

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

فلسفة الفقه

(٢)

رضوان السيد
يحيى محمد
مهدي مهريزي

جمال الدين عطية
طه جابر العلواني
مصطفى ملكيان

محمد ابراهيم الجناتي
مصطفى محقق داماد
صادق لاريجاني

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim

13 th Issue , 1421 - 2000

سعر العدد:

- لبنان 7000 ل.ل. • سوريا 125 ل.س. • الأردن 2.5 دينار • الكويت 2 دينار
- الامارات العربية 25 درهماً • البحرين 2.50 دينار • قطر 20 ريالاً
- السعودية 20 ريالاً • عمان 2 ريال • اليمن 150 ريالاً • مصر 8 جنيهاً
- السودان 100 دينار • الصومال 150 شللاً • ليبيا 5 دنانير • الجزائر 25 ديناراً
- تونس 2.5 دينار • المغرب 28 درهماً • موريتانيا 450 أوقية
- تركيا 15000 ليرة • قبرص 5 جنيهاً • فرنسا 40 فرنكاً • ألمانيا 20 ماركاً
- إيطاليا 15000 لير • بريطانيا 5 جنيهاً • سويسرا 20 فرنكاً
- هولندا 30 فلورن • النمسا 125 شللاً • كندا 18 دولاراً
- اميركا و سائر الدول الأخرى 15 دولاراً.

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العدد الثالث عشر ١٤٢١ - ٢٠٠٠

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

مراسلات التحرير: قم. ص. ب. 37185/3347

هاتف وفاكس: 98-251-732378

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

هاتف وفاكس: 961-1-856677

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محتويات العدد

كلمة التحرير

□ فلسفة الفقه عبد الجبار الرفاعي ٤

ندوة

□ فلسفة الفقه ١١

مصطفى محقق داماد

صادق لاريجاني

مصطفى ملكيان

علي عابدي شاهرودي

دراسات

□ المقاصد الشرعية العليا الحاكمة طه جابر العلواني ١٢٢

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة 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 مهريزي ٢١٤
- التغيير 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 والعاشر، 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 متنامياً في الحوزة العلمية، يمكن ملاحظته من خلال تنوع الكتابات في هذا المضمار، وملاحقة طائفة من التلامذة لهذه الكتابات ومحاولة استيعابها في اطار متطلباتهم العلمية.

ويلوح في الأفق اتساع وتكامل البحوث في الحوزة في الأيام القادمة، لاسيما اذا 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 إن بواعث هذه الدعوة تتلخص فيما يلي:

١- إن قيام الدولة الإسلامية وسعيها لأسلمة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية طرح عدداً وقيماً من الاستفهامات الفقهية الجديدة، مما لم يألّفها العقل الفقهي من قبل، وتجاوزت الاستفهامات التعرف على الأحكام الشرعية الخاصة بالاجتماع 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 ومواقف قبلية... وغير ذلك.

ولم يكن بوسع الفقه أو علم الأصول المتداول الإجابة عن الكثير من هذه الاستفهامات، مما حفّز 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 الانسانية، خاصة ما يتصل منها بوشيجة عضوية بعلم الاصول والفقه، مثل: الألسنية والاتجاهات النصوصية الراهنة، والحقوق والقانون، وفلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثربولوجيا... وغيرها. وانفتاح نخبة من طلاب الدراسات الشرعية على هذه العلوم، عبر تجسير العلاقة بين الحوزة والجامعة، وانخراطهم في دراسات تكميلية في فروع العلوم الانسانية في الجامعة، ومتابعة دراساتهم العليا في هذه الفروع، بل وابتعاث البعض منهم لمواصلة تعليمه في الجامعات الغربية، ثم عودته بعد التأهيل الأكاديمي لممارسة وظيفته كباحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

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

وهكذا أضحى من الأهمية بمكان المناداة بصياغة فلسفة للفقهاء تكون بمثابة ما للعلوم الأخرى من فلسفات، وتتناول هذه الفلسفة تحليل ماهية ذلك العلم، وفهمها فهماً يغور في خلفياتها، ويوضح مناهجها، ويبين التنظيم الأمثل لتلك المناهج، ودائرتها، وأهدافها، ومجموعة العوامل التي تتحكم في تقنين أسس العلم ومرتكزاته.

٣- 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 للاجتماع الاسلامي اليوم.

وتطور جملة رؤى تدعو لاستئناف النظر في التراث، واعادة بناء العلوم الاسلامية، وتدشين حقول جديدة تواكب وتيرة التحولات الحياتية المتسارعة، وتجيب عمّا يتوالد 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 المعقول الاسلامي، وهو «العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود» لأن الفلسفة بهذا المعنى تُعنى 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 القبليات والفرضيات المستترة وراء المقولات والقواعد الكلية للعلم، ومعرفة كل ما من شأنه أن يساهم في صياغة مفاهيم العلم ويحدّد اتجاهه ويتحكم في مناهجه.

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

والاجتماعية للفقهاء، وتحديد العناصر الرائدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات وقبليات ومباني تتنوع بتنوع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخض في داخله تلك التجارب.

وبعبارة موجزة يترقب دعاة فلسفة الفقه أن يتولى هذا العلم تفكيك نسيج الفقه ليرينا كيفية صياغته، ويكشف لنا عن طبيعة المعارف والأدوات الخفية الثابوية في بنيته الداخلية، بنحو 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 اعماق 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، بتفحص 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 الأنساق الداخلية الخفية، والمقدمات والمبادئ والمسلمات غير المرئية التي تسبق العناصر المرئية الظاهرة في الاستنباط، وتوجّه مسار عملية الاستدلال الفقهي، سواء كانت آراء كلامية، أو مقولات فلسفية، أو علوماً اجتماعية، أو موروثات تربوية مترسبة في لاوعي الانسان منذ المراحل الأولى في حياته.

وهذا يعني أن فلسفة الفقه تستقي أدواتها من عدة علوم؛ لذلك ينبغي أن تنفتح على مكاسب العلوم الانسانية 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 الصيرورة والتشكل، وهو كأبي علم في مرحلة ولادته يصبح مجالاً رحباً لتنوع الاجتهادات وربما تباينها، وتعدد الآراء

وتقاطعها. وقد يفضي ذلك إلى سجالات ومنازعات 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 البيانية الجديدة، وتضيق ذرعاً بأيّة محاولة لتنمية الموروث، فضلاً عن تخطي بعض حقوله. فكيف إذا صدم هؤلاء موقف اجتهادي جديد يدعي أنه يسعى لتأصيل علم ينخل التراث الفقهي، ويتقصى الثغرات المنهجية التي تمنى بها الممارسة الفقهية، ويُعلن عن الأطر الجوانية التي تشكل أنساقاً تحتية لهذه الممارسة؟

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

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

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

ويمكن القول: إنه متى ما تغلغت آراء دعاة فلسفة الفقه بشكل أعمق في فضاء الدراسات الشرعية، وأثارت ردود فعل ايجابية وسلبية أوسع، سيعجل ذلك في انضاج هذا العلم وصياغة معالمه النظرية وتجلي مرتكزاته 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، سوسولوجيا الفقه. ويبدو أن هذه التسميات ينطلق كل منها من الزاوية التي يعاينها لفلسفة الفقه، ويحسب أن هذا العلم تتمحور 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، فبينما 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 المعقول والمنقول، زحفت على مباحث من علم الكلام، وفلسفة الدين، وعلم الاصول، والتفسير، والحديث... وغيره.

وأخال أن مثل هذا الخلط لا تسوغه المبررات التي ذكرت في محلها؛ لأن فلسفة الفقه علم لا يلتقي مع أصول الفقه ومقاصد الشريعة إلا في اطار لقاء الفقه مع هذين العلمين، بل أنهما أقرب للفقه منهما إلى فلسفة الفقه، اذا ما كان العلم الأخير يرمي لتشخيص النسيج المستتر للفقه واكتشاف انساقه الجوانية، ومختلف القبليات والمسلمات التي تصوغ المنظورات الفقهية.

بينما تهتم مقاصد الشريعة بالتعرف على اهداف الشريعة وغاياتها الكلية، وتحديد الحكم والمصالح والملاكات الملحوظة للشارع في الأحكام. وتلك مهمة خارج الاطار المفترض لفلسفة الفقه.

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

إن المهمة المفترضة لفلسفة الفقه لا تنصب على تنقيح قواعد الاستنباط، والتنقيب عن دليليتها وحجيتها، مثلما هي وظيفة أصول الفقه. وإنما يذهب هذا العلم الى ما وراء تلك القواعد ويعالج قضايا أبعد مدى مما تتحرك في حدوده القواعد الاصولية، كما ألمحنا لذلك فيما سبق.

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

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

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

وهكذا نلاحظ مظهراً آخر للالتباس في السجال حول ما اذا كان فيلسوف الفقه لاعباً في الميدان أم متفرجاً يطلّ من الخارج على عملية الاستنباط الفقهي. بينما من الواضح أن فيلسوف الفقه لا يمارس الاستنباط، لكي 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، ويؤكد 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 يرتضيه مَنْ يعتقد أن الفقه عبارة عن مجموعة المعطيات المترابطة وفق نظام معين، ولها منهج وغايات محدّدة، 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 تلخّص 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 السابع والثامن والتاسع والعاشر في تبديد شيء من هذا الغموض، ونطمح أن تعمل الرؤى والاجتهادات التي تشتمل عليها هذه الابحاث في إنكفاء 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 لاريجاني - 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: لسنا ملزمين بتكوين 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 تمتثل أمامنا عند دراسة
المسائل الفقهية، وليست 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 والمتفق 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 قليات 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 ذرائعي موضوعه «الحجة في الفقه». وينقل عن السيد حسين البروجردي أنه كان يقول: كل ما هو حجة في الفقه فهو موضوع لعلم الأصول، ولا بد للقضايا التي تبحث في علم الأصول أن ترجع بنحو من الأنحاء إلى «الحجّة»، فتعتبر حججاً شرعية عليه، فإن فلسفة الفقه هي المباحث العقلية قبل الفقهية، والامتزجة عادةً بالقضايا الكلامية.

□ **مصطفى ملكيان:** أجل .. يمكن أن يكون هناك علم باسم «فلسفة الفقه»،

على الرغم من أنه لم يظهر لحد الآن كعلم مدوّن مستقل ومتكامل.

طوال تاريخ الفكر الإسلامي طرحت تعاريف متعددة لعلم الفقه، تشترك في بعض النقاط وتفترق في بعضها، فتارة عرّفوه 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 ، فان موضوعه ليس فرعاً علمياً (discipline)، وعليه فإن هذا العلم من علوم الدرجة الأولى. أما إذا وُجدَ علمٌ يكون موضوعه علم الفقه (الذي هو بحد ذاته فرع علمي) ، فانه 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 الى ما سمّاه الماؤون بالروؤوس 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، وفائده، ومرتبته بين العلوم، ومبدعه ومدوّنه، ولائحة القضايا المطروحة فيه، ونواحيه التعليمية، تنتمي جميعها الى فلسفة الفقه

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

والنتيجة هي أن فلسفة الفقه إذا كانت علماً موضوعه علم الفقه، فهي علم ممكن 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 مسألتان مهمتان تطرحان فيما يتعلق بهذه النصوص:

أولاً: من أين لنا أن نتأكد أن هذه النصوص صدرت حقاً عمّن تنسب إليهم (مسألة وثيقة النص)؟ فالشيعي الاثنا عشري 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 نفر من الناس؟

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

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

بعد أن يعالج المسلم هاتين المسألتين ويصل فيهما الى نتيجة مقنعة ، يتفطن الى أن القضايا المطروحة في النصوص الدينية المقدسة تنقسم للوهلة الأولى الى قسمين: القضايا التي تحكي الواقع. والقضايا التي ترسم الواجبات. والالتفات الى هذا التصنيف يقوده الى طرح مسألتين أخريين.

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 وبقاى الموجودات و...؟ وعموماً ما هي الصورة التي ترسمها النصوص الدينية لعالم الوجود؟

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

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

ثم يأتي الدور لطرح ومعالجة مسألتين أخريين:

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

سادساً: كيف يتسنى 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 الاضطلاع بالمسألة السادسة، وهي مسألة مترتبة على المسألة الرابعة فإنه من مهام علم الكلام. هذا مع أنني ذكرت في موضع آخر (نقد ونظر، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٣٥) أن علم الكلام بالشكل الذي نراه في الثقافة والفكر الإسلاميين، لم ينهض لحد الآن بهذه المهمة. عالم الكلام بقبوله لسرأي الفقيه (أي على افتراض أن الواجبات التي يعينها الفقيه للإنسان تستند حقاً إلى النصوص الدينية المقدسة) ينبغي أن يتصدى للدفاع عن صحة هذه الواجبات وأحقيتها ويقدم التبريرات للأحكام القيمة التي يتوصل إليها الفقيه.

أما المسالتان 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 يستدلون ببعض صفات الله تعالى، كالعلم المطلق وخيره المطلق على صحة كلامه الوارد في القرآن الكريم. ولإثبات أحقية كلام الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام استدلوا بعصمتهم، وطهارتهم المطلقة من كل أنواع الأدران.

أما المسألة الأولى، أي كيف نعلم أن النصوص التي في أيدينا صدرت فعلاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الدين عليهم السلام؟ فإحرازها

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

بهذه الإيضاحات نقرب 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 ترتبها المسألة الرابعة بالمسائل الأولى والثانية والثالثة؟ هنا يبدو أن القضية مرتبهة تماماً، أي أن المسألة الرابعة تتوقف على الأولى والثانية وأجزاء من المسألة الثالثة. بمعنى أن الفقيه من أجل أن يدل على أن واجبات الناس هي حقاً هذه التي يطرحها، عليه إثبات:

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

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

وثالثاً: هناك حياة بعد الموت، ونظام الوجود نظام قائم على العمل والأجزاء

و...

ولا بد له أيضاً من إثبات صحة ومثانة 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، وهلمَّ 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 لاتعد جزءاً من مسأله، وهي قضايا ومسائل تعتبر قبليات ومفروضات ذلك العلم. وعلم

الفقه كباقي العلوم له مفروضاته وقبلياته (وبتعبير القدماء مبادئه التصديقية)، أي أنه يعتقد بصدق قضايا وآراء 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 الأربعة من المسائل التي أشرنا إليها هي مفروضات علم الفقه. ومفروضات كل علم تستعمل في موضعين أساسيين:

الأول: مقام النظر للأشياء والأمور.

والثاني: مقام الاستدلال والاستنتاج.

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

وتشخيص مفروضات علم الفقه وتصنيفها والبحث النقدي فيها وإثباتها (إن أمكن ذلك) من اختصاصات فلسفة الفقه. وقبل أن نزيد من توضيح هذا المعنى من المناسب التدقيق 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 يسلّم 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 لا بد من التأثر بها.

ففي مجال المفروضات التي يستعملها الفقهاء، ثمة الكثير من الاشكالات والتساؤلات لا يمكن ولا ينبغي تجاهلها أو إغفالها. أفلا يعني تسامح بعض الفقهاء في وثاقة الأحاديث وتشدد بعضهم الآخر في هذه الوثاقة، أن أساليب بحثهم في المعطيات التاريخية ليست أساليب علمية ممنهجة؟ وهل يكشف علم الرجال وقواعده عن الجعل والدس والوضع العمدي، أم أنه يكشف أيضاً عن السهو والاشتباكات والضعف والافتقار الى المقومات العلمية اللازمة للوصول الى أحاديث المعصومين عليهم السلام؟ وهل العقل والضبط والعدالة والإسلام (أو التشيع) هي الشروط اللازمة في الراوي لقبول روايته، أم أنها شروط كافية، أم لازمة وكافية في أن واحد؟ ثم هل هذه الشروط الأربعة ممكنة الضبط والتحديد والقياس العيني (objective) الدقيق أساساً أم أنها تطلق على الرواة بحسب الأذواق والميول؟ وهل أسباب الكذب محصورة بالمصالح والأغراض والحب والبغض، كي نكتفي بشرط العدالة سداً يحول دون تسرب الروايات الكاذبة؟ ثم هل خضعت مسألة «الحب» هذه للتدقيق الوافي؟ وإذا كان جميع الرواة مسلمين (أو إماميين) أفلا يجعلهم هذا الأمر أصحاب منافع وميول نفسية مشتركة؟ وهل تقود المنفعة أو الميل النفسي الى الصدق أكثر، أم الى الكذب؟ وفي قبول أو عدم قبول الخبر الواحد أفلا يجب التفريق بين أن تكون طبيعة الواقعة 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 قليات علم الفقه وبين ما يتوفر اليوم من منهجية العلوم التاريخية، واستخدام هذه المناهج الحديثة في تصحيح وتكميل المفروضات.

٢ - المفروضات المؤدية الى جزم الفقيه بحقانية أقوال وأفعال وتقارير أئمة الدين. وهذه هي المفروضات التي تقنع الفقهاء بعصمة أئمة الدين، وما قيل عن المعاجز وتنصيب الأنبياء السابقين وجمع الشواهد والقرائن، مما يستند إليه صدق نبوة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وما قال به فقهاء الشيعة من عصمة المعصومين الأربعة عشر وحجية أقوالهم وأفعالهم وتقاريرهم، تنفع جميعها في هذه المهمة. وقد اعتبر الفقهاء هذه الفئة من المفروضات صحيحة، وتركوا إثباتها على عاتق علماء الكلام. وهذا ما يبرر دخول فلسفة الفقه الى حيز «فلسفة الدين» وحيز «الكلام الإسلامي»، لكي تتضح عن هذا الطريق مفاهيم مثل النبوة والإمامة والعصمة وعلم الغيب والمعجزة. هذا أولاً، وثانياً لكي تُستحصل براهين متينة لصالح هذه المفروضات، فمثلاً بعد التشخيص الدقيق للمراد من «المعجزة» ينبغي التحقيق في هذه الأمور:

أ - هل المعجزة ممكنة الوقوع؟

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

ج - على ماذا يدل وقوع المعجزة: على وجود الله أم على صدق نبوة صاحب المعجزة، 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 المعجزة يفتقر إليهما سواه؟

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

عاقبة الإحسان عن عاقبة الإساءة. والسعادة والشقاء في العالم الآخر مرتتهان 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 الى 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 الى القرآن والروايات والى الباري عز وجل ورسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم تؤثر في نوعية تفسيره للنصوص. والتفسير الأقوى هو الذي يبتني على مفروضات أقوى. وهكذا فان التدقيق في هذه المفروضات عملية في غاية الأهمية تقع على عاتق فلسفة الفقه، ويتوزع هذا النوع من المفروضات ذاته الى عدة أنواع فرعية:

٤:أ - المفروضات الخاصة بدائرة الفقه، وهي المفروضات التي تناقش هل الإطار الفقهي يشمل الأفعال فقط أم يتضمن الأوضاع أيضاً؟ وفي حين الأفعال ، هل المقصود الأفعال الظاهرية والجوارحية فقط، أم الأفعال الباطنية والجوانحية أيضاً؟ وهل يعنى الفقه بجميع الأفعال (الظاهرية والباطنية) أم ببعض الأفعال دون غيرها؟ وهل هنالك مناط لتحديد الأفعال التي يعنى بها الفقه؟ ثم هل الفقه يحدد الأحكام والواجبات في بادئ النظر (prima facie) فحسب ، أم إضافة الى ذلك، يحدّد الأحكام في مقام العمل (actual) أم علاوة على هذا وذاك يُرسي دعائم نظم متكاملة، أم أنه إضافة الى كل هذا يرسم برامج ...؟ وبتعبير آخر ما هو المعنى الصحيح لشمولية 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 بكلا النوعين من الحاجات؟ وماهي مصاديق الحاجات التي يلبّيها الفقه؟ هل بعض الواجبات الدينية التي يحددها الفقه تضمن السعادة الأخروية، 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 إفشاء العدل هو الآخر من غايات الفقه؟ وإن كان الأمر كذلك فما معنى العدالة هنا؟ وهل يأخذ الفقه بنظر الاعتبار المصالح والمفاسد؟ وما هو المعنى المراد من المصلحة 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 مناهج الأحكام وفلسفة الأحكام وعلّة الأحكام وحكمة الأحكام تعنى بهذه الأسئلة).

٤:ج - 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؟ وماهي 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، والشرائع السابقة، والمصالح المرسلّة، وفتح الذرائع وسدّها، ومذهب

الصحابي؟ وفي خصوص الكتاب والسنة هل يصح القول: إن الكتاب والسنة ذاتيهما مصدر فقهي، أم المصدر هو تفاسير الكتاب والسنة؟ وهل للعلوم البشرية تأثير في تفسير الكتاب والسنة؟ وهل المراد بالعقل المعبر 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 العقلي بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن أو قبح أو صواب أو خطأ أو وجوب عمل معين، يتحتّم على الشرع أن يكون حكمه متطابقاً مع حكم العقل؟ وما هو الدليل على ذلك؟ وأي العقول ينبغي للشرع أن تتوافق أحكامه دائماً معه؟ هل هو قوة إدراكية خاصة، أم أنه مجموع القوى الإدراكية للإنسان، أم نتائج 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 الى جانب الكتاب والسنة والإجماع، ناجم عن مفروضات ووجهات نظر تتصل بالكتاب والسنة من ناحية، وبالإنسان من ناحية أخرى. ثم إن الاعتراف بالعقل الى جانب الكتاب والسنة يمكن أن يأخذ صيغتين:

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

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

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

وبالطبع فإن فقهاء الإمامية يذهبون الى تأخر مرتبة العقل عن الكتاب والسنة، فلا يصح الرجوع الى العقل إلا حينما لا يتوفر 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 يجب السؤال: هل بإمكان الفقه الالتزام بجميع تبعات ومؤديات هذا الاعتراف؟ وإذا لم يكن بمعنى الاعتراف بهذه الحقوق، فعندها يطرح السؤال: ماهو إذن مصير التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع؟ أوليس الاعتراف بالحقوق الطبيعية حكم عقلي؟ وهل يمكن اعتباره صنعة 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 للفقيه أن لا يحمل همّ تغيير العرف؟ وهل يحل المشكلة تقسيم العرف الى عرف صحيح وآخر فاسد، أم أن ذلك يزيد المسألة تعقيداً؟

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

الأول: أن مصدراً واحداً لا يكفي لتحديد واجبات الإنسان.

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

ولا يستبعد أن يترك البحث في مفروضات الفقهاء التي دفعتهم الى اعتماد مصدر آخر للفقهاء أو مصدرين أو أكثر، الى 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: د - المفروضات الخاصة بمديات الأحكام وشدّتها ، فمن المفروضات المهمة لدى الفقهاء ، أن جميع الأفعال الاختيارية لا بد أن تدخل ضمن أحد الأحكام الخمسة؛ الوجوب والاستحباب والإباحة والكرهية والحرمة. هذا الفرض المسبق، سواء كان كما ذهب البعض من ضروريات مذهب الإمامية، أو لا. وسواء كان له رصيده من العقل أو من النقل. وسواء كان أساسياً صحيحاً أو غير صحيح (ويبدو أنه مأخوذ عن الرواقين) لكنه على كل حال يصنّف الأفعال الاختيارية للإنسان من الناحية القيمية، ولا يكتفي بتقسيمها الى 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؟) فإن المسألة المهمة التي تبرز الى السطح هنا هي؛ ما هو السبيل الى اكتشاف حرمة الشيء أو كراهته 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، فإن جواب السؤال سيكون سلبياً، إلا إذا قلنا: إن النصوص الدينية كلها لا تخضع لقواعد الصرف والنحو وعلم اللغة المتداولة في كلام الناس العادي، ولها الى حد ما علم دلالتها (semiotics) الخاص بها. ومع أن هذا القول يمكن رصدته في نتائج 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 والمكروه والحرام، تركز على مقدمات يبحث فيها ضمن نطاق فلسفة الفقه.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن مديات الأحكام ومساحة تأثيرها، فكل حكم في النصوص الدينية إنما يُخاطب به شخص أو أشخاص هم المخاطبون المباشرون للذي صدر عنه الحكم. والمسألة هنا ما هي الخصوصيات التي تمتع بها المخاطبون المباشرون فأدّت الى صدور الحكم؟ وما لم نتعرف على جواب هذا السؤال بشكل دقيق لا يحقّ 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، الى الامتثال للحكم والعمل به. والمشكلة هي: ما هو أسلوب اكتشاف هذه الخصوصيات؟

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

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

أولاً: ليس على المرأة تعليم أبنائها الحديث.

وثانياً: يجب على جميع الرجال أداء هذه المهمة الى يوم القيامة.

أم هل كون المخاطبين المباشرين معاصرين للإمام الصادق عليه السلام هو العلة في صدور الحكم؟ في هذه الحالة لا ينسحب الحكم على غير معاصري الإمام الصادق.

أم هل كان سبب توجيه الحكم أن أبناء مخاطبيه المباشرين كانوا عرضة للأمواج الدعائية لمبلغي الفرقة المرجئة؟ وهنا سيحتتم على كل من يتعرض أبنائه 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 : ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً** ﴾ «التوبة: ١٠٣» والسؤال: ما هي الخصوصية التي تمتع بها النبي حتى كان مأموراً بأخذ الزكاة؟ هل هي النبوة؟ أي هل غير الأنبياء غير مأمورين بأخذ الزكاة؟ أم هل هي رئاسة الحكومة؟ بمعنى إن لم يكن رئيس حكومة غير مأمور بجباية الزكاة؟ ثم ما هي الخصوصية التي تحتم أخذ الزكاة من الشخص؟ هل هي الرجولة وامتلاك 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.

وعموماً 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 الى خصوصية الإيمان، ولكن ماهو الدليل حتى على هذا الكلام؟ والخلاصة هي أن كل عبارة تفيد أمراً أو نهياً فهي بجميع قيودها وشروطها، أولاً: تخاطب بالذات مخاطبين مباشرين، وكل تعميم لها على أشخاص آخرين في أحوال وأزمنة وأمكنة أخرى يحتاج الى أدلة قاطعة، والدليل هنا لا يتوفّر إلا باكتشاف الحثيات التي توقّر عليها المخاطبون المباشرون للحكم، وكانت السبب في صدور الحكم، فحينما يكشف النقاب عن تلك الحثية أو الخصوصية يمكن القول: إن الحكم سار على كل من تتوفر فيه هذه الحثية، ولكن ما هو السبيل الى اكتشاف الحثية؟ للفقهاء في هذا المقام مفروضات يستقونها من علم الأصول ويكشفون بواسطتها الحثية أو الحثيات المطلوبة. والمهم هنا هو أن هذه القبلات كما رأينا تؤثر على منهجية تفسير العبارات والنصوص الدينية. هذا أولاً، وثانياً يجب أن تخضع لبحوث ونقود فلسفة الفقه لتبيّن هل بالإمكان قبولها أم لا؟

وهنا ألفت الانتباه الى 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 الحثية التي كانت في مخاطبيه المباشرين وأدت الى صدور الحكم، ستبقى موجودة لدى الآخرين، رغم كل التحولات التي شهدها عالم الإنسان. الى هنا تحدثنا عن إمكانية وقوف الفقيه على شدة وسعة الأحكام الواردة في أقوال البارئ عز وجل وأئمة الدين. بيد أننا يمكن أن نطرح مسألة مهمّة حول سير الأئمة وأفعالهم وتقاريرهم، وهي كيف لنا أن نعلم أن فعل المعصوم وتقريره يدل على الوجوب أو الاستحباب؟ وهل يمكن القول: إن كل ما يصدر

من أفعال طوال حياة المعصوم، إنما يصدر عنه بصفته تجسيداً حياً للشرعية، كي يتسنى لنا بعد ذلك اكتشاف الوجوب أو الاستحباب في ذلك الفعل، أو لم يكن للمعصومين عادات شخصية؟ أو لم تكن لهم أذواق ومشارب خاصة بهم؟ هل من المستحيل ان تلتذ ذائقة معصوم بطعام معين، ولا تلتذ به ذائقة معصوم آخر؟ أفلا يمكن أن يهوى معصوم لوناً معيناً، لا يرغب فيه معصوم آخر؟ ثم ألا يجوز أن يصدر عن المعصوم فعل أو قرار متجذر في ظروف خاصة ومرتبطة بها ارتباطاً عضوياً الى 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 المعصومين كانوا يتحدثون بالعربية؟ وهل يجوز الذهاب الى أن قبول ولاية العهد أمر واجب أو مستحب استناداً الى قبولها من قبل الإمام الرضا عليه السلام؟

من الواضح أن جميع أفعال المعصومين هذه لا تقبل التحول الى حكم شرعي. وإذا فرغنا من هذه النتيجة ستواجهنا إشكالية الملاك في تحديد أفعال المعصومين التي تترتب عليها أحكام شرعية وتمييزها عن غيرها من الأفعال. والطريق الى حل هذه المسألة يكمن على ما يبدو في معرفة الظروف والأحوال والحيثيات الزمانية والمكانية التي أحاطت بالفعل، وتشخيص الخصوصية المرتبطة بهذه الظروف والتي أدت الى صدور الحكم. فإذا كانت الخصوصية غير قابلة للتكرار، علماً أن الفعل مما لا يتمخض عنه حكم شرعي بالوجوب أو الاستحباب.

وإذا قيل: إن اكتشاف الحيثية المؤثرة في صدور الفعل عملية صعبة، قلنا إنه السبيل الوحيد الى استنباط الحكم الشرعي من فعل المعصوم، والذي هو بطبيعته عملية معقدة ومستصعبة.

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

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

وهنا تطرح الأسئلة التالية: هل مناهج الاستدلال الفقهي متعددة حقاً؟ وما هو مستوى حجّية 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، وأيّها يرجح على الأخرى؟ ما هو سبب أن أعمال مناهج الاستدلال الفقهي لا يتحفظنا بأكثر من العلم الاحتمالي بواجبات المكلف، ولا يؤدي الى علم يقيني؟ وهل هذه الاحتمالية (probabilism) مصير الفقه المحتوم الى يوم القيامة؟ 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 تقلييل

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 قبليات (مفروضات) علم الفقه، يجب أن تتوالى فلسفة الفقه دراستها وتمحيصها. لكن قضايا 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 اللازمة للاجتهاد، وموانع الاجتهاد، وتأثير تطورات العلوم والمعارف البشرية وظهور إشكاليات علمية جديدة على حركة الاجتهاد (دور الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي)، ودور الذوق الفردي والخصوصيات الشخصية للفقيه في عملية الاجتهاد، ومعايير تقييم المدارس والمذاهب الفقهية (تقييم كفاءتها وانسجامها وشموليتها) ودراسة مفاهيم «التطور» و «الركود» و «الانحطاط» في علم الفقه، واقتراح آليات لمعرفة درجة التطور أو الركود أو الانحطاط في الفقه وأسباب كل واحد منها. ودراسة العوامل المؤثرة في تعميق وتوسيع علم الفقه في بعض أبوابه (مثل العبادات) واتساعه وخلوّه من العمق في أبواب أخرى (مثل السياسات).

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 الأسئلة اللاحقة تتكفل توضيح بعض جوانبها.

□ **علي عابدي شاهرودي:** كل علم من العلوم يبتدأ بسؤال يتوزع الى ثلاث مراحل متوالية. وتترتب على السؤال إجابة تنقسم هي الأخرى الى ثلاث مراحل تبعاً لمراحل السؤال، وهي:

المرحلة الأولى: تبتدأ 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 الى 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 متمادية. وهي فلسفة لا تختص بفرع معين من العلوم دون غيره. فكل علم من العلوم يحتاج الى ما يمكن تسميته بالعلم الفوقي المشرف، والذي يُراقب من الخارج حركة واتجاهات العلم الأول. ومهما كانت تسمية هذا العلم المشرف ينبغي أن تتوفر فيه خصوصية تفسير وتبيين العلم المشرف عليه فيستطيع أن يراقبه ويخضعه للاختبار والمراقبة، ويصح تسميته بـ«فلسفة العلم»، أو «ما وراء العلم»، أو «علم العلم»، أو «علم كلام العلم»، خصوصاً إذا تمخّص العلم المشرف عن ترسيخ أسس العلم الأول وتقويتها.

ومن النماذج الأخرى للسؤال الثلاثي المراحل، ما طرحه «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 والرؤية الميتافيزيقية، واستعاض خطأ عن الميتافيزيقيا بالرؤية 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 علماءً مُشرفاً 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 علماءً ذا خصوصيات إشرافية تفسيرية للفقه، يمكن أن نعثر عليه ميثوثاً خلال الأبحاث الفقهية والأصول الفقهية والكلامية.

وحول تفشي 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 منتزعة 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 الى الإفصاح عن علاقة الأحكام الوضعية بالأحكام التكليفية، أي الوجوب والحرمة والجواز والكراهة والاستحباب.

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

٢ - من البحوث الأخرى الواردة في علم الأصول (مع عدم انتمائها الى هذا

العلم) مبحث الشروط الفقهية وانطباقها أو عدم انطباقها على الشروط

التكوينية. هذا المبحث كسابقه الخاص بدراسة العلاقة بين الأحكام الوضعية والتكليفية، من بحوث العلم المشرف على علم الفقه. وقد سعى علماء الأصول الى البحث والتحقيق فيه؛ لسدّ الفراغ في بعض العلوم، ومنها فلسفة 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 فلسفة العلم، ماهية الأصول العملية وتحديد انتمائها لعلم الفقه أو علم الأصول. فإذا انطبق تعريف القواعد الفقهية على الأصول العملية (البراءة، الاحتياط، التخيير، والاستصحاب)، فسترتب عليها الخواص الفقهية بحيث تدرج ضمن الأحكام التطبيقية. وإذا لم ينطبق التعريف على الأصول العملية، وإنما انطبقت عليه القواعد الأصولية، فستنتهي الى علم الأصول. وهذه بالطبع مسألة ذات وجهين، فهي من مسائل فلسفة الفقه من وجه، ومن وجه آخر تنتمي الى فلسفة علم الأصول.

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

ومن المناسب هنا الإشارة الى قانون يتعلق بالعلوم المشرفة على علوم أخرى. ويمكن أن نطلق عليه تسمية «قانون اجتياز العلم الى ما بعد العلم» ومضمونه أن البحث إذا كان يهدف الى تشخيص العلم من خارجه، ومن دون الخوض فيما يتضمنه من علاقات بين المحمولات والموضوعات، وبين التالي والمقدم، فإنه من بحوث ما بعد العلم، ومما ينتمي الى فلسفة ذلك العلم. ولا نريد بفلسفة هذا العلم أو ذلك، الفلسفة بالمعنى الدارج للكلمة، وإنما الفلسفة بمعنى العلم الكلي المشرف على العلم المنظور. فمثلاً في تعريف الفقه وموضوعه

ومسائله، أو في تعريف علم الأصول وطرقه وموضوعه وقضاياه، 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 الأولي للعلم، ولعلم الفقه تحديداً:

إذا كان البحث الأولي في الفقه ممكناً، فإن فلسفة الفقه ممكنة هي الأخرى، فالمقدم الشرطي الاستثنائي لا يحتاج إلى إثبات؛ لأنه واقع وإمكانه واضح. والعمدة هنا ملازمة التالي لمقدم القياس الاستثنائي. ولأجل إثبات الملازمة يكفي اعتبار البحث المقدماتي للفقه من سنخ العلم المشرف على الفقه.

وإذا كان البحث المقدماتي الفقهي من سنخ العلم المشرف على الفقه، كان إمكان البحث المقدماتي (الذي يدرس فيه تعريف العلم وأثبت الموضوع، والتحقيق في القوانين و...) يعني إمكان فلسفة الفقه. ويمكن انتهاج نفس هذا النهج لإثبات إمكانية فلسفات العلوم التجريبية أيضاً. ومن هذه البرهنة المستقاة من البحوث الأولية للعلوم نخلص إلى البرهان الرئيسي الآتي:

البرهان على إمكانية فلسفة الفقه:

إن افتراض تقرّر العلم، يعني افتراض هوية منسجمة من المواضيع والمحمولات والمقدمات والنتائج والأساليب والمناهج، وبالتالي من التعاريف والأحكام والمبادئ والغايات.

ومثل هذه الهوية ستكون بطبيعتها مقننة ومتماسكة. وكل هوية مقننة متماسكة إذا كانت مُعطاةً (موضوعة) فهي قابلة للتشخيص. وهوية علم الفقه معطاة 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 الى اتجاهاته بشكل عام شمولي من دون أن يدخل الى عمق قضاياها ومسائله. وليس هذا العلم سوى ما نسميه فلسفة الفقه.

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

الفيزياء علم يدرس علاقات وقوانين الظواهر الطبيعية في إطار الزمان والمكان، والفيزيائي يعمل داخل حيز الفيزياء في التنقيب 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 معطى حسياً أو عقلياً.

مهمة فيلسوف العلم في دراسته لعلم تجريبي كعلم الفيزياء، تناظر مهمة الفيزيائي في دراسته لظاهرة الضوء مثلاً. إنه يدرس الفيزياء كظاهرة معطاة، فيعتمد الى تحليلها وملاحظة مميزات أجزائها المتمخضة عن التحليل. ثم يقرن

الأجزاء الى العلاقات والقواعد المُشرِّفة، ويقوم بتركيبها ليتكوّن بذلك علم مُشرف مفسّر، تصح 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 لتعاريف العلوم الأخرى، فهي تنتمي الى 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 الى المرحتين السابقتين. والاستخلاص هو في حقيقته عملية استدلالية، فالوصول الى تعريف معين بواسطة الاستخلاص، يعني أن يكون التعريف قابلاً للاستدلال.

تقول النظرية المشهورة في تعريف الأشياء: إن التعريف الحدي لا يتأتى من أيّ من طرق البرهان والتقسيم والاستقراء. كما لا يمكن الوصول الى تعريف الأشياء عبر أعضادها. والسبيل الوحيد الى ذلك هو التركيب (راجع شرح منظومة السبزواري، الطبعة القديمة، فصل «لا يكتسب الحدّ بالحد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء بل بالتركيب يقتض» قسم المنطق، ص ٤٣ 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 التحليلي للشيء أو الشئية المعطاة عن طريق التلقي، مع الاستدلال على طول الخط، من التلقي وحتى التركيب.

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

٣ - طريق الاستدلال العقلي الممتزج بطريق التلقي.

والآن نقدم تعريفاً لفلسفة الفقه يستند الى النظريتين المذكورتين في الوصول الى التعاريف، ويأخذ بنظر الاعتبار النظرية الأخيرة، وما مرَّ في المرحلتين الأولى والثانية.

تعريف فلسفة الفقه:

عرفوا 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 والموضوعات والمحمولات والآثار الشرعية التأسيسية أو الإمضائية، عن طريق العناصر المشتركة الأصولية من الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والعقل والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة على جميع العناوين المشخّصة في متعلّق العلم الشرعي المدرج أوّل التعريف.

هذا هو تعريف الفقه الذي نقدمه هنا بدون شروح. وبالنظر في هذا التعريف، الذي يعد بحد ذاته أحد قضايا فلسفة الفقه، تنتقل الى تعريف فلسفة الفقه، فنقول في تعريفها: إنه العلم الذي يحاول عبر عدة مراحل معرفة الفقه بشكل متجانس وكلي، بحيث يستطيع بهذه المعرفة تشخيص مساراته وحدوده وثورته وكل مقوماته الداخلية وغاياته ومبادئه وخصائصه. فضلاً عن ذلك يستطيع تحليل الضوابط الاستنباطية من موقع استشراقي. وموضوع هذا التشخيص هو عموم الفقه ومسائله ومقوماته ومبادئه وغاياته وخصائص موضوعاته ومحمولاته وتواليه ومقدماته.

أما مراحل معرفة الفقه من ناحية فلسفية فهي:

- ١ - تشخيص الموضوع الذاتي للفقه، والموضوعات العرضية من موقع استشراقي . وقد أنجزت 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 الى صميم العلم. ومن الباحثين القائلين بهذه الرؤية المحقق الخراساني في كتابه القيم «كفاية الأصول». وهذه الرؤية بدورها تنتمي الى فلسفة الفقه، ويفصح عنها المجتهد بصفته فيلسوف علم.
- ٣ - البحث في مبررات الحاجة الى الفقه. وهي مرحلة تتضمن بحثاً أساسية فيما يتعلق بوجوه العلاقة بين الإنسان والفقه، من باب أن الإنسان موجود عاقل، مختار، مسؤول، ومكلف.
- ٤ - توضيح أبعاد العلاقة بين علم الفقه وعلم الأصول. وهو ما تناوله علماء الفقه والأصول في كتاباتهم بكل دقة وتفصيل. فالفقيه والأصولي حينما يريدان معرفة أبعاد وتفصيل علميهما، سيدخلان تلقائياً في فلسفة العلوم ويدرسان العلاقات والترابط بين المعارف المختلفة.
- ٥ - الإفصاح عن طبيعة العلاقة بين الفقه وعلم الكلام الإسلامي بالمعنيين العام والخاص.
- ٦ - إيضاح أبعاد العلاقة بين الفقه وعلوم التفسير والحديث.
- ٧ - دراسة الصلة بين الفقه وعلوم الدراية والرجال.
- ٨ - دراسة أنماط العلاقات الممكنة الأخرى بين الفقه وسائر العلوم.
- ٩ - تبيين مصادر التشريع؛ الكتاب والسنة.

