قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

الاجتهاد المقاصدي

من مقاصد الشريعة الى مقاصد الدين

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

دار الهادي

ISBN
978-9953-503-40-0

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الاجتهاد المقاصدي

من مقاصد الشريعة الى مقاصد الدين

محمّد مهدي شمس الدين — محمّد حسين فضل الله

طه جابر العلواني — محمّد حسن الأمين

حسن الترابي — أحمد الريسوني

عبد الهادي الفضلي — جمال الدّين عطية

مكتبة تخصصية فقه الأصول
شارة ثبت: ٢٨٣٢٥

إعداد

عبد الجبار الرفاعي

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

مقدمة المحرر

ان دراسة روح الشريعة واكتشاف أهدافها العامة ومقاصدها الكلية أضحت أهم الروافد لتنمية الاستنباط الفقهي واستدعاء الفقه الى العصر، ذلك ان قضية المقاصد ظلت أحد الأبعاد الغائبة في الدراسات الشرعية، ماعدا محاولات محدودة، لم تجد مَنْ يتواصل معها، مضافاً الى أن ما كُتبَ من بحوث في المقاصد خارج الحوزة العلمية، سواء كانت اطروحات جامعية أو غيرها، مابرحت لا تدري عن راهن الدرس الشرعي في الحوزة شيئاً، وكأنها تكرس ما تراكم عبر التاريخ من قطيعة بيـــن المذاهب الاسلامية.

وبغية إنارة وعي الباحثين والدارسين وتعميق الرؤية المقاصدية في فهم الشريعة، أعددنا هذه المجموعة من الحوارات مع نخبة من رجال الفقه والفكر والقانون، من أجل بناء جسر للتواصل من الحوزة العلمية الى الفقيه والمفكر خارجها، ومن هذا الفقيه والمفكر الى الحوزة، فقد سعت هذه الحوارات لأن تتجاوز العوائق الجغرافية والاقليمية، وتتسامى على النـــزعات العصبوية والطائفية، وتتعرف على ماهو مشترك بين علماء أمتنا الواحدة.

في الحوار الأول نلتقي مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين وهو يصوغ قضيـــة أصولية تبتني على التمييز بين نوعين من الخطابات التكليفية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، أحدهما الخطابات الموجهة الى الأمة باعتبارها مكلفاً كجماعة، والثاني الخطابات الموجهة للأفراد، خلافاً للنظرة الموروثة والسائدة، التي اعتبرت

الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، بنحو يتحوّل فيه الفقه الى فقه أفراد، وتسيطر على الفقيه النظرة التجزيئية، فينجم عن ذلك القول بأن أدلة العسر والحرج مقيدة ومخصصة بأدلة التكاليف التي اعتبرت ضررية وحرجية، مثل وجوب الجهاد والزكاة وأحكام العقوبات، ولم يُتنبه الى ان هذه التكاليف ليست تكاليف أفراد، ليقال إنها حرجية ضررية بالنسبة الى الأفراد، بل هي تكاليف للأمة، وهي ليست عسرة ولا حرجة بالنسبة للامة، بل هي سمحة ميسرة.

ويؤكد الشيخ شمس الدين على ان الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد لا جماعة، تغلغلت آثاره بوضوح في الفقه، فلا نلاحظ في مجال الاجتماع، فقه قضايا الوحدة الاسلامية، أو قضايا الأمة، أو قضايا المجتمع، وهكذا فقه البيئة، أو فقه الطبيعة.

وتجلى هذا الخلل المنهجي في عدم ملاحظة الجوانب العامة المتعلقة بالمجتمع والأمة في بعض القواعد، من قبيل: «الناس مسلطون على أموالهم» التي تقرر الملكية، فإن الملاحظ فيها مصالح الفرد ومشاكله.

ولقد أدى تكون الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياه ان يُبنى هذا الفقه على التجريد النظري، وينقطع عن الواقع الموضوعي في بعديه الثابت والمتغيـــر، أي الطبيعة في ثوابتها ومتغيراتها، والاجتماع الانساني في ثوابته ومتغيراته.

ويخلص الشيخ شمس الدين الى أن أهم الاختلالات التي يعاني منها منهج الاستنباط، تتمثل بالنظرة الفردية، واعتبار الخطابات لآحاد المكلفين، والغفلة عن الخطاب العيني التعييني للأمة، واعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً، والانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير، وعدم التفاعل مع الطبيعة، وعدم ملاحظة مقاصد الشـــريعة في كثير من مجالات الفقه.

اما في الحوار الثاني فقد أشار السيد محمد حسين فضل الله الى ضرورة وعي علل الأحكام الشرعية في المعاملات والعلاقات ونحوها، وضرورة تحديد المنهج الفقهي الذي يفتح المجال للموضوعات الجديدة، ويتحرر من الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي و لم تعد تمثل حاجات المستقبل.

ويحذّر السيد فضل الله من الفهم الحرفي للنصوص، ويعتبر الاسراف في التوكؤ على الادوات العقلية في تحليل مضمون النص من أبرز مشكلات الاستنباط الفقهي، حيث يبتعد الاستنباط عن الفهم العرفي الذي يرتكز على استظهار المدلول اللغوي، طبقاً لمناخ اللغة العربية ومواضعاتها.

وينبه الى موقف الفقهاء المتأخرين من الشهرة والاجماع، إذ خضعوا لنوع من القداسة للمشهور وللمجمعين، بالدرجة التي قد يرون من الناحية العملية مخالفتهم ابتعاداً عن خط الاستقامة في الاجتهاد وعن الورع والاحتياط في الفتوى، حتى انهم إذا لم يجدوا مجالاً للفتوى جعلوا المسألة في نطاق الاحتياط. وهنا يشير السيد فضل الله الى ان العلماء المتقدمين كانوا يختلفون فيما بينهم، مما يوحي بأنهم لا يرون قداسة لبعضهم، بل قد نلاحظ هجوم بعضهم على البعض الآخر بطريقة قاسية. كما ان حركة الاجتهاد في تأكيدها على البحث عن المعذّرية في اكتشاف الحكم الشرعي من دليله تفرض الوقوف مع الدليل الحجة ، فهو الأساس في الاستنباط، أما تسجيل الاحتياط مراعاة للاجماع الذي لا دليلية فيه أو الشهرة التي لا حجية فيها، فهو أمر يربك الواقع الاسلامي، ويؤدي الى خلق ذهنية تحريمية لا أساس لها من الدليل، بحيث تتحول الاحتياطات الفتوائية التاريخية الى أحكام ثابتة في الذهنية العامة لدى المتشرعة، حتى إذا اجتهد مجتهد على خلافها هاجمه هؤلاء بأنه يخالف مسلمات الشريعة. بينما ينبغي ان نتحرك على أساس المقولة المعروفة «كم ترك الأول للآخر» أو كما يقول البعض «هم رجال ونحن رجال»، مما يعني ان الدليل

هو الأساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده.

ويحفر الشيخ طه جابر العلواني في التاريخ ليقرأ لنا بإيجاز ما خالط الشرائع السالفة قبل الشريعة الاسلامية من إصر وحرج وأغلال، إثْر عناد الأمم المخاطبة بتلك الشرائع وتمردها وعتوّها ، غير ان الشريعة الاسلامية أعلنت تحررها من الإصر والأغلال ورفعها للعسر والحرج، والتزمت بتحليل الطيبات وتحريم الخبائث.

ثم ينتقل الشيخ العلواني لبيان مسار المنحى التعليلي الذي يعد المنطلق للفكر المقاصدي، ويوضح ما اكتنفه من اختلالات منهجية، بحيث لم تعد قضية التعليل قادرة على بلوغ المدى الأخير لبناء الفكر المقاصدي الكلي.

من هنا يقترح أرضية أخرى لبناء القيم العليا، ولتوجيه البحث والنظرة باتجاه الكليات الناظمة للجزئيات والفروع، لكي يتبلور الفكر المقاصدي الكلي، وتتكون هذه الأرضية من مبادئ قرآنية هي: العهد، الاستخلاف، الأمانة، الابتلاء، ثم التسخير، وربطها بمجموعها في مجالات الاستنباط الفقهي.

وبالتالي تتمثل المقاصد العليا بالقيم التي استُخلف الانسان لتحقيقها، وهي: التوحيد، التزكية، العمران، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الانساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة. وهذه المقاصد الثلاثة تستدعي المستويات الأخرى من المقاصد، كالعدل، والحرية، والمساواة، والتي بدورها تستدعي المستوى الأخير، من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

وبذلك يتجاوز الشيخ العلواني التصنيف الذي صاغه الشاطبي للمقاصد ومستوياتها، ويصوغ منظومة مقاصدية بديلة، يستوحيها من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وتعبر هذه المنظومة المقاصدية عن محاولة جادة أصيلة في تجديد الاجتهاد في حقل المقاصد، بنحو يمكن ان تشكل هذه المقاصد العليا اطاراً يوجِّه عملية الاستنباط الفقهي، لبلوغ الحكم الشرعي المواكب لمستجدات الحياة.

ويكشف السيد محمد حسن الأمين في اجابته على أسئلتنا عن غير واحدة من القضايا المتلبسة، منها التمييز بين مفهومي «الشريعة» و «الفقه»، باعتبار أن الخلط بينهما أدى الى أضرار فكرية وعقيدية ومنهجية لا حصر لها، فالشريعة شأن إلهي، لكن فقهها أي فهمها والنظر فيها وتحويلها عن طريق الاجتهاد والاستنباط الى معطىً «قانوني» إنما هو شأن بشري، ليس قابلاً للخطأ والصواب فحسب، بل هو عرضة لمتغيرات لا حصر لها ، ومن هذه المتغيرات ان الفقه هو نشاط معرفي بشري نسبي تاريخي متبدل، تسري عليه سنن المعرفة البشرية نفسها.

وعلى هذا فان الفقه لا يمكن تصوره مفصولاً عن الاجتماع الذي يتفتح وينمو فيه.

ويوضح السيد الأمين ان ميدان الفقه أوسع بكثير من دائرة اختصاص الفقهاء، باعتبار ان ميدان الفقه الاسلامي هو الحياة، بما يجعله بحاجة الى كل صنوف المعرفة ومناهجها، وبما يجعل كل مفكر في أي حقل من حقول المعرفة قادراً بشكل أو بآخر أن يساهم في عملية انتاج الفقه، دون أن يعني ذلك الانتقاص من وظيفة الفقهاء.

ويضيف بأن اضفاء طابع من التقديس على الآراء الفقهية قد يُعلي من شأن المشتغلين بالفقه، غير ان الفقه «المقدس» سوف يُحرَم من عناصر الحياة والنمو التي توفرها مساحة الحرية الواسعة الضرورية لمشاركة غير الفقهاء في اعداد الأرضية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية وحتى الفلسفية والابستمولوجية لعمليات الاجتهاد الفقهي.

ويتحدث السيد الأمين عن سمات الفقه الذي يتطلبه الاجتماع الاسلامي اليوم، فيوضح ان هذا الاجتماع بحاجة الى فقه يخاطبه ويُعنى بمشكلاته، الى فقه يستطيع المجتمع ان يكيفه ويتكيف به، الى فقه يساهم المجتمع في انتاجه، الى فقه لا يعلّم الناس فحسب، وانما يتعلم منهم، فقه مشبع برائحة الأرض والعرق والمكابدة،

فقه يعنيهم، لا لأنه منـــزل من السماء فحسب، بل لأنه يحمل همومهم الأرضية. لكن بناء هذا الفقه يبقى في دائرة التصور، مالم يترافق مع حركة تحوّل فكري شامل، بحيث يأتي التحوّل الفقهي انعكاساً لها وتعبيراً عنها، أما القواعد والآليات الراسخة والمعتمدة راهناً فيها يتصل بإنتاج الفقه، فإنها لا تصلح لإنتاج فقه مغاير.

اما الشيخ حسن الترابي فيعالج حواره العلاقة بين الثابت والمتغير والمطلق والنسبي، ومحددات وصل حركة التحوّل الظرفية الدائبة بالحق المطلق الثابت. ويشدد على ان الايمان ليس موقفاً واحداً يظل على حاله، فهو تعالى يخاطب الذين آمنوا «أن آمنوا» مرة بعد مرة، ومعنى ذلك انك لابد أن تظل بعد كل لحظة جديدة، تحيي ايمانك، وتجدد رؤيتك للعالم من حولك، ولقيم الدين، وتُنـــزِّل قيم الدين على الواقع بصورته التي تحولت في تلك اللحظة، وتتحرك باستمرار، بلسانك، وجنانك، وبدنك، وهكذا، على مدى الدهر.

ثم يضيف: ومادام الدين ـــ من حيث هو خطاب للانسان ثم كسب منه ـــ واقعاً في الاطار الظرفي، فلابد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية، ولكنـــه ـــ من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالأزل المطلق الثابت ـــ انما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل. وهو بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول الى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني الى المقصد اللانهائي. ان المعاني لابد ان تنـــزل على الواقع، ولابد من النظر الى المتغيرات والابتلاءات، فتنـــزل المبادئ والأصول عليها، وتتسع لاستيعابها بمرور الزمن. لقد تنـــزل القرآن داخل الحياة عبر تفاعلات وابتلاءات تواصلت لبضع وعشرين سنة، بغية تشكيل النموذج، وهو نموذج مرن يستوعب ما يستجد من متغيرات في الواقع.

ويرى الشيخ الترابي ان هناك علاقة عضوية بين تطور المعارف والخبرات البشرية وتجديد الفقه وتطويره، ذلك انه كما استعان المسلمون من قبل بالمنطق

الصوري في بناء العلوم الاسلامية، بوسعهم اليوم الافادة من مناهج علوم الاجتمـــاع والطبيعة ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية، لفهم أتم لنواميس الحياة، يكشف لهم من أسرار الشريعة وعلل أحكامها ما أخطأه بعض السلف، ويكسبهم حكمة في تطبيقها، تحيط بمقاصدها، وترتب علاقاتها، وتحقق وحدتها بوجه أتم.

ومهما يكن فان مرور الزمن يؤثر على الفقه ويستلزم تجديده، بل إن الفقه مرهون بالعمل وبواقع التدين كله، فإذا اعتل ذلك الواقع اعتل الفقه، فيتعين على المسلمين في عهد لاحق ان يقبلوا على الفقه فيقوّموا علله ويصوّبوا الخطأ فيه.

ويتجاوز الدكتور أحمد الريسوني المنظور التقليدي للشاطبي وغيره، الذي يذهب الى أن الأصل في العبادات عدم التعليل، فيقرر ان الأصل في الشريعة بتمامها هو التعليل؛ لأن الله تعالى علل الشريعة كلها، بأنها رحمة للعالمين، وصلاح لهم، واخراج من الظلمات الى النور، فالشريعة رحمة كلها، ومصلحة كلها، وحكمة كلها. ومن الخطأ قصر النظر في المصالح على الأمور المعيشية، لأن العبادات فيها ضبط وانضباط ونظام للعباد، وفيها تسهيل لقيامهم بواجبهم، وتدريبهم على الانضباط، بما هو نوع من التحضر.

وينبه الشيخ عبد الهادي الفضلي الى ان التصنيف السائد في المدونات الفقهية لا يراعي إلاّ الجانب الفردي في حياة المسلم المتمثل في العبادات والمعاملات الشخصية، فيما تهمل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، المرتبطة بتنظيم المجتمع بصفته مجتمعاً، والدولة بصفتها دولة، ولم يزل الفقه يعاني من استبعاد هذه الجوانب الى اليوم.

ويعزي الشيخ الفضلي استمرار ذلك الى تقديس الموروث تقديساً تجاوز حد الاعتدال الى مستوى الافراط، مما جعلنا نتهيب ونحذر من اعادة النظر في أية مسألة، بهدف الوصول الى نتائج أفضل.

ويقدم الدكتور جمال الدين عطية رؤية أولية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي، حين يشير الى ان ذلك يتشعب الى شعبتين: عامة تتعلق بآليات استخدام المقاصد مباشرة في العملية الاستدلالية، وخاصة تتعلق بالعلة كمناط للقياس.

ولم يبدِ الدكتور عطية حماساً لاستقلال المقاصد كعلم مستقل بجوار علم أصول الفقه، وانما يعتبر هذه المسألة شكلية، ولذلك يدعو لخدمة موضوع المقاصد بالتأليف والتشعيب لمباحثه وتطبيقاته.

ان تنوع البيئات العلمية للمحاورين في هذا الكتاب، وهكذا تنوع مواطنهم، وخبراتهم التراثية، وتجاربهم الثقافية، أهم الأسباب في تبلور رؤىً ابداعية ونظرات اجتهادية مبتكرة في اجاباتهم، وهي رؤىً نتمنى ان تساهم في تعميم وعي مقاصدي أصيل، يرتقي بمفهوم المقاصد من مقاصد الفقه الى مقاصد الدين، ومن مقاصد الشريعة الى مقاصد العقيدة والشريعة، ومن مقاصد الدنيا الى مقاصد الدنيا والآخرة، ومن مقاصد الشاطبي التي ولدت في فضاء محيطه وثقافته ومشكلات عصره الى مقاصد تتجلى فيها همومنا ومشكلاتنا، وما يحفل به واقعنا من تحديات، ومن مقاصد عصر الشاطبي الى مقاصد تواكب الحياة وتستجيب لمتطلباتها في كل عصر، ومن خطاب مقاصدي يتداوله المتخصصون في الفقه وأصوله الى خطاب مقاصدي يفهمه جمهور الأمة، ويتحول الى شعارات وقيم تتسلح بها الأمة في نهضتها، وترسخ هويتها، وتعزز انتماءها لعقيدتها، في عصر العولمة وثورة الاتصالات.