١٠ - دراسة قضايا العقل والإجماع ، ووجوه الاستدلالات الفقهية المنبثقة عنهما، وتبيين أن العقل والإجماع بالرغم من كونهما من الأدلة الأربعة، إلا أنهما ليسا من مصادر التشريع. فالمصادر محصورة في الكتاب والسنة، اللذين يمثلان مرتبة فعلية التشريع كما يمثلان مرتبة فعلية الإبلاغ والإعلان عن التشريع. ويعتبر هذا البحث بحد ذاته ومن ناحية معينة أحد البحوث الكلامية العامة والخاصة، ومن قضايا ما وراء الطبيعة ذات الصلة بالحيثيات الغيبية للتشريع الإلهي. ومن ناحية أخرى يعدُّ من بحوث أصول الفقه. ومن جانب ثالث يمكن اعتباره من البحوث الداخلة في نطاق فلسفة الفقه.

١١ - البحث في مبادئ الفقه.

١٢ - البحث في غايات الفقه.

١٣ - دراسة الأساليب المتنوعة في الاستدلالات الفقهية.

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

١٥ - دراسة الضمانات الموجودة في القوانين والأحكام الفقهية السارية في مجمل البحوث الفقهية، والتي تشكّل مجموعها الضمانات التطبيقية في الفقه الإسلامي.

الى هنا أشرنا الى عدة مراحل من فلسفة الفقه. وهناك مراحل آخر لم نوردتها بغية الإيجاز، ومثالها دراسة الثوابت والمتغيرات، والمطلق والمشروط (بمفهوم يختلف عن مبحث الإطلاق والتقييد المعروف) وملاحظة الصلة بينهما. وهذه المرحلة أيضاً كـبعض سابقيها تنتمي من ناحية الى علم الكلام والأصول، ومن ناحية الى فلسفة الفقه.

الوجود والإمكان وتعريف فلسفة الفقه:

يمكن تلخيص ما مرَّ بالشكل التالي:

أولاً: ثمة علم يتولى المعرفة بعلم الفقه، ويدرس قضايا من قبيل تعريف الفقه، وموضوعاته ومحمولاته ومسائله ومبادئه ومقوماته ونتائجه 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 المشرف على الفقه. ويمكن معرفة أبعاد هذا العلم المشرف 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 انسلخت أية فرضية لأي سبب عن الخصوصية الاكتشافية، انسلخت عن الطابع العلمي. وإذا أريد لفلسفة الفقه أن تكتسب الطابع العلمي، عليها الإفصاح عن الفقه بدون زيادة أو نقصان، وأن لا تتحوّل عن مهمتها الرئيسية، التي هي تعريف متعلّقها في كليته وشموليته. كما أن الاجتهاد لا يكون علمياً إلا إذا تمتع

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 تتحول الى فن متحذلق فارغ من الخصائص البحثية، يتعيّن 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 الى تحريف الفيزياء أو الرياضيات أو تبديلها أو تأويلها عنوة، وإنما تهدف الى شرح هذه العلوم. فالفيزيائي والكيميائي والرياضي، فضلاً عن بحوثه العلمية داخل العلم المختص به، يعمد دائماً الى نمط من فلسفة العلم، ليحيط بعلمه من خارجه، ويمكنه اختبار فرضياته والاطلاع على حيثيات الفرضيات الأخرى. وهذا ما نواجهه أيضاً في معرفة علم الفقه، بمعنى أن المجتهد يقوم بأبحاث «خارجية» ليكتشف الفقه في شموليته واتجاهاته العامة، ويستخدم النظريات الأصولية لاستشراف النظريات الفقهية والنظر إليها من الأعلى.

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

(١) علم شناسى فقه.

البعض فان الفلسفة لا تضاف دائماً الى العلوم. فيألى جانب فلسفات علوم مثل فلسفة الفيزياء وفلسفة الرياضيات وفلسفة الاقتصاد، هنالك أيضاً 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:

(philosophy of language) و (Linguistic philosophy) و (Linguistics) وهذا الثالث يعتبر بحد ذاته علماً. 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 التأمّلات 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 علة كل حال هي مجموعة التأمّلات 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 الى 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 حيّز 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 الى مبحث «الوجود» بما هو موجود؟ ففي الفلسفة الإسلامية مثلاً تدرس مواضيع الحركة والعلم، فكيف يا ترى يمكن إرجاع هذه القضايا الى مقولة الوجود؟ وهذا سؤال تعمق فيه الكثير من الفلاسفة ودرسوه من عدة وجوه. فذهب بعضهم الى أن هذه القضايا تعود الى 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 مالا علاقة له بتاتاً بموضوعنا. أما إذا تكلفنا واعتبرنا الفلسفات المضافة مما يندرج تحت عنوان الفلسفة العامة، وقلنا مثلاً: إن فلسفة العلم تبحث في الوجودات

الخاصة بالعلم، ففي هذه الحالة يجب أن نتذكّر أن أتفه الأشياء أيضاً لها وجودها، فالقدح مثلاً له وجود، ولا بد إذن أن تكون لدينا فلسفة قدح!
 وقال البعض: إن ثمة ملاكاً 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 شبستري، 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 سنخ 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 القوام. 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.

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

فلسفة الفقه أيضاً معرفة من الدرجة الثانية. بمعنى أننا إذا اعتبرنا الفقه ظاهرة من الظواهر، كانت فلسفة الفقه التي تراقبه من خارجه معرفة من الدرجة الثانية. وطبعاً لا يدخل في بحثنا الحالي السؤال عن ماهية الفقه، لكنه سؤال ذو دور مهم جداً في فلسفة الفقه.

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

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

هذا الكلام أيضاً يبدو مفتقراً الى الدقة اللازمة؛ لأن الفلسفة المقصودة في فلسفة الفقه، معرفة من الدرجة الثانية، أي أنها التأمل التحليلي والنظري في معرفة أخرى هي «الفقه» بصفاتها ظاهرة مستقلة. وهذا خلافاً للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، والتي تبحث في الوجود بما هو موجود، ولا يتقيد 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 «المباني» أو «الأسس». وفي العالم الغربي أيضاً يستعملون تعبير «foundation» لمباني الرياضيات. فمثلاً نرى عنوان كتاب «فلسفة الأخلاق» لمور «principia ethica» بمعنى أسس الأخلاق ويريد به فلسفة الأخلاق. فالمباني 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 التأمّلات النظرية والتحليلية في ظاهرة معينة.

فلسفة الفقه:

والآن لنرى ما هي فلسفة الفقه؟ وكيف يجب أن تُعرّف؟ 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 التأمّلات 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 المكلف. ومحمولها الأحكام الاقتضائية 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 لنقول: هذه هي الفلسفة. هذا نمط من النظر الى العلوم وتعريفها يسمى في الغرب «body of proposition» أو «a body of knowledge».

وهناك نمط آخر من النظر الى العلوم نعتبر من خلاله العلم مجموعة أنشطة العلماء. وهذا ليس تعريفاً غريباً؛ لأننا في كثير من الأحيان نشير الى جهود العلماء (ما يجرونه من أبحاث ودراسات وما يدور بينهم من سجلات واجتماعات وردودهم على آراء بعضهم) ونسمي كل هذا علماً. 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 الى السؤال عن ماهية العلم ليجثوا علاقة القيم به. فهل المراد ما هي علاقة القيم بمجموعة من المعلومات والمسائل التي تشكل محتوى «العلم» أم أن السهدف هو دراسة العلاقة بين القيم والأنشطة العلمية التي يمارسها العلماء؟ وهذا ما يشير الى 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، لا بد أن تكون له غاية يريد الوصول إليها. وإشراك الغايات والدوافع في القضية يعني إشراك القيم وربطها بعلاقات وثيقة بالممارسة 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 لا بد 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؟ وبأي الأمور يتصل هذا الفعل؟ وما هي المؤثرات التي قد تؤثر فيه؟ عندها قد يكون للكثير من الأمور الحياتية والمعيشية العامة تأثيرها البالغ في نشاط العلماء، بينما لا يمكن أن نلمس مثل هذا التأثير إذا اعتبرنا العلم مجرد مجموعة من المسائل والقضايا.

. إذن فالفرز أو التفكيك الأول في فلسفة الفقه، والذي ينبغي أخذه بكل جدٍ 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 تبين 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. والذي 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 لفيماً من القضايا، وكل مسألة تجر وراءها بشكل طبيعي مجموعة من الاستدلالات تقام على صحة المسألة أو دحضها، وهذه أمور بديهية لا تدل على شيء، ولا تتحول عبر الزمان ليتمكن نحت هوية تاريخية واجتماعية لها.

بعبارة أخرى يعطينا التعريف أعلاه معياراً للعلم. ولذلك فإن 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 فإن هذه المجموعة ترتبط بديهياً بموضوعها وهدفها، وليس من المعقول: إن يكون العلم بهذا المعنى تاريخياً 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 الأمس واليوم، ولا تمتاز بأي طابع سيال يكسبها خصوصية تاريخية . نعم يوجد من هذه المجموعة في حقبة زمنية معينة (وهي مجموعة ناقصة طبعاً حسب المعيار المذكور) يمكن أن تتحول وتكون موجوداً تاريخياً. لكن الوجود الخارجي لهذه المجموعة وفعاليتها الناقصة ليست مجموعة القضايا كلها .. وهذه نقطة دقيقة يجب الالتفات إليها.

هل الفقه وجود سيّال 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 السيّال الذي بدأ بأرخميدس وحتى قبل أرخميدس وما زال متحركاً سيّالاً الى اليوم . ففي هذه الحالة نريد أن ننظر الى 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 تطوّر؟ وما هي التحولات التي طرأت عليه؟ وفي أي الحقب انحسر وفي 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 الباقي فتاريخ الرياضيات. وحينما نقول اليوم علم الأصول، نريد به الأصول التي بين أيدينا، أي مجموعة القضايا والمباحث التي نتعامل بها اليوم، وليس ما قدّمه 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 إمّا ذلك الوجود التاريخي السيّال لا غير، وإما الحقبة الحالية من العلم، دون سواها على الإطلاق. إذ من الشطط المعرفي اعتبار العلم مقاطعاً وحقباً متناسين طابعه التاريخي. وهو خطأ يقع فيه

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

وعموماً يبدو من المغالطة الاقتصار في النظر الى العلم على نظرية بعينها ورفض النظريات الأخرى بشكل مطلق، إذ يجوز النظر الى 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 أخذه في حقة معينة بذاتها. وهذا يعود الى الغاية التي نريد الوصول إليها. أما تقييد العلم بأنه كذا وليس سوى ذلك فهو خلط يوقعنا في أخطاء خطيرة. والصحيح النظر الى العلم من عدة زوايا، والمهم هو التركيز على الزاوية التي تنفعنا في الوصول الى الغاية المحددة.

إن الفيزيائي مثلاً، لا يطرق أبواب تاريخ الفيزياء حينما يريد إعطاء المهندسين مبادئ نظرية لبعض القضايا التكنولوجية؛ لأن ذلك لا ينفعه في مهمته شيئاً. وإنما عليه النظر الى أحدث 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 الى تاريخه؛ لأن تاريخ الأصول لن يفيدنا شيئاً في هذه المهمة، بل الذي يهمنا منه أحدث ما فيه من نظريات وآراء، ولذا فان العلماء لا يهتمون بتاريخ العلوم، فعالم الرياضيات لا يتعب دماغه بتاريخ الرياضيات وتطوراتها، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر العلماء، ومنهم علماء الأصول.

كتب أريك تمبل 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 حيثياته. ولا يعيرون أهمية كذلك

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

وعلى كل حال أتصور أن جميع زوايا النظر الى 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 الى معرفة بالاجماع 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) الى 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 الى ذلك السيد أبو القاسم الخوئي، فلن تعود ثمة حاجة الى تاريخ الفقه.

العودة الى فلسفة الفقه:

بعد أن أشرنا الى النقاط أعلاه نعود الى فلسفة الفقه. بإمكاننا النظر الى فلسفة الفقه كوجود مقطعي ، كما بإمكاننا النظر إليها كوجود سيال متطور عبر الزمن. ولا ريب في وجود فوائد يشتمل عليها تاريخ الفقه وفلسفة الفقه. ولكن يجب النظر في هل الوصول الى مبادئ تصورية وتصديقية و باقي الأمور الداخلة في «الفقه التاريخي» لها تأثيرها في علم الفقه الحالي أم لا؟ أعتقد أن هذا التأثير غامض المعالم ومبهم الى حد كبير، خلافاً للمبادئ التصورية والتصديقية الخاصة بالفقه الراهن. فهنا يمكن لفلسفة الفقه أن تؤثر بطريقة عقلائية 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، فليس لها تأثير (مباشر على الأقل) في فقه المجتهد.

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

وتعليقنا على هذه الملاحظة هو أن بالإمكان طبعاً وضع فلسفة لفقه الشيخ الطوسي أو لفقه الشيخ المفيد أو للفقه 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) . وإجمالاً نقول: إن علينا الوصول الى فلسفة فقه تنفعنا، وتكون مؤثرة في فقهننا، وذات قدرة على تنقيح المبادئ التصورية والتصديقية لفقهننا 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»، فتطرقنا الى 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 تنفعه الرؤية التاريخية في شيء أم لا؟ وهل ينفعنا في تنقيح العلم أن نُلم بما صنعه العلماء والمتخصصون طوال التاريخ في دائرة هذا العلم؟ وجوابنا هو أن الرؤية التاريخية غير مفيدة في هذا الباب؛ لأن الرؤية التاريخية التي تعرّفنا آراء الآخرين، لا تمثل حجة بالنسبة لنا، فمثلاً لو فحصنا التاريخ ووجدنا أن جميع فقهاءنا اعتمدوا على الرياضيات في استنباطاتهم ، فهل يكفي هذا كي نكون ملزمين نحن أيضاً بالاعتماد على الرياضيات. الجواب

بالسلب بلا ريب. وهذا أحد أهم اشكالاتنا على نظرية القبض والبسط، التي يقول صاحبها: إننا نبقى ننظر الى نشاط العلماء من الأعلى، ولا ننزل الى ساحة العلم ذاتها. وهنا يكون إشكالنا عليه أنه في هذه الحالة لن يحق له التوصية بشيء أو التوجيه صوب جهة معينة ، فالنظرة التاريخية لا يمكن أن تتمخض عن توصية، لأن مناهج وأساليب العلم المعين لا حجية لها في علم آخر. نعم .. لا إشكال في أن ينظم الإنسان مسحاً تاريخياً، ويرصد أن جميع الفقهاء كانوا يعتمدون على الرياضيات مثلاً ، لكنه لا يحق 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 تعبد في معارف الدرجة الثانية حتى يقال لأن الفقهاء ذهبوا الى وجود علاقة بين الفقه والرياضيات، إذن لا بد أن نسلك مسلكهم . فإذا بقي الإنسان متعالياً على العلم ينظر إليه من شرفات التاريخ ولا يلج ساحة السجال والبحث العلمي من الداخل، لن يحق له إطلاق آراء حول علاقة الفقه بالرياضيات.

ولا يستنزل المفكر من شرفات الإطلال العام على العلم الى ساحة العلم الداخلية إلاّ الأحكام المعيارية (normative). ففي الحكم المعياري لن تعود نظرة الإنسان من نوع الدرجة الثانية، وإنما يبدي رأيه في المسألة الأصولية بطريقة معيارية كأبي 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 الى العلوم أمر لا بأس به اطلاقاً، وهو ممارسة علمية نافعة في الكثير من الحالات . لكنه لا ينفعنا في فلسفة الفقه التي نريد لها أن تكون مؤثرة في فقهنا.

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

وقد أورد لودان في كتابه فصلاً بعنوان (تاريخ الفكر) وشرح هناك بشكل تفصيلي كون فلسفة العلم normative وكونها descriptive. وبالطبع ثمة في العالم الغربي الكثير من فلاسفة العلم يرفضون تاريخانية فلسفة العلوم. وللودان رأي جميل مفاده؛ لأننا نسبيون، فليس لدينا معيار للواقع نبحت 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 غنى عن تاريخ العلم.

وفي فصل آخر بعنوان (تاريخ الأفكار) «history of idea» يثير تارةً أخرى هذا الموضوع بشكل مفصل مسلطاً الضوء على مجمل الأفكار ويناقش هل للفلسفة بصورة عامة أواصرها بتاريخ الفكر أم لا؟ وهو يرى أن لها مثل هذه الأواصر، لكنه يصرح أن هذه الأصرة والعلاقة 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 واقعيين 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 قلّما يهتمون بتاريخ الأخلاق بصفته تاريخاً منتظماً، مع أنهم يشيرون إلى الشخصيات والآراء 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 بالآراء والنظريات المتينة التي نستقرئها في التاريخ، وإنما نقول: إن التابع 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. فإلى جانب تاريخ اللغة، هناك تاريخ التحولات اللغوية وتاريخ علم اللغة، أما أن يبحث فلاسفة اللغة في التحولات التاريخية للغة فهذا ما لم أشاهده. وهكذا الأمر في فلسفة الرياضيات والفن وسواهما. 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 تتوفر عليها فلسفة الفقه، لا بد أن تكون نظرة مقطعية خاصة بالحقبة 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 نكون لاعبين داخل الساحة وليس متفرجين خارجها.

وقد يُشكل البعض أن هذا الكلام يفضي الى 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، إن 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. ولزيد من الإيضاح نضرب مثلاً من علم الأصول. فالأصول عبارة عن مجموعة من البحوث التي لدينا الآن. هل يحتاج الأصولي الى الإفصاح؛ من أين جاء بحث اجتماع الأمر والنهي، وما هي التطورات التي مر بها والتغيرات التي طرأت عليه عبر التاريخ؟ لا يبدو الأمر كذلك فالأصولي يقرر معضلة اجتماع الأمر والنهي بأفضل وجه وبشكل ربما لم يتوصل إليه الكثير من القدماء، ثم يبادر الى حل هذه المعضلة. المهم بالنسبة له البيان الصحيح للمسألة وحلها بطريقة صحيحة مبرهنة. أما من هو أول من طرح هذه المسألة وكيف طرحها 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. فالسجال 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 طرحها ولماذا طرحها؟ 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 طرحته به قضية أصالة الوجود وأصالة الماهية .. هنا لا بد 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 هنالك 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 متأثراً 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 لكل شيء تاريخه. وحتى أنا الجالس هنا لي تاريخي، لكنك حينما تنظر إلي فجأة، لا تنظر الى تاريخي، مع أنني موجود تاريخي. وكذلك علم الأصول الذي نهتم بحقيقته الحالية، له تاريخه بلا شك إذ لا يمكن أن يصل إلينا من دون سابق تاريخي، لكن المسألة هي أنني غير معني بهذا التاريخ، وبإستطاعي 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 الى تاريخه.

إننا في علم الأصول غير معنيين بتاريخ الأفكار ، فالذي يهمننا 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 ودراستها ، حتى لو لم يكن لها أي ماضٍ تاريخي نعرفه، لأننا كمستبطين أحكام نفتش عن المسائل المعقولة، والتاريخ العيني يوصلنا بشكل تكويني الى هذه الحقبة، وليس دراسة التاريخ التي أقوم بها ، والتي لا أحتاجها 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 نظرة تاريخية الى زمن ابن ادريس ، ويرى أن لابن ادريس منهجية معينة من معالمها 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 فقهننا؟ وهل استخدام ابن ادريس للكلام، يعني أن استخدامه كان صحيحاً بالضرورة؟ أن يكون استخدامه صحيحاً 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 يستتبط الحكم بفلسفة فقهه ويريد معرفة أبعادها. وأحياناً قد يبحث

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

وفي هذا الكلام الكثير من التسامح والتكلف، فالفقه بصفته مجموعة من المسائل لا يضاف الى الأشخاص إلا بتكلف . 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 بالتالي غير الفقيه. الفيلسوف ينظر الى 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 الى دائرة الفيزياء، إذ لدينا اليوم فلسفة فيزياء، فهل يصح السؤال: فيزياء من 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 تمايز العلوم بمواضيعها أو بأغراضها، فالموضوع أو الغرض يفرز بطبيعته مجموعة من المسائل، وهذا أمر لا مفر منه سواء كنت أنا مستيقظاً أم نائماً، وسواء استنبطت أم لم أستنبط، وسواء 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 الى وجود فقيهين يختلفان في مبانيهما وفي مجموعة المسائل التي يطرحانها، وهنا نقول: إن وحدة الغرض تجعل ما يبحثه الفقيهان علماً واحداً، 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 لا بد أن يكون غرضه واحداً، وهذا لا يتنافى أبداً مع الوصول الى 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 تسليط الضوء على المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية لفقه فقهاء السلف، والبحث في القضايا ذات الصلة بفقههم، لا يترك تأثيراً يذكر على فقهاء اليوم، بمعنى أنه غير مؤثر في مجموعة المسائل التي تشكل الفقه. إذن فلسفة 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 فقههم اليوم؟

وبعبارة أوضح، نقول: إن فلسفة الفقه يجب أولاً أن تبحث في الفقه الذي سلّمنا به وفقاً للتعريف. وثانياً ينبغي في مرحلة النظرة الخارجية الى 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 فقهاء اليوم.

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

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

○ كيف تنظرون الى حيثية العلاقة بين «فلسفة الفقه» من ناحية، و«علم الكلام الاسلامي» و«الاخلاق الاسلامية» و«أصول الفقه» و«تفسير القرآن» و«علم الحديث» من ناحية أخرى؟

□ مصطفى ملكيان: لعل التدقيق في إجابتي عن السؤال السابق، يكشف الى 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 الاسلامي علمان متداخلان مع بعضهما ومتناسجان في مواضيعهما. وبعبارة أخرى تمتاز العلاقة بين مسائل هذين العلمين بعموم وخصوص من وجه. ذكرنا في بداية الاجابة عن السؤال السابق أن الكلام الاسلامي يُعنى من بين المسائل الستة المذكورة بالمسألة الثانية والثالثة والخامسة والسادسة. أما فلسفة الفقه فتخوض 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 الى بعضها في الصفحات السابقة.

وبكلام آخر، لأن جانباً كبيراً من قبليات (مفروضات) علم الفقه، قبليات وصفية (descriptive)، وبعض هذه القبليات الوصفية مستقاة علم الكلام، لذلك

ينشأ بصورة طبيعية نمط من ترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام. ولكن بسبب أن جزءاً آخر من القبلية الوصفية لعلم الفقه غير مأخوذة من علم الكلام، وأن للفقه الى جانب ذلك قبلية قيمية (prescriptive) فان فلسفة الفقه التي تخوض في جميع قبلية الفقه ستكون ذات مديات أوسع من علم الكلام. ولكن من ناحية أخرى، يهتم علم الكلام بمسائل لا تصنف ضمن قبلية الفقه (مسائل النوع الخامس والسادس) ولهذا سيبدو مجاله أوسع من فلسفة الفقه.

ولا بأس أن نسوق هنا مثالاً للقبلية التي يحتاجها علم الفقه في حين يتولّى علم الكلام إثباتها والدفاع عنها. في الفقه الشيعي الاثني عشري، يعتبر كلام الباري عز وجل في القرآن الكريم وكلام المعصومين الأربعة 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 الامام جعفر الصادق عليه السلام يجب أن يفسر بطريقة لا تؤدي الى تعارض مع كلام للإمام محمد الباقر عليه السلام ، وكل ما في الأمر أن كلام أحدهم يخص 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 وهایدغر. فمثلاً لا نلتزم بتفسير كلام الشيخ الطوسي بما لا يتضارب مع آراء العلامة الحلي. ولا نخصص أو نقيّد الكلام العام لابن سينا بكلام صدر المتألهين.

ولا نفصل رأياً مجملاً لهایدغر بمقولات لجان بول سارتر؛ لأننا نرى أن كل واحد من هؤلاء انسان مستقل عن الآخرين، ولا ضرورة لتكامل كلامه مع كلامهم. فأين ياترى يكمن 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 لايحمله بالنسبة لغيرهم من أصحاب الآراء والتعاليم على الاطلاق. ويتلخص هذا الفرض المسبق في أنهم معصومون، أي لا يخطئون (وطبعاً لا يُستعمل تعبير المعصوم للباري عز وجل) . وواضح 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 القبليّة المهمة ترسم للفقهاء الشيعة منهجاً تفسيريّاً خاصاً وتؤدي الى نظريات وآراء فقهية خاصة، ولها عموماً دور مهم جداً في صياغة المذهب الفقهي الامامي بالشكل الذي هو عليه الآن.

والنقطة المهمة هي أن هذه القبليّة ليست من نتاجات علم الفقه، وإنما أخذها الفقهاء أخذ المسلّمات 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).

ب - الجواب عن هذه الفقرة من السؤال يرتبط ارتباطاً وثيقاً بـ: أولاً؛ ماهو تعريفنا لعلم الفقه؟ وثانياً؛ ماهو مرادنا من «الأخلاق الإسلامية»؟ والواقع أن ثمة غموضاً يكتنف كلا المسألتين فاذا كان مرادنا من «الأخلاق الإسلامية» نظاماً منبثقاً عن مجموعة من الأوامر والنواهي الموجودة في الكتاب والسنة، والخاصة بالأفعال الجوانحية (أو الباطنية القبليّة) . وإذا كان ما نقصده من علم الفقه الأوامر والنواهي الخاصة (بالأفعال الجوارحية) (أو الظاهرية الخارجية)، فعندها يمكن القول: إن فلسفة الفقه ترتبط بالأخلاق الإسلامية من باب بحثها في هل مجموعة الاحكام 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 حقوقي - أخلاقي يهتم بحثيات العلاقات الانسانية الأربعة: علاقة الانسان بالله ، وعلاقته بنفسه، وبغيره من الناس، وبالطبيعة.

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

د - تفسير القرآن ممارسة ترمي الى الإفصاح عن مقاصد القرآن فيما يتعلق بـ ألف - عالم الواقع، ب - واجبات الانسان. وتبيان وجهات نظر القرآن الكريم فيما يخص واجبات الانسان هو بلا شك جزء مهم من علم الفقه ومما يتوجب على الفقيه الانهماك فيه. لذلك يمكن القول: إن واحدة من مهمتي التفسير الملح إليهما، تتدخل في علم الفقه بصورة مباشرة ، بل هي جزء منه. وارتباط فلسفة الفقه بهذا الجزء من التفسير يتمثل في دراستها للقليات التي تركز عليها صحة التفسير القرآني. أما الجزء الأول من مهمة التفسير فلا علاقة له بعلم الفقه، وإنما يرتبط بعلم الكلام، لكن بعض قليات علم الفقه (كوجود

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 الى جواب جزء من السؤال الأول من الأسئلة الستة التي طرحناها في معرض الاجابة عن السؤال السابق. ومن هنا نستنتج أن علم الحديث ذو صلة وثيقة جداً بقبليات الفقه، وبالتالي بفلسفة الفقه.

□ **صديق لاريجاني:** يبدو هذا السؤال مهماً 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 هنالك فوارق شاخصة 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 للفقه يبقى مع ذلك أطروحة لها مبرراتها. فكما أن الكثير من مباحث فلسفة الاخلاق مطروحة في علم الأصول، مع ذلك يمكن حصر جميع المباحث الخاصة بعمل المكلف سواء الـ metaethical منها أو الـ ethical في إطار معين نطلق عليه اسم فلسفة الأخلاق. في البداية يجب أن نقيس العلاقة بينهما لنرى كيف يمكن اعتبار فلسفة الفقه بحثاً مستقلاً. وفي هذا الاختبار لا بد 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 الى أن الأصول ما يساعد على استنباط الحكم الشرعي، أو «ما ينتهي اليه 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 الأمارات مثلاً هو طبقاً لرأي الآخوند إما جعل للحكم المماثل أو جعل للمنجزية أو المعذرية، وهو على كل حال ليس وسطاً في الإثبات. الجعل منجز. أي أنه لا يتحفنا بعلم الحكم الواقعي ولو تعبداً. وإنما يكون حكمه معذراً ومنجزاً. وكذلك الامر بالنسبة للاستصحاب والبراءة. وبهذا تخرج من علم الأصول الكثير من مسائله، حتى الملازمات، لأننا نصل الى الحكم ذاته وليس العلم بالحكم. أي أن الوسط ليس لإثبات الحكم. وبهذا قدّم المرحوم الاصفهاني وغيره اقتراحات أخرى. فقالوا: إن علم الأصول علم وسط في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وبعبارة أخرى هو القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وقد عالج هؤلاء المشكلة بهذا المقدار. إلا أن مشكلات عديدة أخرى بقيت مطروحة. فمثلاً هل البحث اللغوي هو الآخر وسيط لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي أم أن بحثاً من قبيل (ماهو معنى كلمة صعيد؟) هي فعلاً بحوث تتدخل في تحصيل الحكم الشرعي الكلي؟

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

مناسباً للاستصحاب) . وبحث الاستصحاب بحد ذاته مهم جداً بالنسبة لنا. لكننا لا نطرح هذه المسائل في فلسفة الفقه، لأننا في بداية هذه الفلسفة ثبتنا أن البحوث المطروحة فيها هي بحوث كلية نظرية وتحليلية، وليست كل ما يكون وسطاً للوصول الى الحجة الشرعية. لذلك إذا سلّمنا بأن الأصول تهتم بالوسائل الموصلة الى الحجج الشرعية، سوف تنضوي تحت مظلة علم الاصول 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 التدوين؟ وأعتقد أن بإمكاننا نظراً للتبرير الذي أوردناه في البداية، وعبر التركيز على البحوث التحليلية والنظرية، أن نقتطع 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. وإلا إذا أدخلنا تاريخ الفقه ضمن فلسفة الفقه، فإن الأخيرة لن تكون داخلة في علم الأصول، بل قد تبتعد عنه أكثر فأكثر.

علم الأصول ومعارف 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 كأداة في يد الفقيه يستنبط بها الحكم الشرعي، فسيكون تفاوته عن فلسفة الفقه واضحاً جداً. لأن فيلسوف الفقه ينظر اليه من الخارج. وبهذه النظرية يغدو الفقه قائماً على قليات وأسس، وله أهدافه التي يريد الوصول اليها، وله تخومه المعينة ومصادره الخاصة ووسائله وأساليبه المستنبطة من

تلك المصادر. وبهذه النظرة «الخارج فقهية» إن صحّ التعبير ستبدو تلك المناهج مضمرة 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 بمعناه 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. فالיום لا تُبحث في المنطق وإنما في الـ *metalogic*. وفي *philosophic* يبحثون ما هي الدلالة (*reference*). ففي المنطق ليس هنالك 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! فالفقيه هو الذي يستخدم هذه الأدوات والأساليب، أما عالم الأصول فيبحثها ويدرسها. وبعبارة أخرى فإنها النتائج التي يستخدمها الفقيه في فقهه.

إن علم الأصول يناقش 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 الفقيه في فقهه. وكذلك الحال بالنسبة لـ «ظهورات» الألفاظ، فهي وسائل لتحصيل الحكم الشرعي، وبحوث حجية الظواهر أو الكشف التحليلي عن الظواهر الخاصة كالعام والخاص والمطلق والمقيّد إنما هي نظرة ثانوية لهذه الأدوات الفقهية. لذلك اختلفُ بشكل أساسي مع من يقول: إن علم الأصول وسيلة للاستنباط الفقهي. فالصحيح القول: إن علم الأصول مُنقَّحٌ ومُصحَّحٌ وسائل الاستنباط الفقهي، والأصح القول: إنه مُنتجٌ وسائل الاستنباط الفقهي. وهذا التنقيح والتصحيح والانتاج لا يتحقق إلاّ بنظرة 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 أبدأً في علم الأصول. وبهذا من المستبعد أن تكون فلسفة الفقه جزءاً من علم الأصول.

هنا أظن أن الالتفات الى 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» لا بد 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، فنناقش 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 آن ما يخدم هذا الغرض، وليس مجرد المسائل التي قال بها الأصوليون لحد الآن، واعتبروها مفيدة للوصول الى الغرض المطروح من علم الأصول. فبالتحقيق والتأمل والتعمق 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 مجمله. لكن يجب أن لاننسى أن العديد من مسائل علم الأصول الحالية ليست جزءاً أخيراً في عملية استنباط الحكم. ومثال ذلك الكثير من مباحث الظهورات والدلالات وما الى ذلك. بالاضافة 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 الاصول الى بحثها في علم الأصول. ونموذج ذلك أن البحث في «ماهية الحكم» ليس بحثاً أصولياً بالمعنى أعلاه، وإنما هو من المبادئ التصورية للمسائل الأصولية، تُستفاد منه قضايا نظير الضد أو اجتماع الأمر والنهي. ولا مندوحة أمام الأصولي من دراسة هذه المبادئ في علم الاصول ليتمكن من تنقيح مسائله الاصولية بطريقة اجتهادية؛ لأن هذه البحوث غير متوافرة في علوم أخرى. ولا يوجد لدينا علم «أصول الأصول» ليضمّ في دائرته مثل هذه القضايا.

وخلاصة القول: هي أن علم الأصول كفلسفة الفقه، يُلقى نظرة ثانوية على الفقه والأحكام الفقهية، لذلك كانت مسائلهما واحدة. والسؤال؛ هل بالإمكان إدراج مسائل من قبيل اهداف 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، فالذي لا ريب فيه هو أن غالبية القضايا التي يمكن طرحها في فلسفة الفقه، هي في الواقع قضايا مطروحة حالياً في علم الأصول.

التباين بين علم الأصول وفلسفة الفقه:

بعض أنصار الفصل بين علم الأصول وفلسفة الفقه، يقولون: إن أبرز منافع فلسفة الفقه هي أنها تشير الى مرتكزات الفقه الخارجية. وهذه النقطة بالذات مفيدة للحوزويين 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 الاجتهاد، في حين تبرهن فلسفة الفقه أن علم الفقه لا يمكن أن يتكوّن إلا بعد القبول بالعديد من المسائل غير الفقهية فالاستنباط ليس عملية فارغة من أي

معياري. واستنباط كل انسان يتخذ أسلوباً خاصاً. ففلسفة الفقه هي التي تخبرنا بالأسلوب الذي يستخدمه المجتهد الفلاني في عمليه الاستنباط. وحتى علم الأصول لا يستطيع بمفرده تحقيق هذا الغرض. فلسفة الفقه هي التي تفصح عن منهج الفقيه في استنباطه وتدلنا على النقطة التي منها انطلق وكيف عمل وحتى وصل الى هذه الفتوى أو تلك.

أو مثلاً، هنالك مسائل عدة 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 وتقارن بنظريات الأصوليين التي قد تتغير بتأثير من النظريات الجديدة (محمد مجتهد شبستري - 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 طرحه علماء الأصول لحد الآن لا يحتم أن يتكفل علم جديد مثل فلسفة الفقه البحث فيها، وإنما يحتم اهتمام علماء الأصول بهذه النظريات الجديدة. وقد خلط في المنحى أعلاه 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 علماً جديداً. وللمثال نقول: إن كيفية وضع الألفاظ للمعاني 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 الاجابات الجديدة علوماً جديدة. وفي الأصول كثيراً ما يطرح التساؤل حول ماهية الجمل الشرطية، وخصوصاً الجمل الشرطية في باب الإلزامات. في علم الأصول توجد عدة اجابات عن هذا السؤال. وقد طرح الفلاسفة التحليليون الجدد هذه الاشكالية على نطاق أوسع تحت عنوان conditionals أو conditional obligation واقترحوا اجابات جديدة لحل هذه المسألة. ولا معنى للقول: إن جدة هذه الاجابات 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 اليه في عدة مواضع سابقة، ألا وهو الخلط بين فلسفة الفقه وتاريخ الفقه. فطريقة الفقهاء الماضين في استنباط الأحكام ومنطقاتهم والنتائج التي توصلوا اليها، كلها من تاريخ الفقه. ذلك أن تاريخ الفقه ليس مجرد تقرير سطحي للأفكار الفقهية، بل يمكن أن يكون تحليلاً عميقاً لما قام به الفقهاء السابقون.

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

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

□ **محقق داماد:** حول السؤال عن علاقة هذه المباحث القبلية بسائر العلوم الاسلامية، نقول: إن للفلسفة ارتباطها المستقل بالمسائل الكلامية من ناحية، ومن ناحية أخرى، بالاخلاق الاسلامية 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، لا بد أن تكون لدينا شريعة (وهي هنا شريعة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم) ولا بد أن تكون الشريعة دائمة مستمرة. إذن فلا بد 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 الى مناقشة هل ثمة تلازم بين قبول الخاتمية والايمان بدوام الشريعة؟ وهل يمكن الايمان بخاتمية الرسول، وعدم الاعتقاد بخلود شريعته؟

ثم يطرح السؤال؛ هل معنى الدوام يشمل جميع المسائل والفروع 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 الى يوم القيامة؟ هذه أمور ينبغي إثباتها بالبراهين العقلية أو النقلية ليتكوّن 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 واسطة ينقل القوانين، أما المُقَنَّ 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 وميسرته. وواضح 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 لمجرد حلول الخصومات في ذلك الزمان.

قبل أن ندخل في حيزِ الفقه لا بد أن ندرس هذه المناصب الثلاثة، ونرى أيها تمثل بالنسبة لنا مصدراً فقهياً، وأيها دائم، وأيها متغير. وللأسف من هذه الدراسات بطبيعة الحال صبغت العقلية التي نسميها 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 أنني أراها في الواقع من قبلات 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 إلى أخذ 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 فلسفة الفقه، لكنها حالياً داخلية في الفقه ذاته. أما بخصوص علاقة فلسفة الفقه بالأخلاق، فإن من أشخص مباحث فلسفة 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 «لا تكذب» هل هذه أخلاق أم فقه؟ أو عندما نوصي بعدم التكبر، هل منع التكبر هذا دستور أخلاقي أم فقهي؟ وقد يقال ابتداءً: إن دين الشريعة لا مكان فيه أساساً للأخلاق، لأنه من ألفه الى يائه شريعة.

تبدو هذه الرؤية غير صائبة. فعلى امتداد تاريخ الفكر الاسلامي، لاحظ علماء الاسلام وجود معارف أخلاقية وعلم اخلاق وحتى فلسفة أخلاق في نطاق الدين. ففي داخل هيكلية الفكر الاسلامي هنالك مواقع متميزة للمواعظ وعلم الأخلاق وفلسفة الأخلاق، ولا يمكن اقحام كل هذه الأمور ضمن إطار الفقه. بالطبع يعتقد البعض أن لدينا خمسة أحكام شرعية هي: الواجب والحرام والمستحب والمكروه 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 فلسفة الفقه تعاريف دقيقة للفقه والأخلاق تمايز بينهما.

في الحقوق المعاصرة يطرحون تعريفاً لكل من الأخلاق والحقوق. فهل ياترى بإمكاننا نحن أيضاً طرح هذا التعريف للتمييز به بين الفقه والأخلاق؟ في التعريف المنظور قيل: إن الأخلاق ما لا يوجد له ضمان تنفيذي، أما الحقوق فيوجد لها ضمان تنفيذي. والضمنان التنفيذي (sanction) 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، فإن هذه اعتبارات أخلاقية بدليل عدم وجود ضمان تنفيذي جزائي عند التخلف عنها. وبالطبع فإن الاخلاق مصدر للحقوق، أي أن الأخلاق الانسانية من مصادر التقنين البشري. فهل يمكن اقتباس مثل هذا التعريف للفصل بين الأخلاق والفقهاء، 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 تنفيذي أو التي يمكن أن ننحت لها ضماناً تنفيذياً. أما الاعتبارات والأحكام الأخلاقية فهي ما لا يمكن صياغة ضمانات تنفيذية (دنيوية) لها.

عليه حينما نقول: (لا تكذبوا) يمكن أن تتحول هذه التوصية الى مسألة فقهية؛ لأن الحاكم يمكنه الاعلان أن كل من يكذب سيتحمل جزءاً معيناً. أو حينما يقال: إن الصلاة واجبة، يستطيع الحاكم الاعلان أن من أنكر الصلاة سيعاقب بكذا وكذا. أو المستطيع الذي لا يحج الى بيت الله سينال الجزاء الفلاني. وأعتقد أننا لو أردنا تحديد المسائل الفقهية باطار الضمانات التنفيذية الدنيوية 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 تنفيذي إما دنيوي أو أخروي، فستدخل أجزاء كبيرة من القيم الخلقية ضمن حدود المسائل الفقهية كالتكبر والحسد وغيرها من الممارسات التي أعد لها جزاء أخروي 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 لأنه 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 بإمكانه إلى حد ما التمييز بين القضايا الأخلاقية والقضايا الفقهية. لكن الإشكالية التي تنجم عنه هي أن المستقلات العقلية في الفقه هي بدورها إحدى 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 إدراكه بشكل مستقل عن طريق العقل، نستطيع الإذعان بأن الله يريد 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 يتيح الفرصة لطرح قضية الموقع الذي تتبوأه الأخلاق في الاستنباطات الفقهية. أي

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

وللتمثيل نقول: إن من الظواهر الايجابية الحسنة عقلاً، والتي يحبّها جميع العقلاء ويشجعون عليها، ظاهرة الايثار والتضحية. وقد جاء في القرآن الكريم ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة وهذه قاعدة كلية أوردها القرآن . أما العقل فيلاحظ جزئياتها وتفصيلها، ويقول: إن الانسان إذا أثر الآخرين على نفسه فقد عمل عملاً ايجابياً حسناً. والآن لنفترض أن عندي إناء ماء إذا لم أشربه فسأموت، وإذا لم يشربه غيري فسيموت أيضاً. وهكذا إذا دار الأمر بيني 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 بإمكان الفقيه الترخيص به من دون بحث أو تمحيص؟ هنا يبدو أن الفقيه سيصل بالأدلة اللفظية 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 يشكّل خطراً على النفس.

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

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

المتريدي وتكافح معه صعوبات الحياة. ويقدر 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. فانه هنا يسحق على كل القيم الأخلاقية والفضائل الانسانية من محبة ووفاء ومروءة و...

الاخلاقيون يعتبرون هذا العمل قبيحاً ، بل وظلماً سافراً. أما الفقيه الذي ينظر للأمور بتعميماتها، ولا يصدر فتاواه أبداً على أساس الحالات الخاصة، سيكون رأيه وفقاً للأدلة الشرعية أن هذا العمل جائز: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» بإطلاقات أدلة الطلاق تجيز له هذه الممارسة. والمادة ١٣٥٠ من القانون المدني الإيراني تفيد هذا المعنى أيضاً ، وهي مستقاة من الحكم الشرعي. أما المجتمعات التي تستند قوانينها الى 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 يستنبط الأحكام بشكل يكرّس كليات الأحكام الخلقية كالعدل والإنصاف وعدم الظلم و ٠٠٠ فكيف يجب أن تكون الاستنباطات

الفقهية؟ ورد في القرآن الكريم : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان** ﴾، والسؤال هو: ماهو موقع العدل والاحسان في الاستنباطات الفقهية؟

وهكذا تتجلى فائدة وضرورة تعريف كل من الفقه والاخلاق 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 الحقيقية، وبعضها في شكل قضايا خارجية. وهذا التقسيم يمثل قبلية تسبق دخولنا حيّز الفقه. فالفقيه يمايز بين هذين

القسمين بشكل تام، ويرى أي الدساتير جاءت بشكل قضايا حقيقية، وأيها لها
صفة القضايا الخارجية؟

○ هل هذا من واجب الفقيه أم من وظائف فيلسوف

الفقه؟

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

○ هل التطبيق من مهمات الفقيه؟

□ محقق داماد: أجل .. من مهمات الفقيه اكتشاف هل المسألة الفلانية على
نحو القضية الحقيقية أم أنها على نحو القضية الخارجية؟ وعلى سبيل المثال
الآية الكريمة ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ هل هي قضية حقيقية
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 الاسلامي»
الذي صدر في سنة ١٩٨١ م . تعلمون أن هناك روايات عديدة تحصر الاحتكار
في تسعة أشياء. ومن أجل أن يوسع علماء أهل السنة حكم الاحتكار فيشمل
البضائع الضرورية الأخرى، ذهبوا الى عدم وجود علاقة تقييد بين كليات
الاحتكار والأدلة التي تحصره في عدة بضائع. أي أن أدلة المجموعة الثانية لا
تقيد مطلقاً المجموعة الأولى. وبتعبيرنا فهما مثبتتان، في حين لا تتحقق علاقة
المطلق والمقيد إلا حينما تكون المجموعتان غير مثبتتين، فيكون للمقيد 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 مثبتين ويفقد الحصر بذلك مفهومه. وإذا فقد مفهومه لم يقيد المطلق، وبالتالي فإن الاحتكار محرّم بالنسبة لكل البضائع الضرورية.

أما في روايات الشيعة، فثمة رواية عن الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام يقول فيها: (إنما الحُكْرَةُ) وكلمة «إنما» تفيد الحصر ومفهوم الحصر حجة، 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 يعدُّ احتكاراً.

ولاستاذنا المرحوم العلامة الشيخ مرتضى الحائري كتاب اسمه «ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة» طبع منه مجلد واحد وباقي المجلدات محفوظة في مكتبة الروضة الرضوية لتطبع عند اللزوم. في المجلد المطبوع يعالج الشيخ الحائري هذه المسألة بقوله: إن روايات المجموعة الثانية على نحو القضية الخارجية وليست على نحو القضية الحقيقية. أي إذا وردتنا روايات عن الرسول أو الأئمة تفيد الحصر فذلك لبيان الوضع الخارجي. بمعنى أنهم عليهم السلام أرادوا القول بأن المواد التي تحتكر حالياً (في زمانهم) هي هذه المواد الخمسة أو التسعة. وهذا يعود في الواقع الى نوع الرؤية التي يحملها الفقيه. والسؤال الآن؛ ماهو المعيار العام الذي يمكن أن نستفيدة من هذه المسألة. كان المرحوم الحائري الى جانب كونه مجتهداً حازقاً، كان فقيهاً تقليدياً، لم يشأ مخالفة المشهور والاحتياط إلا في النادر. لكن هذا الاسلوب أسلوب فقهي. لذلك يتوجب علينا التوصل الى المعيار قبل الدخول في الفقه، لكي يكون واضحاً لدينا ما يجب أن نفعله قبال القضايا الخارجية، وكيف يكون الاستنباط إذا كانت أمامنا قضية حقيقية؟ وما هي معايير الفصل بين هاتين المجموعتين من القضايا؟ وإذا

لم نبادر الى الفصل أفلا يؤدي ذلك الى أن يخلط البعض بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية، فيظهر لدينا فقه جديد على حد تعبير الشيخ النائيني. وحينما أؤكد على دراسة هذه المواضيع بعمق وتدقيق، فذلك بسبب الأخطار التي نتعرضنا في الوقت الراهن. فمثلاً مبحث أي الأحكام دائمية، وأيها تتغير بحسب مقتضيات الزمان، له صلته بمبحث القضايا الحقيقية 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 الدية للعاقلة خاصاً بالحياة القبلية وقال: بما أن الحكومة الاسلامية تتكفل اليوم معاش الناس وتحل محل القبيلة، إذن فالدية على الحكومة لا على العاقلة. وقد سارت بعض المذاهب الفقهية السنية في الوقت الحاضر على هذا النهج كالحنفيين، لكن بعضهم رفضوه، ومنهم اتباع المذهب الشافعي.

وهذه مسألة لا بد أن تدرس في فقها . فعلى أي أساس يمكن القول: إن الدية على العاقلة حكم دائمي وليس حكماً مؤقتاً؟ وما هو الدليل الذي يستند اليه الفقيه الذي يفتي ببطلان هذا الحكم؟ إنني لا أقصد هنا تأييد هذا الرأي أو رفض ذلك الرأي. الذي أدعو 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 بصراحة أن «القيم» وحدها 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 التقنين للزمن، رغم كونه جزءاً من الشريعة؟

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

○ هل ترى أن ننتقل بمكانة البحث الى القبليات (التفسيرية) للفقهاء، والنقاش حول الغاية من الفقه، والمصالح والمفاسد الواقعية و...

□ محقق داماد: هذه أيضاً واحدة أخرى من البحوث الخاصة بفلسفة الفقه، وكنت أود الإشارة إليها. وأريد هنا التفكيك 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 البحثين .. وعموماً يجب اتخاذ مبنى عقلي قبل ولوج عالم الفقه.

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

التعريف الذي قدّمناه لفلسفة الفقه يستلزم أن فلسفة الفقه علم تقريرى مُشرف يدرس ماهية ووجود ومبادئ وطرق وغايات الجهاز الفقهي. ويقتضي هذا العلم بطبيعته 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 التعاريف والأدلة. والعلم لاهتمامه بالمعرفة والاستدلال ، يستفيد من قواعد المنطق بالضرورة. وفلسفة الفقه باعتبارها علماً من العلوم لها طابعها المنطقي من حيث تعريفها واستدلالاتها.

ثانياً: علم الكلام بصفته منظمّ مبادئ الجهاز الفقهي. ولتوضيح الترابط بين فلسفة الفقه وعلم الكلام نقول: إن الكلام الاسلامي يتعرض لأسس التفقه 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 الأربعة، 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 حجّية أو عدم حجّية كشف العقل والاجماع. ومن بعد الحجية تطرح مسألة أخرى مفادها؛ هل حجّية العقل والاجماع من سنخ المدركية أم من سنخ المنجزية؟ أما البحث الأخير حول حجّية

ومنجزية العقل والاجماع فهو إذا كان العقل والاجماع حجتيين 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 تعلق الارادة التشريعية الالهية بالقرارات الشرعية بالمعنى العام الشامل لكل الجهات الفقهية. والجهة الثانية وجود ملاكات حقيقية مقررة في معرض الإرادة الإلهية . وهذه الملاكات تعود الى الكمالات الطبيعية للمكلفين. وفي مقدمة هذه الكمالات تأتي الأخلاق والقيم والاعتبارات الاخلاقية. وفي مقدمة الاعتبارات الاخلاقية 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 والميتافيزيقيا 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. ولهذا 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. فبمعمونة التفسير تتوفر للفقيه فرصة الافادة من المصدر التشريعي الأول

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

إذ طبقاً لمبدأ أن القرآن هدىً وتبيان لكل شيء، وبحسب القانون المستفاد من حديث الثقلين المتواتر والذي يؤكد تعادل كتاب الله وعتره الرسول في المنزلة والمقام، ووفقاً للمنهج المستقى من الكتاب والسنة والقاضي بأن تفسير كتاب الله من أهم واجبات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة من بعده، وأيضاً استناداً الى قانون آخر يفيد أن لكل نص أصلاً في القرآن، وكل علم مروى عن الأئمة تابع بشكل وبآخر من الكتاب العزيز، وبأن نصوص المعصومين من الرسول الأكرم وحتى الامام الثاني عشر كلها نص واحد في كلام واحد، اعتماداً على كل هذا تتحصّل لدينا القضايا التالية:

الأولى: آيات القرآن بصورة عامة يُبين بعضها بعضاً.

الثانية: أحاديث الرسول والأئمة عليهم السلام تشرح القرآن الكريم

وتفسره.

الثالثة: الأحاديث جميعها بمثابة كلام واحد. لذلك لو جاء في حديث

الرسول أمر مطلق وورد تقييده في حديث للامام الثاني عشر، فان 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 الى المصادر المدرجة في كتاب الله. لذلك يوجد لكل نص من النصوص أصله في القرآن الكريم.

رابعاً: بخصوص علاقة الأخلاق الاسلامية بفلسفة الفقه نقول: إن الجهاز الأخلاقي كالجهاز العقلي يتشكل من قسمين: عام وخاص. والمراد بالأخلاق الاسلامية القسم العام والرئيسي من الجهاز العقلي والذي يعد ساحة لظهور القوانين الأخلاقية في الذات البشرية، والممضاة من قبل الشارع. بما أن فلسفة الفقه تدارس مختلف جهات الفقه. ومن أهم جهات الفقه في المذهب الامامي القسط والعدل والحسن والقبح العقليات. إذن ففلسفة الفقه مضطرة الى معالجة وجود ترابط الفقه بالأخلاق الاسلامية الكاشفة عن اعتبارات الحق والصدق والمروءة والرحمة والعدالة في الضمير الانساني.

○ ماهي حيثيات العلاقة بين فلسفة الفقه ومايلي:

أ- فلسفة الفعل (philosophy of action)، ب - فلسفة

الأخلاق، ج - فلسفة الحقوق، د - الفلسفة السياسية،

هـ - فلسفة الاقتصاد؟

□ **مصطفى ملكيان:** ألف - فلسفة الفعل جانب من الفلسفة يبحث في باب

الفعل أو العمل نظرياً وعقلياً. وتمثل بعض قضايا فلسفة الفعل، جانباً من المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفقه. ولذلك فهي داخلية في فلسفة الفقه. ولأوضح المقصد بالمثال التالي: لنفترض أن شخصاً باسم A قتل شخصاً آخر باسم B هو ربُّ لاسرة باطلاق عيارات نارية. يمكن النظر لهذه الحادثة

الواحدة ووصفها بطرق متفاوتة وضمن مراحل مختلفة؛ ضغط A على عضلات ساعده، ضغط A على اصبع يده، تحريك A لقطعة حديدية، 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، تسبب A مصيبة لعائلة، إلقاء A لعائلة في مستنقع الفقر، و... الخ. والآن نسأل: كم واحدة من هذه العبارات تمثل (فعالاً) وكم منها تمثل (نتائج الفعل وآثاره)؟ وكيف يمكن التمييز بين الفعل وآثاره؟ هل سحب الزناد وافتقار عائلة، فعل واحد أم إعلان أم أن الأول فعل والثاني من آثاره ونتائجه، أم أن هنالك جواباً آخر أصح من كل هذه الاجابات؟ الى أي هذه العبارات الاثنتي عشرة التي أوردتها أفعال، ومن أيها فما بعد نتائج للأفعال؟ ولماذا؟ هل يمكن اعتبار الفعل ما يصدر عمداً وبنية مسبقة؟ الظاهر أن الذي يخيف إنساناً في الشارع عن غير قصد مسبق، هو الآخر قد أنجز فعلاً ما. هل الفعل ما يصدر عن الانسان إرادياً؟ لكن الذي يبدي غضبه أو خوفه دون إرادة يقوم بفعل ما على كل حال. وأساساً ما هو معنى العمد والقصد والنية بالضبط؟ وما هو الفارق بين النية والحافز؟ وهل النية بحد ذاتها فعلاً إرادياً أم لا؟ ماهو الفرق بين الإرادة والنية؟ ماهو الاختيار؟ وما معنى القصور؟ وماذا تعني الغفلة؟

إن التحليل العام لهذه المفاهيم، وجميعها من المبادئ التصورية لعلم الفقه، ينتمي بطبيعته الى فلسفة الفعل.

ب - أحياناً يراد بفلسفة الأخلاق تحديداً العلم الذي يخوض في تحليل المفاهيم الأخلاقية كالحسن والسيئ وما يجب وما لا يجب والواجب والتكليف والمسؤولية. في هذا العلم الذي يسمى أيضاً الأخلاق التحليلية أو الأخلاق النقدية أو ما بعد الأخلاق، تجري بحوث نظير ما يقوم به الأصوليون المتأخرون في أبواب «الأوامر» و«النواهي» في مباحث الألفاظ. وتجري أيضاً مباحث تشبه ما

أنجزه الأصوليون وعلماء الكلام حول الحسن والقبح الذاتيين، والعقليين، والإلهيين والشرعيين. والواقع هو أن قبليات الفقه المقتبسة من فلسفة الأخلاق أكثر بكثير مما انتبه إليه أصوليوننا ومتكلموننا. فعلم الفقه بلا شك يتوقف على تحليل مفاهيم «الوجوب» و«الاستحباب» و«الاباحة» و«الكراهة» و«الحرمة»، وتحديد معايير دقيقة لإطلاق هذه المفاهيم، وأيضاً تعيين ملابسات العلاقة بين هذه المفاهيم الخمسة والمفاهيم الأخلاقية كالحسن والقبح والصحيح وغير الصحيح والواجب، وكيفية تحليل العبارات الحاوية لألفاظ الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام، على أساس ثنائية التوصية (prescriptivism) والوصف (descriptivism)، وعلى أساس التفكيك 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 مسألتا: كيف يتم الكشف عن الأحكام الأخلاقية؟ وكيف تبرر الدعاوى الأخلاقية؟ يلفهما الغموض والتعمية، رغم كونهما أهم مسألتين في المعرفة الأخلاقية.

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

تارة يراد بفلسفة الأخلاق معنى أعم من المعنى السابق، فتشمل قضايا ومسائل الأخلاق الدستورية (normative ethics). ويمكن القول: إن الأخلاق

الدستورية (الأوامرية، التوجيهية) تتناول تعيين مصاديق للمفاهيم التي يتم تحليلها في الأخلاق التحليلية (مع أن هذا القول لا يخلو من تسامح) أي أنها تجيب عن أسئلة من هذا النوع؛ ماهي الأمور الحسنة وما هي الأمور السيئة؟ وما هو الصحيح وما هو غير الصحيح؟ وما هي وظائف الانسان؟ وعن الأخلاق الدستورية تجدر الإشارة الى أن الفقه ذاته نمط من الأخلاق الدستورية، تشفع مواقفها بتبريرات 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 أولاً في العلاقة بين علم الحقوق وعلم الفقه، ليتمكن من هذا الطريق إقامة أصرة بين فلسفة الحقوق وفلسفة الفقه. ومعالجة هذه الاشكالية رهينة بتحديد تخوم الفقه، وهذه من مهام فلسفة الفقه. أما إذا كان المراد من فلسفة الحقوق علماً من الدرجة الأولى يدرس قضايا القوانين التشريعية (وضعية واعتبارية و...) أي القوانين غير التكوينية (الطبيعية أو الكشفية أو الحقيقية) عندها يجب القول: إن طائفة من الآراء والنظريات في هذا العلم تعد جزءاً من قبليات علم الفقه، والبحث فيها موكل الى 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 الاسلامي، 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 الانسان من حيث كونه على حد تعبير ارسطو حيواناً سياسياً. ففي 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 وماهيتها 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 فلسفة الفقه.

هـ - الظاهر أن المراد بفلسفة الاقتصاد، فلسفة علم الاقتصاد. إذا كان الأمر كذلك، فإن فهم الترابط بين فلسفة الفقه وفلسفة الاقتصاد، يرتكز على وعي العلاقة بين علمي الفقه والاقتصاد. ونكتفي هنا بذكر عدة نقاط : الأولى أن علم الفقه علم وصائي تعليمي توجيهي (prescriptive) أو هو علم دستوري (normative) والحال أن علم الاقتصاد، بتقدير بعض فلاسفة 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 وتجاه الذات وتجاه الانسان وتجاه الطبيعة، أو واجبات أخلاقية وأخرى حقوقية، أو واجبات عبادية وواجبات معاملاتية و...) 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 كيت وكيت من الثمار الايجابية على الصعيد الواقعي الاقتصادي. والثاني إذا كان للفقه غايات دنيوية مادية يطرحها بشكل صريح، قد يستطيع علم الاقتصاد

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

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

□ **مصطفى ملكيان:** لأن فلسفة الفقه علم موضوعه علم الفقه، فهو مكلف 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 الى معرفة نفسيات العرب في الجاهلية 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 حواشي في جوانب صفحات الكتاب. في هذه الحالة هل يكفي إذا أردنا الاطلاع على آراء B بشكل واف ، أن نراجع تعليقاته على حواشي الكتاب فقط، ولا ننظر إطلاقاً الى 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 الحواشي. هل هذا استدلال صحيح يا ترى؟ لا بكل تأكيد. لأن ما ورد في حواشي الكتاب لا تفهم إلا بمراجعة أصل

الكتاب. فكل ما في التعليقات من إثبات ونفي وتأييد ورفض وجرح وتعديل وإشكالات وتصحيحات ، معطوف على ما جاء في أصل الكتاب. فكيف يمكن عدم قراءة الكتاب، وإدراك مرامي تلك الإشكالات والتأييدات الواردة في الحواشي؟

باعترافي أن جميع أو غالبية الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة معطوفة على الواقع الاقليمي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع العربي في عصر الجاهلية وزمن صدر الاسلام. والفقهاء الذي يكتفي بمراجعة نصوص القرآن والروايات لاكتشاف مجموعة الأوامر والنواهي الاسلامية، ، ولا يُعنى بأحوال المجتمع العربي زمن نزول الآيات القرآنية وصدور أحاديث المعصومين عليهم السلام هو تماماً كالذي في مثالنا يريد باقتضاره على قراءة حواشي B معرفة آرائه ومقاصده. إن العبارات والقضايا الموجودة في نص القرآن والحديث، وخصوصاً تلك التي تحدد واجبات المسلمين، ولا تروي الواقع، هي بلا شك متناسجة عضويًا مع واقع المجتمع العربي آنذاك، لذلك لا يمكن أن تفهم إلا حينما توضع في أرضيتها ونسبها (context-) الأصلي، ولا تُجتزئ 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 بالنسب الجغرافي والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لزمن نزول الآيات وصدور الروايات، يركزون جل اهتمامهم وطاقاتهم في التدقيق الزائد في بناء الآيات والروايات ومفرداتها.

○ هل فلسفة الفقه علم وصفي (Descriptive) أم

توجيهي (prescriptive) أم وصفي وتوجيهي في ذات

الحال؟

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

وللتمثيل أتذكر أن الاستاذ محمد تقي 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 «التوجيهية» 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 سندها التكويني الطبيعي.

وسنبيّن من خلال نموذج للتقابل بين التقرير والتوصية، أن المعنى المقصود هنا للتوصية والتوجيه معنىً 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 التدبير كفيّل 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

حجة أم لا؟

تارة يكون سؤالنا: هل يعمل العلماء التجريبيون 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 الأمري. والرصيد هو: هل بإمكان الاستقراء استحصال علم يحكي لنا الواقع الخارجي، على أساس العقلانية التي يتبناها العلماء (كعقلانية العلوم التجريبية التي تركز 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 الايجابي، نعم، يجب العمل بالاستقراء. لأننا خضعنا 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 أننا حينما نقول «يجب» لانريد التوصية والتوجيه الصرف، ولا الإنشاء الفارغ. وإنما لهذه الـ«يجب» رصيدها من الواقع التكويني، وفيها يكمن سؤال تكويني، هو هل يحكي الاستقراء الواقع من دون أخذ 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 عما قاله علماء الأصول في الأزمان المختلفة بخصوص موضوع اجتماع الأمر والنهي. ومحصلة

هذه الدراسة التاريخية لن تكون توجيهية، وإنما تقارير تاريخية وصفية محضة. لكن علماء الأصوليين لا يصنعون هذا، لأنهم يعتقدون أنهم يواجهون قضية عقلانية هي إمكان أو عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بعنوانين. والواقع 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 مثلنا بعدم امكانية الاجتماع. وهذه الـ«يجب» ليست تكليفية، رغم أن صورتها انشائية. 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 الأمرية لا علاقة لها بالاعتبار.

إن هنالك في النهاية زعمان؛ الأول هو أن المنهج العقلاني منهج توجيهي وليس تاريخياً. فإذا أحطنا بأراء العلماء وأفكارهم حول مسألة معينة، فلن تكون لأرائهم هذه أية حجة علينا من الناحية الاستدلالية، على الرغم مما تتضمنه المعرفة بالتاريخ من فوائد.

والزعم الثاني هو أن منهج فقهاءنا وأصوليينا وفلاسفتنا ومتكلمينا كان توجيهياً على العموم وليس تاريخياً، مع أنهم أحياناً كانوا يأتون بتقارير تاريخية تعد بحوثاً ثانوية تكميلية لبحوثهم التوجيهية الأصلية.

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

ولأن البعض لا يحبذون «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 الـ«يجب» عقلانية مثل (يجب اتباع كل ما هو واقع) ستتحققنا بنتيجة دستورية معيارية. وذلك خلافاً للتوصيات التاريخية التي لا تؤتي مثل هذه النتائج. والبحث التاريخي يؤكد في نتائجه أن العلماء التجريبيين كانوا يعملون بالاستقراء، لا يستتبع أي نوع من التوصيات أو التوجيهات أو الدساتير، أي أنه لا يستتبع أي «يجب». لكن البحث الفلسفي النظري الذي يثبت أن الاستقراء ينتج تعميمات واقعية أو تعميمات احتمالية، يستتبع توصية مفادها: «يجب العمل بالاستقراء».

وعليه ففي تبرير آراء القائلين بمعيارية هذه البحوث، يمكن القول: إن غرضهم الإشارة إلى وصف للواقع يستتبع توجيهات معينة، في مقابل الوصف التاريخي الذي لا يستتبع مثل هذه التوجيهات.

وقد يُشكل أحدهم بأن فلسفة الفقه هي معرفة الفقه عبر إلقاء نظرة خارجية عليه . لذلك إذا أراد الإنسان التفلسف حول الفقه الموجود عليه أن يرى ما صنعه الفقهاء في فقهم، وبذلك سيكون عمله تقريرياً. أما إذا أخذنا الفقه بصيغته المعيارية، أي كما «يجب» أن يكون، لا كما هو عليه الآن . عندها سيكون عمل الفيلسوف توجيهياً وصائياً.

وفي الجواب نقول: أولاً، فصلنا سابقاً أن بإمكاننا النظر حتى للفقه الموجود حالياً من زاويتين أو بشكلين؛ بشكل مجموعة من القضايا، وبشكل نشاط الفقهاء. وفي الشكل الأول لن تكون ثمة ضرورة لمتابعة إنجازات الفقهاء وتقريرها.

وثانياً والأهم هو أننا نناقش تأملات ثانوية نسميها 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 ونتعمق 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 «صلاة الجمعة واجبة» أو «في التحجير هنالك حق للتحجير». حينما ينظر الفيلسوف الى هذه المسائل الفقهية، يتكوّن 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 أن نقاشنا 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 الى أقوال القائلين)؟

إذن من الخطأ القول: إن على فلاسفة الفقه التطرق ضرورةً الى ما أنجزه الفقهاء من فقه موجود حالياً بين أيدينا. ومرد الخطأ في هذه المقولة هو أن نقاشنا 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 الى حد ما. وقد يقول قائل: إن فلسفة الفقه عنوان عام يشمل في داخله فيما يشمل تاريخ الفقه، وتاريخ فلسفة الفقه. ولكن حينما تصل القضية الى 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 السذي

نتابعه في فلسفة الفقه. وما أكدنا عليه لحد الآن هو أن البحوث التاريخية والتقريرية لا يمكنها التأثير بشكل منطقي في وجهات النظر الفقهية وما بعد الفقهية، وذلك خلافاً للبحوث المعيارية التوجيهية. وعليه فالممارسة التاريخية تنتهي الى 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 . ونظير 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 ليقوي 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 Ethica) 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 لمجرد نقد تلك الآراء، وليس لاصطياد الحجج على نظريات فلسفة الأخلاق. فمور لا يقول: إن الحسن والقبح بسيطان لأن هذا هو إجماع فلاسفة الأخلاق والمشهور 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 توجيحية، 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 ممكن أو غير ممكن، 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

قلماً يمكن اعتبار كتاب في فلسفة الأخلاق كتاباً تاريخياً. وليس هذا بمعنى عدم اشتماله 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، وجّه ضربات متتالية لأسس المنهج الوصائي ، وما تزال القضية موضع بحث ونقاش. والسيد لاري لودان رغم كونه من أنصار الوصفية والتاريخانية، يشير إلى آراء كثير من الفلاسفة الجدد (ما بعد ١٩٨٠) يذهبون الى كون وظيفة فلسفة العلم وظيفة توجيهية وصائية. ومن هؤلاء رونالدجير (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 لودان يقولون: إذا آمن الإنسان بوجود مبادئ عقلية مستقلة، وطرق موصلة الى الواقع، فقد آمن يقيناً بالتوجيه والتوصية.

□ **ملكيان:** لفلسفة الفقه جانب وصفي، وآخر وصائي. وواضح أن توصيات فلسفة الفقه ليست توصيات قيمة، وإنما توصيات توجيهية، فهي ليست من سنخ 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 فالذي يريد الإتيان بدليل مغالطاتي، غير ملزم بمراعاة هذه التوصية. وفلسفة 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؟

□ **لأريجاني:** 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 الإنشائي. لكن بعض الفلاسفة المتأخرين أشكلوا على هذا الكلام، وأعتقد أن إشكالهم وارد (David Brink, Moral Realism and the Foundation of Ethics, pp. ١-١٢ Gam.U.Press,) (١٩٨٩).

أقل ما نتوقعه من تأثير لفلسفة الفقه على الفقه، هو إيضاح المباني الفقهية، عن طريق إيضاح المبادئ التصورية والتصديقية والمنهجية والمعرفية. وهذا الوضوح يمكن أن يؤثر أولاً في الفقه ذاته فيؤدي الى 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 فبدون 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 «صلاة الجمعة واجبة» عبارة إنشائية 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 تُبدل الحرمة بالوجوب أو الوجوب بالحرمة، لكنها تترك تأثيراً معيناً على كل حال. وطبعاً قد تترك تأثيرها حتى على النتائج. وربما كان مثال ذلك أننا 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 اجتمعا من حيث الذات، فإن اجتماعهما ممتنع من حيث المبادئ والغايات، مع أنهما 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 مضمرة، 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 التأشير 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 لاتباع 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 أمهات المسائل في فلسفة الفقه؟

□ **ملكيان:** أعتقد أنني أشرت الى 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 لها؟ وأعتقد أن رسم إطار كلي لمسائل فلسفة الفقه عملية ممكنة. فإذا كانت وظيفة فلسفة الفقه، إلقاء نظرة ثانوية على الفقه، الذي نعتبره 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 الى ثلاث 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 وسواها، وسأستعرض فيما يلي بعض مسائل فلسفة الفقه بحسب هذا التصنيف، وبمزيد من التدقيق يمكن بلا شك تسجيل مسائل أخرى.

محمولات القضايا الفقهية:

فيما يخص محمولات القضايا الفقهية، يمكن السؤال أولاً عن سنخ هذه المحمولات وتحت هذا العنوان يمكن البحث عن ماهية الحكم الفقهي بشكل عام، ومن أي سنخ هو؟ والمسألة الأخرى ما هي الأحكام الفقهية المختلفة؟ وهذا ما ينفعنا نفعاً كبيراً في أصول الفقه. فمثلاً ما هو الفارق بين حقيقة الوجوب والاستحباب والكرهية؟ 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 وليست 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.

موضوعات القضايا 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 مالاً لعقارات ودور، وما إلى ذلك من الأملاك. 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 فقهننا 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؟ وإلى أي حد يتدخل قصد المكلف في قيمة فعله؟ فالبعض من أفعاله إرادية وبسابق قصد بلا شك. وما هو الموقف من الأفعال التوليدية؟ وهل هنالك أفعال توليدية أساساً، أم أنها مجازية؟ فمثلاً إذا قتل شخص شخصاً آخر بآلة معينة، فهل القتل راجع إليه حقاً؟ وإذا رمى بحجر فقتل به إنساناً، فإلى أي حد يستند القتل هنا إلى رامي الحجر؟ أي ما هو سنخ الفعل التوليدي؟ 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 المباني يستند تصديق الحكم الفقهي 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 والقبیح؟ وهذه ما تسمى البحوث الـ epistemological في فلسفة الأخلاق.

وفي الفقه أيضاً يمكننا طرح مثل هذا البحث. فيكون السؤال: كيف وبأي مصدر وقوة يستطيع الفقيه التوفر 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 الفقهي.

والبحث الآخر هو بحث الحجج الفقهية. فالفقيه يبغي التوفر على الحجة.

ولذلك نسأل: كيف يتوفر 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 الى 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 ورابطة بالأحكام العقلية العملية، وكذلك الحال بالنسبة لمبحث القضايا العقلية غير المستقلة؛ لأنها بالتالي 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 الى فهم عيني للروايات؟ فالغاية هي الوصول الى هذا الفهم العيني. وهنا أيضاً يجري التطرق لمسألة تفسير النصوص أو «الهرمنيوطيقا».

ومن البحوث أيضاً: ماهية السيرة العقلائية، وارتباط السيرة العقلائية بالأحكام العقلية؟ وهل ليهذين ماهية واحدة، أم لكل منهما ماهيته الخاصة؟ وما هو الدليل على حجية السيرة العقلائية؟ هل ترانا في السيرة العقلائية نبحت عن تفاصيل السيرة نقول: إنها قابلة للإمضاء، كما ذهب الى ذلك الشهيد محمد باقر الصدر؟

في وقت من الأوقات خطر ببالي أن مشكلة حقوق التأليف يمكن حلها، بكون إمضاء السيرة في الحيابة، مسألة عامة. ففي باب الحيابة قالوا: إن أي شخص حينما يسبق الآخرين الى شيء ويحوزه، فسيكون ملكاً له، وهذا ما يمكن أن يكون أوضح وأجلى من الأمور المعنوية، ولا فرق في الإمضاء، ففي

السيرة العقلانية يصل الإنسان قبل غيره الى شيء ويسبق الآخرين إليه. ومن البحوث المهمة في السيرة العقلانية هل تفاصيلها (نكاتها) قابلة للإمضاء أم لا؟ هذا تقريباً الإطار الكلي لمسائل فلسفة الفقه، وفي هذه البحوث 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 مباني كلامية، ولكن قد لا تكون لأحد الفقهاء معرفة واسعة وتفصيلية بالمباحث 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

بتنقيح وتبني جملة من المباني في فلسفة الفقه؟

□ محقق داماد: على فلاسفة الفقه بحث تلك القضايا بالتفصيل، وبإمكان الفقهاء أخذ النتائج من فلاسفة الفقه. وعلى النحو الجزئي يمكن القول: إن الفقيه ملزم بأخذ مجموعة من المباني كأصول موضوعية. 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 أصلاً على فلسفة الحقوق. فهنا نرى الفصل بين هذين الفريقين واضحاً 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. ويبدو أن الحال على هذه الشاكلة أيضاً في الفقه. وبالطبع من الضروري للفقهاء الاطلاع الكلي على المباني والأصول الموضوعية 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 التسلع في علم من العلوم، من دون المعرفة بالمبادئ التصورية لذلك العلم واثبات 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 الأسئلة السابقة ما يلي:

١ - فلسفة اللغة، التي تتولّى التحليل النظري والعقلي للغة في جميع أبعادها. ومن المسائل التي ترتبط فيها فلسفة اللغة بفلسفة الفقه؛ ما هو معنى «المعنى»؟ وكما هي أنواع المعاني؟ وكيف يُفاد 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 تفيد 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 تعطي المعنى المراد؟ وهاتان المسألتان ذواتا طابع نحوي (syntactic).

وبغض النظر عن مداليل العلامات اللغوية ومعانيها، وبصرف النظر عن طريقة ربطها بالعلامات اللغوية الأخرى، ما هي علاقة هذه العلامات بمن يضعونها أو من يفسرونها؟ وكيف يتأثرون 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 والفروع الثلاثة لعلم الدلالات؛

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

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، وتبيان نقاط ضعفها وقوتها، لاسيما حيثيات التأثير الذي تتركه المعارف الأخرى على المعرفة التفسيرية. ومن المناسب الإشارة إلى نقطة في باب التفسير. فإن للقرآن الكريم خصيشتين:

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

والثانية: هي أن القرآن مكوّن من مواد متفرقة نزلت بالتدرّج طوال ٢٣ عاماً، ثم ترتّب بترتيب لا يشير أبداً إلى ترتيب نزولها. وبملاحظة هاتين الخصيشتين يطرح سؤالان:

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

٢ - ما هو التأثير الذي يتركه فهم هاتين الخصيشتين، أو تبيّنها في فهم القرآن وتفسيره؟

ج - المنطق الوظيفي أو المنطق القيمي (deontic logic). وهو جزء من المنطق يستخدم فيه العقل الاستدلالات العملية. أي أنه يستعمل لإثبات صحة ما نريد

القيام به عملياً، ويتضمن قواعد منطقيّة 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 الى 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 والوحي والتعبد والعلاقات 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 قبلات الفقه، قبلات تتعلق بالإنسان، لذلك ينبغي على فلسفة الفقه الاستقاء من مجمل العلوم الإنسانية، بما في ذلك علم النفس وعلم الاجتماع، وبذلك تستطيع تقييم صحة وسقم القبلات الإنسانية لعلم الفقه.

□ **محقق داماد:** يبدو أن الكثير من هذه العلوم مهم جداً وضروري لا لفيلسوف العلم وحده، وإنما للفقهاء أيضاً. أعتقد أن المعارف 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 الحقيقية أم من القضايا الخارجية. وقد حدث لي شخصياً أن ناقشت جزءاً من نص فقهي أو روائي دون الالتفات الى زمن صدوره ومناسبة 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 مبنى يعد هو بدوره من قبلات الفقه. وبحث 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؟ أي بخصوص المرأة من حيث هي امرأة، 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 أوجدتها عائشة، ودورها المغامر في تلك الواقعة، خلافاً لأمر الله عز وجل إذ قال ﴿وقرن في بيوتكن﴾. إذ خرجت راكبةً الجمل الى حرب أمير المؤمنين وجرّت الناس وراءها الى الحرب، حتى اعتبر الناس ذلك الجمل مقدساً، وأشعلوا فتنة عمياء.. بعد كل هذه الظروف السلبية قال الإمام علي قولته 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 والسدي ينقل عن آية الله البروجردي، أن الكثير من روايات الشيعة حواشي على فقه العامة. وفهم هذه المسألة رهين بمعرفة تاريخ الفقه والتطورات الهائلة لفقه أهل العراق وفقه أهل المدينة، والسجلات الدائمة بين المدرسة المدنيّة والمدرسة العراقية. وفي رسائل (الفقه المقارن) التي أعدتها لطلبة الماجستير، سجلت الصراعات التي جرت بين فقه العراق وفقه المدينة وباقي المدارس الفقهية. وماذا كان يقول أئمة الشيعة وما هي مواقفهم؟ فما لم نعرف كل هذا، لن نستطيع استيعاب المسائل التاريخية المحيطة بالروايات، فالمعلومة التاريخية ذات دور حاسم في تغيير الفهم القبلي والبعدي.

من المقدمات الكلامية في الاستنباطات الفقهية أننا نعتبر الأئمة الاثني عشر عليهم السلام والرسول صلى الله عليه وآله وسلّم 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.

وللفيض الكاشاني رسالة بعنوان «الأصول الأصلية»، والفيض الكاشاني كما هو معروف إخباري النزعة، ولكنه ليس إخبارياً مئة بالمئة. وله 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 للعادة وأيهما مخالف لهما، وأيهما موافق للكتاب... 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، وعلينا ترجيح قول الإمام التالي. وعلى كل حال فمن الأمور التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار، العلم بتاريخ صدور الأخبار ونزول الآيات.

أما النقطة الأخرى التي تضمّنها السؤال، فتدور حول المعاني، وأنا لا أعتقد 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، وأنا 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 المعاني والتي تنفتح بعلاقة مباشرة مع بحث الألفاظ في الأصول. أما مباحث علم المعاني فأعتقد أنها ستدخل في أصول الفقه. ولا أتصور أن بالإمكان إقحامها 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 يطرح على هذا الصعيد كيفية دلالة كلام الله، وهذا من مباحث علم المعاني. 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 المعالم
وباقى الفقهاء الأصوليين حينما يرون الاستنباط من الآية ﴿ **أقم الصلاة لدلوك
الشمس** ﴾ يقارنون بينها وبين عبارة «جئني بماء» ليروا هل تدل على الفورية أم
على التراخي، وهل تشير الى الوجوب أم الى 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 الى أصول الفقه، بل ينبغي دراستها
في فلسفة الفقه. فهي من القضايا والإشكاليات الداخلة في إطار فلسفة الفقه.

○ **المناهج التفسيرية الدارجة، سواء تلك الشائعة
في الحوزة العلمية، أو في الأطروحات التفسيرية الجديدة
(الهرمنيوطيقا)، تفسر النصوص بخصيصة: أولاً أن
تكون هذه النصوص ناسوتية لا لاهوتية. وثانياً أن
يكون تدوينها مرتباً بحسب زمان الوقوع أو الكتابة.
وبعبارة أخرى حسب ترتيب النزول. والسؤال هو كيف
نستعمل هذه المناهج التفسيرية بالنسبة لكلام الله؟**

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

الواقع عملية أعقد من الترجمة بقليل. أما التأويل فيعني النظر الى 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 على وعي 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، ويرون أن بإمكاننا الاستفادة من القرآن مباشرة. أهم براهينهم أن الأئمة ذاتهم أرشدوا الناس الى أخذ أجوبتهم من القرآن الكريم، كرواية عبد الأعلى مولى آل سام الذي يروي أنه سقط وجرحت رجله ووضع عليها مرهماً، ثم سأل 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 يحض السائل على الرجوع مباشرة الى القرآن. من هنا فإن أهم أدلة الشيخ الأنصاري تلك الروايات التي يرجع الأئمة فيها الناس الى القرآن. والتي نفهم منها أن بإمكاننا الاستفادة من ظواهر القرآن لاستنباط أحكام الشريعة.