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت واليه أُنيب.

عبد الجبار القحطاني الرفاعي

الاجتهاد المقاصدي

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

□ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.**

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟

وما هي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

○ إن الخلط بين الجزئي والكلي، والمتغير والثابت، والضروريات والحاجيات والتحسينات في الفكر الفقهي ومن ثم في التدوين الفقهي، ناشئ من عوامل متعددة أهمها غياب الرؤية الشمولية للشريعة عند الفقيه المسلم.

لقد بدأ التدوين الفقهي عندما سيطرت الدولة الإسلامية القمعية الخاضعة لسلطة الفرد، الدولة التي غابت عنها قيادة المعصوم ولم تقم على قاعدة مبدأ الشورى، فأدّى ذلك إلى أن الفقه انعزل عن حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة: في عباداته ومعاملاته، فعالجوا المسائل العامة وقضايا المجتمع من زوايا معاناة الأفراد لها، وتأثيرها على حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا في الغالب تأثيرها على الأمة ومجتمعاتها.

لقد تأثر الفقيه الشيعي بالوضع السياسي ـــ التنظيمي الذي أدّى إلى تحويل الإسلام إلى شريعة الفرد لا الجماعة، أكثر من تأثر الفقيه السني بسبب عزلة الفقيه الشيعي والاجتماع الشيعي عن الحياة العامة أكثر من الفقيه السني.

من جهة أخرى: نلاحظ أن الشريعة تحولت، بسبب انحراف الحكم السياسي وفساد الاجتماع السياسي، إلى مشروع أخروي يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر على حياته الدنيا.

إن الإسلام ــ عقيدة وشريعة وأخلاقاً ــ بحسب وضعه الأصلي مشروع إنساني كوني للدنيا وللآخرة، ولكن حدث الفصام النكد في مرحلة من المراحل بين الواقع وبين المنهج، بين التشريع وبين المجتمع، وغدت الشريعة مشروعاً أخرويا حتى في أحكامها التي تعالج شؤون الحياة الدنيوية، وذلك حين سيطرت على عقل الفقيه والأصولي فكرة (التعبد الشرعي) في كل خطابات الشارع، فجمدت الفكر الفقهي على (حرفية النصوص) ودلالاتها المباشرة في الدائرة الزمانية والمكانية والأحوالية التي صدرت فيها.

ونحن نفهم أن المشروع الأخروي هو مشروع فردي، حيث إن مسألة الخلاص ليست مسألة عامة، بل هي مسألة شخصية. وقد دلت على هذه الحقيقة عدة آيات منها قوله تعالى: **﴿فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضل عليها﴾**.«يونس / مكية ــ ١٠ / آية: ١٠٨» وقوله تعالى: **﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يَضلُّ عليها﴾**. «الإسراء / مكية ــ ١٧ / الآية: ١٥» وقوله تعالى أيضاً: **﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلَّ إذا اهتديتم﴾** . «المائدة / مدنية ــ ٥ / آية: ١٠٥» وغيرها. وقد صيغت الدراسات الفقهية على هذا الأساس.

لابد من النظر إلى الشريعة بحسب طبيعتها الأصلية، وذلك باعتبارها فقه الانسان الجماعة، وفقه الأمة وفقه المجتمع، وفي ضمن ذلك يكون فقه الأفراد.

خطابات تكليف الأمة:

وبهذه المناسبة ننبِّه إلى قضية أصولية مهمة لا أعرف إن كان قد تنبه لها أحد من قبلنا، وهي: أن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسنَّة حافلان بالخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفاً، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، حتى ما سموه بالتكاليف الكفائية اعتبروه خطابات أفراد، بينما نلاحظ أن الشريعة اشتملت على نوعين من الخطابات التكليفية، خطابات للأفراد وخطابات للأمة، والخطابات الموجهة للجماعة وللأمة كثيرة جدا، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة، وللجماعة المسلمة في الاجتماع السياسي ضمن صيغة الدولة وضمن صيغة المجتمع.

لقد أدّت هذه النظرة إلى اختلال في عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، وأدّى ذلك إلى اعتبار الشريعة موجهة للأفراد، وتحول الفقه إلى فقه أفراد، وسيطرت على الفقيه النظرة التجزيئية.

لقد لوحظت قضايا ومسائل الأفراد فيما يعرض لهم ويطرأ عليهم، ولم يتوجه الفقهاء إلى ملاحظة القضايا والموضوعات ذات العلاقة بحياة الأمة والجماعات واستنباط أحكامها. لقد عطل الاتجاه نحو البحث عن أحكام الأفراد القدرة على ملاحظة حاجات الأمة والمجتمع.

ومن آثار ذلك نظرة الفقهاء إلى أدلة العسر والحرج، حيث اعتبروها عمومات كسائر العمومات والمطلقات القابلة للتخصيص والتقييد، بينما هي جزء من الأدلة الكلية العامة التي توجه النظر الفقهي الاجتهادي على أساس المقاصد، والمقاصد غير قابلة للتقييد ولا للتخصيص، بل هي مطلقة وعامة تحكم على جميع مطلقات وعمومات الشريعة.

وعلى أساس هذه النظرة اعتبروا أن أدلة العسر والحرج مقيدة ومخصصة بأدلة التكاليف التي اعتبروها ضررية وحرجية، مثل وجوب الجهاد والزكاة وأحكام العقوبات، وغفلوا عن أن هذه التكاليف ليست تكاليف أفراد ليقال إنها حرجية وضررية بالنسبة إلى الأفراد، بل هي تكاليف للأمة والمجتمعات، ولهذا الاعتبار هي تكاليف تحقق مصالح الأمة والمجتمعات والأفراد، وهي ليست حرجية ولا عسرة ولا ضررية بالنسبة إلى الأمة، بل هي سمحة ميسرة. وينطبق عليها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : (بعثت بالحنيفية السمحة).

إن هذه الملاحظات تقضي بإعادة النظر في منهج الاجتهاد الفقهي، ولابد من النظر إلى الشريعة بحسب مقاصدها، وهذا يقتضي البحث فيها ـــ خارج دائرة العبادات ـــ على أساس المقاصد.

ونلاحظ أن الفقهاء جميعاً يقرون بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وقد عبر الشاطبي والغزالي وغيرهما من فقهاء المذاهب الأشعرية عن هذا الأمر تفصيلا.

وورد التعبير عنه إجمالا عند فقهاء الشيعة الإمامية بصيغة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتيين العقليين. إلا أنهما قد يكونان في نظر العقل في غاية الوضوح كحسن الحسن وقبح الظلم، فحينئذ يكون الشرع مقرراً للعقل، وقد يكونان بمرحلة من الخفاء فالشرع يكون كاشفاً لها بواسطة الأوامر والنواهي.

وإذا كانت مصالح ومفاسد بعض الأفعال والأشياء خفية في مرحلة من مراحل الاجتماع البشري نتيجة لعدم المعرفة العلمية، فإن التقدم العلمي قد يكشف عن مصالح ومفاسد تؤثر على أحكام الأشياء والأعمال والأوضاع في مجال علاقات المجتمع وعلاقات الانسان مع الطبيعة. وأمثلة ذلك في زماننا كثيرة، من قبيل التدخين وزراعة وتجارة واستعمال المخدرات، وجميع ما يتعلق بقضايا البيئة مما

يتعارض مع أحكام سلطنة المالكين على أموالهم، وكثير من القضايا المتعلقة بتعلم الطب أو ممارسة الطب، وقضايا التنظيم الاجتماعي، وغيرها وغيرها.

ولعل أقدم من أشار إلى هذا المبدإ من فقهاء الإمامية السيد المرتضى علم الهدى في كتابه: «الذريعة إلى أصول الشريعة / طبعة جامعة طهران / تحقيق أبو القاسم كرجي».

وإن كان له كلام في أن العلل المذكورة في كلام الشارع ليست عللاً حقيقية كعلية الشمس للنهار، بل إنما تنبئ عن الدواعي أي (العلة الغائية) أو كاشفة عن وجه (المصلحة). وهذه نصوص من كتاب الذريعة في هذا الموضوع:

(إعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، وأما الشرعيات فهي ألطاف ومصالح، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث لتعريفنا مصالحنا). «الذريعة/ ج: ٢ / ص: ٥٧٠ ــ ٥٧١ ــ ٥٧٢».

(إن علل الشرع مفارقة لعلل العقل، لأن علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح، وقد تختلف الأحوال فيها، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل). «الذريعة/ ج: ١ / ص: ٩٣ ــ ٩٤ / و ١٦٧ ــ ١٦٨ / و ٥٢٢ ــ ٥٢٤ / و ج: ٢ / ص٦٩٦ / و ٨٠٩ ــ ٨١١».

وينبغي أن تفهم المصالح والمفاسد باعتبار ما يتعلق بحياة الانسان والمجتمع، وباعتبار المصير الأخروي للفرد، ولا تختص بالمصير الأخروي فقط، بل لابد من ملاحظتها بالنسبة إلى عالم الشهادة، إلى الدنيا والعالم الدنيوي أيضا.

قالوا: (الفرق بين التعبديات والتوصليات هو: أن التعبديات هي الأعمال التي لم يعلم لها مصلحة عرفية دنيوية، بل الغرض منها التقرب إلى الله وتكميل النفس ورفع الدرجة. ولذا يعتبر فيها قصد الإطاعة، لأن التقرب لا يحصل إلا بالامتثال، والامتثال لا يحصل عرفاً إلا بقصد الطاعة. والتوصليات: أي الأعمال التي علم

المصلحة منها، و لم يكن الغرض منها التقرب، ولذا لا يعتبر فيها قصد الطاعة لأن حصول المصالح المقصودة منها لا يحتاج إلى قصد القربة بل يحصل بمجرد الموافقة كإنقاذ الغريق لحفظ النفس. والتوصليات قد تكون من الواجبات كغسل الثوب للصلاة ودفن الميت، وقد لا تكون كالمعاملات).

ومما يتصل بقضية المقاصد قضية (حكمة الحكم)، فإن موقف الفقه الشيعي الإمامي من (الحكمة) موقف متحفظ، ويرفض الفقه الشيعي اتخاذ الحكمة دليلاً في الإستنباط (لأنها غير مطّردة)، كما أنه يرفض (العلة المستنبطة = المناط المنقح)* يعتبر أن تعميم الحكم لموارد العلة المستنبطة من مصاديق القياس الذي

---

* العلة المستنبطة تظهر بعدة أساليب، وهي:

١ــ إعتبار أثر أو شيء علة نتيجة لنفي الأمور الأخرى كأن يقال: إن الشارع حكم بحلية العصير قبل صيرورته مسكراً، وحكم بحليته إذا انقلب خلاً فقد خصوصية الاسكار، وحرمه في حالة كونه خمراً ــ أي مسكراً ــ فقط، فنعلم من ذلك أن الحرمة تدور مدار الاسكار.

٢ــ السبر والتقسيم لاحتمالات العلة ونفي جميع الاحتمالات إلا احتمالاً واحداً، فيقال في مثال الخمر: إن الشارع حرم الخمر إما لأنه مائع، وإما لأنه ملون بلون كذا، وإما لأن له رائحة معينة، وإما لأن له طعماً معيناً، وإما لأنه مسكر، وبعد نفي جميع الاحتمالات ــ عدا الاسكار ــ لوجود مائعات محللة ذات صفات مماثلة ما عدا الإسكار، فيتعين أن يكون هو العلة في التحريم.

٣ــ تنقيح المناط، وهو إلغاء الفوارق بين الأصل المعلوم حكمه وبين الموضوع المشكوك حكمه، فيقال مثلاً إن الخمر والنبيذ متفقان في الاسكار ومختلفان في أن الخمر يتخذ من العنب والنبيذ يتخذ من التمر، وهذا المقدار من الفرق لا يؤثر في الحكم.

٤ــ تخريج المناط، وهو تعيين العلة باستحسانات العقلية الذوقية، كأن يقال: إن الاسكار بما يؤدي إليه من فقدان العقل ينبغي أن يكون علة للتحريم، وإن القتل العمد بما يمثل من ظلم

هو التشريع بالرأي، ووردت النصوص الصريحة بالنهي عنه، وكذلك الحال في العلة المستنبطة. ويقتصر في إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع على مورد (العلة المنصوصة) فقط على خلاف بينهم في ذلك أيضاً. وهذا التحفظ ناشئ من الحرص على عدم الوقوع في التشريع بالرأي، ولكن مقتضى التحقيق عدم صحة هذا الموقف على إطلاقه.

إذن، الخلل الأساسي في عملية الاستنباط هو الخلل المنهجي الذي اعتبر الشريعة شريعة أفراد، واعتبر الدين دين أفراد وليس دين الجماعة.

ومن آثار ذلك أننا لا نلاحظ في مجال الاجتماع ما نسميه فقه قضايا الوحدة الإسلامية، أو قضايا الأمة، أو قضايا المجتمع، كما لا نلاحظ في مجال الطبيعة ما نسميه فقه البيئة، أو فقه الطبيعة، كما نلاحظ في مجال الاقتصاد أن القواعد المقررة لمبدإ الملكية من قبيل «الناس مسلطون على أموالهم» يلاحظ فيها الجانب الفردي (مصالح الفرد ومشاكله) ولا تلاحظ فيها الجوانب العامة المتعلقة بالمجتمع والأمة.

كما نلاحظ عدم اعتبار (المغزى) البعد التشريعي في آيات التفكر والتدبر والتأمل في خلق الله، بينما هي في نظرنا من المكونات الأساسية لمنهج الاجتهاد، حيث إنها توجه فكر الفقيه نحو الواقع ونحو الطبيعة ونحو الاجتماع الانساني. حيث يبني فهمه للشريعة على ذلك، ومن ثم يبني استنباطه لأحكامها على ذلك.

أدّى إلى إعدام إنسان بريء ينبغي أن يكون علة للقصاص. ويعتبرون ذلك من القياس المنهي عنه.

وقد اتفق فقهاء الإمامية على حرمة اعتماد العلة المستنبطة في مقام الاجتهاد الفقهي، وقد كان الفقيه الأقدم ابن الجنيد يعمل بالقياس ثم عدل عن ذلك وحرمه. والحجة عند الإمامية في ذلك هو الأخبار المتواترة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

إن هذه الثغرات في المنهج أدَّت إلى تكوين الفكر الفقهي بمعزل عن مشاكل المجتمع وقضاياه. وهذه نقطة مهمة جدا، وقد عانينا من فقدانها في تربيتنا الفقهية، وعانى منها الفقه الإسلامي، حيث إن هذا الفقه بني على التجريد النظري وافتقد رؤية الواقع الموضوعي، وهو الواقع الراسخ المتفاعل أو الثابت، أعني الطبيعة في ثوابتها وفي متغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته التي هي موضوع دائم للمعرفة النامية والمتجددة.

نحن نفهم من الأمر بالتدبر والتفكر في خلق الله وفي الطبيعة وفي سير الماضين وفي صيرورة الإنسان، اعتبار ذلك جزءاً من المنهج الذي يقوم عليه فكر الذين ينفرون **﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رَجَعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾** «سورة التوبة / مدنية ــ ٩ / آية: ١٢٢» فلا يكتفون فقط بالمعرفة النظرية التجريدية من الكتاب والسنة، بل يتفاعلون، على ضوء الكتاب والسنة، مع واقع الحياة، ومن ثم يرون هذا الواقع على ضوء الشريعة فيفهمون منها حكمه، أما من دون ذلك فإن المقاصد ستكون غائبة عن رؤية الفقيه؛ لأن الفقيه يتعامل مع مفاهيم مجردة وفردية، مفاهيم مجردة من حيث صلتها بالواقع، وفردية من حيث صلتها بالإنسان.

إذن، يعاني منهج الاستنباط من عدة اختلالات لعل أهمها:

١ــ النظرة الفردية التجزيئية.

٢ــ اعتبار الخطابات للأفراد وآحاد المكلفين والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة (الخطاب العيني التعييني للأمة).

٣ــ اعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً فقط.

٤ــ الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير وعدم التفاعل مع الطبيعة.

٥ــ عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه.

وفي مقابل هذا بدأت تسود في العالم الاسلامي المعاصر نزعة عند بعض المشتغلين بالفقه أدَّت إلى تجاوز الشريعة نفسها بذريعة تحرّي مقاصد الشريعة، نحو الحداثة بالمعنى المادي الغربي، فأغفلوا مبادئ الشريعة ونصوصها ومقاصدها، وبذلك تجاوزوها بتحليل ماحرم الله وتحريم ما أحل الله. وهذا ماينبغي الحذر من الوقوع فيه، ووضع القواعد المنهجية لضمان سلامة الاستنباط الفقهي.

إن منهج الاستنباط لا يرتكز على دراسة النص فقط، بل يرتكز أيضا على رؤية الواقع وتدبره. هذا التدبر ليس مجرد المعرفة العلمية والرؤية البصرية، بل هو وعي العلاقة بين الواقع وبين النص، وعي العلاقة بين الواقع وبين صيرورة حياة الناس، ومن هنا اعتبرنا أن آيات التفكر والتدبر ـــ التي أشرنا إليها في فقرة سابقة ـــ تدل على منهج الاستنباط، وهذا ما يؤدي إلى وعي العلاقة بين الواقع وبين النص، ومن دون ذلك لا يكون الاجتهاد سليماً في معرفة مقاصد الشريعة والاهتداء بها إلى معرفة حكم الشريعة في مجالات الحياة؛ لأن النظر والاجتهاد يكون من دون وعي.