وعلى كل حال كانت رؤية الشيخ الأنصاري وأضرابه أن لا قدسية لكلام الله بألفاظه، حتى يقتصر فهمها على القديسين، فمعنى نزول القرآن أنه كان له معنى ومقام قدسي، لكنه تنزل عن ذلك المقام وغدا 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 مكنوناً ولوحاً محفوظاً، لم يكن يتصل به أحد في ذلك المقام باستثناء القديسين والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم 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 التوحيد . التزكية . العمران

د. طه جابر العلواني*

محددات عامة:

١ - المقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليات مطلقة قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كليته وإطلاقه وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد. وذلك بقراءة وفهم وتدبر ينطلق من «الجمع بين القراءتين»، قراءة الوحي وقراءة الكون. وهذا الجمع لا بد من تحديد مبادئه وقواعده وأصوله ومناهجه حتى تستقر وتتيسر سبل التعامل معه ليستعمل باعتباره محدداً مناهجياً قرآنياً. وقد حاولنا ذلك في رسالتنا الحاملة لهذا العنوان، المطبوعة سنة ١٩٩٧ في القاهرة. ولا يزال البحث في حاجة إلى استكمال وتعميق وتطبيق ليلبغ المستوى المنهجي المطلوب^(١).

٢- في دائرة بيان السنة النبوية للقرآن المجيد وإطار العلاقة الوثيقة بينهما تبدو علاقة البيان بالمبين بأجلى صورها وأوضحها في بيان السنة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصد العليا الحاكمة - كما نزل القرآن المجيد بها، فإن السنة والسيرة تبدوان تطبيقاً عملياً للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة تتكامل السنة معه في وحدة بنائية تقرأ وتفهم في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة والأفعال والتصرفات النبوية الثابتة - التي أدخلتها القراءات الجزئية المعضأة ولا تزال في

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

دوائر «مختلف الحديث» و «مشكل الآثار» ونحو 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، وسيوضح ذلك - بجلاء - لمن يطلع على دراستنا - قيد الطبع - حول السنة النبوية إن شاء الله تعالى في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم - والعصور التي تلتها، 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 فردياً 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 الرسالات وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عد مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة إذ إن المقاصد الحاكمة تستوعب «المقاصد الشرعية» بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين، والذي قصروا دوره تقريباً على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغايته تحقيق القناعة التامة لدى المكلف. أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه 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 - القلبي منها والعقلي، والوجداني والبدني - ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، ولننتهي

«الكيونة الإنسانية» بكليتها بهداية الله. يقول القرآني (ت ٦٨٤): «ومن جعل يخرَجَ الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناهها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات^(٤). فمن وفقه الله - تعالى - لضبط قواعد الفقه وكلياته وأصوله وفروعه معاً «بالمقاصد العليا» فقد حاز الخير كله.

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

٦- المقاصد العليا 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. ولغربة تراثنا الفقهي، وتصحيحه وتنقيته 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، وقادراً على المشاركة في صياغة «الثقافة العالمية المشتركة»^(٥).

٧ - إنَّ تشغيل «منظومة المقاصد العليا 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، والمبين ألا وهو السنّة، وفي مصادر الفقه وأدواته مما عرف «بالأدلة المختلف فيها». وسوف ينقل مهام التجديد والاجتهاد إلى القاعدة العريضة للأمة - كما أراد القرآن، وسوف يحقق تغييراً كبيراً في العقلية والنفسيّة الإسلاميّة وطاقتهما، وعلاقتهما 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 الإسلاميّة 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 يضيف حيوية وفاعلية كبيرة على «خصائص الشريعة» لتعمل مع «منظومة المقاصد» على تنقية تراثنا الفقهي الأصولي وتحريرهما من فقه الإصر والأغلال والمخارج والحيل، وفقه التقليد القائم على اعتبار فقه أئمة التقليد مثل نصوص الشارع يتم التخريج عليها، وينسخ متأخرها متقدمها، وتقدم على النصوص عند الكثيرين باعتبارها قائمة على نصوص مضمرة لم يصرح أولئك الأئمة بها، أو لأن الفقه أكثر انضباطاً وتحريراً من النصوص، كما تخرجنا وفقهنا من دائرة الفصام بين «ما يفتي به فقهاء لاستكمال الشرائط الظاهرة ولا يقبل ديناً»، 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 انقاذنا منها (٩).

١١ - المقاصد العليا تنطلق فيما تنطلق منه من خصائص الشريعة الخاتمة، وتخرج 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 النبوية وتراث النبوات كلها بقراءة وفهم بشريين، حيث لا نبي بعد خاتم النبيين^(١٠).

ب - حاكمية الكتاب وبقراءة وتدبر وفهم بشري كما ذكرنا (بديلاً عن الحاكمية الإلهية التي كانت في بني إسرائيل)^(١١).

ج - شريعة «المقاصد العليا الحاكمة والقيم والتخفيف والرحمة» بديلاً عن شرائع الإصر والأغلال والحرَج واللامعقولية المغطاة بالتعبد^(١٢).

د - عالمية الخطاب القرآني بديلاً عن الخطاب «الاصطفائي القومي» في

الرسالات السابقة، وهذه الخصائص أوضحت في القرآن المجيد: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذتَهُم الرِّجْفَةَ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ* وَكَتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ* الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ

وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون* قل
يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات
والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي
الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ﴿الأعراف: ١٥٥-١٥٨﴾ (١٣).

١٢ - لقد سبقنا إشارتنا إلى أن الفعل الإنساني في وجوده حاصل تفاعل
بين تقدير العزيز الحميد و «عوامل أمره وإرادته، وعالم الأشياء - الذي هو عالم
تحقيق مشيئته». أو يقال: إنه حاصل التفاعل بين حركة الغيب وحركة الإنسان
وعالم الطبيعة المسخر. وهذا الفعل يتعلق به خطاب الشارع لتصويبه وتسديده
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 أثراً أو أثراً
سلبياً. إذ المقياس في ذلك كله هذه المنظومة - «منظومة المقاصد القرآنية العليا
الحاكمة» - : فالتوحيد يختص به تعالى، وهو حقه على عباده، والتزكية يختص
الإنسان بها، وال عمران 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 تلقي حجراً في الماء الراكد فترى الأمواج تبدأ تنداح
في شكل دوائر متحركة في سائر الاتجاهات قبل أن تتلاشى، لكن أثر الفعل
الإنساني لا يتلاشى، بل يستمر حتى الحساب، لذلك كانت مسئولية من يسن

السنة السيئة لا تنتهي عند شخصه، ولا تقف عند مسئوليته الشخصية، بل سيحمل وزر من يعمل بتلك السنة - التي سنّها إلى يوم القيامة، لأن المقلد الثاني أو الثالث أو الألف إنما يمثّل في الحقيقة إحدى موجات تلك السنة التي سنّها 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 بالتكليف، والتكليف شامل للمجال الاعتقادي، والمجال العملي في الواقع. ولقد استدرج دخول بعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة «الحد» و «القطع والظن» العقل الأصولي خاصة لدى المتكلمين إلى البحث في «الماهية» وغيرها؛ والبحث في ماهية «الحكم الشرعي» أيسر وأسهل من البحث في ماهية «الفعل الإنساني» ودوافعه، وآثاره في الواقع، وماهية الواقع نفسه، والزمان والمكان ونحو ذلك، لذلك لم يأخذ الفعل وما يتعلق بحقيقته وآثاره وعلاقاته المتشعبة ما تستحقه من اهتمام وتفصيل، بل كان العقل الأصولي والفقهني 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 وتبلورت 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 وبإداء الفعل وفقاً له يخرج من عهدة التكليف. أما لو اعتمدت نظرية المقاصد العليا الحاكمة منطلقاً فإن الوضع سيتغير بحيث يلاحظ الواقع - كما هو في نفس الأمر (١٤).

١٤ - هذه «المقاصد العليا» لا ابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمة، ولكل ما صح عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في بيانه، ولتلقى العقول لها بالقبول فإنها «مقاصد حاكمة عليا» مطلقة لا يلحقها «التشابه» في أي معنى من المعاني التي فسّر «التشابه» بها قديماً وحديثاً، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ - أيضاً - بأي معنى من المعاني التي استعمل «النسخ» بها عند القائلين به (١٥).

١٥ - إن «المقاصد العليا الحاكمة» يمكن أن تساعد - أيضاً - على تطوير «نظرية معرفية عامة» في العلوم الشرعية كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو «علوم العمران» فبمقدور هذه النظرية أن تقوم بعمليات «الوصف والتصنيف والتفسير» وهي - في الوقت نفسه - تستطيع أن تكون موضوعية في ذلك. ويمكن أن نختبر نتائجها بمقاييس مطورة، وهي تسمح - أيضاً - بتطور الثقافات المحلية والقومية وتستطيع استيعابها كما تستطيع إيجاد نسق حضاري موحد يسمح بقيام مجتمع عالمي قادر على استيعاب وتجاوز الخصوصيات الثقافية والمحلية والقومية، وإقامة مجتمع «الهدى والحق»؛ فهي قادرة - ولاشك - باعتبارها منظومة من إيجاد قاعدة لفكر عالمي كوني، لأنها يمكن أن تتعامل مع المنهج العلمي وتقوم عليه بل وتستوعبه، وتوظفه فتستفيد به، وتعود على المنهج العلمي ذاته بكثير من الفوائد لعل منها إخراجها من أزمتها الراهنة والتصديق عليه وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية من أزمتها كذلك (١٦).

١٦ - المنهج وكيفية التصديق عليه بنظرية المقاصد العليا:

لقد توصلت الإنسانية بعد جهود جهيدة ومعاناة طويلة، واجتياز مراحل خطيرة، والمرور بثورات علمية وعقلية متتابعة إلى ما سمت «المنهج العلمي التجريبي» وبهذا المنهج حققت سائر إنجازاتها المعاصرة، وبهذا المنهج ذاته أيضاً

تم تفكيك الطبيعة والتاريخ والدين ثم الإنسان نفسه باعتباره ابن الطبيعة، وأخضعت «المعارف الإنسانية والاجتماعية» بناء على ذلك لهذا 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 يبد 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 النسبية» بدلاً 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 ومنهاجاً فقال ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، وقد فهم «المنهج» و «المنهاج» في الماضي وفي إطار السقف المعرفي السائد في عصر التدوين فهماً خاصاً، فكانت «السنة النبوية» نهجاً ومنهاجاً لفهم دقائق القرآن وبيان قيمه وأحكامه عند كثيرين. وكان «أصول الفقه» بعد ذلك منهاجاً لمعرفة 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 المعارف المتنوعة، ونقدها، 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 توحيدي، ومنهجية معرفية قرآنية، ومنهج للتعامل مع الكتاب الكريم باعتباره مصدراً للمعرفة التوحيدية وعلومها ونظامها المعرفي،

ومنهجيتها. ومنهج للتعامل مع السنة باعتبارها المصدر المبين على سبيل الإلزام في ذلك كله للقرآن المجيد. ومنهج التعامل مع التراث الإسلامي ومنه علوم القرآن وعلوم السنة وغيرها تعاملًا منهجيًا معرفيًا بحيث تجري عملية استرجاع نقديّ لذلك التراث في نور القرآن وهدايته، وذلك هو التصديق والسهيمة 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 «بالنهائية»^(١٨) وباعتبارها معياراً وغاية في الوقت ذاته، وهذه أمور لا تجتمع كلها إلا في منظومة مقاصد عليا حاكمة وهي هذه التي تؤسس لها: التوحيد والتزكية والعمران.

مدى الحاجة إلى المنهج:

وللقارئ 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 وجدا واكتملا 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 والفقهية والتطبيقي - من تراثنا - كل ذلك قد تم وكمل قبل أن يولد «المنهج والمنهجية» العلميان بشكلهما المعاصر بحوالي اثني عشر قرناً، فلماذا تكون «المنهجية» ضرورة الآن؟ أهي

ضرورة للحاضر وللتأسيس فيه، أم للمستقبل وضبط قضاياها، أم لإعادة قراءة الأربعة عشر قرناً الماضية من تاريخ أمتنا في الحاضر إيجابياتها وسلبياتها، وما إذا كانت آثاره ستستمر لتكوين مستقبلنا كذلك. وإلى أي مدى؟! ونستطيع أن نقول: إنَّ المنهج ضروريٌّ لذلك كله ولقائل أن يقول: إنَّ الأمة قد أنتجت تراثها في إطار سقف معرفيٍّ كان قائماً على النقل والرواية وتداول المأثور 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؟ وأنى لنا أن نعمل معاول نقدنا وتحليلنا لذلك التراث بهذه المنهجية المعاصرة، التي لولا إنجازاتنا الحضارية المذكورة - لما وجدت سبيلها 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 بجلِّ خطواتها وتبناها علماءنا في وقت مبكر، والقرآن هو الذي علمنا أن الحاضر والمستقبل يؤسسان على الماضي، وأن آثار الماضي في الحاضر والمستقبل مما لا يمكن تجاهله. فالقرآن نفسه استرجع تراث النبوات كلها من آدم إلى خاتم النبيين عليهم الصلاة والسلام، وقام بنقده وتنقيته، وبيان ما شابهه من شوائب وانحرافات ثم بنى عليه الرسالة الخاتمة. على أن 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 منهجية، والفرق شاسع بين الاثنين. و«المنهج والمنهجية» الكاملان هما اللذان سيساعداننا على الاسترجاع النقدي المعرفي السليم لتراث أمتنا وتنقيته مما شابهه 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 طريفيين حول «فتور الشرائع» و «فتور شريعتنا» جاء في الفقرات (١٥٢٠ - ١٥٢٦). الذي يهمننا فيه هو الاتفاق على ضرورة التجديد الدائم والضبط المنهجي للشرائع، وأن طول المدى قد يؤدي إلى دروس الشرائع وهي التي يفترض أن يكون الناس على ذكر دائم لها، فكيف بغيرها؟ فالمنهج هو الذي يعيننا على الاسترجاع والتنقية وإزالة أسباب الفتور - على حد تعبير الجويني - عن تراثنا^(١٩).

١٨ - كذلك فإن الاسترجاع النقدي 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 و آثار ذلك. فالمنهج - هو الذي سيعين على المراجعة المنضبطة لذلك التراث والتصديق عليه والتمكين من استيعاب إيجابياته والبناء عليها.

وهنا يرد سؤال آخر لا تخفى مشروعيته، وهو هل سنأخذ هذا المنهج العلمي التجريبي - الذي اشتمل القرآن المجيد على معالنه ومحدداته والذي توصلت الحضارة المعاصرة إليه وسخرته وبننت نفسها بمقتضاه، فهل نأخذه كما هو؟ وهو منهج بعد انفصالة عن القرآن لم يعد يعتد بالمعرفة الغيبية، بل يتجاوزها ويعتبر المعرفة العلمية «كل معلوم خضع للحس والتجربة»^(٢٠) والوحي ومعارفه لا تخضع للحس ولا للتجربة المخبرية!! والجواب: إن أول وصف يمتاز به «منهجنا» عن ذلك «المنهج» أن منهجنا مستمد من مرجعيتنا، من القرآن المجيد - كما ذكرنا - ولذلك فإن منهجنا لا يتجاهل 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 كقدرتنا 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، ويحقق آفاقه وأبعاده، ولا يحتاج المنهج ليستقيم إلى إدخال تعديلات على ذاته، أو على محدداته: فتبقى السببية وغيرها من محددات المنهج كما هي، لأنها سنن 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 يغاير مفهوم «الجمع» الذي يردده كثيرون على سبيل ذكر فضائل القرآن، فالجمع الذي نعنيه 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 يُخلق الخلق عبثاً أو سدىً أو باطلاً، بل خلق ذلك كله بالحق، وخلقه ونظامه كان لغاية، ثم يحدد هذه الغاية بدقة تامة. فهذه «الغائية» قانون فلسفي ينعكس

على بلايين الجزئيات في الكون والطبيعة والحياة والإنسان، ويوجه حركة البحث في الموجودات والظواهر لملاحظة هذا البعد الهام، وينفي العبثية والمصادفة نفيًا 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: هناك 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 أيّ 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 لنستنتقه الجواب، ونجمع هذه القوانين العلمية القرآنية، والقرآن حين يمنحنا هذه القوانين لا يقدمها على مستوى ذوقي أو تأملي، 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 للامعقول، بل قامت على المنهج والمنطق، وربط الأسباب بالمسببات والنتائج بالمقدمات. والعقل الإنساني في هذه الرسالة يتمتع بكامل صلاحياته له، بل عليه أن يستثمر كل طاقاته: فلا خوارق في العطاء الإلهي كتفجير الينابيع 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 ودفنهم تحته، بل هو خطاب منهجي ومنطقي يخاطب الإنسانية كلها لتجنيدتها 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 ربي. 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: أن هذه الرسالة الخاتمة وحاملها هما رحمة للبشرية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ «الأنبياء: ١٠٧» ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ «المائدة: ١٥، ١٦» حين قرأت هذه الآيات في الماضي وضعت في دائرة الفضائل والمناقب الخاصة بالرسول وبالرسالة، وهي لا شك جزء من ذلك ودالة 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 والاغلال قبلنا، ولا حرج في هذه الرسالة وشريعته - بأي معنى من معاني الحرج، والأصل حلّ الطيبات وتحريم الخبائث. والأصل في المنافع الإباحة أو القدر المشترك بين الطلب والجواز. والأصل في المضار المنع - وهو قدر مشترك بين التحريم والكراهة - والأصل في التكليف التشريف والتزكية لا الإذلال والإخضاع. والأصل في التشريع ملاحظة المقاصد المعقولية والتعليل والغائية ورعاية المصالح. والأصل في العقود الإرادة الإنسانية الحرة، إلا ما قام دليل على

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

٢١ - لماذا البحث عن مقاصد الشريعة العليا الحاكمة؟

أ - نظام الحياة بناه خالق الحياة والأحياء تبارك وتعالى على الزوجية ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ «يس: ٣٦»، وكلا 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 ليحيى وحيداً، فوحدته الصغرى ليس الفرد، بل الأسرة، ووحدته الكبرى الإنسانية، وبين الوحدتين الصغرى والكبرى يبني شعوباً وقبائل ومجتمعات وأمماً ليحقق التعارف، فالتألف، فالتعاون باتجاه تحقيق غاية العمران، وقبلها لا بد أن يتحقق بالعبادة انطلاقاً من التوحيد لتحقيق التركية.

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 لا بد أن يكون لكل أمة وفيها «مكانزم» أو منهج ثابت ومستمر للتجديد، وجعل الانشطارات والانقسامات تصب في إطار البناء والفاعلية، لا في إطار الهدم 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 بطبيعتها وأسبابها ومكوناتها والآثار التي يمكن أن تنجم عنها، وكيف ومنظومة المقاصد العليا تعد إطاراً تفسيرياً فريداً لهذا؟

هـ - وأمتنا المسلمة ليست بدعاً من الأمم، وليست استثناء من ظاهرة الاختلاف والانقسام بعد التوحد، أو الانشطار بعد الالتئام، والاختلاف بعد الائتلاف، فكما أن هذه الظواهر تمثل ظواهر طبيعية فيها، شأنها في ذلك شأن بقية الأمم، لكن فعل الغيب في ائتلافها وفي اختلافها بارز يدخل - وبشكل قسوي وفعال - في ائتلافها واختلافها. فالائتلاف هناك يدل عليه وعلى فعل الغيب فيه

قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم

تهتدون﴾ (آل عمران: ١٠٢)، وفي الاختلاف يشير لفعل الغيب فيه قوله تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون﴾ (الأنعام: ٦٥) ﴿فنسوا حظاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا

يَصْنَعُونَ» (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، وانبثقت تلك الاختلافات عن الاختلاف في فهم النص وتطبيقاته من كتاب وسنة، والاختلاف في تفسيره وتأويله، ثم تطبيقه: فلم تفارق اختلافاتنا التاريخية الصبغة الدينية، ولم يعهد في تاريخنا الخروج بالكلية عن الكيان الاجتماعي الإسلامي وارتبط اثتلافنا 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، وبعدها أدت إليه الثورات العلمية المتلاحقة من تداخل بين الأنساق الثقافية والحضارية: فتغيرت طبيعة الانقسامات، وتباينت آثارها فبرزت ظاهرة «الفصام بين الأجيال»، ففي الماضي كان الجيل اللاحق يقلد السابق ويتشبه بترائه **﴿ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾** (الشعراء: ٧٤) **﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾** (الزخرف: ٢٢) **﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾** (الزخرف: ٢٣). أما في عصرنا هذا فإن فصام الأجيال يجعل الابن كثيراً ما يقول لأبيه ولجيل أبيه وهو يحاول إيجاد أعذار عن تجاوزه لبعض سنن وعادات السابقين: زمني غير زمانك، وما كان صالحاً في زمانك لم يعد يصلح لزماننا، جيلنا غير جيلكم. وكان الإمام علي كرم الله وجهه ورضي عنه من أوائل من

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

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

ط - هنا ينبغي للمربين والدعاة والمتعاملين مع الشباب أن يدركوا أن تفاصيل وجزئيات الفهوم التراثية المنقولة 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 وقصام يحملهم على رفض العصر وأهله وما فيه فتبدأ ظواهر التكفير والتفسيق والتبديع بالذبوع والانتشار!! كما يبدأ عندهم تشبث بالماضي، ومحاولة للارتداد إليه، والعيش فيه أو التخلي عنه والانسلاخ منه.

ي - في عهد الآباء والأجداد استطاعت عمليات تطبيق الفقه الإسلامي ولو في بعض جوانب الحياة أن تحقق نوعاً من الاندماج أو الامتزاج والتداخل 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 منطوق الحديث القائل: «... يكون القابض على دينه كالقابض على جمرة من نار» (٢٣) وكل ذلك ناجم عن الفصام والفروق الهائلة بين الدين والثقافة، نتيجة تداخل الانساق الثقافية وتأثير النسق الثقافي الغربي العلماني السائد بخاصة.

ك - ليس هذا فحسب، بل لا بد 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: فلا بد من منطق جديد، ووسائل إقناع أخرى مغايرة وحجج جديدة فاعلة تنبثق عن دراسات متعمقة لعقلية الشباب السائدة ونفسياتهم، والثقافة المهيمنة ومركباتها 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 التحريك للجماهير لعلاقته باستعادة الهوية والمحافظة عليها. أما في جيل هؤلاء الشباب، فإن العمل العلمي والثقافي والفني والاجتماعي والخيري بطرق مختلفة وحررة: هي التي تصلح ميادين لتنافس الشباب وتفجير طاقاتهم، وإشعارهم بذواتهم.

م - وهنا يأتي دور الفقهاء المعاصرين وتبدو 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 طرحها عليهم عصرهم، والتغيرات النوعية الخطيرة التي أفرزت هذا الواقع. وهنا لا نجد مندوحة عن ممارسة الاجتهاد لبناء فقه جديد للأكثريات في بلاد المسلمين، وللأقليات في سائر أنحاء الأرض فقهاً لا يؤدي إلى تغيير أي شيء من ثوابت العقيدة والشريعة، بل يؤدي إلى إعادة بناء فقه التدنُّن، ليجعل منه فقهاً معاصراً سليماً بحيث يستطيع الإنسان أن يكون متديناً، دون أن ينفصل عن عصره وواقعه، ومعاصراً دون أن ينفصل عن عقيدته، أو يتجاوز ثوابت شريعته.

إن فقهاءنا في عصور الإنتاج الفقهي تغلبوا على هذه الأزمة: أزمة فصام الأجيال، والفصام بين التدين والثقافة بوسائل كثيرة. وقد رأينا من مرونتهم وقدراتهم ما يثير العجب. أما الفقيه المعاصر فقد عجز عن أداء هذا الدور في عصرنا هذا عجزاً بيئياً، دفع الكثيرين إلى الشك في وجود «الفقيه النفس» القادر على رد الجزئيات إلى الكلليات، وإدراك المقاصد، والالتفات إلى المصالح: فكان فقه الكثيرين وفتاواهم فتنة للناس عن الدين والتدين بأكثر مما كانت حلاً عاجلاً لمشكلاتهم^(٢٤). ولا شك أن المستؤل الأكبر عن هذه الحالة هو العملية التعليمية التي تنتج الفقيه المعاصر، فهذه العملية في جوانبها كلها في حاجة إلى إعادة نظر «الأستاذ والطالب والكتاب والمؤسسة» فما لم يعد النظر في كل جوانب العملية التعليمية، بحيث يعاد بناؤها بشكل سليم فإنه لا مجال لتحقيق نهضة في بلاد المسلمين، أو إنجاح خطط التنمية أو إحداث التحول السياسي والاجتماعي والاقتصادي فيها نحو الأفضل. كما لن نستطيع أن نمكن للأقليات حيث تعيش، ونجذر وجودها، وقد تواجه الأقليات المسلمة في أوروبا الغربية وأمريكا في المستقبل القريب أو البعيد، نفس المصير الذي واجهته الأكثرية المسلمة في البوسنة والهرسك، وكذلك ألبان كوسوفا: فالأمر جد خطير. وهذه الفتاوى التي يصدرها بعض الدعاة وأئمة المساجد والمتفقيهة، وأنصاف الفقهاء، لا يلقون بالأل

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 الوقائع أو لا يستطيع أن يسدرك مآل فتواه أن يقول: «لا أدري»، فمن أخطأ قول «لا أدري» أصيبت مقاتله، كما نقل عن الامام مالك. إن كثيراً ممن يتصدون للفتوى في النوازل والوقائع في الغرب خاصةً يهملون «التغيرات النوعية السهائلة التي حدثت نتيجة صيرورة تاريخية ماضية» فيتوهمون أن التغيرات التي يأتي الزمان بها إنما هي تغيرات كمية فقط، ومن ينطلق من هذا المنطلق يَر 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 تلاحقت 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 للفكر الإنساني جعل جهود البشرية تتجه نحو النمو والتطور المادي لتجاوز أزمات الإنسان، وما لم يبرز مصدر كوني متحد ومعجز يستوعب ذلك كله ويتجاوزه، فلا فكاك للبشرية من المأزق الذي دخلت فيه والأزمات المتلاحقة المترابكة. وما من مصدر يحمل هذه الطاقة غير القرآن المجيد، بفهم وقراءة تجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، وهو الوحي الطبيعي، وتكشف عن بعد الغيب في الواقع وتتمكن من تقنيه وتداوله 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 وتترتب عليه أو عللاً توظف في مجال القياس، أو حكماً تثبت القلوب وتزيد في اطمئنانها لصلاحية الشريعة، وأخذت على أيدي إمام الحرمين والغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي صيغة «الكليات القطعية» التي لا تخرج الأحكام عنها بحال ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذ الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنضاجها، وتحويلها إلى مصدر أساس للحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عدت نوعاً من الأدلة المعضدة لما تنتج أدلة أصولية أخرى، لذلك كانت الحاجة ماسة لاكتشاف «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة»، وتحديدتها بمنتهى الدقة، وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كلية قطعية، يمكن أن تؤدي إلى غربة الفقه الإسلامي، وتمكين القادرين من إنعام النظر في أصوله وفصوله، والميز بين كلياته وجزئياته وتمكين الفقهاء المعاصرين من منهج يمكنهم من معالجة مستجدات العصور، وحل الإشكالات الحادثة والوقائع المتجددة حلاً إسلامياً ينسجم وخصائص هذه الشريعة، وكونها الشريعة الخاتمة العامة الشاملة، الرافعة للحرَج، الواضعة للإصر والأغلال عن البشر، المحللة للطيبات والمحرمة للخبائث، والقادرة على الاستجابة لسائر مستجدات الحياة، الصالحة لكل زمان ومكان وإنسان، والتي شرعها العليم الخبير - الذي هو المرجع النهائي المتعالي والمتجاوز للطبيعة والإنسان والحياة، فهو سبحانه وتعالى - وحده - المرجع الأزلي، المستغني 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، متجاوز لها، متعال عنها، متصف بكل صفات الكمال اللائقة بذاته، منزّه عن سائر صفات النقصان المنافية لذاته وصفاته وأفعاله، له الخلق والأمر، وإليه المرجع والمآب، لا يحده مكان، ولا يجري عليه زمان: فالمكان كله، والزمان كله شيء من خلقه، يتجاوز كل شيء، ولا يتجاوزه شيء سبحانه وتعالى عما يشركون، لا إله إلا هو له الحكم وإليه ترجعون.

٢٣ - نظريتا الحكم والتكليف:

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 عبدٌ خلق للعبادة فقط وبمفهومها «التعبدي» فالخالق تبارك وتعالى يريد أن يُعرف ويُعبد وبناء عليه خلق الإنسان والأكوان 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 ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، والمخالفون يؤخذون إلى النار. والعبد الذي تكونه هذه العبادة - بمفهومها اليهودي - عبد هو كالميت بين يدي المغسل، وأن شئت فقل: هو كالريشة في مهب الريح، ولكن من لطف الله - تبارك وتعالى - أنه لم يتركنا نهياً للتصورات اليهودية، بل حدد لنا صفات عباده الذين

يريد تكوينهم بالعبادة السليمة فقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ* فَلَا تَضْرِبُوا اللَّهَ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يَنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدَ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ
مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ* وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ
بُيُوتًا تَسْتَخْفُونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأُوبَارِهَا
وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ* وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظَلَالًا وَجَعَلَ
لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ
بِأَسْكُمْ كَذَلِكَ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْلَمُونَ* فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ
الْبَلَاغُ الْمُبِينُ* يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يَنْكُرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿النحل: ٧٣ - ٨٣﴾

فهذه الآيات تضع الحدود الفاصلة بين عباد الله وعبيد العبيد: فعباد الله
الذين تكونهم العبادة - بمفهومها الإسلامي لا اليهودي - أحرار يمتلكون سائر
الحریات: حرية الكسب وجمع المال وإنفاقه سرّاً وجرهاً دون قيود إلا أموراً
تنظيمية لا تؤثر في تلك الحرية شيئاً.

وعباد الله أحرار في التقلب في الأرض يتخذون منها كلها بيتاً واسعاً وسكناً
فارهاً، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، فهم يمشون في مناكبها دون
قيود، ويأكلون من رزقه من الطيبات دون حدود. وعبيد العبيد مقيدون في كل
حركاتهم وسكناتهم تضيق عليهم الأرض بما رحبت كما ضاقت عليهم بالكفر
والشرك صدورهم، 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 أحراراً 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 «عبيد يهوه» الجبار المتسلط الذي يهدد بني إسرائيل ويصدر أوامره إليهم والجبل فوق رؤوسهم، وسيوف التهديد تناوشهم، والتهديدات تحيط بهم من كل جانب. رب الجنود إله إسرائيل الذي يتعامل بالخوارق والمعجز، وفرض الإرادة، وإصدار الأوامر والإجبار على تنفيذها، رب الجنود الذي صورته خيال يهود بكل تلك الصور المتناقضة التي نراها في التوراة المحرفة والتلمود، أو هو «الجبلاوي» في رواية نجيب محفوظ.

لذلك كان عباد الرحمن غير أولئك العبيد ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا * وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا * وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا * إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا * وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا * وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا * وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا * وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا * وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعِمْيَانًا * وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا * أُولَئِكَ

يَجْزُونَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا * خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ
مَسْتَقْرًا وَمَقَامًا * قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ
لِزَامًا ﴿الفرقان: ٦٣ - ٧٦﴾ وعباد الله أحرار أطهار يستحقون الفلاح والنجاح
في الدنيا والآخرة.

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ
اللُّغُوِّ مَعْزُومُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ *
إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ
صَلَوَاتِهِمْ حَافِظُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا
خَالِدُونَ﴾ «المؤمنون ١ - ١١».

إن الخطاب الموجه لعباد الله في القرآن خطاب يقدم أعظم ما أمر به المؤمنون
بصيغ الإخبار، فالطلب ليس مباشراً، لكنه ضمني فكأنهم وقد تحققت فيهم
صفة العبودية بمعناها السليم لا يواجهون بالأوامر والنواهي إلا بأشكال محببة
تقترب 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 يتجاهل ذلك الحبيب، وحتى
الأوامر والنواهي التي جاءت مباشرة جاءت بصيغ في غاية الرقة مع الوضوح
التام:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ
إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا
ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ

لِعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ
وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نَكْفِ بِنَفْسِنَا إِلَّا وَسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ
كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ* وَأَنَّ هَذَا
صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ
وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿الأنعام: ١٥١ - ١٥٣﴾.

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

٢٤ - لماذا نقدم المقاصد العليا الحاكمة على خطاب التكليف؟

حين نقدم «المقاصد العليا القرآنية الحاكمة» على خطاب التكليف، ونجعلها
بمثابة الأصل الذي يتفرع خطاب التكليف عنه، ويرتبط به، لأن هذه المقاصد
بعمومها وشمولها تستطيع أن تستجيب لحاجات الأفراد والجماعات والأمم
والشعوب على تنوعها وعلى اختلاف أزمنتها وأماكنها، إذ من المعروف بدهاءة
أنه لا تستقيم حياة الإنسان وحيداً منفرداً عن بني 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 وخالقه ودوره وحقوقه
وواجباته، وما للآخرين عليه، وماله على الآخرين، وكيف يحقق التعارف
والتآلف ثم التعاون معهم؟ وكيف يصل إلى القواعد التي تنظم حياة المجتمع
وتتعلق بكل شبكات العلاقات بين أبنائه، ويبني تلك القواعد المتنوعة على أقوى
الدعائم وأمتن 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، ولاقتنائها في الغالب بعقوبات تنتظر المخالف فيقوم أصحاب السلطة
خاصة بتعميمها وتوسيع دوائر عملها حتى تكاد تستوعب أو تلغي القواعد
الأخرى وتهيمن عليها. فالقواعد التشريعية أو القانونية تحقق التناسق بين

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

لقد كان من جوانب عظمة الشريعة الإسلامية أن دوائر التكليف فيها محدودة جداً، على ستمول الشريعة وعمومها وكمالها، وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام شديد الحرص على تضيق 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 ﴿وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً﴾ «النساء: ٦٣» و﴿وجاهدكم به «أي بالقرآن» جهاداً كبيراً﴾ «الفرقان: ٥٢»، كما أن الباربي سبحانه استأثر بفضلته ورحمته بصلاحيته إنشاء الأحكام ﴿إن الحكم إلا لله﴾ «يوسف: ٤٠»، وجعل لنبية عليه الصلاة والسلام فقط مهمة البلاغ والبيان، والربط بين توجهات القرآن والواقع، وبيان كيفية ذلك: فكانت منطقة ما يسمى «بالفراغ التشريعي» منطقة في غاية الاتساع «وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها...» (٢٧).

فتحرير الوجدان الإنساني وتحويله إلى رقيب ذاتي بالإيمان وتهذيب السلوك بتنقية البيئة الصغرى «الأسرة» والبيئة الكبرى «المجتمع» وتحقيق التكافل التام في مواجهة المنكر والتشجيع على المعروف وتظافر 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 وأخصب 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 يعيب المجتمع على أعضائه التهاون فيه، وفي عصرنا هذا حيث تداخلت الأنساق 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 ترتقي 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 الكليات القرآنية - أي «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة» فهي وحدها الكفيلة بتشغيل سائر المنظومات المذكورة معاً 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 والتدسية والتدنس فتختار التدسية والتدنس على التزكية، وما من أمة تخير بين العمران والفساد والخراب إلا وتختار العمران، 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)

«الفعل» هو التأثير من جهة مؤثرة، و«الفعل» 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 ينسب 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 إن يضاف إلى الخالق سبحانه وتعالى كما في نحو قوله تعالى: ﴿صَنَّعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ 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 يتعلق به تكليف ولا يلحقه عليه مدح أو ذم، كتنفسه ونومه وعرقه و...، ونحو ذلك من أحواله الجبليّة 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 استكره عليه بحيث فقد القدرة على الاختيار، فذلك لا يتعلق به تكليف منجز وإن صلح جنسه لذلك، أما ما يقع منه من هذا الجنس وهو متمتع بقوى وعيه، وقادر ومختار فإنه هو الفعل الذي تدور حوله التقييمات والتشريعات، ويلحقه عليه المدح والذم، ويتعلق به التكليف، وتترتب عليه الآثار في التوحيد والتزكية والعمران، وهذا الفعل - هو الذي قسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام:

أ - أحدها الأفعال المختصة بالجوارح: كالقيام والقعود والمشى 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، فإما أن تكون تعبيراً عن التوحيد الخالص، 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 فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ «الأنعام: ٣٨».

وقد يدل على ما انطوى عليه الكتاب الكريم من ذلك تدبر الكتاب نفسه أو بديهة العقل أو الفطرة أو بسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، أو بالاعتبارات والأقيسة المبنية عليها (٣٠).

لقد بين الحق تبارك وتعالى الغاية من الخلق في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ «البقرة: ٣٠» ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ «الأعراف: ١٢٩» وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ «الحديد: ٢٥» وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾ «الصف: ١٤» وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ «هود: ٦١» وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ «الذاريات: ٥٦» ومع أن هذه الآيات كلها تشترك 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 الوجوه. وأياً كان الأمر فإنه لا مانع يمنع من كون غاية الحق من الخلق مركبة من عناصر متعددة أهمها وأعلىها: العبادة، وأساس العبادة ومنطلقها ولبابها، والدعامة الأساسية التي تقوم عليها هو «التوحيد» والتوحيد فعل اختياري قلبي يقوم على الاقتناع بالحقائق المندرجة 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، وخالقهما تبارك وتعالى بمقتضى ذلك التوحيد، فالتوحيد - هو المحور الذي تتكون حوله معارف الموحد وأخلاقه ونظمه وعبادته وسائر أوجه نشاطه العقلي والنفسي والبدني، بحيث يصبح ذلك النشاط - كله - وبأنواعه كلها صالحاً لأن 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 لا بد أن يصدر عن نية وقصد للتقرب إلى الله تعالى والتعبير عن توحيده والتعبد له وفقاً لما رسم في كل ما رسم، فلا يدخل فيها الفعل التسخيري أو القهري، ويدخل فيها الترك المقترن بالنية والاختيار لأنه فعل ، ولا يدخل فيها الترك القائم على العدم المطلق غير المقترن بالاختيار، فاستحضار النية والقصد ركن أساس من أركان اعتبار الفعل وترتب أثره عليه، وهي التي يمتاز بها الفعل الذي يقوم الإنسان به بناءً على داعية هواه والفعل الذي يقوم

به بناء على توحيده 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 مأخوذاً 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 صورته، ويجعله عبداً لله دون أية أعراض جانبية أو مكابدة وصراع نفسي.

و«العبادة» التي ينعكس التوحيد عليها، وترتب عليه لها معنيان معنئى أخص - وهو «التحنن 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 ووقوف ونحوها.

والنية في هذه الأفعال يمكن أن تجعلها انعكاساً للتوحيد ومتعلقاً 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 أمراك) (٣٢)، وهنا يمكن أن تدخل فروض الكفايات وكل متطلبات التزكية وال عمران تحت مفهوم «العبادة المجتمعية»، وقد فسر الإمام الشاطبي ذلك بطريقته فقال: «لا عمل بفرض ولا حركة ولا سكون يدعي إلا والشريعة عليه حاكمة أفراداً وتركيباً» (٣٣)، 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 وضعاً 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 كلها: فهناك مستوى الأخلاق والآداب وتنظيم الروابط الاجتماعية وغيرها، مما لا يدخل في دوائر التكليف، لكنه لا يخرج عن إطار المقاصد الثلاثة العليا الحاكمة، لذلك جاء الحديث النبوي «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق» (٣٤).

فإمطة الأذى عن الطريق، أو إنارته وتسويته تدخل في دائرة قواعد تنظيم الخدمات والمرافق العامة فإدراجها تحت مفهوم الإيمان لبيان مزيد من الاهتمام بها، وإيجاد الحوافز والدوافع الذاتية الكافية للقيام بها.

ومن أهم ما يمكن إيرادها هنا - لتوضيح هذا الجانب ما تنبيه إليه الراغب الأصبهاني في «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين» حيث حدد الغرض الذي لأجله أوجد الإنسان فقال: الغرض منه أن يعبد الله ويخلفه وينصره ويعمر أرضه، كما نبه تعالى على ذلك بآيات في مواضع مختلفة من كتابه الكريم فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ «الذاريات: ٥٦»، وقال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ «البقرة: ٣٠» وقال تعالى:
﴿وَيَسْتَخْلَفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ «الأعراف: ١٢٩» وقال تعالى:
﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ «الحديد: ٢٥»
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾ «الصف: ١٤» وقال تعالى:
﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ «هود: ٦١». فالعبادة التي جعلها الله - تعالى - غاية الحق من إيجاد الخلق أمر مركب 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 المنظومة بالتفصيل وكيفية تشغيلها منهجياً. والله الهادي إلى سواء السبيل).

الهوامش:

في هذا المجال كما وردت إشارات متفرقة لها لدى كثير من المفسرين، ومن أبرز من أعادوا تقديم هذه ((المنهجية)) من المعاصرين وبلورتها الأخ محمد أبو القاسم، حيث شرحها وأوضحها وجعلها في مستويات ثلاثة في كتابه ((العالمية الإسلامية الثانية)): مستوى التأليف بين القراءتين ونسبه إلى سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومستوى الجمع ونسبه 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 وجيزة لهذه ((المنهجية)) حاولت إلقاء مزيد من الضوء عليها، وهي لا تزال في حاجة إلى دراسة وتعميق وتوسع من علماء ذوي تخصصات مختلفة لتفهم وتشيع وتتداول 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 كلا 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 وسنته، والإنسان - وإن كان جزءاً من الكون - لكنه عند النظر يعد أنموذجاً مصغراً للوجود الكوني ومستخلفاً فيه (وتزعم أنك جرم صغير - وفيك انطوى العالم الأكبر) هذه الرؤية أو المنهجية في ((الجمع بين القراءتين)) ذكر معالمها 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 الرازي في هذا المجال وبنى تفسيره الكبير ((مفاتيح الغيب)) على هدى من هذه ((المنهجية)) في الحدود التي رآها فيها في عصره، كما وردت إشارات لها في ((الفتوحات المكية)) (لابن العربي) في مواضع عديدة، ومعظم من تأثروا بفكر الدين الرازي نحووا نحوه

(٢) بالرغم من بروز قضية (تعلييل الأحكام) في القرآن الكريم وظهورها في تصرفات وأقوال وأقضية وفتاوى رسول الله - عليه الصلاة والسلام - فإن التفات العقل الأصولي والفقهي إلى ((مقاصد الشريعة)) قد جاء متأخراً. 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 التكليف عليها، فحتى تلك القواعد التي أصلها إمام الحرمين ومن بعده الغزالي وغيرهما مروراً بالعز بن عبد السلام ثم الشاطبي جاءت متناثرة تحيط بها جزئيات كثيرة جعلت من السهل احتواؤها في ثنايا القياس أو المصلحة أو إلحاقها 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) انظر كتاب الفروق للقرافي (١/٢-٣).

(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 بنيته أساساً على ملاحظات أعدتها لتدريس طلابي في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية وذلك في مادة السنة، وقد قارب هذا البحث على الانتهاء وسوف يدفع به إلى الطبع قريباً بإذن الله، ولعل أهم ما قد يضيفه هذا البحث هو تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة تحديداً لعله يكون أدق مما عرف سابقاً انطلاقاً من ((نظرية الحكم الشرعي))، وما ترتب 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 ينبه إلى مدى الحاجة إلى المنهج الضابط.

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

(٧) إن من أهم ما أتاحه القرآن المجيد للبشرية باشماله على الشرعة والمنهاج شيوع وذبوع وانتشار الوعي بالشرعية والمنهاج في أوساط المؤمنين كافة، كل بحسب قدرته وطاقاته وامكانات الوعي لديه، وبذلك كسر القرآن الكريم حاجز احتكار المعرفة الدينية والشرعية 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 المنتمين 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 ((أوتيته 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 فالفتاوى والقواعد القانونية والفقهية تتحول بعد طول الممارسة وإلفها إلى ثقافة، قد تنسى الأمة أصلها القانوني أو الفقهي، كما أن الثقافة كثيراً ما تبرز أسئلة واشكالات على القانون أو الفقه أن يجيب عنها، وهكذا فكل منهما يقدم مداخل إلى الآخر تبرز بعد ذلك في شكل مخرجات وهكذا، فالعلاقة علاقة جدل وتبادل وتفاعل بينهما.

(٦) 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، ونفى 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 الإسفرايني، وناقش أدلة القائلين باستحالة ذلك الفتور. ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) وبين أن المراد بذلك حفظ القرآن، والحيلولة دون اندراس تلاوته أو شيء منه.

للاطلاع على قضية ((التعبيد)) ونشأتها وتطورها، ولكونها جزءاً من خصائص ((شريعة بني إسرائيل)) وغرابتها وبعدها عن شريعتنا الإسلامية.

(١٣) هذه الآيات الكريمة اشتملت على أهم وأبرز خصائص الشريعة الإسلامية وربطت بينها وبين عالمية الإسلام وشريعته فهي الخصائص التي جعلت هذه الشريعة صالحة للبشرية كلها في كل زمان ومكان. راجع مفاتيح الغيب للرازي، والتحرير والتنوير لابن عاشور في تفسير كل منهما لهذه الآيات الكريمة.

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

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

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

الوسائل قدرة وفاعلية على ربط 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 المحددات المنهجية، وله دلالات منهجية 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 الجيد، وبيانه في السنة النبوية إلى يوم الدين - مثل قضية عودة المسيح، وظهور المخلص، والمهدي، وغيرها مما جاءت ببعضه الديانات السابقة، ووردت به بعض الأخبار عندنا.

(١١) راجع بحثنا المنشور في القاهرة بعنوان ((حاكمية القرآن)) وكتاب الأخ هشام جعفر ((الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية)) وكتابنا ((أبعاد غائبة 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 الوكيل، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧)

﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ 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 مفت مؤهل للفتوى، درس الواقعة بجوانبها المختلفة دراسة عميقة مكنته من حسن تكييفها وتحويلها إلى سؤال فقهي، ثم أحسن الإجابة عنها استناداً إلى الدليل وإدراكاً للتعليل، وفقهاً لكليات التنزيل. لكن مما لا شك فيه أن هناك فتاوى كثيرة تتحول إلى فتنة لعباد الله عن دينه، ولدي أكثر من واقعة، منها على سبيل المثال وقائع لسيدات غير مسلمات ذهبن إلى بعض المتصدين للفتوى لإعلان إسلامهن، ولما أخبرها ذلك المفتي 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 يطالبها هذا المفتي بذلك بدايةً، بل يعلمها الإيمان ويصبر عليها حتى تخالط بشاشة الإيمان قلبها

((الموضوعية في العلوم الاجتماعية))
تحرير: صلاح قنصوة.

(١٧) راجع الهامش السابق (١٦).

(١٨) الأسئلة النهائية - هي مجموعة الأسئلة التي تتصل بالخالق جل شأنه والإنسان والكون والحياة، والإجابة عنها هي التي تشكل ((رؤية الإنسان الكلية)) وتصوره الكامل لما تعلقته الأسئلة النهائية به، فإذا صحت الإجابة صحت الرؤية، وإلا 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 الهامش 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») والمباحث المشرقية للرازي (١٠٤٥٦) ط مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦، وانظر (٥٦٨) منه لمعرفة الفرق بين الحركة وبين «أن ينفعل».

(٣٠) راجع «تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين» للراغب، تحقيق د. النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧، ص ١٠٦.

(٣١) الحديث أخرجه الحسن بن سفيان وصحه النووي في الأربعين.

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

(٣٣) أنظر الموافقات للشاطبي (١) / (٤١).

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

وأنذاك يبدأ بتعليمها الفروع. و كذلك الفتاوى المتعلقة بزواج الأنس بالجن والعكس، والنماذج كثيرة.

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

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

(٢٧) جزء من حديث «أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها...» راجع فتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعينه. (٢٨) راجع هامش (٢٥).

(٢٩) راجع المفردات للراغب الأصفهاني

تجديد الفكر الاجتهادي

د. جمال الدين عطية*

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

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

- ١ -

توسيع مجال الاجتهاد عن المفهوم التقليدي الفقهي

أ- الاجتهاد قرين 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 يتبادر الى 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 - ومما ينبغي أن يتسع له نشاط الفقيه المعاصر أن يقوم بالمعالجة الواقعية للأوضاع المعاصرة، فلا يقف نشاطه عند البحوث النظرية المثالية وإنما ينزل الى الواقع ليبيدي فيه رأي الشريعة، فلم يعد يكفي الاقتصار على أحكام الزواج التقليدية فهناك أوضاع طرأت على واقع العلاقات الزوجية تحتاج الى دراسة تبنى عليها أحكام جديدة كحالة عمل المرأة وإسهامها في أثاث المنزل وتكاليف المعيشة، وكحالات الزواج غير الموثق وغير ذلك، ولم يعد الناس يتبايعون بالذهب والفضة، ولم يعودوا يقيسون بالفرسخ والذراع ومسيرة اليوم والليلة، ولم يعودوا يزنون بالمنقال والأوقية أو يكيلون بالوسق والقلقة الى 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 تغير الاجتهاد والفتوى، ولا نوافق على حصر دور المجتهد في هذه الحالة على الانتقاء من بين الآراء القديمة رأياً يكون أصح أو أرفق ولو كان مرجوحاً في نظر أهل الترجيح من القدماء فللمجتهد المعاصر أن يصل الى رأي لم يقل به الأقدمون طالما أن له مستنده الشرعي في هذا الاجتهاد. ونحن لا نوافق على مقولة أنه إذا كان للقدماء ثلاثة آراء في المسألة (أو أربعة) فللمجتهد المعاصر أن يختار أحدها وليس له أن يقول برأي رابع (أو خامس) لم يقل به أحد ممن قبله، على أساس أن الآراء القديمة استنفدت

بالقسمة العقلية لجميع 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 والفقہ بل تتالى تفجر العلوم فنشأت علوم العربية وعلوم القرآن وعلوم الحديث وعلم أصول الفقہ والسياسة الشرعية وعلوم الكلام والجدل والمناظرة والأخلاق والتصوف والقواعد وغيرها وفي مرحلة متأخرة ظهرت كتابات متخصصة في مقاصد الشريعة (كالموافقات) 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 - وبعضها توليد من تفاعل علمين مما يسمى الآن بالعلوم البينية.

وأمام هذا الانفجار المعرفي على الساحة الإسلامية نجدنا بحاجة الى وضع ضوابط شرعية لهذه العلوم الجديدة تحدد مقاصد كل منها في ضوء مقاصد الشريعة العامة، وتوضح الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة التي تحكمها، وتثري مادتها بالقواعد الشرعية التي تنطبق عليها، وتنشئ من هذا كله نظريات إسلامية في كل علم من هذه العلوم، وتعد المقارنات مع مثيلاتها في الأديان والفلسفات الأخرى، وهذه كلها عمليات مستمرة لا تقف عند حد وهي جزء من توسيع مجال الاجتهاد المعاصر^(١).

و - ونشير أخيراً الى أن الفقہ 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 (فويرأبند) 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، وليست بأية حال لغرض استخدامه حالياً والاجتهاد المعاصر في إطار قواعده. ونظراً لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذرياً عن بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث الى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه.

ج - ولأن البحث الحالي 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 أو لغيرنا المعالجة التفصيلية لها.

- ٣ -

بلورة و ((مأسسة)) السلطة التشريعية

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

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

ولعل الفصام 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 الاجتهاد - الى تصنيف العلماء الى درجات من المجتهدين والمقلدين، والاهتمام بنصوص كبار المجتهدين 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 التقنين 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 الى صورة مؤسسية، فاتجه دعاة النهضة في العالم الإسلامي الى أخذ 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 «الشرعي».

ج - ومع نشوء الصحة الإسلامية الحالية وتعاضم شأنها والمواقف المناهضة لها من المفكرين «العلمانيين» والحكومات «العصرية» أثيرت ضمن الاعتراضات على فكرة الدولة الإسلامية مساوئ الدولة الدينية في مسيحية أوروبا العصور الوسطى وانبرى المدافعون عن الصحة لتفنيد ذلك بتوضيح أنه ليس في الإسلام مفهوم الدولة الدينية وأنه ليس في الإسلام رجال دين بالمفهوم الكهنوتي المسيحي مما أدى الى تكريس الموقف الانفصالي بين العلماء والحكام وليس بين الدين والدولة فحسب، وهكذا بقيت مجهودات تجديد الفقه في صورة اجتهادات فردية وحتى الاجتهادات التي اضطرت الحكومات الى القيام بها - تحت الضغط الشعبي - هامشية محدودة متمثلة في النص في الدساتير 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 - الى جانب نفي نموذج الدولة الدينية - في تحديد التصور الإسلامي عن السلطة التشريعية في أحد المبدأين الإسلاميين: الاجتهاد والإجماع:

١ - أما الذين انطلقوا من مبدأ الاجتهاد فيرون الجمع بين صورتَي الاجتهاد الجماعي (لا الفردي) والاجتهاد 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 روايتين عنه، أو على أساس أن قول الأكثر ليس بإجماع ولكنه حجة ظنية، أو أن اتباع الأكثر أولى^(٤).

هـ - ولم تتعرض الكتابات المعاصرة - إلاّ لمأماً - للتفاصيل التطبيقية للسلطة التشريعية في وضعنا المعاصر من حيث تحديد كيفية اختيار أعضائها، ومكانهم المؤسسي في أجهزة الدولة، واختصاصات المجلس الذي يضمهم، ومدّة عضويتهم، وغير ذلك من المسائل التي تحتاج الى استكمال إذا أردنا لمبدأ الإجماع أو الاجتهاد أن يتحول الى حقيقة مؤسسية في واقعنا المعاصر.

- ٤ -

موقف المجتهد من النصوص في العصر الحاضر

أ - ونقصد بالعصر الحاضر منذ نهاية عصر التقليد لمذهب معين، واتباع ما ورد في كتبه من أحكام، ومحاولة تخريج المسائل الجديدة التي لم ترد في كتب المذهب بقياسها^(٥) على مسألة منصوص على حكمها في أحد كتب المذهب، وقد كان ذلك هو حال معظم البلاد الإسلامية ولعدة قرون، وضعت قواعد وأصول لمعرفة رأي المذهب إذا اختلف فقهاء المذهب فيما بينهم ووضعت كتب في كل مذهب تناقش 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 الى رأي آخر مرجوح من نفس المذهب ولكنه يحقق المصلحة بصورة لا يحققها الرأي الراجح. وحدث ذلك في عدة مسائل عند وضع مجلة الأحكام العدلية التي هي تقنين للمذهب الحنفي لم يخرج فيها عن الرأي الراجح الى 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 الى تبرير - من وجهة نظر المذهبيين - بأن قالوا: إن هذه السلطة قاصرة على ولي الأمر فقط، وباستعمالها - أي باختيار ولي الأمر لرأي مرجوح - يصبح هذا الرأي المرجوح راجحاً.

ج - ثم سار التحرر من المذاهب خطوة أخرى حين بدأت تشريعات الأحوال الشخصية المبنية أصلاً على مذهب معين، تقتبس 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 زواجها بنفسها، كما أخذ التقنين السوري للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٢ برأي المالكية خلافاً للمذهب الحنفي السائد في سوريا بالنسبة لحق الزوجة في طلب الطلاق للضرر، كما أنه في كلا التشريعين أخذ برأي الحنابلة خلافاً للمذهبيين الحنفي والمالكي 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 تراث 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 وتداخل 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 آراء وأحكام وفتاوى 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 والسنة كما كان الشأن في المذاهب الفقهية عند نشأتها، وشعر بعض العلماء بواجبهم وبدأت تظهر الفتاوى الجديدة في مسائل الشركات والبنوك والتأمين وغير ذلك مما جد في حياة الناس، وكان للشيخ محمد عبدة 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 الخفيف وغيرهم كثير، كان لهم فتاوى وآراء 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.

وواضح أن هذا الاتجاه وإن أخذ بفكرة فتح باب الاجتهاد في الفقه إلا أنه التزم بأصول الفقه بوضعه التقليدي ولم يتجه الى 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 للمتقدمين أن يختلفوا في الأصول فكذلك المتأخرون لهم أن يجتهدوا في الأصول كما لهم أن يجتهدوا في الفروع.

وبذلك نكون قد وصلنا إلى ذروة التحرر من المذهبية: فروعها وأصولها، وبدأت 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 التلفيق بين أصول فقه المذاهب المختلفة. وقد اتجهت هذه الكتابات اتجاهها 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 - أسلوب 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 الى استنباطها الأصوليون في كتب القواعد والأشباه والنظائر وغيرها.

وممن ذهب الى هذا الرأي - دون الإشارة الى مواد المجلة العدلية - الدكتور محمد أحمد خلف الله في تعليقه بمجلة الطليعة (المصرية) على حركة المناداة بتطبيق الشريعة الاسلامية.

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 يرونه محققاً لمصلحتهم.

وقد عبر عن هذا الاتجاه بوضوح الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله في محاضرة له بموسم محاضرات الأزهر، وهو نظر فيه تعميم لرأي الحنابلة في الشروط والعقود.

ح - وفي سياق الآراء الداعية الى تضييق نطاق النصوص، نجد أن الفقهاء والأصوليين بحثوا بالنسبة للسنة فيما يعتبر من أقوال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأفعاله تشريعاً عاماً ملزماً لجميع البيئات والأزمنة وما يعتبر غير ذلك اما لكونه رأياً شخصياً للرسول صلى الله عليه وآله وسلم صادراً 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 ببيئته.

وقد عرض العلماء لأمثلة من هذه الأنواع^(٦) غير أنهم لم يحصروها فبقي الباب مفتوحاً للمجتهدين 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 المعاصرين في هذا الاتجاه وذهبوا الى تعميمه واحتجوا باجتهادات عمر بن الخطاب التي خالف فيها ظاهر النصوص، ومن هذا الرأي الدكتور محمد النويهي^(٧)، وانبرى للرد عليه آخرون موضحين أن عمر لم يكن معطلاً للنصوص وإنما فهمها في ضوء نصوص أخرى وقواعد عامة في الإسلام كتعطيله حد السرقة عام المجاعة وإيقاف سهم المؤلفلة قلوبهم وغير ذلك.

ي - وأخيراً نجد البعض لا يرى التقيد لا بروح النص كما في (الرأي و)، ولا بلفظه كما في (الآراء د، ز، ح، ظ) ويرى اطراح ذلك كله - في دائرة المعاملات - وإعمال العقل مطلقاً من كل قيد إلاّ قيد مراعاة المصلحة التي يراها هي روح النصوص جميعاً، محتجاً بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مسألة تأبير النخل «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

د - لقد حاولنا تصنيف الآراء المختلفة في هذه القضية دون نظر الى أصحاب هذه الآراء وما قد يضمه بعضهم باتجاه الشريعة الإسلامية، إذ إن لبحث مواقف الأشخاص مجالاً آخر، وإنما اضطررنا الى 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 للاجتهاد - 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 متردداً بين عدة مواقف (الآراء د، هـ، ز، ح) ويحتاج الى حسم حتى ينطلق الاجتهاد متبيناً طريقه بين النصوص والآراء.

١ - وقد أخذ دستور الجمهورية العربية اليمنية الصادر في ١٩٧٠/١٢/٢٨ 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 يناقض 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 المتغيرات بما يحافظ كذلك على روح الشريعة وليس على نصوصها فحسب.

مشكلة تكوين المجتهدين

أ - تعدد كتب أصول الفقه التقليدية شروطاً للمجتهد ليس من بينها «معرفة الواقع».

١ - وقد تنبه الى أهمية ذلك من المتقدمين الإمام أحمد إذ ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين نقلاً عن الامام أحمد أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: ... الخامسة: معرفة الناس».

ويضيف ابن القيم: «وهذا مما يدل على جلاله الرجل ومحلته من العلم والمعرفة، فان هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأي شيء نقص منها ظهر الخلل في المفتي بحسبه. وقال في شرح الخامسة: وأما قوله الخامسة معرفة الناس فهذا أصل عظيم، يحتاج إليه المفتي والحاكم، فان لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه اذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل 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 وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيايلهم وعرفياتهم، فان الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال. وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه وبالله التوفيق».

٢ - ويوسع الدكتور القرضاوي هذا الشرط الى 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 وسلوكهم 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، وتابع: «وهذا في الواقع ليس شرطاً لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد 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 قادراً من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية، والتي تكشف له الواقع الذي يعايشه 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 يفتي فيها من جهلها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره ولو بوجه ما وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي 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 الذكرية، والبويضة الأنثوية وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي وتكون الخلية الواحدة منهما. 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 يعد رجالاً قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم»^(٨).

٣ - أقول:

أ - هذا الذي ذكره الدكتور القرضاوي ليس كافياً لإعداد المجتهد المعاصر، وإنما هو ضروري لإعداد الداعية المعاصر.

أما المجتهد المعاصر فلا يكفي 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 يعد 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 لا بد لوجوده وقيامه بمهمته من إعداده إعداداً تخصصياً لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه 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 الى ٤٥ ساعة من نظام الساعات المعتمدة، وأن يوجه بعد ذلك الى 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 - ولا بد حتى تؤتي هذه الدراسة المتخصصة أكلها، وتخرج للمجتمع مجتهدين متخصصين أن يكون لديهم الاستعداد الشخصي للقيام بهذه المهمة، وهذا يستدعي عمل اختبارات ومقابلات شخصية قبل قبوله في هذا التخصص البيئي 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 المختصة بالاقتصاد أو بالطب أو غير ذلك من إقامة مجالس أو لجان تضم متخصصين في الاقتصاد أو الطب ومتخصصين شرعيين إنما هو حل مؤقت لا يحل المشكلة جذرياً بل إنه يكسر عملية الازدواج الثقافي. ولا مناص من إنشاء التخصصات البيئية التي أشرنا إليها.

- ٦ -

العلة والحكمة

مسألة أخرى من مسائل التجديد في أصول الفقه تتمثل 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 الرازي في المحصول. (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 تقاس 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 الى 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 الى الفرع الجزئي.

- ٧ -

الاستنباط من القواعد

أ - مسألة أخرى تتمثل 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 يقدر في صلاحيتها للاستدلال بها.

٢ - إن الاستثناءات التي ترد على القاعدة تكون عادة إما منصوصاً على حكمها بما يخالف حكم القاعدة، وإما خاضعة لقاعدة أخرى اقتضت إعطاءها حكماً مخالفاً للقاعدة، وفي كلتا الحالتين لا يقدر هذا السبب أو ذاك في صحة القاعدة.

٣ - إن الحالة المفترضة التي نحتاج فيها الى 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 بشأنها الى المصلحة المرسلة، وأقرب الى 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 الموافقات 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 ومازال الاهتمام متواصلاً.
ب - 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 - اشتغال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحاجي 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 بأقسام 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، وملاحظات تطبيقية.
- ١٠ - إن المراتب الخمس لا ثلاث ، بإضافة مادون الضروري وما وراء التحسيني وآثار 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.

١٣ - 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 المرسله، ولتوضيح 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 ونصعد الى حفظ العقل فننقل حكم التحريم الى كل ما يؤثر في العقل - وإن لم تسكر - كالمخدرات.

ويمكن أن نتوسع 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 نكون قد تركنا طريق القياس بصورتيه العادية والواسعة.

٤ - باستخدام آلية المصلحة المرسله - 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 العقلية العلمية والاستدلال العقلي وطلب العلم، والتفكر والنظر... الخ.

ب - وهذه الطريقة - المصلحة المرسله - ينبغي في تصوري تطويرها بصورة عامة - دون انتظار واقعة جزئية نبحت عن حكمها الشرعي - من خلال مراحل عملية معينة توصلنا الى عملية تنظير شاملة على النحو التالي:

١ - التعرف الى المقاصد التي تنطبق عليها الشروط التي أشار إليها الغزالي^(١١) 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 الأشباه والنظائر وتقسّم الى مجموعات وفقاً لموضوعاتها حسب تقسيمات الكتابات الفقهية المعاصرة حتى تستبين معالم التصور الشرعي في كل موضوع^(١١).

٣ - أن تضاف الى كل مقصد من هذه المقاصد الوسائل الموصلة الى تحقيقه، ويستعان في ذلك بأدوات العصر وأساليبه التي لا تتعارض مع أصل شرعي.

٤ - أن تضاف الى مقاصد ووسائل كل مجموعة ما يخصها من القواعد الشرعية، وكذلك القواعد الشرعية العامة التي تنطبق عليها، وتعتبر هذه القواعد بنوعها 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 للتفريع عليها والاستمداد منها بما يحقق التوصل الى المقاصد وينسجم مع القواعد في نسيج واحد.

٦ - وفي خصوص المقاصد الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، أن يضاف الى المرحلتين ٤ ، ٥ ما يخص كلا 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 وباقي 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»

ص ٧٧ الى ٩٩.

- 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 الى 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 يثيره 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 للتجديدات الجزئية داخل العلم.

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

الهوامش:

- (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 وغير التشريعية بالعدد الافتتاحي من مجلة المسلم المعاصر.
- (٧) في بحث نشره بعنوان «نحو ثورة في الفكر الديني» في مجلة الآداب اللبنانية عدد مايو ١٩٧٠ واستكملته في ندوة التطور الحضاري التي عقدت بالكويت والمنشور في مجلة الشورى الليبية عدد أكتوبر ١٩٧٤.
- (٨) كتاب الاجتهاد، للدكتور القرضاوي ص ٤٧ - ٤٩.
- (٩) بالإضافة الى فصل عن تفعيل المقاصد سنشير الى محتواه فيما بعد.
- (١٠) المستصفى ج ١ ص ٢٥٧، ٢٦٤ - ٢٦٥، المنحول ص ٢٦٤ - ٢٧٢، وهامش ص ٣٧٠.
- (١١) لنا اقتراح تفصيلي في هذا الصدد صدر تحت عنوان «تجديد الفقه» ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق.

المنهج التقليدي في اصول الفقه ومعوقات التجديد*

الشيخ محمد ابراهيم الجناتي**

يواجه مشروع تجديد منهج البحث في اصول الفقه عقبتين رئيسيتين:
الاولى: الضعف حيال الاتجاه الذي يتبنى المنهج الراجح في الدوائر العلمية.
الثانية: شيوع نزعة التقليد.

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

* ترجمة: سرمد الطائي.

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

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

ان التحولات المنهجية أصبحت أمراً مألوفاً ومتداولاً في مختلف الدوائر والمستويات العلمية والبحثية في العالم، ومن المؤسف غياب هذه الظاهرة في مراكزنا العلمية بسبب صدور ضيقة، مما دعا العقلاء لأن يبدوا استغرابهم من محاولة المنهج التقليدي استيعاب المتغيرات التي يشهدها المجتمع دون طروء 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 ندعن بأن التحول لا يمكن ان يطال الأدلة الشرعية ومصادر الاستنباط، الا ان منهج الاجتهاد فيها وآلية استيعاب المفاهيم منها ينبغي ان يتغير، كالمناهج الأخرى التي تتحول على ضوء التغير في ظروف الزمان والمكان، ونلاحظ تاريخياً أن المنهج الفقهي مرّ بتحويلات 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 اساسية للنظام الإسلامي، اذا بني على منهج 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 السذي لا يستوعب في منهجه مجمل المتغيرات ويلاحظ خصائص الموضوعات الدخيلة 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 معتد به في الرؤى الفقهية، حتى مع ملاحظة تشكيل الحكم الإسلامي في ايران، كتغيير ادى الى طروء تحولات جذرية في بنى الحياة، وإنما لا زال هناك 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 بمنهج جديد يتوافر على مميزات 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.

يبتعد الفقيه صاحب المنهج التجديدي عن الأهواء والوساوس، ويقيم 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، والمتفهمين غير الواعين، 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 اعتقادي فإن الطريق الوحيد لمعالجة هذه الإشكالية هو السعي 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 والتحويلات النوعية الطارئة على الموضوعات لأجل مواءمتها مع الأحكام الكلية للشريعة، وطرح مسائل الفقه بشكل منتظم لتحويلها الى صياغات قانونية مدونة في متناول يد المجتمع، مما يتوقف على توظيف ذلك النمط من الاجتهاد.

تبعات تكوّن التجديد المنهجي:

في هذه المرحلة التي تشهد تطبيق الحكم الإسلامي في ايران، لا ينبغي ان يتأخر الأخذ بالمنهج الاجتهادي الجديد وبلورة معانيه التطبيقية... اكثر مما حصل، كما يلزم في دائرة الممارسة الفقهية تجاوز المسائل العبادية والفردية واستيعاب المجالات الاخرى أيضا، حذرا من تقييد الفقه في ذلك الإطار وتحويله الى منهج غير عملي عاجز عن التعامل مع مشكلات البشر ومنزوي بعيداً عن ميدان الحياة، مما سيحمل المعنيين مسؤولية كبيرة امام الله، ويسبرر أن يكونوا هدفا للنقد والملامة من قبل الأجيال القادمة.

عدم جدوى الإدعاء المجرد عن الدليل:

يطرح بعض العقلاء والمثقفين اليوم تساؤلا، على اساس ظهور الأرضية التطبيقية للقانون الإسلامي في مجالات نظير الاقتصاد، الحقوق، العقوبات، حدود الملكية، المعاملات المصرفية، السياسة والعلاقات الدولية... ويهدف هذا التساؤل الى تحديد ما انجزه الفقه في اطار تلك المجالات، ومدى ما قدمه حيالها من مسائل تشكل نسقا قانونيا منظما يؤمن ادارة المجتمع ومعالجة مشكلاته. نعم... الى متى يمكننا ان نظل نردد دعوى قدرة الفقه على استيعاب الحياة ومشاكلها استيعابا يتواصل الى قيام الساعة دون دليل... من برنامج او قانون واضح ومدوّن؟

وهل يمكننا في اثبات دعوانا هذه الاكتفاء بواقع الممارسة الاستنباطية التقليدية في اطار المفاهيم المحدودة، او 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 نشك ان ذلك غير ممكن، ولا يوجد شخص قدم هكذا دعوى، مما يلزمنا باستئناف عمل اجتهادي على مستوى المباني والاسس والمصادر، يشمل كافة ابعاد الحياة (بنحو يتناسب مع متغيراتها) لتجمع المعطيات والقصورات المنبثقة في اطار ذلك الاجتهاد، لأجل صياغتها في اشكال قانونية تخضع للدراسة والاختبار، حيث يمكن بعد ذلك تنظيمها في نسق قانوني متكامل يطرح على مستوى عالمي.

وعلى اية حال، لا بد ان ندعن بأن غياب البحث الفقهي القانوني المنظم، وتخلف الدور الفقهي عن مواكبة المتغيرات ووجود هذه المشاكل والنواقص،

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

معطيات المنهج الاجتهادي المعتدل:

- ١ - 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 اسئلة 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 تماما، 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 يقيّمها على اساس موضوعات ومعايير خاصة، وهو

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

الملاحظة الثانية: ان الملاك في تحديد مجموعة القضايا القيمة 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 والمحددات الخاصة برؤية ذلك المذهب والتي يتم في ضوئها بيان الأحكام للاتباع بشكل واضح.

لاحظت في هذا السياق، وضمن البحوث التي انجزتها خلال تجربتي في الممارسة الفقهية، ان بعض المسائل الابتلائية وموضوعات الأحكام، لم يتم بحثها على اساس الأدلة وطبقا للموازين العلمية، وان البعض الآخر منها بحث بمعزل 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 والمتأخرين.

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

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

مخالفة للاحتياط. ومع ظهور آلاف المسائل المستجدة اليوم وافتقادها لدليل خاص وارد بشأنها، فإن هذا المنهج لا يمكن ان يقدم بإزائها اجابات مناسبة. نورد هنا نماذج للمجالات التي يعجز منهج 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 (اكلينيكيًا)، وكمسائل الحمل والتلقيح الصناعي، ومساعدة الأزواج الذين يعانون من العقم في ذلك بالاستفادة من مياه الرجل الأجنبي، وقضية منع الحمل دائما 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، وأعمال النحت والرسم، وعشرات المسائل الأخرى.

٣ - الأوراق النقدية: كمسألة أن الأوراق النقدية لها ماليتها كالمسألة الأخرى ام لا، وهل ماليتها حقيقية ام اعتبارية؟ وعلى فرض ان يكون لها ماليتها ذاتية فهل هي من قبيل الأمور المثلية ام القيمة؟ وهل حكمها كحكم 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 لمن 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 الأمور 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 الذبحة بالآلات الحديثة، واشتراط اسلام من يباشر الذبح، وما يرتبط بالسفر في الفضاء... هل يعتبر السفر العمودي مناظرا في الحكم للسفر المألوف على الارض (الأفقي) ، والسفر الى مناطق يختلف ليلها ونهارها عما هو مألوف 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 حيالها 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 حقيقية في بعض المجتمعات، الا انه في موارد اخرى كان سببا للعسر والحرغ الشديدين، مع تأكيدنا ان من البيهني 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 المتظاهرين بالقداسة ممن تتمثل غايتهم النهائية في إرضاء العوام من الناس.

عوامل ظهور منهج الاحتياط:

يمكن تحديد عوامل تكوّن هذا المنهج وظهوره عبر النقاط التالية:

- ١ - عدم استيعاب ميزتي التسامح والسهولة في الشريعة.
- ٢ - عدم الوعي بحقائق العصر وظروف المجتمع.
- ٣ - فقدان الرؤية الشمولية.
- ٤ - ضعف استيعاب الأسس الشرعية.
- ٥ - التحويل 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 - التسليم بعدم مشروعية الخروج على آراء المتقدمين.
- ٩ - تجاهل اهمية 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 والموضوعية التي مثلت عاملا مهما 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 الأنصاري، معتذرين بالعجز عن اصدار الفتوى، بسبب ما يعترتهم 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 النموذج 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 الى 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 وآله وسلم، لأن الفقه والشريعة قد بنيا على السماحة والمرونة، ولا تنسجم الشدة مع روح الشرع، الا في الموارد التي يتوفر فيها دليل خاص على الاحتياط كما في موارد الدماء والأعراض.

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

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

مناقشة ادلة الاحتياط:

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

اكدت المصادر الروائية هذه الحقيقة، فقد ورد في أمالي الشيخ المفيد عن الامام علي عليه السلام ضمن حديثه مع كميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(٣).

وعن الإمام الصادق عليه السلام انه قال: «وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد إليه سبيلا»^(٤). كما قال: «وتأخذ بالحايط لدينك»^(٥).
وعن أبي الحسن عليه السلام: «وعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^(٦). وقد وردت اخبار عديدة اخرى لا حاجة بنا الى ذكرها.
وفي ضوء هذا لا بد من تحديد مفهوم (الاحتياط) الذي اكدت عليه الأخبار هذه. فهل هو الاحتياط في الفتوى، او السعي الى استيعاب الحقيقة، او انه تكرار مفردة إلقاء المكلفين الى 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 للآخرين.

كما لا ينبغي ان يفتي الفقيه على اساس العوامل الذاتية او الذوق الاجتماعي الخاص والتقليد الخاطئ، لأن ذلك لن يعدّ حينئذ حكماً شرعياً.
وعلى هذا فإن الاحتياط، دون شك ينبغي أن لا يعقّد وظيفة المكلفين وأساليب امتثالهم للشرع.

فكم من الفقهاء قضوا الساعات والليالي الطوال لتحديد حكم موضوع مستحدث عبر المطالعة في مصادر الاستدلال الأساسية، ودراسة آراء المتقدمين. ولكن الفقيه ربما افنقذ الدليل على الحكم، وامتنع عن التصريح بحقيقة الأمر، فالتمس دليلاً غير علمي وأفتى بالحرمة - احتياطاً - في مورد مشكوك الحرمة، او جعل من مشكوك الوجوب واجباً، وراح يتخذ الاحتياط منهجاً 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، معتمدا على أدلة غير أصولية، كالإجماع الاجتهادي أو الإجماع المصطلح المنقول أو المدركي، مما نلاحظه شائعا في ابواب الفقه، أو متمسكا 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، أو احتاط أو أفتى بالحرمة، فإنه ليس متجاهلا لضرورة الاحتياط في هذا المجال فحسب، وانما هو مخالف للاحتياط اساسا.

في نطاق الشبهات التحريمية التي يتوفر فيها دليل للحكم بالحلية، كأصالة البراءة والحل التي يشرع التمسك بها ازاء مشكوك الحرمة، فإن الحكم بالحلية ايسر بكثير وأوفق للاحتياط من الإفتاء بالحرمة أو إيجاب الاحتياط.

قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾
 «التحريم: (١)». وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة: ٨٧)».

وورد في المأثور أن «المحرّم لحلال الله، كالمحلل لحرام الله» (٧).

حاجة الحكم الى دليل:

لابد أن نتنبه الى ان الفتوى بالحرمة أو 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 أثرها الكبير في ذلك الإطار، ونمتلك على ذلك امثلة عديدة لا نرى من المناسب استعراضها هنا.

لقد أدى الحكم بحرمة الظواهر الحديثة، كالعلوم ومعطياتها والتقنية واللوان الفنون، الى ان تضطر الدول الإسلامية في العديد من هذه المجالات الى الاستعانة بالخبرات الأجنبية، مما شكل مصدرا لتسرب النفوذ الأجنبي الى بلادنا.

مرحلة ظهور منهج الاحتياط:

لم يكن منهج الاحتياط متعارفا في عصر النص، وحسب رأي أهل السنة فإن هذا المنهج ايضا لم يكن مألوفا زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ولا في عصر التابعين وتابعي التابعين، ولا بين الاتجاهات الفقهية التي ظهرت في عصر الصحابة، كمذهب اهل البيت، ومدرسة الرأي، وأهل الحديث. وبعبارة أخرى فإنه لم يؤلف هذا المنهج بين المتقدمين (ما قبل الشيخ الطوسي) والمتأخرين، واوائل (متأخري المتأخرين) الا في الموارد التي يتوفر فيها دليل خاص على الاحتياط، كمسائل الدماء والنفوس والأعراض وموارد (العلم الإجمالي).

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

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

يقول المولى نصر الدين الترابي الدزفولي المعروف بـ(شاكر) في كتاب (اللمعات): اعترضت يوما على استاذي الشيخ الأنصاري، واكدت له انه لا يوجد فقيه يماثله في منهج الافتاء، حيث كثيرا ما يمتنع عن الفتوى ويلجأ الى الاحتياط. فأجاب الشيخ الأنصاري قائلا: لو كنت اطلعت على طريقة الشيخ علي كاشف الغطاء في الفتوى لما اعترضت علي أبدا، ولاعتبرتني حينئذ متجرئا 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 الأنصاري 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 الموقع في الأدوار الثلاثة معا.

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

كما انني ورغم مخالفتي للإخباريين واحتياطاتهم في الشبهات التحريمية والوجوبية، احتفظ بالاحترام الكبير في الوقت ذاته للميرزا محمد الاسترابادي مؤلف (منهج المقال) ومؤسس الاتجاه الإخباري، وكذلك فيما يرتبط بالميرزا محمد أمين الأسترابادي صاحب (الفوائد المدنية) الذي راج هذا الاتجاه بفضل، وذلك نتيجة لما تكوّن لدي من قناعات أثر متابعتي لسيرتهما 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. سيولّد هذا الاتجاه مشاكل اجتماعية عديدة، ولهذا 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 حقيقية، ولكن الفقهاء اذا حاولوا استيعاب مسائل الاجتماع والاقتصاد والحكومة، فإن هذا المنهج ينطوي على تعقيدات ومشاكل جمة لا يمكن ان تطاق.

حيث يمكن للمكلف ان ينظم حياته الشخصية طبقا لمنهج الاحتياط، غير انه لا يستطيع بناء حياته في اطار النظام الاجتماعي والسياسي والحكومي على اساس ذات المنهج، مع الأخذ بنظر الإعتبار ان الهدف من تشريع الاجتهاد هو تجسيد الاحكام الالهية وتطبيقها في مجالات الحياة المختلفة.

ان الاحتياطات غير المبررة علميا، فاقدة للقيمة وهي مخالفة للاحتياط في تحديد الحكم الشرعي، ولذلك فإن الاحتياط هنا يتجلى في ترك الاحتياط، حيث انه ووفقا لأسس الاستنباط الأصيلة، فإن الحكم الشرعي في غير موارد الدليل الخاص على الاحتياط، هو البراءة سواء في الشبهات التحريمية أو الوجوبية.

ان النخب الواعية واصحاب الضمائر الحية في العالم، يملكهم الشوق لاستيعاب مفاهيم الاسلام واحكامه بشكلها النقي والسليم، لا بالنحو الذي اقتضاه الذوق الاحتياطي للبعض في مجال تحديد الأحكام.