إن (القواعد المنصوصة) تهدي الفقيه في عمله الاجتهادي في مجالات تطبيق تلك القواعد. ولكن القواعد العامة في مجال التشريع لا تنحصر في القواعد المنصوصة، بل إن التأمل في الأدلة الشرعية المتفرقة في المجالات المختلفة، ودراسة تطبيقاتها الفقهية تؤدي إلى اكتشاف (قواعد عامة)، وهذه مهمة عظيمة آمل أن يعنى بها فقهاء متخصصون وهيئات فقهية تستعين بوسائل الضبط الحديثة، وتقوم باستقراء النصوص وأقوال الفقهاء في القضايا الفقهية العامة لتأسيس القواعد الفقهية العامة المستنبطة؛ لأن هذا يعين كثيراً على بلورة الاتجاهات الفقهية العامة والعريضة في الفكر التشريعي عند المسلمين، وتعين الفقيه المعاصر على رؤية افضل وأدق

للفكر الفقهي، وهذا يساعد على بلورة موقف رشيد من قضية الشهرات وقضية الإجماعات المدعاة.

ونلاحظ أن كثيراً من دعاوي الشهرة والاجماع ليست دقيقة حيث إن بعض ما يدعى أنه مشهور أو مجمع عليه ليس مشهوراً وليس مجمعاً عليه.

وهذا هو البحث في اختلاف العلماء؛ لأن استقراء الأقوال وأدلتها يؤدي إلى اكتشاف مساحات التوافق بين العلماء التي تتكون منها الشهرات أو الاجماعات، ويكشف عن مساحات الاختلاف التي تشكل دائرة اختلاف الفقهاء.

إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك.

كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الأدوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

إن طريقة استعمال بعض الأدوات المشار إليها قد تؤدي إلى تضليل الفقيه حتى في مجال الدلالة الحرفية للنص، ولكن السبب الأعمق والأشمل للفهم الحرفي للنص هو عدم الرؤية الكلية للشريعة.

لقد بيّنا في كتابنا «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» أن الاسلام بناء متكامل في مجالاته التشريعية، وأن الشريعة مترابطة في حقولها، وأن أي حقل منها تربطه بالحقول الأخرى علاقات عضوية، لا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والسياسات والأحكام، على ما درج الفقهاء القدماء عليه من تقسيم لأبواب الفقه ـــ أو على أي تقسيم آخر لحقول الشريعة.

إن التعامل مع النص بمعزل عن حقله الخاص، وبمعزل عن علاقة حقله الخاص بالحقول الأخرى، يؤدي إلى عدم وعي مقاصد الشريعة، من قبيل ما ذكر في المثال عن كراهة التزويج من بعض الأقوام، وهو أمر لا نتعقله في الشريعة المطهرة.

ومن هذا الباب الفتاوى المذهبية التي ترى أن أتباع المذهب الآخر في داخل الاسلام يجوز العدوان عليهم وشتمهم، حيث إن هذا يتناقض تناقضا أساسيا مع المبدإ التشريعي الفوقي الأعلى الأساس والحاكم الذي لا يجوز غض النظر عنه في مجال الاجتهاد والاستنباط في الحقل السياسي والاجتماعي، وهو مبدأ الأخوة بين المسلمين وكون المسلمين أمة واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعدوان من جهة أخرى.

إن مبدأ (الأخوة الإسلامية) يجب أن يكون دليلاً للفقيه عند بحث واستنباط أحكام العلاقات بين المسلمين جماعات وأفراداً، حيث إن هذا المبدأ ثابت بالنسبة إلى جميع المسلمين إلى أي مذهب انتموا، فإذا اعتبر الفقيه هذا المبدأ خاصاً بجماعة من المسلمين دون غيرهم من الجماعات المذهبية، فإن هذا يسري في جميع العلاقات الاجتماعية، والولايات والقضاء (من قبيل شرط عدالة الشاهد) وغير ذلك، وهذا يؤدي إلى تحطيم وحدة الأمة.

ومن هذا الباب، الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمة التفاعلية وعلاقة المجتمع التفاعلية بين أفراده وأفرادها، فتعطى حقوقاً وتشرع أوضاعاً للأفراد بمعزل عن مدى تأثير ذلك على وحدة الأمة أو على مصالح الأمة.

ومن ذلك مثلاً الفتاوى المتعلقة بالاحتكار والتسعير، وقد شرحنا الموقف منها مع سائر أحكام الاحتكار والتسعير في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية).

ومن ذلك كثير من الأحكام المتعلقة بسلطة المالك على ماله النقدي أو العقاري.

ومن ذلك بعض الأحكام المتعلقة بوضع المرأة في الأسرة وفي الحياة العامة. وغير ما ذكرنا كثير.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة. وعلى أية حال أضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما هو أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ الإجماع على مبنى الإمامية ـــ ليس حجة في نفسه ـــ بل باعتباره كاشفا عن السنة، وهي رأي المعصوم عليه السلام. وفي هذه الحالة فلا ريب في حجيته، والدليل عليها هو أدلة حجية السنة.

وإثبات أن هذا الإجماع المدعى أو ذاك كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام من الأمور المتعذرة في نظرنا.

ومن هنا فإن اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية الموازية للكتاب والسنة من القضايا الأصولية التي يجب إعادة النظر فيها. وقد نقل عن الفقيه الكبير السيد

البروجردي (رض) أن غاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه هو عدد قليل من المسائل، ونحن نشك في إمكان ذلك.

وأما إجماع الفقهاء عند أهل السنة فإنه إذا رجع إلى الكتاب والسنة فإنه يكون حجة، وأما بنفسه وبصرف النظر عن الكتاب والسنة فإنه ليس حجة في نظرنا.

وما استدل به على حجية إجماع الفقهاء باعتباره دليلا شرعيا موازيا للكتاب والسنة لا يدل على ذلك.

والمحصل أن اتفاق الفقهاء إذا لم يندرج في كلية عامة من كليات الشريعة الثابتة في الكتاب والسنة، فإن إجماعهم لا دليل على حجيته.

وكذلك الحال في الشهرة، فإنها إذا كشفت عن دليل معتبر فإنها تكون حجة باعتباره، وأما مجرد اشتهار قول بين الفقهاء فهذا في نفسه لا نراه حجة.

وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حجيتها.

كما هو الحال بالنسبة إلى أهلية المرأة السياسية؛ لأنه لم يثبت عندنا إجماع تعبدي على عدم أهليتها، بمعنى أنه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وكما هو الحال في حرمة الاحتكار، وفي التعدي عن الموارد المنصوصة إلى كل سلعة (غير سلع الترف) تتوقف عليها حياة الناس المتعارفة، فلا تختص الحرمة بالأطعمة ولا تنحصر في الأصناف الستة (القمح والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت) أو السبعة بإضافة الملح.

وكما هو الحال بالنسبة إلى التسعير الذي نرى مشروعيته في العصر الحاضر كما شرحنا ذلك في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية).

إن الإجماع أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائما في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي (فقه الأحكام

السلطانية) وتسرب ـــ بعد ذلك ـــ إلى فضاء البحث الفقهي العام ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام.

وقد اقتبس الشيعة مصطلح الإجماع نتيجة لتأثر الفكر الأصولي الشيعي بالفكر الأصولي السني (الفكر الأصولي في المذاهب ذات الانتماء الكلامي الأشعري، أو الماتريدي، أو المعتزلي) ليكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالاجماع في المجال السياسي، ولاستعماله في دعم المواقف الفقهية المخالفة، ومن هذا القبيل كثير من إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف).

إن اعتبار إجماع الفقهاء دليلاً شرعياً موازياً للكتاب والسنة ـــ في مجال البحث الفقهي الاجتهادي ـــ قد أدّى إلى نتيجتين:

إحداهما: إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه وبين البحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة؛ لأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة.

وبذلك يحول أيضاً ـــ بطبيعة الحال ـــ دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما أو الشهرة على قول ما.

ثانيتهما: أن إجماع الفقهاء قد استخدم في المجال السياسي ـــ وهذا في المجال السني ـــ ضد أي موقف نقدي لسلطة الحاكم ولممارسات وسياسات الحكم، فقدم دائماً تبريراً فقهياً (شرعياً) لعملية القمع السياسي في الاجتماع الاسلامي، كما شلّ إرادة الأمة وعطلها عن التصدي للنقد، لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم.

وبذلك فإن حجية إجماع الفقهاء أدّى إلى تعطيل النمو الحضاري في المجال الحياتي العام، وإلى شل مشاركة الأمة في قيادة نفسها في المجال التنظيمي السياسي.

إننا ندعو إلى إعادة النظر في دعوى حجية الشهرة والإجماع، وإلى البحث في المسائل الاجماعية عن أجوبة عن الأسئلة الجديدة تتجاوز الشهرات القائمة والاجماعات المدعاة، ما لم يثبت أن هذا الإجماع كاشف عن رأي المعصوم، أي أنه يتضمن سنة قطعية، وهذا هو السبيل الوحيد لتحرير البحث الفقهي من أقوال الفقهاء الذين تأثروا ـــ بلا ريب ـــ بظروف زمانهم ومكانهم وأحوالهم بالنسبة إلى بعض آرائهم الفقهية على الأقل، ومن المعلوم عدم حجية قول كل واحد منهم بنفسه، فلا وجه لحجية مجموع أقوالهم.

□ **نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي. فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.**

ما هي أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟ وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وأن هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ إن قضية الحيل الشرعية في مجال الاستنباط الفقهي وفي مجال التطبيق الفقهي من أعقد القضايا في الفقه الإسلامي.

والسبب الأساسي لهذه الظاهرة / الممارسة هو الجدل أو التعارض بين النص والواقع. وفي تقديري أن في هذه القضية منحيين:

المنحى الأول: منحى صحيح لا وجه لتسميته بـــ (الحيلة)، وليس فيه مخالفة للنص، بل هو تجاوز للنص نتيجة لتغير موضوعي في الواقع أدّى إلى بقاء الموضوع الشرعي من الناحية الشكلية، وحدث تغير في (وضعية) الموضوع من الناحية الموضوعية الواقعية.

وهذا من قبيل ما تكشف عنه روايات معتبرة وردت في شأن صيغ بيعية نتيجتها تحقيق فائدة غير متعارفة للبائع أو للمشتري. ويمكن أن يكون الإمام الخميني (رض) قد اعتبر الشطرنج أيضاً من هذا القبيل، إذ اعتبر الشطرنج في عصرنا خارجاً موضوعياً عن الروايات الناهية.

بالنسبة إلى قضايا هذا المنحى لا نعتبرها من فقه الحيل، بل هي نتيجة نمو فقهي طبيعي في مجال من مجالات الاجتهاد الفقهي الإبداعي الذي تحدثنا عنه في جواب عن سؤال سابق، وهو تغيّر الحكم الكلي نتيجة لتغير الموضوع الواقعي أو بعض قيوده ومكوناته في الحياة العامة.

على كل حال لابد من ملاحظة دقيقة للتسلل التاريخي للنصوص من جهة، ولعلاقة النص بالواقع الحياتي الذي صدر فيه، ولمكونات الموضوع الشرعي الذي صدر عليه الحكم الشرعي في النص.

المنحى الثاني: أما الحيل الشرعية فنلاحظ فيها أنها ممارسات فردية في قضايا خاصة يتوصل الممارسون لها إلى غاياتهم بتكوين موضوع شكلي يخرجون به عن النص في الواقع الشرعي، أو إلى تطبيق شكلي للنص. وهي نتيجة لرغبات في الحصول على النفع أو للخروج من مأزق في حالات لا تسعف فيها النصوص.

ويمنع الورع الديني أو الصيغة التنظيمية الشرعية للحالة المراد تكوينها أو التخلص منها من تحقيق رغبة المحتال بصورة مباشرة، فيلتمس لها (صورة شرعية شكلية).

ونحن لا نرى عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية، بالمعنى الاجتماعي، لحدوث هذه الظاهرة ــ كما ورد في السؤال ــ بل حدثت نتيجة رغبات لبعض الأشخاص المتنفذين الذين أثروا على بعض الفقهاء البارزين فاخترعوا لهم هذا الأسلوب للالتواء والالتفاف على النص أو على الموقف الشرعي الصحيح، من قبيل صيغ البيعة (أيمان البيعة) التي كان ينشئها وينظمها بعض الفقهاء لبعض الخلفاء، كما أن رغبات الأفراد العاديين ومشاكلهم الأسرية من العوامل المهمة في شيوع هذه الظاهرة بين المتصدّين لتخريج الفتاوي.

أما ما ورد في السؤال من أن هذه الحيل هي للتوصل إلى أحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف فهو تفسير غير صحيح لهذه الظاهرة.

نحن نعتبر أن كل ما يصدق عليه أنه منشأ للعسر والحرج، فإن آليات الشريعة بنفسها كفيلة بدفع العسر والحرج فيه، وكل تكييف فقهي لموقف من المواقف ناتج عن إعمال قاعدة (نفي العسر والحرج) لا يصح اعتباره من فقه (الحيل الشرعية)، لأنه ليس حيلة شرعية، بل هو موقف فقهي نابع من طبيعة الشريعة وليس من احتيال عليها نتيجة لاستحداث عناوين شكلية أو إنشاء صيغ عقدية شكلية.

ويتضح هذا بصورة أكثر جلاء بناء على ما ذهبنا إليه من أن أدلة العسر والحرج في الكتاب العزيز والسنة من قبيل قوله تعالى: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾** «سورة الحج / مدنية ــ ٢٢/آية: ٧٨» وقوله تعالى: **﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾** «سورة المائدة/ مدنية ــ ٥/آية: ٦» وقوله تعالى: **﴿يريد**

الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ «سورة البقرة/ مدنية ــ ٢/آية: ١٨٥» وما في معناها في السنة المطهرة نعتبره من القواعد المرجعية العليا في التشريع، وهي الأدلة الفوقية غير القابلة للتقيد ولا للتخصيص، خلافاً للمشهور بين الفقهاء الذي ذهب إلى أن أدلة العسر والحرج هي من الأدلة القابلة لورود المخصصات والمقيدات عليها كسائر العمومات والمطلقات.

وهنا نعيد التذكير بما أشرنا إليه في هذه الإجابات من أن هذه الظاهرة في التطبيق الفقهي هي من آثار النظرة التجزيئية إلى الأدلة الشرعية وعدم ملاحظة الأبعاد الكلية والشمولية في الشريعة المطهرة، حيث يلاحظ الفقيه المشكلة الجزئية أو الرغبة الجزئية للمكلف، فيبحث له عن حلٍّ خاص لمشكلته أو ذريعة خاصة لرغبته، من دون أن يلاحظ أنه إذا طبقنا الحيلة الشرعية في مسألة كذا على كل المكلفين ماذا يبقى من الشريعة.

ولذلك فإننا ندعو إلى التمييز بين حالتين أو صيغتين لما يسمى (فقه الحيل الشرعية):

إحداهما: ما هو حيلة بالفعل، وهي التي تقوم على صيغ عقدية شكلية لا تتضمن إرادة حقيقية وقصداً جدياً لدى المتعاملين، أو تقوم على إحداث عناوين شكلية لتطبيق حكم شرعي مرغوب، أو تجنب الالتزام بحكمٍ شرعي غير مرغوب.

ثانيتهما: التطبيقات التي تتجاوز النص نتيجة لاعتبار أن الموضوع قد تغير، وهذا يستدعي تغيّر حكم المسألة، ولا يكون في الموقف الفقهي اعتبار شكلي.

□ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الأحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك

يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلا في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكدها في سياق حديثه عن دعوات الأنبياء وتجارب الأمم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والأحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أم أن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة وإهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ لقد بلغت إيديولوجية الطاعة أو عقيدة الطاعة أوجها ونضجها في الخط الأشعري الذي بلغ نضجه في مجال امتزاج الفقه بالعقيدة وعلاقتها بالسلوك في فكر الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) حيث جعل ثقافة المسلم في المجال السياسي تقوم على أخلاق الطاعة للحاكم.

إن حق الطاعة لله سبحانه وتعالى أساس العقيدة الإسلامية، وبذلك تحرر الإنسان من عبودية الأشخاص والأشياء، ولكن حينما رفع شأن الحاكم غير المعصوم إلى مستوى فوق العصمة بحيث لا يراجع ولا يحاسب ولا يتقيد بشورى، انخفض وضع الإنسان وتحول إلى كائن مسلوب الحقوق، وقد أدّى ذلك إلى آثار مدمرة في الحياة السياسية، حيث آل الوضع إلى أن من يثير أي سؤال حول شرعية هذا القرار أو ذاك من قرارات الحاكم، فضلاً عمّا إذا رفض تنفيذ القرار، فإنه يحكم بكونه خارجاً عن الجماعة، ويفقد هويته الإسلامية وانتماءه إلى الاجتماع

الإسلامي. وقد أدّى هذا دائما إلى تشريع الاضطهاد لمن لا يتوافقون مع الحاكم والسلطة في آرائهم السياسية.

وفي هذا الشأن يلاحظ تأثير عقيدة (الفرقة الناجية)، التي بنيت على حديث (افتراق الأمة)، على موقف كل فريق تجاه الجماعات المذهبية الأخرى، وعلى موقف السلطة الحاكمة من الآراء والمذاهب المخالفة لها في الاتجاه الكلامي وفي النهج الاجتهادي (المذهبي)، حيث يحكم عليها بالبطلان الكامل ويحكم على أتباعها بالضلال والمروق من الدين.