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 الأحكام ومسائل القضاء والحقوق ونظام العقوبات، ومجالات السياسة والعلاقات الدولية والاقتصاد، فانه ينبغي ان يبحث عن ذلك الخلل في اطار حقيقة ان بعض الفقهاء، وبدلا عن السعي الى اكتشاف الموضوعات الواقعية واستيعابها، وبدلا عن تفعيل الفقه الاجتهادي - في مفهومه الواقعي - فإنهم لا زالوا يلجؤون الى النمط التقليدي من الفقه والمنهج الاحتياطي في الاصول، دون اعتماد المنهج الأصولي العلمي المعتدل، وهم يتعاملون مع هذه القضية دون وعي وعلى اساس انها امر طبيعي وسائغ.

وفي ضوء ذلك لا يمكن لتلك الشريعة من الفقهاء ان تؤمّن اجابات متكاملة ازاء اشكاليات عالم اليوم المعقد.

كما ان الممارسة الاجتهادية القائمة على اساس منهج الاحتياط لا يمكنها ابدا تطبيق الأحكام على موضوعاتها الواقعية، بالنحو الذي يهدف اليه الإسلام. ان تفحص القرآن الكريم والسنة الشريفة ومصادر الفقه الاصيلية، يبين لنا ان الشريعة الاسلامية اقيمت على اساس متين من السماحة والمرونة، وان التشدد اللامبرر علميا في مقام الفتوى مخالف للاحتياط الشرعي وغير منسجم مع روح الشريعة ومضامينها، اضافة الى انه يستتبع ردود فعل اجتماعية غير محبذة.

ومن المناسب ايراد بعض الآيات الكريمة المدللة على هذه الحقيقة.

﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة: ١٨٥).

﴿يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا﴾ (النساء: ٢٨).

﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ (المائدة: ٦).

وكذلك ملاحظة بعض الأخبار الواردة في هذا الشأن.

«الدين يسر، وأحب الدين عند الله الحنيفة السهلة»^(٩).

«بعثت على الشريعة السهلة السمحة».

«بعثت بالحنيفية السمحة»^(١٠).

«خذوا من العمل ما تطيقون به»^(١١).

«بشروا ولا تنفروا، يسروا ولا تعسروا»^(١٢).

«وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم»^(١٣).

وما سوى ذلك من النصوص الشرعية التي لا حاجة بنا الى الإطالة في ذكرها.

وعلى هذا الأساس ينبغي السعي الى استنباط الأحكام مع مراعاة جانب اليسر والسماحة التي تتجلى في الإسلام ومصادره النقية، والحذر من التشدد والاحتياط في ذلك مع فقدان الدليل العلمي الواضح.

مناقشة الأدلة الاحتياط.

١ - يعتقد البعض ان إهمال الاحتياط في الفتوى يوفر أرضية لاستغلال احكام الشرع بشكل سيئ من قبل العامة، ولذلك فإنهم يعتمدون الاحتياط ليحولوا دون ذلك.

غير أن هذا التصور خاطئ، اذ يجب بيان الأحكام على اساس ادلة الشرع على اية حال، حتى لو قام البعض باستغلالها بشكل سيئ، كما ان ذلك لا يبرر رفضنا لحقيقة ان البعض يسيئ الاستفادة من الفتاوى الشرعية، سواء اعلناها أم تكتمنا عليها واحتطنا في الإفتاء.

٢ - يعتقد آخرون ان الإفتاء طبقا للاحتياط يعكس حجم التقوى والالتزام الديني لدى الفقيه، بينما يشكل التساهل مؤشرا على ضعف في تلك التقوى.

لكن هذه القناعة غير دقيقة، حيث ان فتاوى الفقهاء في احد جوانبها المهمة تعكس الدين الإسلامي وتمثل القناة التي يلاحظ منها الرأي العام العالمي هذا الدين، خاصة في عهد تشكيل الحكومة الإسلامية حيث اخذت احكام 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 تخالف فيه موازين الفقه الاجتهادي ومحددات الذوق والرؤية السليمة، فإن ذلك يؤدي الى

تكريس الضلال عند اهل الانحراف، وتفسير المسلمين ذوي الوعي والدراية، وتؤدي الى تكوين انطباعات سيئة ومتشائمة لديهم.

وفي مقابل ذلك، طالما استندت الفتاوى الى محددات الفقه الاجتهادي وتم الالتفات الى ظروف وخصائص الموضوعات بأسلوب علمي ومقنع بعيدا عن تأثيرات الشهرة الفتوائية غير القائمة على اساس متين، 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 المتوارثة، والتي

نشأت عما تبقى من أثر المنهج (الإخباري) في الفقه.

ثالثاً: الالتفات الى بديهة انه كما يتعذر 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 الوسواس او القناعات الذاتية والاعتماد على الذوق الشخصي

والانسحاق وراء التعصب 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 بالآراء غير العلمية والطراز الثابت من التفكير، الى الحد

الذي يبادر فيه بعضهم الى لوم الفقيه ومهاجمته حينما يقوم بطرح وجهة نظر

جديدة تستند الى الموازين العلمية، وقد يبلغ ذلك درجة لا يمكن للفقيه الواعي فيها ان يعلن آراءه وتصوراته العلمية، نتيجة الجو الضاغط الذي يشكّله بعض من يحيطون أنفسهم بهالات القداسة ويلجؤون 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 وتقاليد اجتماعية خاطئة. ويلاحظ بشكل عام ان ذلك النمط من المتظاهرين بالفقه لا يقدمون على الفتوى بحلية الموضوعات المستحدثة إلا اذا اثبت ذلك بنص قرآني صريح او خبر متواتر قطعي الدلالة، والحال أن الإفتاء بحلية مورد لا يتوفر دليل على تحريمه 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 بالحلية 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 التحريمية ازاء ما يستجد من الظواهر في الحياة، ادت الى ضياع فرص التقدم والتطور العلمي والتقني لبلاد الإسلام، والجأتها الى الاستعانة بالأجانب في هذه المجالات، بالقدر الذي وفرّ مجالا واسعا للنفوذ الأجنبي والسيطرة على شعوب تلك البلاد.

السهو امش:

- (٧) التاريخ الكبير، ج ٦ ص ٢٤ تذكرة الموضوعات، القيسراني، ص ٧١٧.
- (٨) لمزيد من التفاصيل راجع كتابي (مراحل الاجتهاد) و(مراحل الفقه) للمؤلف.
- (٩) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ٢ ص ٤٥ وصحيح مسلم ج ٥ ص ١٤١ بشيء من التصرف.
- (١٠) كنز العمال، ج ١١ ص ٤٤٥.
- (١١) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ١١ ص ٨٥.
- (١٢) الدر المنثور، ج ١ ص ٤٦٥ وتفسير ابن كثير، ج ١ ص ١٣٢٤ وتفسير القاسمي ج ٣ ص ٨٧ وفتح الباري ج ٢٥ ص ٣١ ووسائل الشريعة ج ١٤ ص ٧٤.
- (١٣) صحيح مسلم، ج ٧ ص ٩١.

- (١) يتحدث الشيخ الجناتي هنا عن ظاهرة الاحتياط في الفتوى، في اطار المدرسة (الأصولية)، وذلك مقابل الاحتياط المعروف لدى المدرسة الإبهارية. وهما وإن تشابها في بعض معطياتهما العملية، إلا أن الأساس والمنطق النظري لكل منهما يباين الآخر منها كما هو معروف، ولذلك فإن الكاتب هنا سيظل يقيد (منهج الاحتياط) المبحوث عنه هنا بـ(الأصولي). [التحرير]
- (٢) كشف المحجة في ثمره المهجة، ص ١٥.
- (٣) وسائل الشريعة، 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 مهريزي**

لعل من أهم الإشكاليات التي تطرح في إطار فلسفة الفقه، قضية مقاصد الشريعة وأهداف الفقه. ويتشكّل السؤال في هذا المضمار على النحو التالي: ما هي الأهداف التي يرمى إليها الفقه الاسلامي؟ وكيف يمكن تشخيصها؟ وما هو تأثير هذه الأهداف في عملية الاستنباط والاجتهاد؟

وبتعبير آخر، يُعنى علم المقاصد بإشكاليات من قبيل:

١ - هل يصبو الفقه الاسلامي الى 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 لا بد من التمييز بينها، لنضع

* ترجمة : حيدر نجف.

** رئيس تحرير مجلة علوم الحديث.

النقاش في صورته الصحيحة. فأحياناً يكون مرادنا مقاصد الدين، وأحياناً نحصر أنفسنا في دائرة أضيق لنبحث في مقاصد الفقه، وفي المساحة الثالثة نحدّد أنفسنا أكثر، بمعرفة الغاية من حكم فقهي واحد أو عدة أحكام فقهية. ويمكننا التعبير عن هذه المساحات الثلاث بما يلي:

أهداف الدين، ومقاصد الشريعة، وملاكات الأحكام.

وتكشف كل واحدة من هذه التعابير 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 غايات 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 ملاك الأحكام أو مناطها أو عللها. وفي هذا المجال تفيد مفردات الملاك والمناط والعلة معنىً واحداً يرتبط بالحكم الفقهي. وكما هو واضح من هذه المفردات فإنها تركز على فلسفة حكم واحد من أحكام الشريعة وغاياته. 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 بالمجال الثاني، رغم تسليمنا بأن للدين غاية أو غايات تتمظهر في كل واحد من اجزائه كالأصول والأخلاق

والشريعة. كما أن لكل جزء من أجزاء الدين كالفقه أو الشريعة غايات تتحدد في أحكام ذلك الجزء ودرساته.

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 وملاكات الأحكام.

وإذا اتضح المراد من مقاصد 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 الاسلامي 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 مقاصد 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 التكويني. ومثلما للخلق والتكوين أغراض وغايات، فإن للشريعة والتشريع أهدافاً ومرامي معينة.

ومن الضروري معرفة أهداف الفقه وغاياته لتقييم 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 أن معرفة مقاصد الفقه تفضي إلى تشخيص التخوم العامة للفقه، وفي كثير من الحالات يمكن عبرها تقييم اجتهاد 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 وتقييمها.

وعموماً يمكن إجمال أهمية البحث في مقاصد الشريعة بالنقاط التالية:

- ١ - تقييم المسار العام للفقه وفاعليته.
- ٢ - تعيين حدود الفقه وصلاحياته.
- ٣ - رفع التعارض في مجال التشريع والتنفيذ الفقهيين.
- ٤ - تقييم السند من خلال تقييم المتن.
- ٥ - التوفر 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 لكثرة البحوث التي قدّمها 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 صنّف الجويني الفقه الاسلامي الى 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 والخبائث، 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 للادراك^(١).

وبعد الجويني جاء الدور للغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ) الذي تناول هذه المسألة في كتابه (المستصفى في علم الأصول)، حيث يقول: «ومقصود الشارع خمسة وهو أن يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»^(٢).

ويرتّب الغزالي مصالح الشريعة في ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويضع المقاصد الخمسة ضمن الضروريات^(٣).

وعقب الغزالي، جاء سيف الدين الأمدي (المتوفى ٦٣١هـ) لي طرح هذه القضية في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام). ويقسم المقاصد الضرورية الى خمسة أصناف، حيث يقول: «والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً الى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»^(٤).

ويضيف ابن السبكي (المتوفى ٧٧١هـ) حفظ ماء الوجه الى المقاصد الخمسة، ويقول: الضروري كحفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم العقل، ثم النسب، ثم المال والعرض^(٥).

ويتوسع ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ) في بحث المقاصد، فيعترض على حصر مقاصد الفقه في الأمور الدنيوية، والتغاضي عن مقاصد، نظير حب الله وخشيته والاخلاص في الدين، فيقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن من حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المالك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمره به ونهى عنه، حفاظاً

للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة 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 الشريعة»، وقد خصص مجلداً كاملاً من كتابه لهذا الموضوع تحت عنوان «كتاب المقاصد»^(٧)، وبعد أن أحصى آراء من سبقوه، أشار مسألتين جديدتين: الأولى تصنيف المقاصد، والثانية سبل الكشف عن المقاصد.

والبعض يذهب الى أن الإمام الشافعي إذا كان مؤسس علم الأصول باعتباره «قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»، فإن للشاطبي فضل سبق في تأسيس مقاصد الشريعة. فله «الفضل الكبير .. بمراعاة ما يسمى ... بروح الشريعة ... وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة ذلك الاهتمام»^(٨).

ويمكن القول: إن كتاب الشاطبي كان بحق منعطفاً علمياً في البحوث الخاصة بمقاصد الشريعة.

ولم يشهد هذا المجال العلمي من بعده تطوراً يذكر، حتى شاهد الإمام محمد عبدة النسخة المطبوعة من كتاب الشاطبي عند زيارته لتونس عام ١٨٨٤م (٢٣٢ هـ) فبذل جهوداً حثيثة في نشره والترويج له والإلماع الى أهميته.

يقول الشيخ عبد الله دراز أحد تلامذة الإمام محمد عبدة: «كثيراً ما سمعنا^(٩) وصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكننت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية».

وبعد ذلك وصل الدور لابن عاشور (المتوفى ١٣٩٦ هـ) الذي ألف كتاب (مقاصد الشريعة 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 الاسلامي، لمحمد حسن أبو يحيى.
- ٩ - فلسفة التشريع الاسلامي ، لأحمد زكي تفاعحة.
- ١٠ - تحليل الأحكام، لمحمد مصطفى شبلي.

كانت هذه خلاصة سريعة جداً لتاريخ المقاصد عند علماء السنة. وفيما يلي نستعرض مختصراً لتاريخها عند علماء الشيعة كما ترسمه المراجع البيبليوغرافية. فقد ازدهرت المقاصد عند الشيعة منذ أواخر القرن الثالث، وأخذت عنوان «كتاب العلل»، وكان من نتاجات فقهاء الامامية 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 النيشابوري (المتوفى ٢٦٠هـ).

٤ - كتاب العلل، لأحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن بن دؤل القمي (المتوفى ٣٥٠هـ).

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 ٣٦٨هـ).

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 «علل الشرائع والأحكام» للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (المتوفى ٣٨١هـ) والذي وضع أواخر القرن الرابع الهجري.

ومن الجدير بالإشارة أن ثمة كتباً 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 والنوافل، لمحمد بن الحسن عبد الله الجعفري.

٤ - علل النكاح والمتعة، 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 غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول: العبادات. والثاني: إما أن يحتاج الى عبارة، أو لا، والثاني: الأحكام، والأول: إما أن تكون العبارة من اثنين - تحقيقاً أو تقديرًا - أو لا، والأول: العقود، والثاني: الايقاعات»^(١٢).

ويستدل الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٦ هـ) في «التنقيح الرائع» على انحصار الابواب الفقهية في العبادات والعقود والايقاعات والأحكام، ويكتب: (وقررنا دليل الحصر بوجوه:

الأول: أن المبحوث عنه فيه إما متعلق بالأمور الأخروية وهو العبادات أو الدنيوية. فإما أن لايفتقر الى عبارة لفظية، فهو الأحكام، أو يفتقر، فإما من اثنين غالباً، وهو العقود، أو واحدة، وهو الايقاعات.

الثاني: طريق الحكماء، وهو أن يقال: كمال الانسان 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 والسرقه، والعقل بتحريم المسكرات

وما في معناها وثبوت الحد والتعزير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات وتوابعهما))^(١٣).

وكما هو واضح فقد جرى المقداد رأي حجة الإسلام الغزالي، وقسم الفقه على أساس هذا الرأي.

وما عدا هذا لا توجد أعمال وكتابات تتطرق لأهداف الفقه ومقاصد الشريعة بمنحى شمولي مستوعب. لكن ثمة إشارات فرعية تحت عناوين تنقيح المناط أو ملاك الحكم متوزعة في كتب الأصول والفقه. ويبدو الاهتمام بهذه الاشارات ضمن اطار الاهتمام بمقاصد الشريعة، ضرورياً من باب أن الفقيه إذا كان من القائلين بإمكانية الكشف عن مناط الحكم وتنقيحه، فلا بد له من القبول ضمن دائرة أوسع بإمكانية استنباط مقاصد الأحكام وعللها. لذلك نشير الى عيّنات من هذه البحوث الفرعية:

خصّص الوحيد البهبهاني (المتوفى ١٢٠٦ هـ) الفائدة الحادية عشرة في كتابه «الفوائد الحائرية» لهذا الموضوع، وأسبغ عليها عنوان «تنقيح المناط وحجية القياس المنصوص العلة»^(١٤).

أفرد الملا مهدي النراقي (المتوفى ١٢٠٩ هـ) بحثاً موجزاً لتنقيح المناط في كتاب «تجريد الأصول»^(١٥).

حقّق الملا نظر علي الطالقاني (١٢٤٠ - ١٣٠٦ هـ) خطوة كبيرة على صعيد المقاصد وبناء النظم الفقهية، بتأليفه كتاب «مناط الأحكام». ويتمتع الكتاب بنسق شيق ومنطق أخاذ، بحيث يمكن أن يكون حجر الزاوية لبحوث جديدة مهمة.

وقد خصّص مهدي بن محمد علي الأصفهاني (ولد في ١٢٩٨ هـ) بحثاً قصيراً لتنقيح المناط في كتابه «الأرائك»^(١٦).

وقدم العلامة الشعراني (المتوفى ١٢٩٣ هـ) في كتاب «المدخل الى عذب المنهل» بحثاً موسعاً في الخروج عن النص وتنقيح المناط ومنصوص العلة^(١٧). كما حرر السيد محمد علي المدرس في مجلة «كانون وكلا» [مركز المحامين] مقالاً مختصراً حول تنقيح المناط^(١٨). ولم نعر على مزيد من النتاجات في هذا المجال ضمن تاريخ الفقه الامامي.

إمكانية تشخيص المقاصد عند الإمامية

الى هنا قدّمنا طرحاً عاماً لمسألة المقاصد في الشريعة الإسلامية .. وعندها نصل الى السؤال الرئيس؛ هل للفقه الاسلامي غايات؟ وهل يمكن معرفتها؟ وما هو رأي فقهاء الشيعة في هذا المجال؟ وهل ضعف اهتمامهم بهذا الموضوع له جذوره النظرية العقيدية، أم أنه جاء نتيجة ظروف وأسباب أخرى؟ ما من شك أن الوقوف على مقاصد الشريعة يحتاج الى قبليات ضرورية منها:

١ - الايمان بوجود مصالح ومفاسد وراء تشريع 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 الاحكام مقيّدة وتابعة لمجموعة من المصالح التي يريد الشارع تكريسها، ومفاسد يبغى الحد منها. ومن ناحية أخرى يعتقدون بإمكانية اكتشاف الملاكات والمقاصد.

ففي المسألة الأولى يعتبر رأي الشيعة مطابقاً لرأي العدلية، إذ هم يرون للأفعال حسناً أو قبحاً ذاتيين، فالحسن والقبح هما ملاك الحكم الشرعي. ولذلك

بامكان العقل إدراك الملائكات. وضمن هذا النطاق ذاته يذهب الأصوليون الى 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 ملاكات الأحكام ممكنة الكشف والإدراك في المدرسة الفقهية لأهل البيت، ليتمكن عبرها الوصول الى 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 الملاك، فإن حديثنا هذا يقتصر على المعاملات دون العبادات.

٢ - حتى في غير العبادات يمكن اكتشاف الملاك في أغلب الحالات لا في جميعها.

٣ - لا يخفى على أحد إمكانية خطأ العلماء في الكشف عن المناط والملاك، كما ان أخطاءهم في استنباط الأحكام وارادة وشائعة.

٤ - لأجل اجتناب الأخطاء عند كشف المقاصد أو التقليل منها، ينبغي تقنين هذا العملية.

٥ - القياس والاستحسان ممارستان مذمومتان في الفقه الشيعي، ولا يمكن اعتبارهما أساس استنباط الملاك.

٦ - يكمن الفرق بين القياس وكشف الملاك في أمرين:

الأول: هو أن القياس يكتفي بالظن غير اليقيني.

والثاني: أنه حالة شخصية.

أما في اكتشاف الملاك وتنقيح المناط، فينبغي الانتهاء الى العلم أو الاطمئنان العقلاني. إذ يجب ان تكون القرائن والشواهد بحيث تحقّق للفقهاء مثل هذا العلم أو الاطمئنان العقلاني. فلا تكون العملية شخصية مزاجية.

٧ - لا يمكن انكار أن بعض حالات تنقيح المناط وكشف الملاك ما هي في الواقع إلا قياس .. كما لا بد من الاعتراف أن بعض القياسات ليست سوى تنقيح مناطات .

وبعد الإشارة الى هذه النقاط .. نسوق براهين كشف الملاك وإدراك المقاصد في الفقه الشيعي، ضمن أربعة جوانب:

أولاً: الأئمة وكشف الملاك

في الشريعة التي تعتبر التفكير والتعقل أساساً لازماً وحجر الزاوية في بنائها، وتأمّر الانسان بالتفكير في معطيات الدين، حينما نرى ائمة الدين يركزون على تبيان ما وراء الأحكام من علل وأسباب وحكمة، فان السبب هو ترغيب الناس في فهم أهداف الشريعة والحث على كشف ملاكات أحكامها. يقول الله في كتابه الكريم: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢١). ويقول أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾^(٢٢).

وهناك آيات كثيرة أخرى تحض على التفكير والتعقل، بل ان بعض آيات الأحكام في الكتاب العزيز تتضمن في طياتها فوائد الأحكام وأسبابها.

وفي مثل هذه الأجواء الفكرية التي يذكر فيها الأئمة العلل والأسباب الى جانب الأحكام والتشريعات، لن يكون لهذه الحالة من مدلول سوى إمكانية الكشف عن الملاكات والترغيب في معرفتها. وهذا ما نلاحظه في الكثير من الروايات والأحاديث التي نذكر أدناه بعضاً منها:

- ١ - عن الرضا عليه السلام: إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعله الطهارة مما أصابه من فضح الميت؛ لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفة (٢٣).
- ٢ - عن الصادق عليه السلام: انه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلي الرجل في قميص متوشحاً؟ فقال: لعله 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 وتحسين أموال الأغنياء .. مع ما فيها من الزيادة والرفقة والرحمة لأهل الضعف والعطف على أهل المسكنة، والحث لهم على المواساة وتقية الفقراء (٢٥).
- ٤ - عن الرضا في جواب السؤال عن على تحريم الربا قال: لما فيه من فساد الأموال؛ لأن الانسان إذا اشترى الدرهم بدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمان الآخر باطلاً (٢٦).
- ٥ - عن يونس عن أبي عبد الله عليه السلام سألته 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، فيلزم 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 الجنايات (٢٨).
- ٧ - عن الرضا عليه السلام: وعلة التخفيف في البول والغائط لأنه أكثر وأدوم من الجنابة، فرضى فيه بالوضوء لكثرتة ومشقتة ومجيئه بغير ارادة منه ولا شهوة (٢٩).
- ٨ - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إختنوا أولادكم لسبعة أيام؛ فإنه أظهر وأسرع لنبات اللحم (٣٠).

٩ - عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن أكل الثوم فقال: إنما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لريحه فقال من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقرب مسجدنا، فاما من أكله ولم يأت المسجد فلا بأس^(٢١).

١٠ - عن الرضا عليه السلام: حرم الله الخمر لما فيها من الفساد ومن تغيير عقول شاربها^(٢٢).

١١ - قال أبو عبد الله عليه السلام: إنما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس، كيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه خاف ذلك فامتنع من القتل^(٢٣).

١٢ - عن علي عليه السلام أنه قال: لا أقيم على رجلٍ حداً بأرض العدو حتى يخرج منها، مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو^(٢٤).

مرّبنا أن الاستدلال العقلي في إطار نصوص القرآن والسنة يمثل أساس الاجتهاد في الفقه الشيعي. والمراد بهذا الأسلوب، منهج الاستدلال في المنطق الصوري، الذي يتضمن حُجُباً قاطعة. أما أسلوب التمثيل المنطقي فهو أسلوب ظني، ويسمى في الفقه قياساً، ويستند الى كشف احتمالي عن علل الأحكام، وقد رفضه الشيعة من بداية ظهوره في الفقه الاسلامي في القرن الثاني الهجري. ولكن في الحالات التي يمكن فيها الكشف عن علل الأحكام بصورة قطعية تفيد الإطمئنان عدّ هذا الكشف حجة معتبرة يمكن الاستدلال بها والاستناد إليها.

وفي القرون الأولى كان المحدثون يرفضون أساليب البرهنة العقلية، ويعتبرون هذا النمط من الكشف القطعي في عداد القياس، فيحذرون من الانسياق إليه، بينما اعتبره بعض العلماء المتأخرين قياساً مشروعاً، على الرغم من أن هذه التحليلات العقلية لا علاقة لها بالقياس في مفهومه السنّي. وربما كان التشابه الاسمي والظاهري هو السبب في اعتبار كل الاستدلالات العقلية من قبيل القياسات الفقهية لذلك عمم أصحاب الحديث الروايات الشيعية الناهية عن

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 فقهيًا الاستدلالات غير العلمية أو «الرأي» ولهذا نجد الشيعة حتى القرن الخامس أو السادس الهجري يرفضون الاجتهاد (بهذا المعنى) وهو مانجده في كتبهم الكلامية آنذاك، ومنها كتب النوبختيين، وابي القاسم علي بن أحمد الكوفي، في دحض الاجتهاد. وإلا فالاجتهاد بمعنى الاستدلال التحليلي العقلي شاع بين علماء الامامية من القرن الثاني، وفي أواخر القرن الرابع غدا أسلوباً فريداً في المباحث الفقهية عندهم.

وبلحاز ما أسلفنا، من الطبيعي أن تتحول مناهج الاستدلال الشيعية خلال القرون الأولى، في النظرة السطحية للمحدثين المناوئين لاستخدام العقلية في الفقه الاسلامي، الى 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 فريقتاً من أعلم صحابة الأئمة وأفقههم، 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 والعقلية. ويونس بن عبد الرحمن الذي تنقل عنه آراؤه في خلل الصلاة والزكاة والنكاح والأرث. ووزارة بن أعين الكوفي، وجميل ابن درّاج، أعلم أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وعبد الله بن بكير أحد أشهر فقهاء الشيعة في القرن الثاني الهجري، وغيرهم من ألع أصحاب الأئمة،

والذين عيب عليهم عملهم بالقياس، في حين من الثابت تقريباً أنهم استعملوا في فقههم الأساليب الاستدلالية التحليلية دون أسلوب القياس السني. ولا أدل على ذلك من فتاواهم 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. والقائلة بالاجتهاد بالاستناد الى الضوابط والأحكام الكلية للقرآن والسنة. والثاني حركة تقليدية نقلية تشدد على الأحاديث والنصوص، وتتجنب 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^(٣٥).

وعليه فالروايات الواردة في ذم القياس^(٣٦)، وفي أن دين الله لا يصاب بالعقول^(٣٧)، لا تخص كشف المقاصد والملاكات، وإنما تختص بالحالات التالية:

- ١ - العبادات والشؤون التعبدية المحضة.
 - ٢ - كشف الملاك على أساس الظن والحدس الشخصي.
 - ٣ - كشف الملاك بدون ضوابط وأدلة.
- ففي غير العبادات، إذا كانت هنالك ضوابط وقوانين تفضي الى ملاكات منقحة مستدلة، وإذا كان السائد هو التريث وعدم التسرع في كشف الملاك، وإنما الاستناد الى شواهد وقرائن متينة، فإنها لن تكون المقصودة بتلك الروايات.

ثانياً: تنقيح المناط في استنباط الفقهاء

هنا نقدم نماذج لاستخدام المناط كدليل كاف لتعميم دائرة الأحكام أو تضييقها. والهدف هو التدليل على اهتمام فقهاء الشيعة بالمناط، ولا نزعم إحصاء جميع الأمثلة على ذلك في الفقه، كما لا ندعي أن كل الفقهاء التزموا بهذه الحالات:

١ - يقول الشيخ الانصاري في وضوء الجبيرة: «وقال في الذكرى: لو عمّت الجبائر أو الدواء الأعضاء مسح على الجميع، ولا ينسحب الحكم الى خائف البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمّم لأنه عذر نادر وزواله سريع. انتهى. نعم أكثر الأخبار لايشمل هذه الصورة لكن المناط منقح فيها»^(٣٨).

٢ - يكتب الاستاذ التبريزي 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، ولاية للكافر على المسلم، ولا يجري ذلك في ملك الكافر للمصحف. وبعبارة أخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزءاً، فلا أقل من احتمال كونه الملاك، ومعه لا يمكن دعوى الفحوى»^(٣٩).

٣ - قال فريق من الفقهاء في تعميم بيع الأرض الى الأرض الزراعية والسكنية، في مبحث الخمس: «اللهم إلا أن يحكم بالمناط وأن المقصود من الحكم عدم تسلّط أهل الذمة على مستقلات المسلمين كما لا يبعد ذلك»^(٤٠).

٤ - وكتبوا في تعميم الشراء على مطلق المعاوضات: «أقول: العمدة في التعميم إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط القطعي، فإن تم وإلا وجب الاقتصار على النص»^(٤١).

٥ - في رسالة للإمام الخميني الى أحد طلابه، يذم الجمود على الحالات المذكورة في الروايات، ويعمم الأحكام على الحالات المعاصرة المستحدثة: «لا بد أن أُعبر عن أسفي لما استنتجتموه من الأخبار والأحكام الالهية. فحسب ما كتبتموه ، يقتصر صرف الزكاة على الفقراء وباقي الأمور المذكورة واليوم حيث وصلت مصارفها الى مئات الحالات، لا طريق أمامنا. و[ذكرت] أن «الرهان» في السبق والرماية خاص بالسهم والأقواس وسباق الخيل وما الى ذلك من الدواب التي كانت تستعمل في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً يقتصر الرهان على هذه الحالات. والأنفال التي أحلت للشيعه، تعني أن يستطيع الشيعة اليوم بدون أي ممانع ركوب أنواع السيارات والجرارات وتخریب الغابات وكل ما يؤثر في حفظ البيئه، وتعريض حياة ملايين الناس للخطر، ولا يحق لأحد منعهم عن هذا. و[ذكرت أيضاً] أن المنازل والمساجد اللازمة [للأزم تخریبها] في تخطيط الشوارع وحل مشكلات المرور وحفظ حياة آلاف الناس، لا يجوز تخریبها، وأمثال ذلك. وعموماً وفق استنباطكم من الأخبار والروايات، يجب تهديم المدينة الجديدة بالكامل، وعلى الناس العودة للسكن في الأكواخ والحياة الى الأبد في الصحاري»^(٤٢).

٦ - وعمّم الإمام الخميني أدوات تنفيذ القصاص فقال: «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 يعبث به ولكن يجهز عليه بالسيف»^(٤٤). «لا يترك يتلذذ به ولكن يجهز عليه بالسيف»^(٤٥).

٧ - يعمّم الشيخ محمد جواد مغنية السبق والرماية على الأدوات الجديدة. ويستدل على ذلك بالقول: «وبتعبير ثانٍ انه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

وسلم إنما ذكر هذه الثلاثة لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره ... وليس هذا اجتهاداً مناً في قبال النص، وإنما هو اجتهاد صحيح ومركز في تفسير النص يتفق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء تماماً...»^(٤٦).

٨ - يعمم صاحب الجواهر النفس على العرض^(٤٧). والمسلم على المسلم والمسلمة^(٤٨)، ويعتبر ذكر النفس والمسلم مجرد مثال.

٩ - في مبحث الصلاة في المكان المغصوب، يعتبر صاحب الجواهر قبال من يرون أن الصلاة يجب أن تؤدي 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 «العديين» في روايات منع خروج المرأة من المنزل مجرد مثال، ويعمم الحكم على صلوات الجمعة والجماعة^(٥٠).

١١ - الكثير من الفقهاء يعممون روايات سلس البول، في أساليب الحيلولة دون سراية النجاسة، على نماذج مشابهة لم ترد في الأحاديث^(٥١).

١٢ - يستعين المحقق البحراني في التعدي من القميص الى سائر أنواع الثياب بعلّة الحكم، ثم يطرح قساعة 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 المتدبر في الأخبار الواردة في جميع الأحكام وما ذاك إلا لما ذكرناه من حمل ما ذكر في الأخبار على مجرد التمثيل وتعدي الحكم الى ما عدا المذكور بطريق تنقيح المناط القطعي»^(٥٢).

١٣ - يكتب صاحب الجواهر في تعميم حكم الإتمام على محل قبور الأئمة عليهم السلام: «وكيف كان فما عن المرتضى وابن الجنيد من طرد الحكم في ساير قبور الأئمة الهداة عليهم السلام لم نقف له على نص خاص، ولعلهما أخذاه من معلومية شرف قبورهم وأنها مساوية للمسجدين أو تزيد مع فهم كون العلة في الحكم هنا شرف المكان، كما يومئ إليه بعض النصوص السابقة»^(٥٣).

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 الريح ونحوه بالمتلقي خاصة كما أومأنا إليه سابقاً فيعم حينئذ جميع ذلك»^(٥٤).

ثالثاً: شهادات علماء الشيعة

تحت هذا العنوان نورد تأكيدات طائفة من علماء الشيعة المعاصرين حول امكان معرفة الملاك وضرورة الالتفات الى مداليه:

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 طبيعته النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك.

ومن هنا فأننا نتصور أن القول بعدم إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لأننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات

وأمثالها، فانه بإمكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية وغير ذلك.

ولكن المشكلة هو الاستغراق في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار والتعبد المحض، ويحضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول، فانهم يتحدثون عن اشتراط غسلتين بالماء القليل، ويؤكدون على التعددية بحيث لو غسلنا - كما عن بعضهم - الموضع المتنجس بقطرتين على التوالي فانه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدد فانه لا يطهر، وذلك لأن التعددية شرط في التطهير، وقد يجاب عن الفرق بين الموردين بأنه من شؤون التعبد التي لا يمكن إدراك الملاك فيها. مع أن الإنسان عندما يقف أمام موضع يتعلق بالنجاسة والطهارة يعرف أن المسألة هي إزالة الاستقذار، وأن قضية التعدد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير بحيث تكون الغسلة الأولى لإزالة العين، والغسلة الثانية لإزالة الاستقذار الناشئ من طبيعة وقوع هذه العين على هذا الموقع، ولذلك لا يجد الانسان خصوصية للتعدد إلا من خلال انها ناظرة الى الوضع الطبيعي في عالم الغسل، الذي تدور القذارة فيه بهذه الطريقة. وعليه فيمكن أن يستفيد الانسان من المدار بأن الكمية الأكثر والمستمرة يمكن أن تحقق 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 لايعني الاستغراق 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 يوحي البعض^(٥٥).

وفصل العلامة فضل الله بين كشف الملاك وبين القياس، ويرى أن بينهما فرقاً أساسياً، فيقول: «لأن القياس هو أن تنتقل بالحكم من موضوع الى آخر على أساس الظن في ان الملاك مشترك بينهما، والظن ليس حجة، فتكون النتيجة ليست حجة أيضاً، بينما ما نقوله هو أن نستظهر الملاك في الدليل، أو نستظهر الملاك من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، مما يحقق لنا العلم بالملاك أو يحقق لنا الاطمئنان بهذا الملاك، وهذا ليس من القياس، بل هو أشبه بمنصوص العلة. ألا ترى الآن لو قال الشارع: لاتشرب الخمر لأنه مسكر، ألا نتعدى في الحرمة من الخمر الى كل مسكر؟ وإنما صحّ التعدي لأننا فهمنا بطريقة التعليل أن العنوان هو المسكر وليس الخمر، كذلك إذا فهمنا في كل مورد الملاك بشكل قطعي، أو بما تقوم به الحجة، فانا نستطيع أن نسري هذا الحكم من هذا الموضوع الى 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 مهدي شمس الدين هو الآخر يرى إمكانية المعرفة بمقاصد الشريعة في غير العبادات، ويقول: «التعبد في العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلم به، وأما في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الاطلاق 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 حكمة التشريع لا بد أن تنزل على هذا.

من هنا من جملة أسباب الخلل في المنهج هو هذا، مثلاً أذكر مثلاً بسيطاً، وهناك ما هو أهم منه، يحضرني وهو متداول بين الناس: وهو أن يبدأ المؤمنون

طعامهم بالملح ويختمونه 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 السنية لهذا النص حجة ودلالة. (التعبير المتداول في كتب الفقه أنه يستحب أي أنه حكم شرعي) أنا لا أفهم باب التعبد في هذا الأمر، أنا أفهم أن الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وبكيمياويات الجسد، وأن الانسان يفتقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج الى تعويضها، واما في البلاد الباردة أو في البلاد المعتدلة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية قد لا يحتاج الانسان الى مزيد من الملح، وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه»^(٥٧).

وهكذا يستنتج: «نحتاج الى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن المنهج الذي نتعامل به مع تشريع الأمور الوضعية في الفقه العام أي فقه الأمة ككل، وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع، وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع الدولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم البعض، والمبدأ الأساسي - إلا أن يثبت خلاف ذلك بنص قاطع - أنه لا يوجد تعبد في باب المعاملات العامة، يعني في الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسروي والاجتماعي، لا يوجد تعبد، لا بد أن تلتصق مقاصد الشريعة هنا»^(٥٨).

٣ - يذهب الشيخ محمد جواد مغنية الى أن لا تعبد في المعاملات، فغايتها والمصلحة منها قابلة للادراك: «... لأن المعاملات لا تعبد فيها. ومصلحتها ظاهرة - في الغالب - ... وبالتالي فإن الجمود على حرفية النص يجب في العبادات، سواء أعرفنا المصلحة منها، أم لم نعرف، أما في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النص والمصلحة المعلومة»^(٥٦).

وهو لا يرى هذا في العبادات، وإنما يعتبرها تعبدية محضة: «ومهما يكن فإن على من يتكلم في مسائل دينية وشرعية أن لا يعتمد على مجرد إدراكه وفهمه لأن دين الله لا يصاب بالعقول، كما قال أهل البيت عليهم السلام، بل عليه أن يرجع الى مصادر الدين والشريعة، ويستنتقها بمعرفة وروية^(٦٠).

ويكتب في معرض مقارنة الحائض بالجنب من حيث صيام شهر رمضان: «وهل تلحق الحائض والنفساء 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 المنصوصة، وليس لأحد كائناً من كان أن يستنبط علل الأحكام من عندياته»^(٦١).

٤ - الشيخ محمد هادي معرفة هو الآخر من الفقهاء الذين يؤكدون أن ملاكات الأحكام غير العبادية واضحة وممكنة المعرفة. فيكتب في مقال بعنوان «الواقعية في الرؤية الفقهية للإمام الخميني»: «من الخصائص المدهشة في فقه الدين الاسلامي الأصيل، رؤيته ونزعتة 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 أطفاف 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 للانسان لتضمن له السعادة والرخاء، وتلبّي حاجاته الفطرية في الدارين. ولذا فإن الفقيه القدير هو من يدرس القضايا اليومية بروية واقعية، ويتناول المصادر الفقهية في ضوء هذه الرؤية الواقعية، وهذا ما يسمى اصطلاحاً (شم الفقاهة). فالفقيه هو من يحيط

بجميع جوانب الشريعة، وتكون له معرفة واسعة بملاكات 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 التفقه ألواناً متجددة دائماً، ويحفظون الفقه حياً متحركاً فاعلاً ضامناً لحاجات المجتمع، مجيباً على قضايا الانسان العلمية في كافة أبعاد الحياة. وهكذا فان الفقه الاسلامي، من وجهة نظر شيعية، في حالة اتساع متواصلة، وهذا باب الاجتهاد لم يغلق في أي حين من الأحيان، بل كانت مفتوحة في كل الأزمان على جميع القضايا المعاشة»^(٦٢).

ويوضح رأيه في الهامش: «العبادات وحدها هي التي تكون ملاكات أحكامها غير بيّنة، ولا يستطيع أحد المعرفة الدقيقة بجميع أسرار الممارسات العبادية. أما باقي الأحكام الشرعية فقابلة للإدراك وملاكاتهما ممكنة الفهم، وقد حاول كبار الفقهاء (لا سيما الماضين منهم) الوقوف على جميع أبعادها وملاكاتهما، وقد كان التوفيق حليفهم في هذه المهمة»^(٦٣).

٥ - يقول الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري: «لم يتطرق الإسلام إطلاقاً الى شكل الحياة وصورتها الظاهرية. فالتعاليم الإسلامية منصبية جميعها على الروح والمعنى والطريق التي توصل البشرية الى تلك الأهداف والمعاني. الإسلام يطرح أهدافه ومفاهيمه ويشير الى طريق الوصول الى هذه المفاهيم والأهداف، ويترك البشر أحراراً 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

مما يجدر بالتأمل والتدقيق ما بذله بعض الفقهاء الشيعة المعاصرين من جهود في استكشاف وتدوين النظم الفقهية، وخصوصاً من زاوية الكشف عن مقاصد الشريعة وملاكات 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 الأصلية للإسلام وشريعته. 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 لا بد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ليصل الى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية الى 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. ففي مجال الحياة الاقتصادية، ترتبط تلك الأحكام بنظرية الإسلام بالذهب الاقتصادي الاسلامي، 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، لا بد من التوغل عمودياً أيضاً إليها، ومحاولة اكتشافها بقدر الامكان»^(٦٥).

وعلى هذا الاساس بادر هو رحمه 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:

«يتألف الهيكل العام للاقتصاد 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 الى 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، وان لم تكن داخلية كلها في صميم المذهب ذاته؛ ولأجل هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكثير 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 انفاق تلك الإيرادات، لأن هذا الكتاب ليس كتاباً 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 الملاك، ظلّ علم المقاصد مهجوراً عند الشيعة، وفي الجواب ينبغي القول: أولاً إنه

لم يكن شائعاً الى درجة عالية حتى عند السنة. فالى زمن الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ) لم تكن هناك سوى اشارات في مطاوي كتب الأصول والفقهاء. وإذا لم يكن الشيعة متقدمين في هذا المضمار، فانهم بلا شك غير متأخرين. فيغض النظر عما دونوه في باب علل الأحكام والشريعة، مما أشرنا الى نماذج منه في تاريخ المقاصد، فقد ظهر كتاب الشيخ الصدوق (المتوفى عام ٣٨١ هـ) أواخر القرن الرابع الهجري. وكتاب الموافقات الذي وضعه الشاطبي أواخر القرن الثامن، لم يحظ بالاهتمام المناسب طوال قرون من الزمان. وبهذا الصدق يقول عبد الله دراز أحد محققي كتاب الموافقات: «بقي أن يقال إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظّه من الإذاعة، بله العكوف على تقديره ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت»^(٦٨).

وقد قيل: إن أول طبعته للكتاب كانت في عام ١٣٢٢ هـ^(٦٩).

وثاني أشهر كتاب في هذا العلم وضعه ابن عاشور (المتوفى ١٣٩٦ هـ) متأثراً بالشاطبي. أما باقي كتابات السنة في المقاصد فظهرت خلال الربع الأخير من القرن العشرين.

وفي هذه الفترة صدرت مؤلفات مهمة للشيعة حول المقاصد، لم نذكرها في الصفحات السابقة^(٧٠). ومع ذلك من المناسب الوقوف عند بعض الظروف التاريخية والفكرية التي مرت على الفقه الشيعي وتسببت في تطويق الاهتمام بعلم المقاصد:

١ - استمرار عصر الأئمة لفترة طويلة من بعد السنة الحادية عشرة للهجرة وحتى سنة ٣٢٩ هـ (أي بداية الغيبة الكبرى). ويكمن تأثير هذا العامل في أن المصادر الروائية لدى الشيعة غدت أكثر بكثير مما لدى السنة. فكل ما

صدر عن الأئمة عليهم السلام طوال ٣١٠ سنوات ألحق بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصار جديراً بالدراسة والاعتبار.

٢ - صدور روايات 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، قلماً يواجه معضلات عويصة وطرقاً مسدودة، تدفعه الى الإفادة من القواعد والمقاصد الفقهية. وآية ذلك أن عشرين سنة من عمر الثورة الإسلامية في ايران، ونزول 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 فأبي 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 يتقاطع مع علم المقاصد.

نعم، على مستوى التقعيد 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 الى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الانسان بدونها. فإذا 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 الى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الفقهية الحديثة فإن من الآثار الايجابية التي انتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في ايران وبعض البلاد الإسلامية - العربية وغيرها، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات، انها فتحت هذا الباب في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الفقهاء الشيعة. وأعتقد أن السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والأصولي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط في المناهج الأخر، هو سبب تاريخي وليس فكرياً... هو لا يرجع الى اختلال فكري وانما الى ظرف تاريخي؛ فالفقيه الشيعي لأسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الاسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية

الأخرى من جهة ثانية. وهذا المنهج الذي يلحظ 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 بالحدز والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت نزعة الحدز من تجاوز النصوص البيئية ومن تجاوز الحدود الصارمة، بل أدى هذا الى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوغة، وتنبت 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 يتناسب مع حركية الحياة وإنما يتعلق بضمان الخلاص الأخرى وضمان عدم الوقوع في الخطأ، وهذا الأمر يتلائم مع العبادات ولا يتلائم مع الفقه العام ... أعتقد أن تفاعل الفقيه الشيعي مع مشكلات الحياة الحديثة وانفتاح المسلم الشيعي على مشاكل الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية الى ولوج الفقيه الشيعي الى هذا المجال من مجالات الاستنباط والاهتمام بهذا البعد الاستنباطي»^(٧٢).

وعلى كل حال، يمكن التفاؤل 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.

- (٣) نفس المصدر، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٤) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣: ص ٣٩٤.
- (٥) مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص ٨٣.
- (٦) الفتاوى، ج ٢٢: ص ٢٢٤.
- (٧) الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢.
- (٨) المجددون في الإسلام من القرن الأول الى القرن الرابع عشر، ص ٣٠٩.
- (٩) الموافقات، ج ١: ص ١٢.
- (١٠) الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج ١٥: ص ٣١٢-٣١٤.
- (١١) نفس المصدر، ص ٣١٣-٣٢٤.
- (١٢) القواعد والفوائد، ج ١: ص ٣٠.
- (١٣) التنقيح الرائع، ج ١: ص ١٤-١٥.
- (١٤) الفوائد الحائرية، ص ١٤٥-١٥١.
- (١٥) تجريد الأصول، ص ٩٩.
- (١٦) الأرائك، ص ١٣٥.
- (١٧) المدخل الى عذب المنهل، ص ١٧٤-١٨٨.
- (١٨) مجلة (كانتون وكلا) - العدد ٦٤ - سنة ١٢٢٨ ش [١٩٥٩ م] ص ٨-١٢.
- (١٩) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ص ١٦٢-١٨٠.
- (٢٠) جواهر الكلام، ج ٢: ص ١٢٩.
- (٢١) النحل: ٤٤.
- (٢٢) الفرقان: ٧٣.
- (٢٣) وسائل الشيعة، ج ٢: ص ٩٢٩، الحديث ١١.
- (٢٤) المصدر نفسه، ج ٣: ص ٢٨٩، الحديث ١١.
- (٢٥) المصدر نفسه، ج ٦: ص ٥، الحديث ٧.
- (٢٦) المصدر نفسه، ج ١٢: ص ٤٢٥، الحديث ١١.
- (٢٧) نفس المصدر، ج ١٧: ص ٥٣٤، الحديث ٧.
- (٢٨) نفس المصدر، ج ١٨: ص ٣٧٠، الحديث ٨.
- (٢٩) نفس المصدر، ج ١: ص ١٧٩، الحديث ١٠.
- (٣٠) وسائل الشيعة، ج ١٥: ص ١١١، الحديث ٥.
- (٣١) نفس المصدر، ج ١٧: ص ١٦٩، الحديث ١.
- (٣٢) نفس المصدر، ص ٢٦٢، الحديث ١٦.
- (٣٣) نفس المصدر، ج ١٩: ص ١١٧، الحديث ٣.
- (٣٤) تهذيب الأحكام، ج ١٠: ص ٤٠.

- (٣٥) مقدمه أي بر فقه شيعة [مدخل الى فقه الشيعة] ص ٣٤ - ٣٧.
- (٣٦) مثل: السنة إذا قيسست محق الدين. المحاسن، ج ١: ص ٢١٤؛ الكافي، ج ١: ص ٥٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٨: ص ٢٥؛ بحار الأنوار، ج ١٠٤: ص ٤٠٥. ان دين الله لا يصاب بالقياس. الكافي، ج ١: ص ٥٧؛ المحاسن، ج ١: ٢١١.
- (٣٧) مثل: ان دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول. كمال الدين وإتمام النعمة، ص ٣٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٢: ص ٣٠٢.
- (٣٨) كتاب الطهارة، ص ١٤٣.
- (٣٩) إرشاد الطالب، ج ١
- (٤٠) كتاب الخمس، الشيخ المنتظري، ص ١٤٠.
- (٤١) نفس المصدر، ص ١٤١.
- (٤٢) صحيفه نور [صحيفة النور، الأعمال والخطابات والرسائل الكاملة للإمام الخميني]، ج ٢١: ص ٩١.
- (٤٣) تحرير الوسيلة، ج ٢: ص ٥٣٥.
- (٤٤) وسائل الشيعة، ج ١٩: ص ٩٥، الحديث ١.
- (٤٥) نفس المصدر، الحديث ٣.
- (٤٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج ٤: ص ٢٣٦.
- (٤٧) جواهر الكلام، ج ٥: ص ١٠٣.
- (٤٨) نفس المصدر، ج ٣٨: ص ٣٣٥.
- (٤٩) نفس المصدر، ج ٨: ص ٣٠٠.
- (٥٠) مباني العروة، كتاب النكاح، ج ٢: ص ١١٥.
- (٥١) التفتيح، ج ٥: ص ٢٨٩؛ تحرير الوسيلة، ج ١: ص ٣١.
- (٥٢) الحدائق الناضرة، ج ٥: ص ٤٤٢.
- (٥٣) جواهر الكلام، ج ١٤: ص ٣٤٠.
- (٥٤) نفس المصدر، ج ٢٢: ٤٧٣.
- (٥٥) الاجتهاد والحياة، ص ٤٤ - ٤٥.
- (٥٦) نفس المصدر، ص ٤٥.
- (٥٧) نفس المصدر، ص ٢١.
- (٥٨) نفس المصدر، ص ٢٢.
- (٥٩) فقه الإمام الصادق، ج ٣: ص ١٥٨.
- (٦٠) نفس المصدر، ج ١: ٢٤٤.
- (٦١) نفس المصدر، ج ٢: ص ١٩ - ٢٠.
- (٦٢) كيهان انديشه [عالم الفكر]، العدد ٢٩، ص ٢٩ - ٤٠.
- (٦٣) نفس المصدر، ص ٤٠.
- (٦٤) ختم نبوت [ختم النبوة] ص ٧٧ - ٧٨.
- (٦٥) المدرسة القرآنية، ص ٣١ - ٣٢.
- (٦٦) اقتصادنا، ص ٢٧٩.

ماجستير بعنوان ((تنقيح المناط)) مدرسة
الشهيد مطهري. وترجمة كتاب ((نظرية
المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي)) الى
الفارسية في الحوزة العلمية بمدينة قم من
قبل مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية.
(٧١) الاجتهاد والحياة، ص ٤٧-٤٨.
(٧٢) نفس المصدر، ص ٢٤-٢٥.

(٦٧) نفس المصدر، ص ٣٧٢
(٦٨) الموافقات، ج ١: ص ٩.
(٦٩) نظرية المقاصد عند الإمام محمد
الطاهر بن عاشور، ص ٧٠.
(٧٠) مجموعته مأخذ شناسي زمني
ومكاني [مجموعة مصادر الزمان
والمكان] ج ١٦، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٤٥؛ ايضاً
فصلية نقد ونظر، العدد ١؛ ورسالة

التغير في الفتوى: الأنماط والعوامل*

يحيى محمد**

إن تغير الفتوى تارة يستند الى ما قد يؤثر فيه العثور على دليل شرعي اقوى؛ من النص وما اليه، مما ليس له علاقة بالواقع. وتارة اخرى يستند الى فعل الواقع وتأثيره، وذلك باعتبارات مردها إما الى كشف الواقع عن خطأ الفتوى جملة وتفصيلاً، او لاعتبارات تقدير الواقع من الضرورة والحاجة والمصلحة ونفي العسر، او لاعتبارات تخص تغيير احوال الناس وظروفهم. وفي جميع هذه الاعتبارات نلاحظ ان للواقع دوراً اساسياً في عملية التغيير وانشاء الفتاوى الجديدة. وقد ادرك الكثير من الفقهاء ان من بين مبررات تغييرات الفتاوى هو تغير الظروف التي تصبح غير منسجمة مع الفتاوى السابقة، وكذا تغير عادات الناس واعرافهم، وكذلك فساد الاخلاق المعبر عنه بفساد الزمان، فضلاً عن حدوث التنظيمات الجديدة والترتيبات الادارية. وسبق للفقهاء المالكي ابن العربي ان اعتبر ان الاستحسان الذي يتم ترك مقتضى الدليل ينقسم الى اربعة اقسام، وهو ان الدليل يترك اما بسبب العرف، او للمصلحة، او للتيسير

* ترصد هذه الدراسة انماط التحول في الفتاوى في التراث الفقهي لدى السنة.

** باحث اسلامي عراقي مقيم في لندن.

ورفع المشقة، او لا يثار التوسعة^(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 التقات مقصود لدراسة الواقع وعلاقته بالخطاب، ومن ثم اجراء التقنين 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 اولو اهتماماً في النظر الى الواقع وتغيراته والموارد التي تتقبل تغير الاحكام؛ لكان نسيج فقهن اليوم هو غير النسيج الذي ألفنا فيه طابعه الذي لا يتسق احياناً مع ما يحدث من تطورات للواقع، مما جعله يصطدم في بعض الاحوال بما يحصل من تغيرات غير محسوبة ولا مرتقبة، خاصة خلال الفترة الحديثة التي قلبت الكثير من الموازين، فاصبح الفقه بالشكل الذي هو عليه الآن متهماً 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 اخرى فيضطر الى قبولها وتميرها من خلال النص او السلف ايضاً. مما يكشف عن وهن آليته الاجتهادية، حيث تجعله صريع 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 لا بد من العودة مرة اخرى للكشف عما يمكن ان يحدث من نتائج وآثار بعد عملية

التشريع لتكون هذه العملية في تماس مع المعالجة المناسبة لمظاهر الواقع وخصوصياته. فمن غير هذه العودة لا يؤمن ما قد يحصل من اضرار ونتائج عكسية ربما على اكثر من صعيد بسبب تداخلات الواقع وتسارع احداثه.

مع كل ما سبق فقد ظهر للفقهاء ثروة كبيرة من تغيرات الاحكام بحسب ما فرضته الحاجات الزمنية، وهي بحق تعد مادة خصبة لتشكيل منعطف يتصدر فيه الواقع كعنصر اساس في عملية التشريع. واذا كان اسلافنا لم يدركوا اهمية دراسة الواقع بجميع خصوصياته ونواحيه. سواء قبل تشريع الحكم وامثاله ام بعده؛ فان من الحري بعلمائنا اليوم ان يأخذوا بهذه المهمة الثرية على عاتقهم بعد تأصيلها ضمن علم الاصول. والا فآية 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 بتمامه. على هذا فان عملية الاجتهاد وتغيير الاحكام اوضحت لا تفرق بين حكم النص وغيره؛ مادامت الظروف تتنوع والاحوال تتبدل.

اما فيما يخص الممارسات التغييرية للفتاوى كما مارسها الفقهاء فهي كما قلنا تدخل ضمن ثلاثة انماط، وذلك كالآتي:

١- وحده الدليل الاجتهادي:

إن أخف حالات التغيير وأقلها وطأة ومؤونة هي تلك التي تعبر عن تبديل الحكم بحكم آخر مع وحدة الدليل. وغالباً ما يحصل هذا الاعتبار نتيجة لتبديل العرف والعادة، الامر الذي يجعل من الحكم متغيراً تبعاً لتغير الظرف حتى لو كان الموضوع الظاهر على ماهو عليه من البقاء. فبعض الفتاوى الفقهية تنشأ وتتغير تبعاً لما هو متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية. فعلى حد قول الشاطبي: ان «الحكم يتنزل على ماهو معتاد فيه، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده»^(٢).

ففي عالم الألفاظ يؤخذ بما هو متعارف عليه من الفاظ المتعاملين وليس على اساس الحقيقة في معناها، وذلك في كل من الايمان والعقود والجرائم والقضاء وغيرها. فمثلاً قد يكون اللفظ دالاً بعرف ما على الشتم فيكون جريمة، لكنه في عرف آخر لا يدل على ذلك، فلا يكون جريمة. وكذا جاء في (الاشتباه) انه لو حلف الحالف ان لا يأكل لحماً 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 الشافعي: 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: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾^(٤).

ومن ذلك ما قاله القراني في ايقاع الطلاق الثلاث بقول الزوج (انت عليّ حرام، أو الحرام يلزمني): «اياك ان تقول إنا لا نفهم منه الا الطلاق الثلاث لأن

مالكاً قاله، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام، كما في لفظ الدابة والبحر والرواية. فالفقيه والعامي في هذه الالفاظ سواء في الفهم لا يسبق إلى افهامهم إلا المعاني المنقول إليها. فهذا هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه، فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك، إذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور. أحدها أن نعتقد أن مالكاً أو غيره من العلماء إنما افتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الالفاظ للمعاني التي افتوا بها فيها صوتاً لهم عن الزلل. وثانيها أن إذا وجدنا زماننا عرياً عن ذلك وجب علينا أن لا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ، لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الاحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها فإننا نفتي في زمان معين بأن المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الاطلاق لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فإذا وجدنا بلداً آخر ومكاناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا إلى السكة الثانية وحرمت الفتيا الأولى لأجل تغير العادة. وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والاقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد. وإذا وضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الالفاظ باطلاق هو خلاف الاجماع، وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك، فإنه على الصواب وسالم من هذه الورطة العظيمة»^(٥). وقال بعض العلماء: «التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته وفي خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا»^(٦).

اما في المعاملات السلوكية، فقد يرفض سماع بعض الدعاوى في القضاء لانها مما يكذبها العرف او العادة. كما ان العرف يتدخل فيما يُعد في المبيع عيباً مسوغاً لفسخ البيع او لا يعد. يضاف الى ان للعرف الجاري دخالة اكيدة في تحديده قبول لباس الناس بما يخرجهم عن (لباس الشهرة). فمثلاً كان كشف الرأس يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح^(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 الفتوى 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 لولده والولد لوالده والأخ لأخيه والزوج لزوجته، وهو مذهب الحسن والنخعي والشعبي وشريح ومالك والثوري والشافعي وابن حنبل. في حين ان السابقين عليهم كانوا يقبلون الشهادة منهم كوناً الى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾ «النساء: ١٢٥»، لذا ينقل عن الزهري قوله: «لم يكن يهتم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لإمرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم امور حملت الولاية على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم اذا كانت من قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة. فلم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان»^(٩).

بل قد تكون هناك أحكام خارجة عن المكلف يحددها الواقع وسننه التكوينية، أو العادة باصطلاح القدماء، مثل البلوغ الذي يرتهن بالاحتلام والحيض وهو يختلف من بيئة الى أخرى، حيث البيئة ذات المناخ الحار تعجل على البلوغ بخلاف تلك التي مناخها بارد^(١٠).

ومن الطريف ماينقل بهذا الصدد ان الإمام ابا حنيفة كان يرى ان غاصب الثوب اذا صبغ الثوب المغموس باللون الأسود، فان ذلك يعد انقاصاً وتعيباً له، وعليه لا بد ان يتكفل الغاصب بضمان هذا الانقاص حين يُردّ الثوب الى المالك. لكن لما تبدل عرف الناس في النظر الى اللون الأسود واعتباره علامة على الكمال لا النقصان وذلك حين اتخذه العباسيون شعاراً لهم؛ فان بعض الأحناف (ابو يوسف) حكم بأن صبغ الغاصب للثوب باللون الأسود لا يعد تعيباً 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 علاقتهما بتحديد نوع الحكم الشرعي الوضعي، والتي منها ما ذكرته مجلة الاحكام العدلية، من قبيل: العادة محكمة، والحقيقة تترك بدلالة العادة، والممتنع عادة كالممتنع حقيقة، والعادة تعتبر فيما لو اطردت او غلبت، واستعمال الناس حجة يجب العمل بها، والعبرة للغالب الشائع لا النادر، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، 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 المقدره 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 يشبه البعض «تعارض الاجتهادات من العلماء بالناسخ والمنسوخ في شرائع الانبياء، مع الفرق بينهما بأن كل واحد من الناسخ والمنسوخ ثابت بخطاب حكم الله باطناً وظاهراً بخلاف احد قولي العالم المتناقضين»^(١٤) لكن في تعارض الادلة التي تخص 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، فانه سواء بهذا او بذلك فالامر سيان، 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 لامتنال ذلك الاطلاق والعمل بأحكامه؛ فان تغيير الحكم يبقى نظرياً لم يحالفه 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 الأدلة. 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. ويعد 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 تشريعي بصورة غير مباشرة، فكذلك انه بطريق اولى يكون مرجحاً على الاستصلاح (المصلحة المرسله) باعتباره لا يستند الى النص، بل الى مجرد مصلحة زمنية عرضة للتبدل باختلاف الظروف والازمنة. وعليه فان العرف وكما يقول ابن الهمام في (شرح الهداية) هو «بمنزلة الاجماع شرعاً عند عدم النص»^(١٥).

هكذا فان الطريق الى تغيير الاحكام ونسخها من قبل الواقع بحسب تعارض الأدلة انما ينفذ غالباً من خلال المصلحة والعرف.

فبالنسبة للمفقود - مثلاً - اذا لم تثبت وفاته وكان متزوجاً، فبطريقة الاستصحاب يكون المفقود كالحى، وبالتالي يحرم على زوجته ان تتزوج بآخر، بينما بطريقة الاستصلاح او المصلحة المرسله 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 ليقضي 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 ولاية، لكن الفقهاء تركوا هذا الحكم في بعض الحالات، كما في البنت البكر البالغة انا قبض ابوها - او جدها عند عدم الاب - المهر من زوجها حين زواجها، اذ اعتبروا هذا القبض نافذاً للعرف والعادة مالم يصدر من البنت نهي عن دفع المهر الى سواها^(١٩).

كما انه بحسب القياس فانه لا يجوز بيع لبن امرأة في قدح لانه جزء الأدمي، وهو بجميع اجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع، لكن الشافعي اجاز بيعه لأنه مشروب طاهر جرى العرف على بيعه من دون فرق بين الحررة والأمة^(٢٠).

كذلك ذهب المتأخرون من الفقهاء الى ان اعتبار ما يكتبه التاجر في الحساب الجاري حجة على المدين اخذاً بالعرف، بينما القياس لا يعتبر الا بتبينة ولا يعتبر ما يكتبه هذا التاجر في دفتره العادي^(٢١).

وايضاً انه بحسب القياس يبطل العقد اذا كان محله معدوماً او مجهولاً لا يقبل التحديد وقت الانشاء، لكن استحساناً استثني من ذلك حالات تُرجح فيها المصلحة والتيسير، مثل دخول الحمام رغم عدم تحديد كمية المياه المستعملة ولا وقت البقاء فيه. وعلى هذه الشاكلة أُجيز الشرب من السقاء رغم عدم تبيان القدر المستهلك من الماء، وكذا مختلف اجارات المنافع كالاراضي والديار وغيرها(٢٢).

ومثل ذلك أُجيز بيع السمك المحصور في الأجمة اذا كان قد أخذته ثم ارسله في الاجمة لأن بارساله لا يزول ملكه، وان كان لا يتمكن من اخذه الا بالصيد وذلك لتعارف الناس، وهو خلاف اجتهاد ابن عمر وابن مسعود اللذين جاء عنهما انهما قالوا: «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 اجازته 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 تكبر، وعليه يكون مقدماً على القياس(٢٦). وبعضهم اعتبره جائزاً لقياس السلم عليه، من حيث انه مستثنى من نهى البيع المعدوم صراحه، فيكون الاستصناع مستثنى ضمناً، وذلك للعرف الجاري في التعامل به، فهو مخصص للنص العام المانع لمثل هذا البيع(٢٧). كل ذلك مبرر بالعرف او لاعتبار 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 الصانع بالمصلحة والاستحسان، وذلك عند لحاظ انهم كثيراً ما يفرطون بالامانة ويدعون حفظها، فاقترضى الامر بالتضمين عند تلف او فقد الامانة. وقد نُقل ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصانع 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 لتحقق 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 السفية في تصرفاته المالية؛ الا انه استثنى من ذلك التصرفات التي يكون لها نفع تام من الهبات والوصايا. فالوصايا العقلائية مقبولة من السفية، وذلك لأن القصد من الحجر عليه انما هو للمحافظة على ماله، حتى لا يصبح كلاً على الناس وعالة عليهم، والوصية التي يتبرع بها لاتنفذ 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 والكوسا وغيرها، فانها تخرج ثمراتها دفعات، وتسقى عدة مرات في اثناء ذلك، وقد جرى العرف على بيعها ولو خالف اجتهادات المجتهدين من قبل في منع بيع الثمار على الشجر. جاء في (الهداية): «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 الأصل». وقد اختار محمد بن الحسن جواز تركها على الشجر خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف، واستحسنه للعادة والعرف. وذكره السرخسي في (المبسوط): «وعند الشافعي يتركها الى وقت الادراك لانه هو المتعارف بين الناس»، ولو اشترأها بشرط الترك فالعقد فاسد عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله لأنه متعارف بين الناس. وهو في هذا يتفق مع محمد بن الحسن خلافاً للصاحبين، 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 الواقعة تحت تاثير مبادئ العرف والحاجة والمصلحة ودفع الضرر؛ لولاها لاتخذت قالباً مغايراً ومضاداً من الاحكام، منها تضمين الاجير المشترك، ومنع الوصي من المضاربة بمال اليتيم في الزمن المتأخر لفساد الناس، وعدم اجارة الوقف اكثر من سنة في الدور واكثر من ثلاث سنين في الاراضي، وسقوط الشفعة اذا اقر طلب التملك شهراً عند محمد بن الحسن دفعاً للضرر، وبافتاء العلماء بالعفو عن طين الشوارع للضرورة، وكذا طهارة الحياض والآبار واغتفار الغبن اليسير والعفو عن رشاش البول. ومن ذلك ايضا القضاء بالاجرة للغسال والخباز والطباخ والدقاق والحمال وصاحب الحمام والقيم وان لم يعقد معهم عقد اجارة اكتفاء بشاهد الحال ودلالته، ولو استوفى هذه المنافع ولم يعطهم الاجرة عد ظالماً غاصباً، ومن ذلك قبول قول الوصي فيما ينفقه على اليتيم اذا ادعى ما يقتضيه العرف (٣٣).

ومن النماذج الاخرى لتغيير الاحكام طبقاً لتعارض الادلة؛ هو ان بيع النحل ودود القز يعد غير جائز عند ابي حنيفة وصاحبه ابي يوسف، لأن مثل

هذه الحشرات غير معتبرة عندهما من الاموال، قياسا على سائر هوام الارض كالوزغ والضفادع. لكن محمد بن الحسن من اصحاب ابي حنيفة والشافعي حكما بماليتهما وصحة بيعهما لجريان التعامل بهما في عرف الناس بيعاً وشراءً^(٣٤).

كذلك ان تعليم القرآن والدين لايجوز اخذ الاجرة عليه لدى كل من ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد بن الحسن، وذلك كبقية الطاعات من الصوم والصلاة والحج وقراءة القرآن، لكن من جاء بعدهم اجاز ذلك بحجة انه لو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا اجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم ولو اشتغلوا بالاكْتساب 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 والصلاة والحج وقراءة القرآن ونحو ذلك^(٣٥).

ولدى ابي حنيفة والشافعي انه بحسب القياس اذا فقأ صحيح عين اعور فان عليه نصف الدية، 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 ديتة لديهم^(٣٦).

وبحسب القياس لا يُحد الرجل الذي شهد عليه اربعة اذا ما عيّن كل واحد منهم الجهة بغير ما عيّن الآخر، حيث ان الظاهر هو ان الاربعة لم يجتمعوا على زنا واحد، لكن ابا حنيفة استحسّن 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 بقلّة الورع وكثرة الطمع؛ فقد اصبح المديونون يعمدون الى تهريب اموالهم باجراء الوقف عليها او هبتها لمن يثقون به. وهذا ما حدا بفقهاء الحنفية والحنبلية المتأخرين 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 لاستاذهما 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 الرشوات، لذلك افتى المتأخرون بعدم صلاحية ذلك العلم، والاكتفاء بالبيّنات والشهور^(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 بعقد الاجارة، ولا عقد في الغصب. لكن حيث ان الناس اصبحت لديهم الجرأة على الغصب نتيجة فساد الذمم وضعف الوازع الديني؛ فان المتأخرين من فقهاء الحنفية افتوا بتضمين الغاصب اجرة المثل عن منافع المغصوب، اذا كان المغصوب مال وقف او مال يتيم او معدا 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 فان الولاية تصبح لأحدهما ولا تعود للقاضي^(٤٢).

ومع ان القاعدة العامة تنص بان للزوج ان يسافر بزوجه حيث شاء، وهو ما افتى به المتقدمون من الفقهاء، لكن جماعة من المتأخرين افتوا بعدم جواز ذلك، حيث ان السفر يضار الزوجة ويضيق عليها، واعتبروا ان فتوى المتقدمين من الفقهاء كان باعتبار صلاح الناس في زمانهم وعدم قصدهم المضرة بالسفر، وبالتالي فقد اعتبر المتأخرون ان الفتوى تعود الى اختلاف الزمان والعرف إن كان فيه السفر مأموناً او غير مأمون^(٤٣).

ومن ذلك ان جماعة من المتأخرين ذهبوا الى مخالفة المشهور حيث قرروا بأن من هرب بامرأة يتأبد 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 اباحه 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 لا بد من الترخيص فيها.

ومنها انه قبل انشاء السجلات العقارية الرسمية التي تحدد العقارات وتعطي كلاً منها رقماً خاصاً، كان التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد لا بد 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، لان الاوضاع والتنظيمات الزمنية اوجدت وسيلة جديدة اسهل واتم تعييناً وتمييزاً للعقار من ذكر الحدود. وكذلك كان تسليم العقار المبيع الى المشتري لا يتم الا بتفريغ العقار وتسليمه فعلاً الى المشتري، او تمكينه منه بتسليم مفتاحه ونحو ذلك. فاذا 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).

كذلك جريت بعض التغييرات في بعض العقود المستحدثة كما في عقد التأمين، حيث اعتبر الاصل فيه انه لا يجوز لما فيه من شبهة المقامرة او الرهان الممنوع، او ان التأمين على الحياة بالخصوص هو كفالة ضد قدر الله تعالى، ويكاد يكون خطراً على عقيدة الشخص المسلم اذا ما تعاقد فيه، وقد ذكر الشيخ الزرقاء ان اغلب علماء الشريعة المعاصرين حرموه بمثل هذه الاعتبارات من غير دراسة عميقة^(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 (الاشباه والنظائر): «ومن ذلك الافتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على اهل بخارى،

وهكذا بمصر، وقد سموه بيع الامانة... وفي (القنية والبغية): يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح^(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 البدني من المشتركين، ولكن كثيراً من العلماء اباحوها نتيجة التطور التجاري، ولأنها تقوم على التراضي وهو اصل في العقود ولتوافر شروط الشركات الاسلامية فيها، وقيامها على الربح والخسارة^(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 يقتضي عدم تجريده عن طبيعة الواقع الخاص الذي كان يلابسه، ومن ثم الافادة منه والتعامل معه تعاملًا قائمًا على الاسترشاد باستحياء 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، وبعضهم وافق على نسخ اخبار الآحاد فقط. كما ان منهم من جوّز نسخ احكام النص بالقياس الجلي لا الخفي، وبعضهم جوّز النسخ بكلا النوعين من القياس؛ بتعليل مرده الى قياس النسخ بالتخصيص، فما جاز التخصيص به جاز النسخ

به بلا فرق. بل أكثر من هذا ما ذهب اليه جماعة من ان لولي الامر او الامام حق ممارسة نسخ ما يراه مناسباً من الأحكام.

وعلى الصعيد العملي نلاحظ ان الفقهاء، خاصة القائلين بالمصالح والاستحسان، قد مارسوا نوعين من الاجتهاد وتغيير الاحكام في قبال ما هو متوفر لديهم من المنصوص. احدهما لا يخرج عن حدود تقييد النص وتخصيصه دون ان يلغي امثاله كلياً. اما الآخر فهو معني بهذا الالغاء إما على نحو تام، او على نحو عالق بحسب ما يفترض له من علة. ونحن هنا لسنا بصدد تسطير ما قام به الفقهاء من مخالفة احكام النص لترجيح القياس والاجتهاد عليها، كالذي اشار اليه ابن القيم ودل عليه بشواهد غزيرة جداً في كتابه (اعلام الموقعين)، ومن ذلك ما نص عليه من حالات كثيرة من القياسات غير المنضبطة بالضابط الشرعي، وانما جاءت متناقضة ومخالفة لنصوص الاسلام ومبادئه، وبلغت الصفحات التي سودها هذا الفقيه لبيان هذه القياسات غير المنضبطة ما يقرب الاربعين صفحة^(٥٢). وكذا ما ذكر من امثلة لاجتهادات فقهية كثيرة العدد تقارب الستين شاهداً؛ تعدل عما جاء من نصوص شرعية وتردها^(٥٣). نعم لسنا بهذا الصدد، انما يهمنا ما يتعلق بدور الواقع في تغيير الاحكام، ومنها احكام النص، كما هو مورد بحثنا الآن.

أ - الواقع وتخصيص الحكم:

بحدود تغيير احكام النص بالتقييد والتخصيص؛ بلاحظ ان الفقهاء وان حافظوا على الاجمال في امثال مثل هذه الاحكام، لكن ذلك لا يعني كونهم قد مارسوا التغيير في شطر منه لا ينبئ به الجانب اللغوي للنص ولا تفرضه الضرورة العقلية او الحسية التي هي بمثابة المنصوص^(٥٤). فالفقهاء لم يكتفوا

ان يكون تقييد النص وتخصيصه 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 اعتماداً على مبدأ العرف. لكنهم مع ذلك تحفظوا من الأخذ بهذا الامر الا ضمن شروط مقبولة كالاتي:

١ - ان يكون العرف مطرداً او غالباً.

٢ - ان يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند انشائها. 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 والمرفية في عصر صدور النص لأنها هي مراد الشارع ولا عبرة لتبديل مفاهيم الالفاظ في الاعراف المتأخرة.

٣ - ان لا يعارض العرف تصريح بخلافه، من قبيل العقود التي نهى الاسلام عنها مثل بيع الملامسة والمنازمة وغيرها، ومن قبيل الغز واستباحة الحقوق به، ونكاح الشغار واثبات ولد الزنا^(٥٥). ذلك لأن العرف له دلالة ليست صريحة، والقاعدة الفقهية تقول: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح». فتلك الشريطة تعتبر قيماً 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 معتبر وله سلطان محترم^(٥٦). كذلك ان «العرف الطارئ اذا كان له مستند شرعي من نص او

اجماع او ضرورة ملجئة يعتبر ولو خالف النص الخاص، والا فلا» كما 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 الثمرية 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 خُلفت، أي ان فيها بيع المعدوم، كما ان فيها بيع الغرر، حيث ان كميتها احتمالية لا يمكن تحديدها وقت البيع. وقد قال الحنفية: ان هذا تخصيص للنص بالعرف وليس تركاً للنص كلية^(٥٨). لكن يظل انه سواء عند الحنفية ام المالكية ان العرف اصل مستقل يخصص العام منه النص العام، ويقيد 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 يحولها استئجار مرضعة له طبقاً للمصلحة العرفية. اذ اعتبر ان كل أم 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 يتفطن له مالكي، وقد حققناه في اصول الفقه. والاصل البديع به هو ان هذا امر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء

الاسلام عليه فلم يغيره، وتمادى ذوو الثروة والاحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضاع الى المراضع الى زمانه، فقال به،^(٥٩).

على ان قبول الفقهاء لمبدأ العرف العام في تخصيصه للنص وتقييده؛ يجعلهم يفهمون النص فهماً لا يتقيد بحرفية المنصوص كلياً، أي انهم بذلك اعطوا بعض الدور لتأثير الاحوال العامة في فهم النص، وقد يقال: إن ذلك فيه مخاطرة المجانبة عما يريده 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 تتسق 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 تغيرها يتوقف عليها من حكم. لهذا رغم ان هناك من أخذ يعترض على ابي يوسف كيف انه قام بمخالفة بعض النصوص بالعرف الحادث؛ الا ان في القبال وجد من المتأخرين 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 يدعو الى طرح القضية لا على مستوى التخصيص فحسب، وانما كذلك على نحو فهم

الحكم الكلي برمته ان وجد له مطرح من الفهم يتسق 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 يتسق 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 مثلما فعل ذلك ابو يوسف وغيره كما سنرى. فكلما الفهمين يبتنيان ولو بدرجات على الاخذ بروح التشريع وليس الوقوف عند الحرفية اللفظية الصرفة من النصوص، لذلك ان الاتجاه الذي يخصص بالعرف وغيره يجد رفضاً من قبل التيار الآخر الذي يقتصر على الحرفية 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 بالمصلحة^(٦٠).

فمثلاً افتى ابو حنيفة ومالك بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود حديث المنع . اذ لما تغيرت الاحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه افتيا بذلك، دفعاً للضرر عن هذه الطائفة، وحفظاً لها من الفقر ومذلة الحاجة^(٦١).

كذلك ان الفقهاء سلموا باطلاق قاعدة (لا يقتل الوالد بولده)، وذلك طبقاً لما جاء في الحديث النبوي: «لا يقتل الوالد بالولد»، وهو الذي اخرج الترمذي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله 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 عملوا بتلك القاعدة استناداً الى الحديث الأنف الذكر، او استناداً الى ما قضى به عمر بن الخطاب بالدية 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 عدّه باطلاً، وهو: «لا يقاد والد بولده».. فسواء بهذا الاعتبار ام بذاك نرى مالكا لا يأخذ باطلاق ما عليه القاعده التي عليها عمل اهل المدينة، اذا قيدها بحالات القتل العارضة دون سواها. لذلك يرى انه يُقتل الوالد بابنه اذا تبين قصده الى قتله بأن اضجعه وذبحه، فان رماه بالسلاح أدياً وحنقاً لم يُقتل به، ويُقتل الاجنبي بمثل هذا. كما قال: انه لو حذفه بسيف، وهذه حالة محتملة لقصد القتل وغيره، وشفقة الابوة شبيهة منتصبة شاهدة بعدم القصد الى القتل، لذا فانه لا يُقتل، لكن لو اضجعه فانه يكون قد كشف عن قصده فيُقتل^(٦٣).

كذلك ان مذهبي مالك والشافعي 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 فهما النهي المنصوص عن سفرها وحدها هو فقط عند اضطراب الامن وخوف الفتنة^(٦٤).

كما حكى بن بشكوال انه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم ان واقع زوجته في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارتة. فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر النُقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك من انه مخير بين العتق والطعام والصيام؟

فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطاء كل يوم ويعتق رقبه، ولكن حملته على اصعب الامور لئلا يعود. وقد علق الشاطبي على هذا بقوله: «إن صح هذا عن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للاجماع»^(٦٥). كما انه خلاف الترتيب الوارد في النص.

كما ورد ان النبي سئل عن الشهادة فقال للسائل: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، فقال: «على مثلها فاشهد 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 يتعذر 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 يجراً انسان على غصب الاوقاف القديمة. كذلك ان فقهاء الحنفية قد قبلوا شهادة النساء وهدهن فيما لا يطلع عليه إلا النساء، كالجرائم التي تقع في حماماتهن، وكشهادة القابلة على الولادة وتعيين الولد عند النزاع فيه، وبمقتضى مثل هذه المصالح خصصوا نصوص القرآن والسنة التي تشترط في الشهادة عنصر الذكورة كلاً أو بعضاً^(٦٦).

ومن الامثلة الاخرى على تخصيص النص بالعرف والمصلحة هو ان الفقهاء منعوا سماع الدعوى التي لا تشبه الصدق ومنع تحليف المدعى عليها اعتماداً على ما يصدقه العرف، مع ان الحديث النبوي يقرر ان «البينة على من ادعى واليمين على من انكر». وقد لاحظت فيه المالكية انه قد يستغل فيتجرأ السفهاء على الفضلاء ويجروهم الى المحاكم بدعاوى كاذبة موهومة أمام الناس، فيستغلوا كراهيتهم للحلف ليبتزوا أموالهم افتدأء من اليمين. لهذا فان الامام

مالكاً لا يوجب تحليف المدعى عليه ما لم يكن بينه وبين المدعي خلطة؛ نظراً لتلك المصلحة ودرءاً للاستغلال الباطل^(٦٧).