إن الذين صححوا هذا الحديث، الذي نجزم بأنه حديث موضوع أو محرَّف، والتزموا بمضمونه قد وقعوا فريسة لمقتضياته، ويبدو أن من لم يصححه قد تأثر بالمناخ الذي كونه هذا الحديث بين المسلمين.

ولنتصور تأثير هذا الحديث في وعي الإنسان المسلم على الشعور بوحدة الأمة الإسلامية، ولنتصور تأثيره حتى على الوحدة الوطنية، ولنتصور تأثيره على الموقف الشعبي من أية قضية من القضايا التي تواجه المجتمع.

إن هذه العقلية التي ينتجها هذا الحديث تدمر الأمة من الداخل في جميع تكويناتها: في تكوينها العام وفي تكويناتها الخاصة، وحينئذ فلنلاحظ أثر هذا الحديث على فكر الفقيه وعلى روايته لمصادر التشريع (السنة) وفهم القرآن، وعلى تعامله مع النصوص التشريعية، وأثر ذلك على منهج الاستنباط الفقهي الذي يجب أن يتسم بالعمومية والشمولية للأمة، لأنه إذ يستنبط فإنما يستنبط لجميع المسلمين وليس لأتباع مذهبه الخاص.

علاقة عقيدة الفرقة الناجية بقضية التخطئة والتصويب:

وإذا لاحظنا هذه القضية مقارنة بقضية (مسألة) التخطئة والتصويب، فنلاحظ أن القائلين بالتصويب هم الذين ينتمون إلى الخط الأشعري، وهم الذين يعتبرون كل الفقهاء مصيبين، وهذا يقتضي إعطاء الشرعية لجميع المناهج الفقهية ولجميع المسلمين، ولكن هذا لم ينعكس ـــ في الماضي ـــ على الموقف السياسي والموقف الديني من الآخرين، حيث إن القائلين بالتصويب ـــ في الماضي ـــ لا يعترفون بالإصابة إلا للمنتمين إلى نفس المنهج الفقهي والكلامي، أما إذا لم يكونوا من المنتمين إلى هذا المنهج الفقهي والكلامي فإن آراءهم الفقهية لا قيمة لها.

ونلاحظ أن المخطئة ـــ وهم الشيعة الإمامية ـــ الذين يقولون: بأن المصيب واحد وإن الآخرين مخطئون، يعترفون بإسلام جميع المسلمين، ويثبتون لهم حقوق الإسلام.

لقد أدّى هذا الموقف إلى أن العقيدة الأشعرية هي الحق الوحيد في الاعتقاد، وأن المنهج الفقهي المذهبي (عند الغزالي: المذهب الشافعي) هو المنهج الحق الوحيد في الفقه، وقد مثّل كتاب (إحياء علوم الدين) هذه الظاهرة وعبر عنها، وجرى على نهجه من جاء بعد الغزالي.

وهنا ينبغي أن نذكر أن التيارات العقلية والروحية التي أوجدها كتاب (إحياء علوم الدين) وما جرى مجراه لم يقتصر تأثيرها، في المجال الفقهي وفي المجال الكلامي، على علاقة الإنسان بالسلطة وعلاقة السلطة بالإنسان، وعلاقة الإنسان بغيره والجماعة بغيرها، بل أثر أيضاً على علاقة الإنسان بالطبيعة وبحركة المجتمع، فشلّ المسيرة الحضارية، وهذا هو ما حصل في الوسط الشيعي أيضاً بتأثير ثقافة أعوزها وعي النظرة الإسلامية التي تحقق مبدأ التكامل بين الروح والمادة، وبين

سعي الدنيا وسعي الآخرة، وقد مثلت هذه الثقافة كتب غدت من مكونات الثقافة العامة عند النخبة وعند بسطاء الناس.

التمييز بين مجالات الطاعة:

يجب التمييز بين مجالات الطاعة وحالاتها.

نلاحظ أن مبدأ الطاعة راسخ في أساس المفهوم الديني على مستوى العبادات، وعلى مستوى العلاقات البشرية.

أما على مستوى العبادات فالأمر واضح، والعبادة مظهر من مظاهر الطاعة لله سبحانه وتعالى.

وأما في مجال العلاقات فنلاحظ أنه لابد من مراعاة مبدأ الطاعة في مجال علاقات الأسرة، وكذلك العلاقات في نطاق حفظ النظام العام، أيضا لابد من مراعاة مبدإ الطاعة فيها.

أما في مجال العلاقة بين الإنسان والسلطة الحاكمة، فلابد من الاعتراف بوجود اختلال في حركة الاجتهاد الفقهي في المجال السياسي والعلاقات الانسانية في المجتمع. ولكن لابد من التمييز في هذا المجال بين حقلين:

أحدهما: الطاعة للشخص في الدولة القائمة على القيادة الشخصية وعلى زعامة الفرد، وهي الدولة السلطانية والتي لها نماذج معاصرة في العالم الإسلامي وغيره.

ثانيهما: الطاعة للقانون في دولة المؤسسات.

وموضوع النقد في مجال الاجتهاد الفقهي هو إلزام المسلم بالطاعة في الحقل الأول، وأما اعتبار مبدإ الطاعة في الحقل الثاني فهو منسجم مع مبدإ الواجبات العامة في الشريعة.

وهنا نلاحظ أن الفقهاء الذين (شرعنوا) الطاعة للحاكم المستبد على قسمين:

قسم منهم أقر مبدأ الطاعة؛ لأنه إما جزء من مؤسسة الطغيان، وإما أنه خاضع للطغيان، أي جعله الطغيان مشلول الإرادة.

وقسم عبَّر عن اتجاه آخر في النظر إلى مشكلة الحكم الاستبدادي الذي يستمد شرعيته من الشعار الديني، وهؤلاء الفقهاء ينطلقون من رؤيتهم لمشكلة الفتنة في المجتمع، حيث إن احتمالات الموقف تتشكل في وعي الفقيه على النحو التالي:

إذا لم يطع المواطن فماذا يعمل؟ رفض الطاعة يقتضي الدعوة إلى الثورة والعصيان، وقد تجنب غالب فقهاء الاتجاه الأشعري هذه الدعوة إلى الثورة وما يؤدي إليها، متذرعاً بالخوف من الوقوع في الفتنة، ومتمثلاً معتبراً في هذا الشأن بالتجارب التي مر بها الاجتماع السياسي الإسلامي في هذا المجال، في عصور السلطة الأموية والعباسية، حيث كانت تجارب الثورة مدمرة وفاشلة ومخيبة للأمل.

لقد وجهت حالة الطغيان فقهياً بثلاثة مواقف:

١ــ الموقف الداعي إلى الطاعة. وهذا قسمناه إلى اتجاهين:

أ ــ فقه الطاعة الناشئ من كون الفقيه جزءاً من مؤسسة الطغيان، أو الناشئ من كون الفقيه ضحية للطغيان.

ب ــ وموقف الدعوة إلى الطاعة نتيجة للخوف من الوقوع في الفتنة، وتدمير النظام العام للمجتمع.

٢ــ الموقف الثاني الذي وجهت به سلطة الحاكم المستبد هو الدعوة إلى الثورة، وهذا النهج أدّى إلى زج الاجتماع الإسلامي في مذابح مهلكة، وأدى إلى فشل الثورات برمتها، لم تنجح في تاريخ الإسلام أية ثورة إلا الثورة العباسية على الأمويين.

٣ــ الموقف الثالث كان هو الاتجاه الذي اعتمده أئمة أهل البيت سلام الله عليهم، وهو فقه المداراة والمقاطعة. لقد لاحظ أئمة أهل البيت عليهم السلام أن

حفظ النظام العام ضرورة تقتضيها سلامة حياة الناس في الاجتماع الانساني السياسي، والمدني، فأجازوا التعاون مع الحاكم بمقدار ما يحفظ النظام العام، ولا يتحول بالمتعاون إلى جزء من المؤسسة الحاكمة، وفيما عدا ذلك لم يشجعوا الاتجاه إلى الثورة، بل آثروا ما نسميه (موقف الاعتزال) أو موقف المحايدة، فلا يواجه النظام بالعنف، كما لا يحظى بالمساندة والعون، فالتعاون يقتصر على ما يقتضيه حفظ النظام، وفيما زاد على ذلك لا يتلقى النظام أية معونة ولكنه لا يواجه بأي عمل عنيف.

وفي نفس الوقت لا تكون النخبة الواعية المؤمنة عوناً للنظام على القوى التي تقاومه، لا تزج نفسها ولا تزج المجتمع في أعمال المقاومة للنظام، ولكنها لا تقف مع النظام ضد القوى التي تقاومه انسجاماً مع المبدإ الذي وضعه أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام في الفقه السياسي في مثل هذه الحالة حينما قال عن الخوارج: (لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه).

أما بالنسبة إلى ما ورد في السؤال من اهتمام القرآن بالحقوق والحريات، فإننا انطلاقاً من مبدإ (تكامل الشريعة) نرى أن اهتمام الفقيه في مجال الفقه السياسي يجب أن ينصب على معادلة متوازنة بين الطاعة وبين الحق والحرية، فكما لا يجوز أن يطغى مبدأ الطاعة على مبدإ الحق والحرية، كذلك لا يجوز العكس.

المجتمع السياسي السليم لا يقوم على الحقوق والحريات فقط، وهذا هو المنهج الفقهي الذي اعتمده أئمة أهل البيت عليهم السلام.

إن الاجتماع السياسي السليم لا يقوم على فقه الحقوق والحريات فقط، إن الإجتماع السياسي السليم من وجهة نظرنا في الفقه السياسي الإسلامي يقوم على مبدأين: على احترام مبدإ الطاعة من جهة، وعلى احترام مبدإ الحقوق والحريات

من جهة أخرى، أي على مبدإ الحق والواجب. لقد عبَّر المنهج الذي دعا إليه وطبقه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في أيام دولته مثالاً حياً لهذا التصور، وهناك نصوص نظرية وتطبيقية موثقة في نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام في هذا المجال. وقد عبَّر عنه الأئمة المعصومون عليهم السلام بعد الإمام علي عليه السلام في نصوص كثيرة من السنة المروية عنهم. وأما (الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار) كما جاء في السؤال فإنها ـــ في نظرنا ـــ تتحقق بالتركيز على إنشاء دولة المؤسسات التي لا يكون العنصر الشخصي ظاهراً فيها ومهيمناً عليها تحت أي شعار، بل تكون هذه الدولة دولة لا شخصية، سواء كانت دولة دينية أم وضعية. الدولة تعبير عن المجتمع وليست تلخيصا للمجتمع في شخص أو في هيئة محصورة. إن الدولة تتكون من مؤسسات من القمة إلى القاعدة أفقياً وعمودياً، وتدير المصالح الكبرى للمجتمع على هذا الأساس وبحد أدنى من تدخل السلطة وحد أوسع من حرية المبادرة الفردية.

إن الفهم الفقهي الصحيح ـــ في نظرنا ـــ لأدلة الكتاب والسنة في المجال السياسي يكشف عن أن الاجتماع السياسي السليم في الإسلام لا يتحقق في الدولة الشديدة التمركز، ولا يتحقق في الدولة التي هي أقوى من مجتمعها. إن الدولة في أحسن حالاتها هي التي تكون قوتها مكافئة لقوة المجتمع، أما الدولة التي هي أقوى من المجتمع فتشكل دائماً خطورة تحول السلطة إلى الطغيان.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الأربعة أشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. أما

لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج امرأة أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها فليس لها أي حق في ذلك ما دام غائباً عنها. هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿ولهنَّ مثل الذي عليهنَّ بالمعروف﴾ «البقرة/٢٢٨» ﴿وعاشروهنَّ بالمعروف﴾ «النساء/١٩» ؟ وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن، وهيمنته على التفكير الفقهي، كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟

○ لقد شرحنا آراءَنا ومباينا عن هذا الموضوع في كتبنا في (المسائل الحرجة في فقه المرأة) وخاصة في الجزء الثاني وهو (حقوق الزوجية).

ونحن نرى أن الفتوى الشائعة بالنسبة إلى الحقوق الجنسية للزوجه تفتقر إلى الدليل، وأن الشارع المقدس قد أوكل هذا الأمر إلى الحاجة الطبيعية.

والاكتفاء بتيسير النفقة للزوجة، نفقة الطعام والشراب وما إليها مع اعتزالها أو هجرها جنسياً إلا بالمقدار الذي ذكره المشهور، أمر غير مشروع في نظرنا، لأنه معاشرة بغير المعروف، وهو يدخل في باب (الحيل الشرعية) غير المشروعة ومنطبق عليه عنوان (اتخاذ آيات الله هزواً)، بل لابد من مراعاة حاجاتها الجنسية، وإذا طالبت بذلك ولم يستجب الزوج لطلبها أو عجز عن الاستجابة لطلبها، فإننا نفسح المجال أمام مطالبتها بالطلاق التي يجب على الزوج أن يستجيب لها؛ لأن

إصراره على عدم الطلاق يدخل في باب (المضارّة) ويخرج عن نطاق شرعية العلاقة الزوجية وهي (المعاشرة بالمعروف) التي هي شرط لثبوت ولاية الزوج على الطلاق في حالة احترامها، وأما في حالة (المعاشرة بغير المعروف) فإن الزوج، في نظرنا، يفقد ولايته على عدم الطلاق، وفي هذه الحالة تؤول السلطة على العلاقة الزوجية إلى الحاكم الشرعي إذا طالبت الزوجة بالطلاق، وفي هذه الحالة فإن الحاكم هو الذي يتولى الطلاق.

لقد فصّلنا الدليل على ذلك في كتابنا الذي يمكن الرجوع إليه.

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم. لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف. ما هو أثر هذه النزعة في التفكير

الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟ وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

○ نلاحظ أن هذه الظاهرة موجودة عند فقهاء الشيعة فقط ولا تظهر عند فقهاء المذاهب الأخرى إلا نادراً. كما وأنها أكثر شيوعاً عند الفقهاء المتأخرين منها عند الفقهاء المتقدمين. وهذه الظاهرة ناشئة من عدة أمور:

الأمر الاول: النظر إلى الشريعة على أنها شريعة الأفراد؛ لأن هذا الفقيه الذي يفتي بالاحتياط ينظر إلى الفرد الذي يمكنه أن يحتاط، أما لو رأى أن هذا الحكم موضوع للأمة أو لمجتمع بكامله فإن الاحتياط يصبح كارثة على المجتمع أو يصبح مستحيلاً. مثلا الاحتياطات في قضايا علاقة المرأة بالمجتمع، وكذلك الحال في الاحتياطات في قضايا الأموال وقضايا المياه، وفي قضايا الوقت وغيرها، فهذا كله ناشئ من النظرة الفردية، وإلا فلو كانت نظرة الفقيه إلى الشريعة باعتبارها شريعة المجتمع لما آل الأمر في باب الاحتياطات إلى ما هو عليه الآن عند فقهاء المسلمين الشيعة المعاصرين.

الأمر الثاني: هو أن الفقيه يتعاطى الافتاء بعقلية حذرة، ويعتبر ـــ كما اعتبر أستاذنا الكبير السيد الخوئي (رض) ـــ أن الفقيه لا يجب عليه أو لا يتعين عليه أن يبين الرخص، بل عليه أن يبين الأحكام الإلزامية فقط، فيفتي في موارد الرخص بالاحتياط، كما أنه يتورع من الإفتاء في موارد عدم وضوح الدليل فيفتي بالاحتياط، وكان الأولى به أن لا يفتي في هذه الموارد، ليفسح المجال للمكلف بأن يبحث عن فقيه آخر يرجع إليه.

الأمر الثالث: هذه الظاهرة ناشئة في بعض الحالات من النظر لنصوص السنة باعتبارها مطلقات وعمومات ثابتة بصرف النظر عن خصوصيات الزمان، وفي حالات أخرى من التأثر بالإجماعات وبالشهرات التي لم يقم دليل على حجيتها. ونحن نرى أنه لا يجوز إخضاع حياة المجتمع لهذه النظرة المتحفظة والحذرة، بل لابد من أن يكون هناك وضوح في المنهج الفقهي وفي الأحكام الشرعية للمجتمع. إننا نرى اتباع المنهج السائد في البحث الفقهي الاجتهادي، ولكن هذا لا يعني الجمود، بدعوى أن هذا المنهج لا يقبل ولا يستوعب النظرات التجديدية. نحن لا نوافق إطلاقا على اعتماد المناهج الغربية في استنطاق النص باتباع المناهج الألسنية في اللغة وما إلى ذلك؛ لأننا نعتبر أن هذه المناهج تنتمي إلى مناخ ثقافي وحضاري مختلف عن ثقافة وحضارة الإسلام من جهة، وتنتمي إلى مناخ لغوي وطبيعة لغوية مختلفة عن اللغة العربية من جهة أخرى، ولا يمكن التعامل مع نصوص الوحي القرآني بهذه المناهج، ولكن مع اتباعنا للمنهج السائد الذي عبر عنه الإمام الخميني (رض) بـــ (منهج الجواهري) أو المنهج التقليدي ونعتبره منهجاً صحيحاً من حيث الأساس والمبدإ، ولكنه قابل للتحديث أو قابل للتغيير. نحن نتبنى وجهة نظر الإمام الخميني (رض) الذي يقول: (إني أومن بالفقه التقليدي وبنمط اجتهاد الجواهري، ولا أرى جواز التخلف عنه، وأعتقد أن الاجتهاد صحيح بهذه الصيغة، ولكن ذلك لا يعني أن الفقه الإسلامي غير متجدد. إن الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، والمسألة التي كان لها في القديم حكم في الظاهر يمكن أن يكون لها حكم جديد من خلال العلاقات الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في نظام من الأنظمة). إننا نوافق على هذا الفهم الذي يراعي المعايير الضرورية لممارسة عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، ويحترز من الوقوع في فخ الحداثة.

الاجتهاد المقاصدي

السيد محمد حسين فضل الله

□ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.**

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها واهدافها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الاولويات)؟

○ في دراستنا للكتب الفقهية منذ العهد الاول للتأليف نجد انها اتخذت الاسلوب التقليدي في التركيز على المسائل الفرعية الجزئية التي يبتلى بها الناس و لم تتخذ اسلوب التأكيد على القواعد العامة التي تحكم التشريع في مفرداته ـــ إلاّ في بعض الحالات القليلة ـــ وربما كان السبب في ذلك، ان الفقه الشيعي بالذات اتبع الاحاديث الواردة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام التي كانت في غالبيتها اجوبة عن اسئلة السائلين الذين كانوا يسألون عن الجزئيات في الموضوعات التي يبتلون بها، وكان الفقهاء يتابعون هذه الموضوعات من دون التفات إلى طبيعتها الموضوعية من حيث كونها حالة طارئة متغيرة أو حالة ثابتة متجذرة في الواقع، أو انها ضرورة حياتية، أو حاجة شخصية وذلك من دون ان يكلفوا انفسهم الجمع بين هذه المتفرقات التي قد تندرج ـــ مع التدقيق ـــ في عنوان واحد أو تخضع لمصلحة واحدة، مع العلم أن بعض الخصوصيات لا يمكن ان يكون لها اثر في التخصيص من خلال طبيعة المثال فيها أو مناسبة الحكم والموضوع التي هي نموذج من نماذج الظهور، وربما يرون الحاق موضوع في حكمه بموضوع واحد من القياس الباطل

وذلك من خلال الاحتمالات التجريدية التي لا علاقة لها بالواقع مما لا يتحقق معه القطع بالملاك، أو على اساس ان ادراك الملاك لا يتيسر الا من خلال الامر الذي لم يرد إلاّ في واقعة خاصة مما جعل مقاصد الشريعة واهدافها العامة لا موضوع لها عندهم على اساس (ان دين الله لا يصاب بالعقول) من دون دراسة لهذا الحديث وامثاله حيث يقصد الدين الذي يخضع للتعبد كالعبادات مما لا مجال لادراك ملاكاته، لا الدين الذي ينطلق من امضاء الطريقة العقلائية كالمعاملات والعلاقات ونحوها مما يمكن للناس ادراك الاساس الذي ارتكز عليه التشريع، وقد لاحظنا في الاحاديث الواردة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام في علل الشرائع ما يوحي بنوعية المصالح التي ارتكز عليها التشريع مما يمكن للناس ان يدركوه ويقتنعوا بانه الاساس لذلك مع التحفظ على طبيعة الابتعاد عن الادراكات الظنية التي لا تقوم على حجة.

إن المسألة لا تتصل بـــ(فقه الاولويات) بل بتحديد المنهج الفقهي الذي يدخل الفقه في مستوى القاعدة، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في عالم التشريع الثانوي مما استحدثه الناس من موضوعات، واهمال الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي ولم تعد تمثل حاجات المستقبل مما يفرض على الحوزات العلمية ان تكتب الفقه الجديد في تفريعاته وموضوعاته حتى تكون الرسائل العملية والمتون الفقهية مواكبة للواقع المعاش بحيث يشعر المكلف بانه يعيش عصره في الفقه الجديد، وان الفقه يعالج له مشاكله على مستوى المنهج الاسلامي في الدائرة الاسلامية أو في خارج هذه الدائرة أي في المجتمعات الخاضعة لنظام غير اسلامي في المفاهيم والتشريعات.

□ ان استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات واسرافها في توظيف بعض الأدوات الاصولية العقلية في استنطاق

النص، افضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الاقوام وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الادوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

○ لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على اساس الظهور، فقد يقف هذا البعض عند المعنى اللغوي في نطاق الاستعمال الحقيقي بينما يكون وارداً على سبيل الاستعارة أو الكناية من خلال السياق أو بعض القرائن المحيطة بالنص، وهو ما يجعل المسألة تتجمد في الاستنطاق الحرفي لا العرفي، هذا بالاضافة إلى عدم مقارنة بعض الاحاديث في مضمونها الفكري مع القرآن في عملية التاكيد على علاقة المضمون به سلباً أو ايجاباً، للاخذ به أو لرفضه على اساس القاعدة الحديثية في رفض كل حديث لا يوافق كتاب الله أو يخالفه. وبحسب آراء البعض فان المنهج العقلي حصر المخالفة بالمنطوق، فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يصار ـــ لديهم ـــ إلى التخصيص وهذا كما في المثال المذكور في السؤال، فان الاحاديث الواردة في عدم تزويج الاكراد والزنج وامثالهما لا تنافي قوله تعالى، ﴿**ولقد كرمنا بني آدم**﴾، لانه ـــ كما هو المنهج عندهم ـــ لا يدل على شمول التكريم بكل الوانه واشكاله أو لكل الاشخاص فلا مانع من تقييده ببعض الاشخاص أو ببعض حالات التكريم؛ لأن الفهم الحرفي يفرض ذلك، اما الفهم العرفي فانه يستفيد من هذه الفقرة من الآية التي يتحدث فيها الله عن تكريم الانسان من خلال انسانيته

باعتبارها القيمة التي يملك فيها الانسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من اي تشريع يترل بقيمة الانسان من حيث ذاته انطلاقا من نسبه أو قوميته مخالفا للآية وذلك باعتبار ان المخالفة للقرآن تمثل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فانه يكون مخالفا لروح الشريعة.

واننا إذ نؤكد على مراعاة روح الشريعة، فاننا لا نريد بها الروح التي يستوحيها الانسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص بل الروح التي يستوحيها من الكتاب والسنة كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية، ولهذا رفضنا مثل هذه الفتاوى لمخالفتها للقران من جهة اضافة إلى ضعف السند في رواياته من جهة اخرى.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الاجماع احد اهم الادلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفا عن السنة الشريفة، وعلى أية حال اضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززا للرواية سنداً ودلالة.

ما هو اثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في اعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ قد يكون هناك مبرر للقائلين بحجية الاجماع من حيث ذاته بالحكم على طبقة، ففي رأيهم ان مخالفته مخالفة للشريعة الثابتة لانه من الادلة القاطعة على

كتابخانه تخصصي فقه و اصول

الحكم الشرعي. اما الذين يرون انه كاشف عن السنة الشريفة، فانهم يملكون كفقهاء حق المناقشة في مصداقية الكشف، بلحاظ بعض الاحتمالات العملية والوجدانية التي تمنع من ذلك كاحتمال المدركية ونحوه أو التساؤل الكبير عن السر في سكوت المجمعين من اصحاب الائمة عليهم السلام عن الحديث عن مصدر ذلك من قول قالوه أو فعل فعلوه أو تقرير قرروه، في الوقت الذي نراهم فيه ينقلون الاشياء البسيطة حتى طريقة الامام في طعامه وشرابه وحديثه ونحو ذلك، وهكذا يمكن الخروج عن الاجماع إذا كانت هناك نقطة ضعف في الكشف عن الحكم الشرعي فلا تكون مخالفته مخالفة للسنة الشريفة، اما الشهرة في الفتوى فلا دليل على حجيتها ولا يجوز الاستناد اليها في اثبات الحكم الشرعي على ما هو المشهور بين العلماء المتأخرين، ولذلك فان مخالفتها ليست مخالفة للسنة، واما الشهرة في الرواية فانها توجب الوثوق بصدور الرواية فإذا تحقق ذلك كانت الرواية حجة مثبتة للحكم الشرعي، وفي ضوء ذلك فان قول المجمعين في فرضية ضعف الكشف عن الحكم الشرعي، وقول المشهور في الفتوى، لا يمثل قيمة استثنائية ولكن الفقهاء المتأخرين خضعوا لنوع من القداسة للمشهور وللمجمعين بالدرجة التي قد يرون من الناحية العلمية مخالفتهم ابتعاداً عن خط الاستقامة في الاجتهاد وعن الورع والاحتياط في الفتوى حتى انهم إذا لم يجدوا مجالاً للفتوى جعلوا المسألة في نطاق الاحتياط.

واننا في الوقت الذي نؤكد فيه احترامنا لاقوال العلماء المتقدمين، نرى انهم كانوا يختلفون فيما بينهم مما يوحي بانهم لا يرون قداسة لبعضهم بل قد نلاحظ هجوم بعضهم على البعض الآخر بطريقة قاسية، وفي المقابل يمكن تفسير اجماعهم بكونهم خاضعين لمدرسة واحدة في فهم هذه الآية أو توثيق هذا الحديث لان تطور البحث، آنذاك لم يكن قد انفتح على فهم جديد أو احتمال جديد مما

يعني بان رأي المجموع هو رأي المدرسة الواحدة لا رأي التنوع الاجتهادي، وعلى ضوء هذا فان الدليل إذا قام على خلاف ما ذهبوا اليه من الرأي فلا بد من الأخذ به والفتوى على اساسه مع بذل كل الجهد في دراسة رأي المشهور ونقده بالطريقة العلمية الموضوعية.

اما الشهرة العملية التي توثق الخبر الضعيف فقد يمكن مناقشتها بما ناقش به السيد الاستاذ الخوئي رحمه الله من عدم دلالتها على وثاقة الخبر.

ان حركة الاجتهاد في تأكيدها على البحث عن المعذرية في اكتشاف الحكم الشرعي من دليله، تفرض الوقوف مع الدليل الحجة، فهو الاساس في الاستنباط، اما تسجيل الاحتياط مراعاة للاجماع الذي لا دليلية فيه، أو الشهرة التي لا حجية فيها، فهو امر يربك الواقع الاسلامي ويؤدي إلى خلق ذهنية تحريمية لا اساس لها من الدليل بحيث تتحول الاحتياطات الفتوائية التاريخية إلى أحكام ثابتة في الذهنية العامة لدى المتشرعة، حتى إذا اجتهد مجتهد على خلافها هاجمه هؤلاء بانه يخالف مسلمات الشريعة. إن علينا أن نتحرك على اساس المقولة المعروفة (كم ترك الاول للآخر) أو كما يقول البعض (هم رجال ونحن رجال) وربما اتبع هذا الفريق من علماء الشيعة علماء اهل السنة الذين جمدوا على اقوال ائمة المذاهب عندهم واغلقوا باب الاجتهاد باعتبار انهم لا يستطيعون فهم الاحكام بالدرجة التي فهموها، الامر الذي يفرض الوقوف عندهم.. لكننا نؤكد ان الدليل هو الاساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده.

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واخلاقية واجتماعية في التاريخ

الاسلامي، فولدت الحيل الشرعية كاحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك باحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي ابرز اسباب ظهور مثل هذه الاحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد ان نص القرآن الكريم على أن الشريعة الاسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الانسان من اصر واغلال الشرائع الماضية كشريعة بني اسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ ربما كانت مسألة الحيل الشرعية.. ناشئة من التركيز على الجانب الشكلي في علاقة الاحكام الشرعية بموضوعاتها لا على الجانب الواقعي الذي ينطلق من مقاصد الشريعة وملاكاتها الحقيقية، فإذا كان الربا يتمثل في البيع بزيادة أو في القرض بزيادة فيمكن ان توضع الزيادة تحت عنوان الهبة أو يضم البيع إلى القرض حتى لو كان المبيع حقيرا على طريقة البيع المحاباتي، وقد يستشهدون على ذلك بأن العلاقة الزوجية إذا أنشئت بعنوان هبة المرأة لنفسها في العقد الدائم أو ايجارها لنفسها في عقد المتعة لم تكن شرعية، بينما إذا انشأت بعنوان الزوجية كانت شرعية مع ان النتيجة واحدة، وقد وردت عن الامام الباقر وولده الصادق عليهما السلام عدة احاديث في مسألة الربا على طريقة الحيلة الشرعية، فقد جاء في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الامام الصادق عليه السلام: (في حديث قال: فقلت له: اشتري الف درهم وديناراً بالفي درهم؟ فقال: لا بأس بذلك إن أبي كان أجراً على اهل المدينة مني فكان يقول هذا، فيقولون: انه الفرار، لو جاء رجل بدينار لم

يعط الف درهم ولو جاء بالف درهم لم يعط الف دينار وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال) وفي روايته الاخرى عنه قال: (كان محمد بن المنكدر يقول لابي عليه السلام: يا ابا جعفر رحمك الله، والله انا لنعلم انك لو اخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر قدرت في المدينة على ان تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا إلاّ فرار فكان أبي يقول: صدقت والله ولكنه فرار من باطل إلى حق).

وهكذا نلاحظ ان المسألة كانت محل اعتراض الناس حتى من اصحاب الائمة، الامر الذي جعل مسألة التحليل بحاجة إلى جرأة في الموقف وفي الفتوى حتى ان الامام الصادق عليه السلام كان حذراً بالسير في هذا الاتجاه، وقد درج الفقهاء على السير في خط الحيل الشرعية على مستوى القاعدة فأجروها في اكثر من مورد على اساس اعتبار الجانب الشكلي اساساً للمعاملة بلحاظ العنوان الذي قد يختلف بين مورد وآخر مع وحدة المعنى، ولكن قد يرد على هذا الاستنباط أن التعبد لا موقع له في العقود لانها تابعة للقصود ومن الصعب تحقق القصد في مثل هذه الموارد للعنوان الجديد الذي هو موضوع للحلية.

ولذلك فلا بد من الاقتصار على الموارد التي يمكن أن تحقق القصد فيها إلى العنوان من جهة الحاجة الماسة، بحيث يقصد الانسان شراء الدينار بالف درهم عندما تكون الحاجة ماسة إلى الدينار بلحاظ بعض الاوضاع الاضطرارية التي يشتري فيه الشيء بأي ثمن حتى باضعاف قيمته، وربما يؤيد ذلك كلمة الفرار التي لا تحدث للانسان إلاّ من خال الضرورة التي تدفعه إلى الدخول فيما لا يدخل فيه في حالات الاختيار وهو امر عقلائي يسير عليه العقلاء في امورهم.. وفي ضوء ذلك فلا بد من رفض الحيل الشرعية القائمة على المعاملات الشكلية التي لا تعبر عن القصد الجدي للعنوان، بحيث يتحرك الانسان نحوه بشكل طبيعي في نطاق

الحالة المحيطة به وتبقى الحيل الشرعية في نطاق الموارد التي يمكن ان تحقق القصد الجدي إلى العنوان البديل بحيث يتضمن خصائصه الذاتية التي تختلف طبيعياً عن الخصائص الاخرى في المورد الآخر.. اما ادلة اليسر والتخفيف والعفو والرحمة فانها لا تمثل قاعدة فقهية ترفع الحكم الشرعي إلاّ في موارد انطباق عنوان الحرج على الحالة فترتفع بقاعدة نفي العسر والحرج.. وقد لا يبتعد هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية باعتبار ان الشريعة قد انطلقت من اجل حماية حياة الانسان ورعايتها التي قد تلتقي في حركيتها في بعض الحالات ببعض الاستثناءات في الترخيص لما كان حراماً أو تحريم ما كان حلالاً على قاعدة (ما من عام إلاّ وقد خص).

وخلاصة الفكرة ان المعاملات والايقاعات تتقوم بالقصد الجدي، وليست عناوين خاضعة للتعبد بعيداً عن الارادة الحقيقية للاعتبار، وليست مجرد حالات شكلية تفتقد المضمون مما يفرض التأمل بما ورد في الروايات من هذا القبيل وحملها على الموقع الاضطراري الذي لا ينافي الجدية، وعلى ضوء ذلك فاننا نتحفظ في شرعية الحيل الشرعية التي يقصد فيها المكلف شيئاً وينشئ بالمعاملة شيئاً آخر؛ لان قضية الوفاء بالعقد تفرض وجود التزام عقدي جدي خاضع للحاجة الانسانية بحيث ينطلق منها في التزاماته مع الآخر.

□ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الاحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلاّ في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً

متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أم أن هناك اسباباً اخرى للتشديد على فقه الطاعة واهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الادوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ لعل الاساس في (فقه الطاعة) هو هذا الاستغراق الذاتي في موقع ولي الامر بحيث انه يأخذ موقع الله في هذه المسألة، فكما ان الله يجب ان يُطاع من خلال ذاته التي لا يملك العبد الانحراف عما تريده منه، فكذلك الولي مما يفرض الطاعة المطلقة له ويكون الراد عليه راداً على الله من دون ملاحظة لصوابية امره ونهيه حسب الموازين الشرعية الاجتهادية، وقد لا يكون هناك تحفظ من حيث المبدأ على قاعدة اتباع الشريعة الالهية التي تفرض على الانسان الطاعة المطلقة كما جاء في قوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم﴾**، وقوله تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾**، ولكن هناك نقطة قد يغفل عنها الباحثون في هذا المجال وهي ان طاعة ولي الامر خاضعة للخط الشرعي الذي اراد الله له ان يلتزم به في اوامره ونواهيه وحركة حكمه، فليس له أي موقع ذاتي في ذلك حتى انه في القضايا الموكولة اليه في منطقة الفراغ ـــ على القول بها ـــ أو في التطبيقات العملية لا بد ان يستهدي الخط الاسلامي العام ويرجع إلى اهل الخبرة في تحديد الموضوعات ويبتعد ـــ في شخصيته الاخلاقية ـــ

عن اي شيء يتصل بالذات؛ ولذلك فان اعتبار طاعته طاعة لله ينطلق من التزامه بخط الله بحيث لا تكون المسألة مسألته بل مسألة الخط فاذا انحرف عنه أو اخطأ في اجتهاده النظري أو التطبيقي فلا طاعة له لانه لا طاعة للخطأ بل للصواب المنفتح على امر الله ونهيه وفي ضوء ذلك، لابد لولي الامر ان يدرس الساحة التي يملك الحكم فيها من حيث حقوق الناس وحقوق الله وحقوق الحكم ليقف عندها باعتبار انها حدود الله، فإذا كان الاسلام يمنح الانسان الحق في الاعتراض على الحاكم ونقده وتخطئته في احكامه أو في تطبيقاته فعلى الحاكم ان ينسجم مع ذلك، وعلينا ان نفرق بين حكم المعصوم الذي لا يخطئ في حكم ولا في تطبيق فلا رقابة لاحد عليه، وحكم غيره ممن يجوز عليه الخطأ ليكون الناس رقباء عليه ليتابعوه في كل مفرداته، فيمكن لاهل الخبرة ان يسجلوا عليه خطأ هنا وخطأ هناك أو يشيروا عليه في قضية هنا وقضية هناك، ولعلنا نستوحي ذلك مما ورد في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في مرضه الذي توفي فيه: (ايها الناس لا تعلقوا عليّ بواحدة، ما أحللت إلاّ ما أحل الله وما حرمت إلاّ ما حرم الله). وما ورد في نهج البلاغة عن الامام علي امير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الناس: (فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند اهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي ولا التماس اعظام لنفسي فانه من استثقل الحق ان يقال له أو العدل ان يعرض عليه كان العمل بهما اثقل عليه فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل). فاننا نلاحظ في هذين النصّين الصادرين من معصومين نبي ووصي ان من حق الناس ان تراقب عمل الحاكم في حكمه لتتعرف طبيعة القاعدة التي انطلق منها في سلامته من الباطل والجور وانفتاحه على الحق والعدل، فإذا كان المعصوم يدعو الناس إلى ذلك فكيف لا يتقبل غيره ذلك؟! وخلاصة الفكرة اننا لا بد ان ندرس في الشريعة الاسلامية حقوق الناس في

الحريات العامة ونحوها مما يجب على ولي الامر ان يقف عنده فإذا انحرف عنها كان من حق الناس ان يقولوا له كلمة الحق ليستقيم عندها والا فان عليهم ان يعزلوه إذا امتد في الجور وابتعد عن خط الحق.

وعلى هذا الاساس فان حق الطاعة يتحرك من موقع الالتزام الاسلامي العام بطاعة الله فيما قامت الحجة به على الناس وبطاعة ولي الامر في خط طاعة الله الذي يفرض عليه ان يوفر للناس حقوقهم العامة والخاصة: لان الحاكمية لا تعني السيادة بل تعني الادارة ولعل المشكلة هو ان التخلف الفكري قد جعل المسألة في النظرة إلى ولي الامر تتصل بالطاعة المطلقة العمياء التي لا يسمح معها بأي نقد له مما يخطئ فيه أو ينحرف به عن الحق اكثر من النظرة إلى النبي، وقد استخدمت كلمة الراد عليه كالراد على الله، في مواجهة اي رد ينطلق من حجة من دون نظر إلى ان المسألة تتحرك في نطاق حكمه المرتكز على الحجة التي لا نقاش فيها من الناحية الفقهية أو العملية. ان الذهنية الاسلامية لدى البعض تحولت في النظرة إلى ولي الامر إلى ما يشبه عبادة الشخصية بحيث تشبه ادعاء العصمة لمن لا عصمة له عملاً، وبذلك ينطلق الاستبداد باسم الشريعة من دون رقابة عامة أو خاصة، لان القمع هو الذي يتصدى لذلك من خلال اكثر من عنوان ثانوي لم يدقق في مصداقيته الواقعية.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الاربعة اشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. اما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى انه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج بامرأةٍ اخرى في غيابه، واقتصر فقط على

تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها فليس لها أي حق في ذلك مادام غائباً عنها، هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) البقرة: ٢٢٨، و(عاشروهن بالمعروف) النساء: ١٩؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي ان يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الاسلامي؟

○ اننا نتصور بأنه لابد من اعادة النظر إلى هذه الفتاوى بالوسائل الاجتهادية التي تخرج عن الخط التقليدي في استنطاق النصوص، ونحن نلتقي باكثر من نص يجعل الزواج وسيلة من وسائل تحصين الرجل والمرأة واعفافها بما يحقق لهما اشباع الغريزة الجنسية، وربما نجد في بعضها ان شهوة المرأة اكثر من شهوة الرجل، الامر الذي يوحي بأن الزواج هو الوسيلة العملية للعفة، فكيف يلتقي هذا الامر مع انتظار المرأة في الحق الجنسي إلى الاربعة اشهر، وكيف يمكن ان يحقق هذا الحق في هذا الزمن تلبية الحاجة مع تأكيد الفقهاء كفاية مسمى الجماع في تنفيذ الحق من دون ان تلبي المرأة حاجتها لأنه يتحقق بمستوى مقدار الثانية في الزمن، وهكذا في فتوى البعض بأن هذا الحق ـــ حتى على مستوى الاربعة اشهر ـــ إذا كان الرجل مسافراً مهما طال سفره إلى آخر عمره وليس لها سلطة على التحرر منه مادام ينفق عليها وفق رأي المشهور بين الفقهاء، هكذا ووفقاً لهذا الرأي يجب على المرأة الصبر إذا دخل بها مرة واحدة ثم صار عنيناً اودخل بغيرها ولم يستطع الدخول بها أو

غاب عنها غيبة منقطعة وكان وليها ينفق عليها وهكذا.. لابد من التأمل في ذلك كله من خلال الغاية الاخلاقية من الزواج ومن خلال استيحاء قوله تعالى (**فتذروها كالمعلقة**)فان هذا العنوان لا يختص بصورة تعدد الزوجات بل هو عنوان مستقل منفي عند الشارع في كل مورد ينطبق عليه، وهكذا تتنافى هذه الاحكام مع قاعدة نفي الحرج، فان من اعظم الحرج ان تعيش المرأة مع الرجل الزوج في حياة متداخلة بحيث تنام في فراشه ويلامس جسدها جسده وتعيش حركة غريزتها من دون ان يكون لها حق على الزوج في اشباعها أو من دون ان يكون لها الحق في الانفصال في حال عجزه عن مواقعتها وغيبتها عنه. هل هناك حرج اعظم من ذلك؟ وكيف يمكن ان ترفع قاعدة الحرج وجوب الوضوء عند خوف البرد أو نحوه ولا ترفع القاعدة مثل هذا الحكم، وقد يحدثونك ان الحرج لم ينشأ من الحكم ولكن من خلال الواقع، ولكن المسألة ليست كذلك لان الحكم بشرعية امتناع الزوج مع حاجة الزوجة إلى الاشباع هو الاساس في الحرج ونلاحظ ان هذه القاعدة واردة في مقام بيان الطابع العام للشريعة الذي لا يشذ عنه حكم ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ هذا كله بالاضافة إلى قوله تعالى ﴿**وعاشروهن بالمعروف**﴾ فان المراد بالمعروف ـــ على الظاهر ـــ هو المعروف العرفي عند الناس، لا المعروف في دائرة التشريع، ليقال ان هذه الاحكام الشرعية هي التي تحدد المعروف في العلاقة، بل ان هذه الآية ـــ بمعناها العرفي ـــ حاكمة على تلك الاحكام أو معارضة لها من خلال معارضة الحكم للمفهوم العام للشريعة ليكون مخالفاً للقرآن من حيث الخط العام. وهكذا نقف امام قوله تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة**﴾ فان الظاهر انها واردة في مقام تحديد الحق لا في مقام بيان اصل الحق، اما درجة الرجال فقد تتحدد بالطلاق ولا تشمل الحق الجنسي باعتبار انه هو العنصر الحيوي في الحياة الزوجية بل ان الحياة الزوجية

ـــ في معناها العام ـــ تقوم عليه وتتقوم به في النظرة العميقة، بل ان الغالبية من الناس نساء ورجال تنطلق منه في الرغبة في الزواج وفي ضوء ذلك استقربنا ان على الرجل الاستجابة للمرأة عند طلبها الحق الجنسي منه لحاجتها اليه كما ان على المرأة الاستجابة له في ذلك لا سيما إذا خافت على نفسها من الوقوع في الحرام والله العالم.

وخلاصة الفكرة: ان الناظر إلى الفتاوى المشهورة يخرج بنتيجة حاسمة وهي انه ليس للمرأة اي حق في الجنس من قريب أو من بعيد، بل ان ما يثبت لها من الحق لا يسمى جنساً لان الفقهاء يكتفون بادخال عضو الرجل واخراجه في لحظة لصدق الجماع عليه فهل هذا هو ما يحقق الاحصان للمرأة؟ وقد ورد في بعض الاحاديث «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنت احداهن فالاثم عليه». اننا ندعو إلى التدقيق في الادلة والخروج عن النمط التقليدي في فهم النص بالاتجاه إلى الفهم العرفي الاوسع من التدقيقات الحرفية حتى نستطيع التوفيق بين الغاية والوسيلة.

وهناك نقطة حيوية أثارها السؤال، وهي مرجعية القرآن في الخطوط العامة وفي تحديد الموضوعات في مدلولها العرفي فان الاحاديث الواردة في عرض الروايات على الكتاب تؤكد ان القرآن هو الذي يمثل المفاهيم الاصيلة وان السنة لا تخالف القرآن، وهذا هو ما أكده حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رفض ما يخالف القرآن، الامر الذي يفرض علينا الرجوع إلى القرآن اولاً بحسب ظواهـــره، ثم نرجع إلى الحديث لندرس مدى موافقته أو مخالفته له مع ضرورة الدراسة الدقيقة لمفهوم مخالفة القرآن فلا يتجمد امام الدلالة المطابقية للقرآن والحديث، بل يشمل الدلالة المفهومية أو الالتزامية من خلال السياق والقرائن المحيطة بالكلام، اننا ندعو

إلى دراسة حديثة موثقة تتجاوز الخط التقليدي في القواعد الاصولية في فهم النص وتوثيقه .

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقية للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، من المعلوم ان لهذه الظاهرة جملة اسباب يعودبعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى اجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن ايقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف اليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما هو اثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع ؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط ؟

○ ان ظاهرة الاحتياطات الكثيرة في الفقه لاسيما في العصور المتأخرة قد تكون ناشئة ـــ في العمق ـــ من عدم احساس الفقيه بالمسؤولية عن المكلفين في حركته الاجتهادية واستغراقه في مسؤوليته عن نفسه حتى في المورد الذي يملك فيه الحجة، فيتعامل مع الفتاوى التي يصدرها للمكلفين كما يتعامل مع احتياطاته الذاتية، في الوقت الذي قد يكون الاحتياط في هذا المورد موقعاً للمكلف في العســـر والحرج الذي قد يؤدي به إلى صعوبة امتثال التكليف وبالتالي تعقيده من الشرع بالذات، وقد امتدت هذه الظاهرة لدى الفقهاء بالمستوى الذي يسجلون فيه الاحتياط لمجرد مخالفة بعض العلماء للرأي حتى لو لم يكن من المشهور، اما الشهرة الفتوائية فانها قد تمثل الاساس للاحتياطات الفتوائية وكذلك شبهة الاجماع أو دعوى الاجماع أو الاجماع مع احتمال المدرك مع قيام الحجة لهم على الفتوى الترخيصية أو على تحديد الحكم بالقصر ان الاتمام أو ما إلى ذلك.

ان الاحتياطات قد ادخلت الكثير من الاحكام غير التحريمية في ذهنية المكلفين إلى احكام تحريمية باعتبار انها كذلك من حيث النتيجة، الامر الذي اعطى للاسلام صورة اخرى ـــ حسب النظرة العامة ـــ من الناحية السلبية مما اوجب الابتعاد عن الاسلام.

ان اصدار الفتاوى الحاسمة التي قامت عليها الحجة يحقق نتيجتين: عملية من حيث ارتباطها بعمل المكلف وتسهيل اموره وابعاده عن العسر والحرج، وفكرية وهي تقديم الصورة الصحيحة للاسلام من خلال احكامه الاصيلة.

وفي ضوء ذلك ،فان على الفقيه ان يملك شجاعة النطق بالحق فيما ثبت له من الحق لاسيما إذا كانت المسألة تتعدى حالته الذاتية إلى الحالة العامة في مسؤولية الآخرين ومسؤولية النظرة الصحيحة للاسلام وإذا كان يلاحظ التقوى والورع في اموره فعليه ان يواجه المسألة في دائرتين، الاولى: ان الورع والتقوى يمثلان العنوانين الخاضعين لقيام الحجة لدى الانسان على اي امر من الامور، فيكون اتباعه لها

مصداقاً لهذين العنوانين لانه يحرز الجدال عن نفسه في هذا المورد امام الله لانه ليس مكلفاً بالواقع في بعده العميق بعيداً عن مصادر الاجتهاد الموثوقة، الثانية: ان يبتعد عن مواقع المرجعية في الفتوى لتكون احتياطاته له فلا يفرضها على الناس ليربك حياتهم ويعقد امورهم من دون قاعدة علمية.

اننا لا ننكر الحاجة إلى الاحتياط في موارد التباس مفهوم الدليل وعدم الوصول إلى الحجة من دون اي اساس للوضوح الذي تنطلق الفتوى منه، ولكن لابد من الاقتصار على ذلك والانفتاح على الفتوى الحاسمة في الموارد الورعية والتقوائية التي لا تستند إلى حجة، والله العالم وهو حسبنا ونعم الوكيل .

المقاصد العليا الحاكمة

د. طـه جابر العلواني

تـــنويه: ارســـلتُ مجموعة اسئلة حول (مقاصد الشريعة) الى فضيلة الاخ الدكتور الشـــيخ طـــه العلواني، ففاض قلمه بالاجابة عن السؤال الاول بدراسة وافية حول (المقاصد الشرعية العليا الحاكمة) كتبها في حلقتين، ووعد بانجاز حلقة ثالثة ختامية. ننشـــرها في هذا الكتاب لما تشتمل عليه من رؤى منهجية اصيلة، تسعى لفتح باب الاجتهاد المقاصدي لاستلهام الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

المحرر

□ ما هو المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي «السني»، وما هي أهم التطورات التي يمكن ملاحظتها في هذا المسار، وأين يقع جهد الشاطبي وابن عاشور من ذلك المسار؟

○ إنّ الشرائع التي سبقت ((الشريعة الإسلاميّة الخاتمة)) كثيرا ما شابها إصر وحرج وأغلال، وخالطت بعض أحكامها قيود كان لها ما يبررها من عناد تلك الأمم، وتعاليها على أنبيائها لدرجة القتل، وتفلتها الدائم المستمر من الالتزام بشرائعها ووحي الله تعالى لرسلها وأنبيائها، فقد يحرّم على تلك الأمم الطيّب، وقد يُلزَمون بالثقيل الشديد الحرج عقابا لهم وتأديبا، وانتقالا من الأخف اليسير الذي اس‌تكبروا عنه إلى الأثقل الذي يشق عليهم ولا مناص لهم من فعله، والناظر في «الشريعة العتيقة» شريعة بني إسرائيل يجد نماذج كثيرة لذلك، خاصة فيما جاء متأخراً من تلك التشريعات، وقد أوضح القرآن المجيد لنا هذا في نحو قوله تعالى: **﴿فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه﴾** «النساء: ١٦٠ــ١٦١».

ولذلك فإنّ السيد المسيح عليه السلام في معرض حضّهم على الإيمان به واتباع رسالته قال لهم: **﴿ولأحل لكم بعض الذي حرّم عليكم﴾** «آل عمران: ٥٠». وقد يكون التشديد عليهم لتجاهلهم المعجزات الحسيّة الكثيرة التي كانت تأتي على أيدي رسلهم بناءً على طلبهم، وبعد الوعود المؤكدة منهم بأنهم سيؤمنون إذا استجاب الرسول لهم وجاءهم بتلك الخوارق، أو تأتي إليهم ابتداء منه تعالى كشق البحر وضرب الحجر بالعصا لتنفجر منه عيون جارية على عدد

أسباط بني إسرائيل، وإنزال المن والسلوى عليهم، وإنزال المائدة وغير ذلك من معجزات حسيّة جاءت لصالحهم، وللتنكيل باعدائهم كشق البحر لحمايتهم من فرعون، وإغراقه وجنوده. فهذه الخوارق الحسيّة حين تقابل بالجحود والتنكر والإعراض لا غرابة في أن يؤخذ القوم بالشدة في التشريع وفي العقاب الشديد عند ارتكاب الذنب والمخالفة فهم أهل لذلك، وقد قامت الحجة عليهم. والتشريع حين يكون منطلقه الزجر والتأديب والردع والعقاب، ليذيقهم الله ـــ تعالى ـــ بعض الذي عملوا، وليذيقهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون، فذلك الزجر هو مقصده الأهم، وقد تخفى مقاصده الأخرى على المكلفين، بل قد يكون خفاء مقاصده على المكلفين جزءا من عمليّات الردع والزجر والتأديب لهم على عنادهم وتمردهم على الله ـــ تعالى ـــ في القيام بالأخف الذي لم يفعلوه فيأتيهم بالأثقل مع خفاء الحكمة لينقلهم من مرتبة الإنسان المختار المستخلف إلى مرتبة المخلوق المسخّر الذي يفعل الشيء دون وعي لحكمته، أو إدراك لمقاصده، وبذلك يفقد أهم فرق بين الإنسان المستخلف والبهائم والأشياء المسخّرة؛ ولذلك شاعت في تلك الشريعة الإسرائيليّة وما سبقها فكرة «التعبّد»[1] مقابل «العبادة»، فالتعبد فيه معاني الإخضاع والإذلال وضرورة ظهور الانكسار ولو فيما لا يعقل معناه، في حين تكون «العبادة» اختيارا عقليّا وقلبيّا قائما على إدراك واع لطبيعة العلاقة بين الإنسان العابد وربه، يقبل عليها لأنه يجد نفسه وكينونته فيها، ولعل هذا هو المعنى الذي يؤخذ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «أرحنا بها يا بلال» في حين يقول المكلف المستذل: أرحنا منها. إضافة إلى أنه المقصد وراء مبدأ الأمانة ـــ «أمانة

الاختيار» التي وردت في قوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال**﴾ «الأحزاب: ٧٢» إنّ الله ــ تبارك وتعالى ــ يحكي لنا موقفاً عن بني إسرائيل فيه الكثير من الدروس، والجليل من العبر: ﴿**ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا**﴾ «البقرة: ٩٣». فأنّى لأمر يصدر بهذه الطريقة أن يدرك الخاضع المستذل له حكمة، أو يعرف له مقصداً أو غاية؟!!

الاجتهاد والتخفيف:

أمّا الشريعة الإسلاميّة فمنذ اللحظة الأولى أعلنت تجاوزها للإصر والأغلال، ورفعها للحرج، والالتزام بحل الطيبات وتحريم الخبائث، فاختلفت عمّا سبقها من الشرائع، وأخذت طريقا آخر مغايرا تماما لسبيل تلك الشرائع، فهي منذ اللحظة الأولى أعلنت أنّ لها مصدرين لا ثالث لهما، وهما: الوحي ، والاجتهاد. ولذلك كانت شريعة اصطحب فيها العقل والسمع، والرأي والشرع ليبنيا متعاضدين متكاتفين قواعد الشريعة ودعائمها، فإذا جاء الوحي «بفقه الدين» جاء الاجتهاد «بفقه التدين»، وما التديّن إلا الدين حين يتعامل البشر معه في واقعهم المعيش؛ وهنا نستطيع أن نفقه الحكمة الإلهية في التعبير بـــ«منكم» ووضعها موضعها من الآية في قوله تعالى: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾ «المائدة: ٤٨»، فكأنّ الشريعة والمنهاج لم تأتيا إليكم من خارج، بل هما منكم؛ لما لكم من نصيب كبير في بلورة كل منهما، فأنتم هنا لستم «المحكوم عليه» كما يعبر الأصوليّون، بل حاكماً أيضا من خلال دوركم في فهم القيم، وتنزيلها على الأفعال والأحداث ومن حيث فقه التديّن. ولذلك فإنّ فكرة «التعبد» بمعنى «اللامعقول» من الدين فكرة لا تنتمي إلى

الإسلام ولا تقبل بين المسلمين. ولذلك فإنّ المنحى المقاصديّ منحى ثابت وأصل في هذه الشريعة الخاتمة، بل هو واحد من أخص خصائصها الكثيرة لا يستطيع تجاهله من لديه أدنى إلمام بتلك الخصائص.

وليتضح ذلك أود ملاحظة ما يلي، إذ منه سيتضح لكم وللقراء المنحى التعليليّ الذي يعد المنطلق الأساس للفكر المقاصديّ، كما سيتضح لكم كيف طرأ الانحراف عنه وفيه!!

التعليل لغة:

«العلة» ــ بالكسر ــ : معنى يحلُّ بالمحلِّ فيتغيَّر به حال المحلِّ، ومنه سمي المرض «علة». و «العلة»: الحدث يشغل صاحبه عن وجهه، كأنّ تلك «العلة» قد صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول.

و«المعلل»: دافع جابي الضرائب بالعلل.

و«التعلّة والعُلالة»: ما يُتعلل به.

و«علّله تعليلا»: لها به.

و«هذا علّةُ لهذا» ــ أي: سبب[٢].

و«اعتلّ»: إذا تمسك بحجة[٣] ذكر معناه الفارابي.

و«أعلّه»: جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء، واعتلالاتهم[٤].

التعليل اصطلاحا:

تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر. وقيل: إظهار عليّة الشيء، سواء أكانت تامة أم ناقصة[٥].

والأصوليّون عرّفوا العلة بقولهم: هي «الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف» من دفع مفسدة أو جلب منفعة.

وللعلة أسماء منها: السبب، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، وغيرها، وهذه الأسماء يطلق كل منها على العلة باعتبار معين.

وتستعمل العلة أيضا بمعنى: السبب، لكونه مؤثرا في إيجاب الحكم، كالقتل العمد، والعدوان سبب في وجوب القصاص.

كما تستعمل العلة أيضا بمعنى: الحكمة، وهي الباعث على تشريع الحكم أو المصلحة التي من أجلها شرع الحكم.

هذا ومن الواضح أنّ التعليل كان ظاهرا بيّنا في الكثير من آيات القرآن العظيم، كما هو ظاهر كذلك في أحاديث كثيرة فالله ــ سبحانه وتعالى يقول ــ معللا إيجاد العباد: ﴿**وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون**﴾ «الذاريات: ٥٦». ويعلل إرسال الرسل بقوله: ﴿**رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ «النساء: ١٦٥». وعلل تشريع القصاص بحفظ النفوس: ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا**﴾ «المائدة: ٣٢» وعلل بعض التشريعات الخاصة كتعليل أمر الله لرسوله بالزواج من زينب بقوله: ﴿**لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم**﴾ «الأحزاب: ٣٧» وغير ذلك كثير.

كما علل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمورا كثيرة نصا وإيماء، فمنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم : (كنت قد نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الداقة، فكلوا وادّخروا) (٦). ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) (٧).

ولقد أدرك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآل بيته ذلك فساروا عليه، ونهجوا نهجه، والمتتبع لاجتهادات الصحابة، وطرائق استنباطهم يلاحظ ــ بوضوح ــ بناء معظم ما قالوا به على التعليل بالمصلحة، أوسد الذرائع، ودفع المفاسد، وتوقف العمل بالحكم لزوال علته[٨] وغير ذلك. وقد أعدّ الشيخ مصطفى شلبي رسالته للدكتوراه في «تعليل الأحكام»، وطبعت عدة مرات، وتتابعت بعدها دراسات أخرى تناولت قضايا العلة والتعليل من جوانب مختلفة.

ومع ذلك فقد اختلفت اتجاهات الأصوليّين في تعليل نصوص الشارع على مذاهب نجملها في اتجاهات أربعة، ثم نفصل بعضها:

١ــ إن الأصل عدم التعليل، حتى يقوم الدليل عليه.

٢ــ إنّ الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه، حتى يوجد مانع عن البعض.

٣ــ إنّ الأصل التعليل بوصف، ولكن لابد من دليل يميز الصالح من الأوصاف للتعليل وغير الصالح.

٤ــ إنّ الأصل في النصوص التعبد دون التعليل.

وقبل الشروع في بيان تفاصيل مذاهبهم في ذلك نود أن نوضح أنّ شيوع كلمة التعليل وظهورها كمصطلح أصولي لم يظهر بشكل واضح إلا في عصر التمذهب الفقهيّ، وقد كان لمباحث الإمام الشافعيّ الأصوليّة، والضوابط ــ التي تولى إيضاحها ونقده للتوسّع في استعمال الرأي وحصره الاجتهاد في القياس الأصولي ــ أثرها في دفع العلماء إلى البحث في التعليل، والنظر في ماهيّته، والعمل على ضبط قواعده وتحديد مسالكه وطرائقه لخدمة قضيّة القياس ثم المصلحة عند القائلين بها، لا سواهما.

لكن من الملاحظ أن مذاهب الأصوليين في «التعليل» قد تأثرت إلى حد كبير بمذاهبهم الكلامية: فالذين ساغ في مذاهبهم الكلامية «تعليل» أفعال الله ــ تعالى ــ وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يخدشه ــ كان التعليل ــ في نظرهم مفهوما ينسجم مع هذا المذهب الذي تبنوه أو ذهبوا إليه.

والذين رأوا أن القول «بالتعليل» ــ هو نفسه القول «بالغرض» الذي ينافي التوحيد وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفا آخر. يتفق مع مذهبهم ذاك[٩].

خلاصة مذهب المعتزلة:

والمعتزلة يرون: أن لكل معلول علة مؤثرة بذاتها أنى وجدت أنتجت شيئا مشابها دون حاجة إلى شيء آخر، فالعلة ــ عندهم ــ وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، ويعبر عنه تارة «بالمؤثر» وتارة «بالموجب»

وهذا بناء على مذهبهم الكلامي وقولهم «بالحسن والقبح العقليين» و «وجوب الأصلح».

خلاصة مذهب الأشاعرة:

مذهب الأشاعرة أن لا وجود لشيء ــ على الحقيقة ــ إلا واجب الوجود لذاته، والأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات، والفعل يستند وجوده إلى القدرة ــ التي تنتهي إلى مسبب الأسباب، فهو سبحانه الخالق للعلة وأثرها معا، لا يشاركه في الخلق غيره، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق ــ كلهم ــ الجنة لم يكن حيفا، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا.

فالواجبات كلها سمعيّة، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضيه[١٠]، ولذلك فإنّ جمهورهم على أنّ العلل العقليّة غير مؤثرة إلا على معنى جريان سنة الله ــ تعالى ــ بخلق آثارها عقبها، وأمّا العلل الشرعيّة ــ فهي مجرد أمارات لإيجاب الله ــ تعالى ــ الأحكام عندها.

وهم لا ينكرون أنّ الله ــ تعالى ــ قد أناط المصالح بها تفضلا منه وإحسانا، ولكنهم يقولون: لو شاء لجعل المصلحة في ضد ذلك، وأنّ له ــ سبحانه ــ أن ينيطها بهذا الحكم، أو سواه ولو لم يفعل لم يكن ذلك عبثا.

وذلك تخلصا من مخالفة ما يذهبون إليه من منع تأثير الحادث في القديم، والعلة حادثة والحكم قديم، فلا يجوز تعليل القديم بالحادث، فأفعاله ــ تعالى ــ لا تعلل بالأغراض، والأحكام لا تتبع الحكم والمصالح، وإن كانت هذه الحكم والمصالح من ثمراتها ولكنها ليست غائية لها.

وكل الآيات الكريمة، التي جاء التعليل فيها صريحا يؤولونها بهذا، أي أن ما علل به ليس غرضا ولا علة غائية، ولكنه يشتمل عليه الحكم فقط[١١] .

أو أنه من قبيل الاستعارة التبعية تشبيها لها بالأغراض والبواعث[١٢].ولذلك فقد صرح جمهورهم: «بأنه لا يجوز التعليل مطلقا»[١٣].

خلاصة مذهب الماتريدية:

يرى الماتريدية: أن أفعال الله ــ تعالى ــ معللة بمصالح العباد، ويخالفون المعتزلة بأن الأصلح غير واجب عليه تعالى ــ وإنما هو التفضل منه جل شأنه والإحسان ــ الذي يجري مجرى السنة الإلهية.

ويشددون النكير على من لا يقولون بذلك، يقول صاحب التلويح: (وما أبعد من الحق قول من قال: إنها غير معللة بها، فإن بعثة الأنبياء ـــ عليهم الصلاة والسلام ـــ لاهتداء الخلق، واظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة. وقوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾«الذاريات:٥٦ »، وقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله﴾ «البينة: ٥» وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا. وأيضا: لو لم يفعل لغرض -أصلا- : يلزم العبث)[١٤].

ويرد حجة المانعين للتعليل تنزيها له ـــ سبحانه ـــ عن الغرض بأن الغرض عائد إلى العبد لتحقيق نفعه، أو لدفع الضر عنه، ولذلك فإن المحذور الذي يخافون الوقوع به من القول بالتعليل غير وارد: فالعبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جل شأنه[١٥]. وذلك لإجماع العقلاء على أن ما عدا الواجب ـــ جل شأنه ـــ لا يصلح أن يكون مصدرا لآثار للبرهان القطعي الدال على ذلك، فتوقف التأثير في المعلولات على العلل شرعية كانت أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه، فمنفعة تعليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم[١٦]، وستجد التأثير السلبي البالغ لهذا الاتجاه على تشكيل وبناء فكرة المقاصد فيما بعد.

خلاصة مذهب الحنابلة:

لم نعثر على كلام صريح في التعليل للإمام أحمد، وأما أتباعه فقد اختلفوا في هذا، وتعددت أقوالهم.

فالقاضي أبو يعلى يقول: «ولا يجوز أن يفعل الله ـــ سبحانه ـــ الشيء لغرض ولا لداع. خلافا للقدرية والبراهمة والثنوية وأهل التناسخ وغيرهم من طوائف

البدع. والدليل عليه: أن الأغراض والعلل لا تجوز إلا على من جازت عليه المضار والمنافع، ويكون محتاجا» (١٧).

وورد في المسودة: «قد أطلق غير واحد ــ من أصحابنا ــ القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع: أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء.

ثم قال: وهذا الكلام ليس بصحيح على الإطلاق، والكلام في حقيقة العلل الشرعية فيه طول، ذكر ابن عقيل وغيره: أنها وإن كانت أمارات فإنها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد وليست من جنس الأمارات العاطلة الساذجة العاطلة عن الإيجاب» (١٨).

أما «العلل العقلية» ــ فقد قالوا فيها: القياس العقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع.

وبهذا قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين، من أهل الإثبات وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر ــ فيما ذكره ابن عقيل: إلى أن حجج العقول باطلة، والنظــر فيها حرام، والتقليد واجب.

وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول(١٩).

وأما أحمد بن عبد السلام ــ فإنه يجعل القول بالتعليل مظهرا من مظاهر التوحيد الهامة، وذلك أثناء كلامه عن التعليل بأكثر من علة، حيث أشار إلى وجوب تظافر العلل وعدم جواز استقلال علة واحدة بالتأثير، إذ إن الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، فيقول: «لا يكون في العالم شيء بالفعل موجــوداً عن بعض الأسباب إلا يشاركه آخر له، فيكون ــ وإن سمي علة ــ مقضية سببية، لا علة تامة، ويكون كل منها شرطا للآخر. كما أنه ليس في العالم

سبب إلا وله مانع يمنعه في الفعل، فكل ما في المخلوق ممّا يسمى علة أو سببا أو قادرا أو فاعلا أو مؤثرا فله شريك هو له كالشرط، وله معارض هو له مانع وضد، وقد قال سبحانه: (ومن كل شيء خلقنا زوجين) والزوج يراد به النظير المماثل، والضد المخالف وهذا كثير، فما من مخلوق إلا له شريك وند، والرب ـــ سبحانه ـــ وحده هو الذي لا شريك له ولا ند ولا مثل، ولهذا لا يستحق غيره أن يسمى خالقا ولا ربا ونحو ذلك، لأنّ ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع وليس ذلك إلا لله وحده» (٢٠).

ويستطرد قائلا: «ولا يكون في المخلوق علة إلا ما كان مركبا من أمرين فصاعدا، فليس في المخلوقات واحد تصدر عنه علة: فضلا عن أن يقال: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بل لا يصدر من المخلوقات شيء إلا عن اثنين فصاعدا»، يشير إلى «نظام الزوجية». وأما الواحد الذي يفعل ـــ وحده ـــ فليس إلا الله، فكما أن الوحدانية واجبة له، لازمة له فالمشاركة واجبة للمخلوق لازمة له، والوحدانية مستلزمة للكمال، والاشتراك مستلزم للنقصان) (٢١).

فأنت ترى أنه قد اعتبر ـــ بكل وضوح ـــ التعليل من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها.

ويشير إلى أن الإمام أحمد يأخذ بالتعليل مسترشدا بما نقل عنه في بعض ما يغلظ تحريمه ـــ من قوله: (هذا كلحم خنزير ميت) (٢٢).

كما نقل ابن القاسم عنه: أنه ذهب إلى أنه لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلا قياسا على الذهب والفضة، وهذا ظاهر في أنه قد علل تحريم الربا في النقدين، ثم قاس عليهما الحديد والرصاص(٢٣).

وابن تيميّة لا يرى حرجا باعتبار العلّة مؤثرا وباعثا وداعيا ــ فيقول: (إنّ المؤثر الواحد سواء كان فاعلا بإرادة واختيار أو طبع، أو كان داعيا إلى الفعل، وباعثا عليه ــ متى كان له شريك في فعله وتأثيره كان معاونا ومظاهرا له) (٢٤).

ويقول ــ أيضا ــ : (إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم ــ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة ــ فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع: أنّ الشارع يحرّمه، لا سيما إذا كان مفضيا إلى ما يبغضه الله ورسوله).

ويقول ابن القيم: (فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها). فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل(٢٥).

ومن طرائف تعليلات ابن تيمية قوله: (مررت أنا وبعض أصحابي، في زمن التتار بقوم ــ منهم ــ يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرّم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال فدعهم) (٢٦).

وقد نص أحمد وإسحاق والأوزاعي وغيرهم: على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وملاحظة التعليل في هذا ظاهرة، خوفا من لجوء المحدود إلى الكفار عن ردة أو للتخلص من الحد.

الخلاصة:

جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم ذهبوا: إلى أن أحكام الشرع معللة بجلب المصالح للعبد دنيوية أو أخروية، ودرء المفاسد عنه بكل أنواعها، سواء منها ما كان معقول المعنى، وما لم يكن كذلك، ولم يخالف في هذا إلا بعض الظاهرية، وحتى هؤلاء عند التحقيق وتحرير موضع النزاع معهم بدقة، يؤول الخلاف معهم إلى اللفظ.

ولا نزاع بين القائلين بالقياس في تعليل كل ما يجري فيه القياس، وذلك: لأن العلة ركن من أركان القياس عند الأكثرين، وأعظم أركانه لدى الجمهور، بل عدها بعضهم ركن القياس الوحيد، وما عداها ـــ من الأركان ـــ ليس إلا شروطا لها.

كما اتضح أن من الممكن ادعاء الإجماع السني على القول في تعليل الأحكام، وملاحظة كل ما يمكن للعقل البشري أن يلاحظه أو يصل إليه، من وجوه العلل والحكم والمصالح العائدة للعباد في أحكام الشارع الحكيم.

وقد يتحفظ بعضهم مثل الإمام أحمد فلا يعتبر العلة المستنبطة حين تصادم نصا أو تخرج عليه، ويرى فيها في هذه الحالة علة غير معتبرة، وأن المستدل قد أخطأ العلة، فعليه مواصلة البحث والاستمرار في الجهد ليصل إلى العلة المعتبرة؛ لكن هذا لا يضر باتفاقهم على ضرورة التعليل والكشف عن المقاصد والحكم والأسباب، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل.

وهنا يستوقفنا أمران، أولهما: ربط قضية التعليل بالقياس، وجعل القياس المستفيد الأول والأخير من التعليل. فكما صادر الإمام الشافعي الاجتهاد ـــ كله

ـــ للقياس وحصره به، وقال: «الاجتهاد ـــ هو القياس»[٢٧]، نجدهم قد صادروا التعليل للقياس وربطوه به ربطا محكما، بحيث لم يعد الحديث عن دوره في التشريع خارج هذه الدائرة ـــ دائرة القياس ـــ إلا حديثا في الفضائل وعنها.

الأمر الثاني: ربط العلة نفسها منصوصة أو مستنبطة بالنص، وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة باعتبار الأخيرة وصفا غير منضبط، الأليق به أن يلحق في مجالات الفضائل؛ لا التعليل الفقهي المنتج، وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق. وبهذه الطريقة لم تعد قضية «التعليل» قادرة على بلوغ المدى الأخير بحيث تقود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلي، بحيث يكون القياس بعض تجلياته أو واحدا منها.

بناء الفكر المقاصدي والمنطلقات الأساسيّة:

ولكي يتبلور «الفكر المقاصدي الكلي» كان ينبغي الانطلاق من مبادئ «العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء، ثم التسخير» لبناء القيم العليا، ولتوجيه البحث والنظر ـــ كله ـــ باتجاه الكليات الناظمة للجزئيات والفروع.

هذه المبادئ الأساسية: «العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء ثم التسخير» لم يعهد من الفقهاء الالتفات إليها بالقدر الذي تستحقه، وربطها في مجالات «الاستثمار والاستنباط» الفقهي، بل كان الذين يلتفتون إليها أكثرهم من أهل العرفان والتصوف والأخلاق ومن إليهم. ولو قدر لهذه المبادئ أن تأخذ مواقعها المناسبة لدى الفقيه، لأخذت بيده نحو مركزية «الفعل الإنساني» ومحوريته في القضية الفقهية، ولأدى ذلك إلى تغيير كبير في طبيعة النظر الفقهي. «فأصول الفقه» جعلت محور التركيز ومركزه هو: «الحكم الشرعي» وفسرته بأنه: «خطاب الله المتعلق

بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[٢٨]، ثم جعلت أركان الحكم: الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم به، والمحكوم عليه، ومع التسليم لهذا المنحي، من حيث الجملة، غير أن الإنسان ــ على ذلك ــ يكون هو المحكوم عليه، وتصرفه، هو محل الحكم ــ المحكوم فيه ــ فالمركزي هنا هو «الحاكمية» التي يستدعيها التقسيم فورا، لتأخذ موقعها في المركز، وكذلك سائر ما يتعلق بها. ويصبح الإنسان متلقيا، دور فعله يشوبه الكثير من الظلال التي يلقيها هذا التقسيم، في حين أن الإشعار بمركزية الفعل الإنساني يستدعي فورا بيان مصادر التقويم، ومعاييره، وكيفية الحكم عليه، إضافة إلى بيان حقيقة الفعل الإنساني وماهيّته، وآثاره المتنوعة من مختلف الزوايا، وبشكل لا يسمح لذلك الجدل الكلامي العقيم أن يشغل من العقل المسلم تلك المساحة. ولو تم هذا في الدائرة الفقهية لربما وفر على الأمة وعلمائها ذلك الجدل السقيم حول «أفعال العباد» وخلقها، وما جرّه ذلك من جدل حول الجبر والاختيار، وجدل أشد عقما وسقما منه حول الارادة: إرادة الله وإرادة الإنسان إيقاع الفعل ونحوه، وحقيقة كل منهما، وكذلك الجدل حول الاستطاعة والقدرة، وعلاقة كل منهما بالوقت. والناظر في جدل المتكلمين والحكماء في كل تلك الأمور يصيبه اضطراب شديد في فهم ذلك كله، وبشكل قد يؤدي به إلى الاستسلام للجبر والقعود والحيرة والاضطراب[٢٩].

اما إذا انطلقنا من منظومة مبادئ «العهد والأمانة والاستخلاف والابتلاء» المقرونة «بتسخير» الله تبارك وتعالى لكل ما في الأرض والسماوات للإنسان فإن «الفعل الإنساني» يبرز باعتباره: تصرفات الإنسان ــ كلها ــ الصادرة عن إرادته الحرة، والدواعي والدوافع المتولدة فيه لتحقيق أهدافه، فهذا الفعل هو الذي من أجل تصويبه وتسديده وجعله فعلا عمرانيا وقع العهد بين الله والإنسان: ﴿**وإذ**

أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ «الأعراف: ١٧٢»[٣٠]، أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وصنعه، فبالإشهاد كانوا كأنهم قالوا: بلي، وإن لم يكن هناك قول باللسان. ولذلك نظائر منهم قوله تعالى: **﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾** «فصلت: ١١»، وهو عهد حصل بالخطاب التكويني، أي بجعل معناه في جبلة كل نسمة وفطرتها[٣١].

ومن أجل تحقيق الاختيار والإرادة الحرة فيه تم ائتمان الإنسان على أفعاله مثل ائتمانه غريزيا على جوارحه: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال﴾** «الأحزاب: ٧٢»، لما بين عظم شأن طاعة الله ورسوله، ببيان مآل الخارجين عنها من العذاب الأليم، ومنال المراعين لها من الفوز العظيم، عقب ذلك ببيان عظم شأن ما يوجبها من التكاليف الشرعية وصعوبة امرها بطريق التمثيل، مع الإيذان بأن ما صدر عنهم من الطاعة وتركها صدر عنهم بعد القبول والالتزام، وعبر عنها بالأمانة تنبيها على أنها حقوق مرعية، أودعها الله تعالى المكلفين، وائتمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقيها بحسن الطاعة والانقياد، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها، من غير إخلال بشيء من حقوقها، وعبر عن اعتبارها بالنسبة إلى استعداد ما ذكر من السماوات والأرض وغيرها بالعرض عليها، لإظهار مزيد من الاعتناء بأمرها، والرغبة في قبولهن لها، وعن عدم استعدادهن لقبولها بالإباء والإشفاق منه، لتهويل أمرها، وعن قبولها بالحمل لتحقيق معنى الصعوبة المعتبرة فيها بجعلها من قبيل الأجسام الثقيلة روماً لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتمثيل وتوضيحه[٣٢]. (إنا عرضنا الأمانة) أي التكليف، وهو الأمر بخلاف ما في الطبيعة، وسمى أمانة لأن من قصر فيه فعليه الغرامة، ومن وفر فله الكرامة[٣٣].

وعلى دعامتي العهد والائتمان قام مبدأ «ابتلاء» الإنسان في افعاله: ﴿**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم**﴾ «الملك: ٢»، والمراد أنه أعطاكم الحياة التي تقدرون بها على العمل وتستمكنون منه، وسلط عليكم الموت الذي هو داعيكم إلى اختيار العمل الحسن على القبيح، لأن وراءه البعث الذي لابد منه(٣٤). وتقديم الموت «في الآية» لأنه أدعى إلى إحسان العمل(٣٥).

حتى إذا وضحت الدعائم الثلاث جاءت المهمة الكبرى مهمة «الاستخلاف»: ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون**﴾ «يونس: ١٤»، ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾ «البقرة: ٣٠»، «إنما سماه خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه، وهذا الرأي مروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي، وهذا الرأي قد تأكد بقوله لداود: ﴿**إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق**﴾ «ص: ٢٦» (٣٦)، (أي جاعل في الأرض مدبرا يعمل ما نريده في الأرض) (٣٧).

وهنا يوضح الباري تبارك وتعالى ارتباط «التسخير» ـــ تسخير الكون بكل ما فيه للإنسان ـــ بتلك المبادئ الأساسية: «العهد والأمانة والابتلاء والاستخلاف» لتزول أية أوهام قد تراود الذهن الإنساني حول «العبث والسدي» في الكون والوجود، بحيث يتوقع من الإنسان أن يتره فعله ـــ أيضا ـــ عن العبثية والسدي. قال تعالى: ﴿**وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعا**﴾ «الجاثية: ١٣» «أي سخر لعباده جميع ما خلقه في سماواته وأرضه مما تتعلق به مصالحهم وتقوم به معايشهم»(٣٨). وقال تعالى: ﴿**وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا**﴾ «البقرة: ٢٩» «لتتقووا به على طاعته، لا لتصرفوه في وجوه معصيته، وقال أبو عثمان: خلق

لك كل شيء وسخره لك لتستدل به على سعة جوده، وتسكن إلى ما ضمنه لك من جزيل عطائه في المعاد، ولا تستكثر كثير بره على قليل عملك، فقد ابتدأك بعظيم النعم قبل العمل وهو التوحيد».

حقيقة الفعل:

«الفعل الإنساني» هو تلك التصرفات التي تصدر عن الإنسان بإرادته واختياره، تلبية لدواعيه ودوافعه التي تنشأ فيه. وعلى هذا الفعل وبآثاره يقوم العمران ويتحقق التوحيد والتزكية، وهذا الفعل إما أن ينسجم مع العهد الذي أخذه الله تعالى على عباده، ويحقق هدف الاستخلاف، ويقوم بحق أمانة الاختيار، وينجح في اختبار الابتلاء، ويكون مؤهلا للتسخير الإلهي للكون له، أو لا يكون كذلك. فما كان كذلك، أي وافق العهد الإلهي، وحقق هدف الاستخلاف، وكان منسجما مع أمانة الاختيار، ومؤديا للفلاح والنجاح في الاختبار والابتلاء فهو الحسن، وما لم يكن كذلك فهو القبيح. ولكي لا يضطرب الإنسان أو يتحير في تحديد ما هو حسن وما هو قبيح فقد عزّز الله سبحانه وتعالى طاقات العقل في الإنسان برسالات الرسل والوحي إلى الأنبياء، لتتظافر رسل الخارج مع العقل باعتباره رسولا من داخل الإنسان في الوصول إلى تلك الغاية، فالعقل الإنساني هو الموضوع الأساس والمحور الأهم الذي استهدفت رسالات الرسل والأنبياء تقويمه وتصحيحه وتسديده، وجعله بحيث يحقق في الإنسان التوحيد، ويقيم حياته على التزكية، ويمكنه من إقامة العمران.

إن اعتراض الملائكة على ترشيح الإنسان لمهمة الخلافة في الأرض بني على إدراكهم أن طبيعة الإنسان مزدوجة فيها الاستعدادات الفطرية للخير، وفيها دوافع

غريزية قد تجعله إلى الشر أميل: ﴿**قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء**﴾ «البقرة: ٣٠»، فحرية الاختيار لديه قد تجعله يختار الإفساد وسفك الدماء، وحين رشحوا أنفسهم لتلك المهمة، لأنهم ﴿**لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون**﴾ «التحريم: ٦٠»، لكن العليم الخبير ـــ جل شأنه ـــ يعلم أن طبيعة الأرض وما فيها من ازدواج وقيام كل ما فيها على «نظام الزوجية» (٣٩) تقتضي أن يكون الإنسان هو المستخلف فيها، ومكنه من النجاح في اختبار الترشيح، في حين فشلت الملائكة في ذلك.

القيم العليا والمقاصد الكبرى:

واستمراراً لنعمة تعليم آدم الأسماء؛ تتابعت الأنبياء والرسل يحملون الوحي الإلهي لمساعدة الإنسان على توجيه فعله باتجاه القيم التي تمثل المقاصد العليا التي استخلف لتحقيقها، وهي «التوحيد، والتزكية، والعمران». إذ إن هذه القيم الثلاثة تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، والمبادئ الأصلية، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياسا لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا الثلاثة وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران. وهذه المقاصد الثلاثة مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس أنباءهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن أنباء رسالاتهم، إذ إن علة الخلق وسببه «عبادة الله» ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ «الذاريات ٥٦»، وما من رسول جاء إلى قوم من الأقوام إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله

وحده واجتناب الطاغوت: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾ «النحل: ٣٦»، وهذه المقاصد الثلاثة مندرجة تحت مفهوم «العبادة» بشكل تام، تدل على ذلك مئات الآيات الكريمة بل آلافها، وكذلك السنن والأحاديث المبينة لذلك، فالتوحيد لب العبادة وأسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمرة التزكية، وهو الذي يجعل كل شيء من الفاعل والمتفعل في هذا الوجود يسبح بحمد ربه، ليتكامل موكب التوحيد الشامل للخلق المستخلف المخير (الإنسان) والخلق المسخر «الطبيعة» ﴿**وإن من شيء إلا يسبح بحمده**﴾ «الإسراء: ٤٤».

وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي ـــ بالضرورة ـــ سائر المستويات الأخرى من المقاصد «كالعدل والحرية والمساواة» فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا ـــ التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه وهو بدوره يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشريعة، وصنفوها إلى الضروريات الإنسانية والحاجيات والتحسينيات؛ فهذه ـــ الأمور ـــ التي عدوها مقاصد للشريعة ـــ لم تستطع أن تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها، التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية. فهي في وضعها الذي حددوه ابتداء من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مرورا بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، والى الشيخين علال الفاسي، وابن عاشور، تعتبر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس

وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل «المصلحة» من ناحية أخري، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعيّة التكليفيّة منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي.

إن أقرب الفلاسفة الذين قاربوا هذه ـــ القيم / المقاصد، بما يمكن أن يؤدي إلى ما ذكرناه؛ أبو نصر الفارابي في «المدينة الفاضلة»، وأقرب الفقهاء الذين تناولوا دليل المقاصد للاقتراب من المعنى الذي نؤسس له كان العز بن عبد السلام في قواعده، فإننا حين نحلل محاولته وندرسها دراسة متعمقة نجد أنه كان يحاول أن يربط بين قواعد فقهية وبين المقاصد، فكأنه حاول الخروج قليلا من دائرة الجزئيات والمفردات الفقهية، لذلك فإننا لا نرى بأسا في أن نعتبر محاولته متقدمة إلى حد ما عن محاولات سابقيه، الذين أصَّلوا للمقاصد، ولكنهم ربطوا بينها وبين جزئيات الأحكام، ليظهر وجه الحكمة والمصلحة والعلة في التشريع لها، فينتصروا لتيار التعليل مقابل تيار التعبد في الإطار الجزئي، ليعززوا دليلي القياس والمصالح القائلين بهما، أما التأصيل للمقاصد العليا بالشكل الذي أوضحناه؛ فإنها عبارة عن تجريد هذه المقاصد من القرآن المجيد، باعتباره المصدر المنشئ للأحكام، وربط صحاح السنن المبينة للآيات التي وجهت إلى المقاصد العليا بتلك المقاصد، وبذلك يتعزز النظر الكلي، ويتيسر ربط الأحكام الكلية والجزئية بالقيم والمقاصد العليا، بل واستنباطها منها، مع بيان كيفية القيام بذلك.

وهنا نجد الدليل النقلي والعقلي، وآيات الآفاق والأنفس، وقواعد الاجتماع الإنساني ـــ كلها ـــ تعمل متظافرة متساندة لتقييم الفعل تقييما حقيقيا، آخذة بنظر الاعتبار حقيقة ذلك الفعل في ضوء منظومة المنطلقات الأساسية: «العهد

والاستخلاف والائتمان والابتلاء والتسخير»، وباعتبار الآثار المترتبة على ذلك الفعل؛ إيجابية كانت أم سلبية، دنيوية أم أخروية، مادية أم معنوية، مع اعتبار الإرادة الإنسانية (النية والقصد والعزم) والقدرة، وحسن الفعل أو قبحه من سائر الوجوه.

تجاوز السلبيات:

وبذلك يجد المجتهد نظره يدور على الدوام في الكليات والمقاصد، ويرتبط ارتباطا مباشرا بالأصلين العظيمين: الأصل المنشئ وهو الكتاب، والأصل المبين وهو السنة، وبهذا النوع من