ومن ذلك - كما يذكر ابن القيم - لو رأى انسان موتاً قد يحل بشاة غيره او حيوانه المأكول فبادر بذبحه ليحفظ عليه ماليته كان محسناً ولا سبيل على محسن، ومن ضمّنه فقد سد باب الاجسان 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 حرنت في السير وان لم يستأذن مالکها. ومنها لو وقع الحريق في الدار او في جزء منها فبادر فهدمها على النار لئلا تسري؛ فانه لا يكون ضامناً اعتباراً بالعرف. وكذا لو رأى السيل 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 ويقضي حاجته بحسب المتعارف عليه فكل ذلك لا يعد تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه. ومنها اخذ ما يسقط من الحب عند الحصاد او تناول اليسير 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 الصريح، طالما ان الشريعة لا ترد حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل امارة صحيحة^(٦٩).

ومثل ذلك ما قام به العديد من العلماء في عدم التقيد بما جاء في النص من تحديد موارد الزكاة للثمار، حيث ورد في نص الحديث «إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب». فبعضهم اعتبر الزكاة جارية في الموارد الاخرى

للثمار، بتعليل مفاده ان النص انما حدد تلك الاصناف الاربعة باعتبارها كانت شائعة ورئيسية آنذاك^(٧٠).

كذلك ان البعض ابدى مرونة ازاء الحدود، مثلما هو الحال مع ابن تيمية وابن القيم. فهذا الاخير يرى ان الحد يسقط عن التائب قبل القدرة على امساكه^(٧١). وهو واستاذه يفتيان 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 بتعليل مرده الى المقاصد الشرعية التي هي بمثابة الحاكم 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 صورته 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 لعلّة منصوصة او مفهومة 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 سألت النبي فقالت: «يا رسول الله تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم. قلت: فان البكر تستأذن فتستحي، قال: اذنها صماتها»^(٧٣). وواضح ان النص من حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم «واذنها صماتها» قام على اعتبار العرف

طبقاً لسياق الحديث. وحكم النص يؤكد على كفاية سكوت البكر عند استئذان وليها لها في تزويجها من رجل معين وبمهر محدد 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 استئذان وليها لها. لكن اليوم تغير العرف في كثير من البلدان واصبح لا يكفي فيه صمت الفتاة البكر اذا بلغت من الجرأة حداً تعرب فيه عن رأيها لفظاً فيعتبر اذنها كاذن الثيب، يؤخذ بالعرف لأن اساس النص قام على اعتبار العرف وقد تغير فيتغير بتغيره^(٧٤).

والمثال كما هو واضح دال على تغيير حكم النص كلياً استناداً الى ما هو مفهوم من لفظ النص لا من خارجه. لكن هناك أمثلة كثيرة تشهد على تغيير الفقهاء لأحكام النص بدلالات 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 رأيتَه 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 اكله يتشبع به، وقد جاء الله بالرخاء والخير. والمراد هاهنا بالتقصيع اكل 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 والاجماع قد أسقط لدى العديد من العلماء بمبررات لها علاقة بفهم الواقع وما طرأ عليه من تحولات وتجديدات^(٧٦). وسوف نعود لنفصل الحديث عن هذه القضية ضمن حلقة قادمة إن شاء الله تعالى.

كذلك اعتبرت الوصية للاقربين مستحبة لقوله تعالى: ﴿كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين﴾ «البقرة: ١٨٠» وهذه الآية عُدت منسوخة بالنسبة للوارثين بآية الميراث وهي قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين﴾ «النساء: ١١» ويقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «ألا إن الله قد اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»، وقد جرى عرف الناس على أن يقوم الورثة باعطاء ابناء أخيهام المتوفى من الميراث، وان يوصي الجد لأولاد ابنه المتوفى رافة بهم ورحمة. لكن تغير الاوضاع، وانتشار عرف الناس على حرمان احفاد الجد، وعدم اعطائهم له، جعل بعض الفقهاء يقول بالوصية الواجبة في جعل الاحفاد يأخذون من ميراث جدهم مع وجود اعمامهم اذا مات أبوهم قبل وفاة جدهم او جدتهم، لمعالجة حرمان الاحفاد من ميراث جدهم او جدتهم ولانصافهم ورفع الحيف عنهم. وتغيير هذا الحكم إنما جاء بناء على تغير العرف (٧٧).

ومن ذلك أيضاً ان بعض الفقهاء لم يكتف بظاهر العدالة في الشهادة لفشو الكذب وانتشار الجراءة على شهادة الزور، مع أن النص العام بعدالة المسلمين كان يقتضي الاكتفاء بظاهر العدالة مثلما هو الحال في كل من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته. فمن ذلك ان الامام أبى حنيفة اكتفى في عدالة الشهود الظاهرة لمستور الحال فيما عدا الحدود والقصاص دون حاجة لتزكيتهم؛ استشهداً بقول الرسول: «المسلمون عدول بعضهم على بعض». لكن لما غلب الفساد على الناس وفشا الكذب وتجراً الناس على شهادة الزور؛ فان ابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا بضرورة تزكية جميع الشهود دون ان يكتفيا بالعدالة الظاهرة (٧٨).

كما ان الشهود الذين يُقضى بشهادتهم في الحوادث يجب ان يكونوا عدولاً كشرط اشترطه القرآن الكريم وأيدته السنة الشريفة واجمع عليه الفقهاء. لكن ندرة العدالة الكاملة في الازمان المتأخرة لضعف التدين وقلّة الورع؛ جعل المتأخرين من الفقهاء يقبلون شهادة الامثل فالامثل من القوم وإن لم يتوفر صاحب العدالة الكاملة، وذلك حفظاً على الحقوق من الضياع فيما لو امتنع الاثبات لغياب تلك العدالة^(٧٩).

وعلى هذه الشاكلة نذكر ما قاله ابو عمران: سألت عن مسألة ما سألت عنها منذ قرأت، اذ قال بعض المصامدة: يجري عندهم في رجل يقتل رجلاً فلا يصل الحد الى القصاص؛ هل يُجبر على الدية، مخافة ان تُطلب القصاص قامت الفتنة بينهم فيقتل خلق كثير، فأفتى الشيخ الحاكم الذي سئل عن هذا بأن يحكم بالدية مخافة ان تنزل الفتنة فتؤول الى هلاك بعضهم. قال الشيخ وهذا اكثر المقدور عليه^(٨٠).

كذلك ان الفقهاء رغم انهم لم يتقبلوا الاخذ بالعرف المخالف للنص كلياً؛ لكن بعضهم استثنى من ذلك فيما لو كان النص حين نزوله وصدوره عن المشرع مبنياً على عرف قائم ومعللاً به، ففي هذه الحالة يكون النص عرفياً يدور مدار العرف ويتبدل تبعه. فمثلاً أن النص في تحريم الربا في الاجناس المتساوية نصّ على الوزن بالنسبة للذهب والفضة وترك الامر عاماً بالنسبة لغيرهما، ففي النص على الوزن جاء قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل 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 بمثل، سواء بسواء يداً بيد فاذا

اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيداً^(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 كيلياً كالحنطة والشعير والملح والتمر اعتبر فيه الكيل كما هو المتعارف عليه في ذلك العصر. والملاحظ ان الحديث نصّ 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، فأبي العرفين يعتبر هنا؟

لقد ذهب الحنفية الى عدم اعتبار العرف الحديث طبقاً للنص المخالف الآنف الذكر، وذهب معهم جمهور المجتهدين، لكن ابا يوسف عوّل على حجية مثل هذا العرف، وانه يتبدل المقياس بحسبه كما في الاموال الربوية 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 لله أن يكون مراد ابي يوسف ذلك، وانما اراد تعليل النص بالعادة، بمعنى انه اذا نصّ على البر والشعير والتمر بانها مكيلة وعلى الذهب والفضة بأنهما موزونان لكونهما؛ كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنص في ذلك الوقت انما 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): «احتجت الحنفية بهذا الحديث على ان

ما كان في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم مكيلاً لا يصح ان يباع بالوزن متساويًا بل لا بد من اعتبار كيـله وتساويه كـيلاً وكذلك الوزن». وقال ابن عبد البر: إنهم اجمعوا على ان ما كان اصله الوزن لا يصح ان يباع بالكيل بخلاف ما كان اصله الكيل فان بعضهم يجيز فيه الوزن.. ان المماثلة تدرك بالوزن في كل شيء». لكن في قبـالهم ذهب آخرون الى ان الكيل والوزن يحدـد بحسب عادة البلد ولو خالف ما عليه العرف القائم، فان اختلفت العادة اعتبر بالاعـلب، فان استوى الامر ان كان له حكم المكيل إذأ بيع بالكيل، وإن بيع بالوزن كان له حكم الموزون^(٨٣).

كذلك جاء في باب الوقف من كتاب ملحقات العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي ان ظاهر اجماع الامامية على ان الوقف لا يتم الا مع الصيغة اللفظية الدالة عليه صراحة، لأن لفظ: (وقفت وتصدقت) ورد في حديث اهل البيت، ومع اعتراف اليزدي بصحة النص وثبوت الاجماع فقد افتى بعدم وجوب الصيغة، وكفاية المعاطاة بالوقف، استناداً الى ما جرت عليه سيرة الناس وعاداتهم من ان يبـنوا المسجد للصلاة، ويغرسوا الاشجار للانتفاع العام، ويتركوا ارضهم للدفن من غير اجراء صيغة، ويكون ذلك وقفاً عندهم^(٨٤).

والملاحظ ان ما حصل من تغييرات في بعض الفتاوى لا يتوقع انها يمكن ان تعود الى ما عليه في السابق. فهي بالتالي معدودة بحكم المنسوخة او الملغاة؛ استناداً الى ما تجدد من واقع وظروف لا تتسق مع ما عليه الفتاوى السابقة. فهذا هو النسخ الخاص بنمط تعارض مع النص.

الهوامش:

- (١) الاعتصام، ج ٢ ص ١٣٩.
- (٢) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٤.
- (٣) السيوطي: الاشباه والنظائر، ص ١٠٥ - ١٠٢ ونشر العرف، ص ١٣٢ وأحكام القرآن لابن العربي، ج ٢ ص ١١٤٧ - ١١٤٨.
- (٤) احكام القرآن لابن العربي، ج ١ ص ١٣.
- (٥) الفروق، ج ١ ص ٤٥ - ٤٤. كما قال صاحب (تهذيب الفروق) وهو بصد ذات الموضوع من الفاظ الطلاق: «ان اجراء الفقهاء المفتين للمسطورات في كتب ائمتهم على اهل الامصار في سائر الاعصار ان كانوا فعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي؛ ففعلهم خطأ على خلاف الاجماع، وهم عصاة آمنون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتوى وليسوا اهلاً لها ولا عالين بمداركها وشروطها واختلاف احوالها، وإن كانوا فعلوه مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ، وسبب اختلاف الصحابة في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء هو اختلافهم في تحقيق وقوع النقل العرفي هل وجد فيتبع ام لم يوجد فيتبع موجب اللغة» (تهذيب الفروق، ج ١ ص ٤٤).
- (٦) نشر العرف، ص ١٣٣.
- (٧) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٤.
- (٨) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٦.
- (٩) احكام القرآن لابن العربي، ج ١ ص ٥٠٧ واعلام الموقعين، ج ١ ص ١١٣.
- (١٠) الموافقات، ج ٢ ص ٢٨٥ وهامشها.
- (١١) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ١ ص ١٤٩ - ١٤٨ احمد امين. الاجتهاد في نظر الإسلام، مجلة رسالة الاسلام، ج ٣ عدد ٢ ص ١٤٩.
- (١٢) رسالة نشر العرف، ص ١٢٦.
- (١٣) نشر العرف، ص ١١٥ و ١٤١. ومصادر الحلق، ج ٦ ص ٤٣ وما بعدها.
- (١٤) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٩ ص ٤١. علماً بان بعض الفقهاء استخدم اصطلاح النسخ في اقوال المجتهد حينما تتعارض تعارضاً تاماً، حيث يعد القول الاخير ناسخاً لما قبله (انظر: الحرائي، احمد بن حمدان الحنبلي: صفقة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص ١٠٧).
- (١٥) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٠٩ ومدكور، محمد سلام: منهج الاجتهاد في الاسلام، ص ٢٤٨.
- (١٦) الاعتصام، ج ٢ ص ٢٢٣. والفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩١٠.

والخراج، ص ٨٩ . كذلك: نظرية العرف
ص ٧٢. المعلوم ان عقد الغرر يعتبر حراماً
ما لم يرج منه فائدة عامة للناس بدونه
تصبح المعاملة بينهم عسيرة. لهذا يحرم
بيع الاجنة والطير في الهواء والسكك 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 تسعة وعشرين يوماً،
ودخول الحمام مع اختلاف عادة الناس
في استعمال الماء وطول اللبث، وغير ذلك.
(انظر: الموافقات للشاطبي، ج ٤ ص
١٥٨ والمبسوط، 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
كرسيا لقاء مبلغ محدد متفق عليه سلفاً.

(٢٦) خلاف، عبدالوهاب: مصادر
التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه، ص
٧٢ ونشر العرف، ص ١٢٧.

(٢٧) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب
الشرائع، ج ٥ ص ٣ - ٢.

(١٧) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد،
ج ٢ ص ٩١٠.

(١٨) لكن ناقش فيه الشيخ قاضيخان
ولم يقبله، وأيده عليه الشيخ ابو زهرة.
فعلى رأي قاضيخان ان المسهر ثابت
بمقتضى العقد، والعرف لا يمكن ان يكون
حجة لا بطلان 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 ٩١١.

(٢٠) نظرية العرف، ص ٧٣.

(٢١) نظرية العرف، ص ٧٥.

(٢٢) نظرية العرف، ص ٧٥.

(٢٣) نشر العرف، ص ١٢٧ والموافقات،
ج ٤ ص ١٥٨. والاعتصام، ج ٢ ص ٣٢٧.

(٢٤) انظر لأبي يوسف: اختلاف

ابي حنيفة وابن ابي ليلى، ص ٢٣.

- (٢٨) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ١٤٠.
- (٢٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ١٩٢ - ١٩١.
- (٢٩) الاعتصام، ج ٢ ص ١١٩.
- (٣٠) علماً بأن الشافعي خالف ذلك، معتبراً ان مظنة الفرار لا عبرة فيها، فأحكام الشريعة عنده لا تناط بالنيات الخفية، وانما بالاسباب الظاهرة (ابو زهرة: الاحوال الشخصية، ص ٣٢٠).
- (٣١) الاحوال الشخصية، ص ٤٥١.
- (٣٢) اذ هناك عدد من الاحاديث تؤكد المنع من بيع الثمر حتى يبدو صلاحه (الاموال، ص ٣٩٠ والمسوى شرح الموطأ، ج ٢ ص ١٧ - ١٦).
- (٣٣) نظرية العرف، ص ٧٣ - ٧٢. كذلك: المسيوط للسرخسي، ج ١٢ ص ١٩٦. والسنهوري: مصادر الحق في الفقه الاسلامي، ج ٣ ص ١٦ وما بعدها.
- (٣٤) الطرق الحكمية، ص ٢٤. كذلك نشر العرف، ص ١٢٦.
- (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) الاعتصام، ج ٢ ص ١٤٠.
- (٣٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٢٣.
- (٤٠) الاحوال الشخصية، ص ٤٥٦ - ٤٥٥.
- (٤١) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٢٤.
- (٤٢) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج ٢ ص ٩٢٥. ونظرية العرف، ص ٨٧.
- (٤٣) الاحوال الشخصية، ص ٤٦٧.
- (٤٤) يقول ابو القاسم الصفار في ترجيح رأي المتأخرين على المتقدمين: «هذا كان في زمانهم، اما في زماننا فلا يملك الزوج ان يسافر بها، وان اوفى صداقها، لانه في زمانهم كان الغالب في حالهم 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 تستغيث عليه بأحد». وقال بعض المتأخرين: ان أوفاهها المهر كله معجله ومؤجله، وكان مأمونا عليها له ان يسافر بها، كما قال الزيلعي: «قال صاحب المنتقى، وافتي انا بأنه يتمكن من نقلها، اذا أوفاهها المعجل والمؤجل وكان مأموناً عليها، ولا يمكن اذا أوفاهها المعجل

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 ٣٠٩ -
٣٧٠.

(٥٣) اعلام الموقعين، ج ٢ ص ٤٢٧ -
٣٠٥.

(٥٤) لهذا نجد الاصوليين من الامامية
يقبلون التخصيص اللبي او العقلي عندما
يكون المخصص قطعياً. فمثلاً اذا قال
المولى: اكرم جيرانى، وقطع المكلف بأنه لا
يريد اكرام من كان عدواً له منهم، فان
هذا المخصص يؤخذ به لمن 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 بأن لزم منه ترك النص
فلاشك في رده، كتعارف الناس كثيرا من
المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس
الحريير والذهب وغير ذلك مما ورد
تحريمه عاماً، وإن لم يخالفه من كل وجه
بأن ورد الدليل عاماً والعرف خالفه في
بعض افراده، او كان الدليل قياساً، فان

دون المؤجل، لأنها لا ترضى بالتأجيل اذا
أخرجها الى بلاد الغربية»، (الاحوال
الشخصية، ص ٢٢٧ كذلك: نشر العرف،
ص ١٢٦).

(٤٥) الحسنى، عيسى: النوازل، ج
ص ١٠١ وما بعدها.

(٤٦) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج
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 حرّمه 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
لان فيه عهداً من المشتري باسترداد المبيع

(٦٣) احكام القرآن لابن العربي، ج ١ ص ٦٥ - ٦٤.

(٦٤) دستور الوحدة للغزالي، ص ٩٥.

(٦٥) لكن الشاطبي ذكر حالات اخرى رآها متفقة مع المقصد الشرعي. ومن ذلك ما نقله عن ابن بشكوال الذي 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 يقول 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 وشكره عليه وقد اعتبر الشاطبي هذا الحكم صحيحاً.

كما نقل عن الغزالي انه حكى عن بعض اكابر العلماء بأنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال: عليك صيام شهرين

العرف معتبر وان كان عاماً، فان العرف العام يصلح مخصصاً 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 ١٣٩ و ١٤١.

(٥٩) احكام 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. واصول 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 - ٢٤٣.
والفواكه 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 تسعة
اشياء، حديث ٢ ص ٥٤.

(٧١) اعلام الموقعين، ج ٣ ص ٨.

(٧٢) الغزالي، محمد: تطبيق الشريعة حل
لازمة الاستعمار التشريعي 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: «الأيّم أحق بنفسها من وليها،
والبكر تُسْتَأْذَنُ في نفسها، وإذنها
صماتها» (نفس المصدر والصفحة).

(٧٤) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج
٢ ص ٨٨٧. ونظرية 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 وظيفه
المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير
محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك
اعتاق رقبة لاستحقر ذلك واعتق عبيداً
مراراً، فلا يزجره اعتاق الرقبة ويزجره
صوم شهرين متتابعين. وقد اعتبر
الشاطبي هذا المعنى مناسباً، لأن مقصود
الشرع من الكفارة هو الزجر، والملك لا
يزجره الاعتاق ويزجره الصيام.

وكذا نقل ما قاله يحيى بن بكير من
انه حدث الرشيد في يمين فجمع العلماء
فاجمعوا ان عليه عتق رقبة. فسأل مالكاً،
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، والفواكه العديدة، ص ١٨٣ -
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 ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والرصاص بالرصاص، حتى قال والنحاس بالنحاس والحديد بالحديد والبر بالبر والشعير بالشعير، حتى قال والملح بالملح مثلاً بمثل فمن زاد او استزاد فقد أربى»، وجاء عن غيره بأن النبي قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح فمن زاد أو انقص فقد اربى» (الناسخ والمنسوخ من الحديث، ص ٢٢٨ و ٢٣٩).

(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 ٢٨ 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) النوازل، ج ١ ص ١١٣ - ١١٢.

(٨١) وجاء عن ابي سعيد الخدري ان 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 او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطي»

من فلسفة الفقه الى مقاصد الشريعة*

د. رضوان السيد**

ما عاد مألوفاً اليوم وجود فقيه لا يقول بالاجتهاد والتجديد، فحتى أولئك الذين يصرون على الاتباع في مواجهة الابتداع، إنما ينصب نقدهم للاتجاهات التجديدية في الفقه على عدم ممارسة الاجتهاد بطرائق سليمة. بيد أن الكثرة الكاثرة من فقهاء العقود الأخيرة، إنما يعنون بالتجديد في مسائل محددة، أو يقترحون مجالات جديدة ما اتسع لها الفقه الإسلامي من قبل، وتفرضها متغيرات الظروف المعاصرة، وفقهاء الصنف الثاني هؤلاء، هم الذين يتناولون بطرائق مباشرة أو غير مباشرة معنى الفقه، ونظريته، ومقاصده، أو ما يعرف بفلسفة التشريع. وكان الشيخ مصطفى عبد الرزاق، شيخ الأزهر في الأربعينيات، وأستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة القاهرة، أول من اقترح في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» إدخال علم أصول الفقه، ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية. فقد كان المتعارف عليه أخذاً عن المستشرقين أن الفلسفة الإسلامية إنما يُعنى بها الميراث الذي خلفه «فلاسفة الإسلام» (من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد... الخ) نتيجة تأملاتهم وشروحهم

* صحيفة السفير (بيروت) عدد ١٨ و ٢٦ أيار 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 (السهروردي ومن سار على منواله). أما الشيخ عبد الرازق 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 الرازق أن أعمال الأصوليين (من المتكلمين والفقهاء) إنما تتناول فلسفة الدين، وفلسفة التشريع عند المسلمين، ولذا فإنها تأتي في صميم بحوث تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحيتين: من ناحية القضايا التي تثيرها، ومن ناحية المناهج (العقلية) التي تتبعها. وقد ضرب الشيخ عبد الرازق، والدكتور النشار مثلاً لذلك بحوث العلة في أصول الفقه، وبحوث نقد المنطق الصوري وهما مبحثان أنتج فيهما المسلمون جديداً كثيراً لا يمكن نسبته لتأثر من نوع ما بالفلسفة الكلاسيكية المنقولة عن اليونان بطريقة 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 الفلسفي. لكن الدكتور صبحي المحمصاني، الذي سمى 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 تسويغها الأفهام الجديدة المباشرة للقرآن

والسنة، أو تلك التي تعتمد آليات القياس التقليدية، وتوسعها 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 دقيقة بقدر الإمكان للفقه موضوعات ومناهج ومدارس ومجالات ومآلات، أي قراءة رؤية الفقيه لعالمه ودوره أو وظائفه، وكيف أثرت تلك الرؤية على عمله تجاه مصادره، أو في تنزيل النصوص على الوقائع ويعني ذلك من ضمن ما يعنيه الوصول الى تحديد «نظرية الفقه» أو «فلسفة الفقه» التي تمثل جدليات الرؤية العامة للنص والعالم. وفائدة هذا الأمر (الذي 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 مجتهد شبستري في مقالة له نشرت في مجلة قضايا اسلامية معاصرة^(١) ان التاريخ (تاريخ الفقه) هو المجال المتاح لتحديد فلسفة الفقه. وبذلك فان الطابع العام للموضوع وصفي وليس معيارياً. فإذا اعتبرنا حسبما هو رأي الإمام الغزالي ان الفقه هو «علم الدين» أو كيف يدبر المسلم شؤون دنياه في إطار شرعي، فان المترتب على ذلك يكون ان «فلسفة الفقه» لا تتناول الموضوعات الإيمانية (أو علوم العقيدة أو أصول الدين).

صحيح أن «الأعمال الظاهرة» للمكلفين (وهي موضع اهتمام الفقيه) ان سارت في الإطار الشرعي، تؤدي حسب اعتقاد الفقهاء الى النجاة في الآخرة، لكن الذي تعنى به فلسفة الفقه، ليس مآلات تلك الأعمال، بل شكلانيتها أو انتظامها، والأوصاف التي تعطى لها فتوجه التصرفات بهذه الصيغة أو تلك وما يترتب عليها من أوصاف الحل والحرمة والكراهية والندب.. الخ. لكن إذا سلم له هذا

الأمر: اعتبار الرؤية الفقهية وموضوعاتها أو مجالاتها، فكيف يسلم له في هذا السياق ان 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 أثبتتها الشافعي وأخر 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 ، أو 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 المبحث ضمن مباحث فلسفة الفقه، لكنه لا يستطيع إنكار دخوله ضمن تاريخ الفقه. فمبحث مقاصد الشريعة يتعلق بغاياتها وأهدافها، وبالتالي في رؤية الشريعة للعالم والإنسان، واستطراداً رؤية الفقيه لوظيفته في إضفاء الانسجام بين الأهداف العامة، والأحكام التفصيلية. وهذه المسألة وان تكن ممكنة التأمل في الإطار التاريخي ، لكنها بالدرجة الأولى تتعلق بالرؤية والفلسفة.

على أن المنهج الاستبعادي (منهج السبر والتقسيم عند الغزالي، أو منهج تنقيح المناط عند الأصوليين) الذي يعتمده الشيخ الشبستري في تحديد هذا العلم الوصفي من وجهة نظره، يكشف بالتدريج عن مذهب في تحديد معنى الشريعة أو أحكامها باعتبارها تنقسم الى ثوابت ومتغيرات. ومجال عمل الفقيه حسب

الطبائبي والمطهري يدخل في القسم الثاني، ويتناول بالدرجة الأولى المجال الثاني من مجالي الأحكام الشرعية: مجال المعاملات بحيث يبقى المجال الأول: مجال العبادات ، من أعمال الإيمان والتعبد. لكن ألا يدخل ذلك في مجال الرؤية أو الفلسفة ومحدداتهما؟!

ويختلف مصطفى ملكيان مع شبستري 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 نصلي بشكل معين ، يأمرنا كذلك أن نقسم الموارث بشكل معين أيضاً: فهل يخترق التعليل الفقه كله أو هو مقصور على أحكام المعاملات وحسب، ثم كيف كان الفقيه ينظر الى هذه المسائل؟ فإذا كان الحكم يدور مع الصلة وجوداً وعدمًا ، فهل اختلاف التعليل لاختلاف الزمان والمجال 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 الفلسفة الفقهية باعتبارها ما تزال حاضرة ومؤثرة، أو أنه يطرح المسائل المستجدة باعتبارها أسئلة مطروحة أيضاً على المنظومة الكلاسيكية. ويحاول ناصر كاتوزيان الوصول الى مخرج بالفرقة بين فلسفة الفقه، وفلسفة الفقهاء، أو بين العلم التجريبي، وعموم المعرفة. ففلسفة الفقه تأسس عام أو نمذجة، حسب ماكس فيبر، أما معرفة الفقيه الفرد فتتأثر بعوامل كثيرة، بحيث تتحول الفلسفة لديه الى معيار أو مقياس أو تععيد 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 الى «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 الى 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 ان تلك الاهتمامات ما وقعت في النظرة الأصلية للفقه أو للفقيه. أما العلواني فيذهب منذ البداية الى ان المواجهة كانت حاضرة دائماً بين الفقيه والسلطان أو بين المفكر والسياسي .

ويحكم الهم التجديدي الدكتور جمال الدين عطية في بحثه عن «أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً و استحداثاً» كما حكم الدكتور العلواني. لكن في حين انصرف عطية الى تبيان التقنيات المستجدة المتساوقة مع المتغيرات ، أي انه ما اعتبر العمل في الشأن العام من مهمات الفقيه، ظل العلواني مصرراً على ان الفقيه هو المشرع الجديد في سائر الشؤون، بل انه كان كذلك دائماً وان اختلفت الظروف. فعطية مهتم بالاجتهاد في الأحكام الشرعية لكي تظل حياة المسلمين الجديدة متساوقة 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 لمقالته: «منهجية التشريع الإسلامي» عناوين فرعية مثل: مراحل الدعوة، وثورة الاجتهاد، والفوضى المنهجية، ونحو منهجية توحيدية، والشمولية في الأحكام وصورها ، والوحدة والتوازن بين

النظام والحرية. فالأمر بالنسبة له ليس أمر تحديد فلسفة الفقه أو نظريته، أو انه اقتراح لرؤية وفلسفة جديدتين، تعتبران ان الإسلام ليس عقيدة وشريعة، ثم فقه للشريعة، بل هو منظومة شاملة تواجه الرؤية الوضعية للعالم والإنسان. والمسلمون مكلفون دينياً وعملياً بالمصير الى رؤيته الجديدة لقيادة الدولة والمجتمع.

لقد كانت هذه المقالة تأملاً في الاهتمامات الجديدة لمجتهدين مسلمين كبار، تنصب في الحقيقة على قراءة ونقد المنهجية الفقهية الموروثة، وتسعى لتكييفات 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^(٢). وقد تنوعت 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 علقته؟ وبالتالي كيف يجري التفريق أو التوفيق بين العلة والحكمة (المقصد)؟

والواقع ان أكثر المشاركين من المختصين في الأعداد الثلاثة للمجلة، نظروا الى موضوع «مقاصد الشريعة» باعتباره وسيلة لتجاوز الطريقة القياسية التقليدية على قاعدة انتقاد النزعة التجزيئية للفقه في عصوره 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: الموافقات. فقد قام الإمام محمد عبدة بطبع الكتاب، ودارت حوله نقاشات واسعة ما لبثت ان خفتت حتى نهض بها المغاربة في خمسينيات القرن العشرين من جديد، ثم المشاركة في العقدين الأخيرين من

السنين . ومع ان الفقيه المالكي الشاطبي كان أول من افرد المقاصد بالتأليف ، معتبراً إياها علماً له استقلاليتها، وان امكن اعتباره من فروع اصول الفقه او مقدماته، فنحن نعلم اليوم ان الجويني شيخ الغزالي ، ثم الغزالي عرضا له في مؤلفيهما في أصول الفقه. كما ان فقهاء الشافعية الآخرين تعرضوا له ضمن كتبهم في تعليل الأحكام . أما الحنابلة فقد تبحروا في كثير من مسائله ضمن بحوثهم في المصلحة وضوابطها. وملخص موضوعه المقاصد ان الشريعة إنما أنزلت لصون المصالح الضرورية للعباد، وهي حق النفس وحق الدين ، وحق العقل، وحق النسل، وحق الملك. ويلتحق بهذه الخمس مصالح حاجية وأخرى تحسينية، فالأولوية في الحفظ للضروريات على الحاجيات، وللحاجيات على التحسينيات. وقد قال الشاطبي: انه انتزع ذلك بالاستقراء وبالاستقصاء من نصوص القرآن والسنة . وعندما بدأ الاصلاحيون من الفقهاء باستخدام كتاب الشاطبي ، ما صرّحوا . باعتبار ذلك تجاوزاً للطريقة القياسية في أصول الفقه والاستنباط، بل استخدموا مسألة المقاصد لشرعة الأوضاع والمؤسسات الجديدة التي اقتضتها صدمة الغرب. فبهذه الطريقة سوغ خير الدين التونسي إنشاء الجيش المحترف ، ومؤسسات المنافع العمومية. وبهذه الطريقة سوغ محمد عبدة إنشاء التعليم العام، وكلما يحقق للمسلمين التقدم والندية. وهكذا ما عاد ضرورياً البحث عن علة ظاهرة لهذا الأمر أو ذاك، يمكن قياسها على علة ظاهرة في نص قرآني أو نبوي من اجل التحليل أو التحريم . كما انه لم يعد ضرورياً تأويل نص أو إجماع أو اكتشاف رأي لفقيه من اجل التواءم مع العالم في قيمة من القيم أو هم من الهموم. لقد صار من الممكن القول: إن في اشتراع الدستور «مصلحة» للمسلمين إذ انه يحول دون الاستبداد، سواء أكانت تلك المصلحة حاجية أو تحسينية - أو ان «المصلحة» تقتضي ان لا تفرق الدولة بين رعاياها إصغاء لمبدأ المواطنة، الذي لم يشترع الفقهاء أو لا تدعمه النصوص

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 ان الشريعة تصرح بها في أحكامها وخطابها بشكل عام أو تسير إليها فيصل أهل العلم بإدراكها بالتدبر والنظر . وهم العلواني من وراء اللجوء لفقته المقاصد للوصول الى «فقه الأولويات»، وهو يعني بها المصالح الضرورية لتقدم المسلمين. وهو يرى ان المتأخرين أهملوا فقه الأوليات هذا، وغلب عليهم النظر الكلامي ، والفقهي الجزئي والتركيز على الأدوات اللفظية. وحتى عندما اهتدى الشاطبي لذلك، فان 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 يبتلى بها الناس». فالمشكلة عنده - إذا أريد التجديد - ليس في تبين الأولويات، بل في تحديد المنهج الفقهي الذي يعنى بالقواعد، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في التشريع. وهو لا يرى ان «الاجتماعات» كانت بين أسباب جمود الفقه فهي قليلة بمعناها الفقهي الدقيق، وإنما تكمن المشكلات في اعتبار الأعراف والفتاوى والآراء الفقهية بمثابة ثوابت واجتماعات. وهنا تعرض المسألة الملحوظة 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 تفتقر الى الشجاعة للتجديد. ويأخذ العلامة فضل الله، والعلواني ، والسيد محمد حسن الأمين وآخرون، على كتاب «الأحكام السلطانية» من الفقهاء إنشاءهم لفقهِ الطاعة للسلطان، وان

اختلفت تعليلاتهم 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، احتج عليه الجويني معاصره في «غياث الأمم» ولم ير مدخلاً 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 ولاية من لا تصح إمامته، فلا يبقى من يولي القضاة، ومن يمارس صلاحيات الإمامة على وجه مشروع.

ولا يرى جمال الدين عطية ضرورة لفصل «علم المقاصد» عن علم الأصول. بل المهم الآن اجترار آليات لاستخدام المقاصد مباشرة في العمليات الاستدلالية. وبذلك يكون ارتباط المقاصد بالعلل ومناطق القياس مفيداً في التعليل أو في توسيع المجال، أو بتعبير آخر: ربط العلة بالحكمة، من أجل الشمول والوصول الى القواعد العامة والكلية. وقد تعرض جمال الدين عطية لمسار البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي حول المقاصد من ضمن منهج أو مبدأ: إسلامية المعرفة، لكنه لم يوضح العلاقة بين الأمرين.

ويرى الشيخ عميد زنجاني ان بحث المصالح موجود في بنية الفقه السني، وليس كذلك الأمر لدى الجعفرية؛ لأن الفقه الجعفري لا يعتبر كشف المصالح الواقعية للأحكام دليلاً على ثبوت الحكم. أما في الفقه السني فان تشخيص

المصلحة يعتبر دليلاً على ثبوت الحكم وقد تغير الوضع الآن لظهور الحكومة الشرعية لدى الشيعة الامامية، 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 بنيوية مثل (ثبوت الحكم) ، بظهور الدولة هنا، وعدم ظهورها هناك - وإلا 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 الامامية 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 تقتضي المصالح ان يحفظ. بينما اكتشف الدكتور احمد الريسوني - 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 والكلبي، 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 رشيد رضا ليورد أمثلة لعناية الشيخ بالتعليل وبالمصالح العامة. والمعروف ان السيد رشيد اشرف على طبع كتاب «الموافقات» بمطبعة المنار. ثم طبع في العشرينيات كتاب الشاطبي الآخر: الاعتصام. ولست اعرف مدى دخول «فقه المقاصد» في اجتهادات السيد رشيد. لكن الأمثلة التي

أوردتها الباحثة انصبت على تطبيق القاعدة الفقهية: درء المفسد 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 الى عزل الفقه عن المجالس العامة، والاهتمام بالمشكلات التي يواجهها الفرد المسلم في حياته وحسب، وبقصد التعبد والنجاة في الآخرة . فلا بد - من وجهة نظره - من النظر الى الشريعة بحسب طبيعتها الأصلية، وذلك باعتبارها فقه الانسان، وفقه الأمة، وفقه المجتمع، وضمن ذلك يكون فقه الأفراد. فهناك نوعان من الخطابات التكليفية في القرآن والسنة، الخطاب الموجه الى الأمة باعتبارها جماعة مكلفة، والخطاب الموجه للأفراد. والفقيه التقليدي لم يعن إلا بالنوع الثاني. ثم انصرف الإمام شمس الدين لدراسة طرائق الفقهاء في مدى اعتبارهم للعلة، وفي تقديمهم لها على الحكمة بحجة ان الحكمة لا تطرد أو انه لا يمكن تمييزها دائماً من ضمن بحوث تنقيح المناط القياسية. وانتقد ذلك بالنقد الأول نفسه: الفقه فقه أفراد، والخطابات التكليفية للامة غائبة أو ضعيفة فيه.

ويعود الدكتور جمال الدين عطية في بحث مستقل، فيقسم مقاصد الشريعة الى ما يتعلق بالفرد، وما يتعلق بالمجتمع والأمة والعالم . ففيما يتعلق بالفرد يذكر حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الدين ، وحفظ العرض، وحفظ المال. وفيما يتعلق بالأسرة، هناك العلاقة بين الجنسين، وحفظ النوع، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وحفظ النسب، وحفظ الدين في الأسرة، وتنظيم الجانِب المؤسسي للأسرة، وتنظيم الجانِب 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 انطلاقةً جديدةً لبحوث المقاصد، بعد ان توقفت في المشرق العربي منذ العشرينيات. بل ان المغاربة لم يتابعوها بعد ابن عاشور وعلال الفاسي. وكان الإعراض عنها اعتماد الاحيائيين الإسلاميين لمنهج التأصيل، الذي يعتبره الواقع متفلتاً وينبغي ضبطه بالنص في ظل انفصال الشريعة عن الجماعة، وتحويلها الى أيديولوجيا. أما فقه المقاصد، فيتخذ وجهة النظر الى الشريعة باعتبارها منزلة لصون مصالح العباد، ولذلك فان هناك حوارية بين النص في الجماعة، ومصالح الجماعة في هذا العالم. وبذلك تتخذ المسائل نهجاً جديداً، مختلفاً عما وظفها فيه الاصلاحيون. فهم كانوا يريدون الشرعة للمؤسسات الجديدة، أما فقهاء المقاصد الجدد - على تفاوت في الوعي بذلك - فانهم يعتبرون فلسفة المقاصد هذه رؤية للذات والدور والمشروع في هذا العالم.

الهوامش:

(٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة -
الأعداد ٨ و٩ و١٠. قم. ١٤٢١ - ٢٠٠٠ :
مقاصد الشريعة.

(١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة. قم .
العدد السابع ١٤٢٠ - ١٩٩٩ : فلسفة
الفقه.

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١-٢
- الفكر العربي المعاصر: مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر: قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه - ١
- مقاصد الشريعة ١-٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر
- فلسفة الفقه - ٢

ملف العدد القادم

علم الكلام الجديد

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- ١ - اشراقات 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 والعصر
 - ٨ - المدرسة التفكيكية
 - ٩ - الامام السجاد
 - ١٠ - في اشكالية الاسلام والحداثة
 - ١١ - اسلامية المعرفة
 - ١٢ - اصلاح الفكر الاسلامي
 - ١٣ - جدليات الفكر الاسلامي المعاصر
 - ١٤ - فقه التحيز
 - ١٥ - أسلمة الذات
 - ١٦ - نظرية العلم في القرآن
 - ١٧ - القسط والعدل
 - ١٨ - اسلامية المعرفة
 - ١٩ - تطور الدرس الفلسفي في الحوزة
 - ٢٠ - قضايا التجديد
 - ٢١ - نزعة التغريب
 - ٢٢ - الدستور والبرلمان
 - ٢٣ - الفكر الاسلامي مساراته وتطوراته
 - ٢٤ - علم الاستغراب
 - ٢٥ - الاجتهاد التحقيقي
 - ٢٦ - أسئلة النبوة في حياة الرسول
 - ٢٧ - اشكاليات التجديد
 - ٢٨ - مقاصد الشريعة
 - ٢٩ - المستنبرون: خدمات وحيانات
- كامل الهاشمي
ابراهيم العبادي
عبد السلام زين العابدين
اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
مهدي مهريزي
محمد مجتهد شبستري
عبد الجبار الرفاعي
محمد رضا حكيمي
حسين باقر
عادل عبد المهدي
اسماعيل الفاروقي
طه جابر العلواني
ابراهيم العبادي
عبد الوهاب المسيري
كامل الهاشمي
غالب حسن
محمد رضا حكيمي واخويه
طه جابر العلواني
عبد الجبار الرفاعي
حسن الترابي
جلال آل أحمد
جعفر عبد الرزاق
زكي الميلاد
حسن حنفي
محمد رضا حكيمي
غالب حسن
ماجد الغرابوي
طه جابر العلواني
جلال آل أحمد

التوزيع: دار الهادي للطباعة والنشر/بيروت - لبنان



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور محمد عبد الرحمن عيسى

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة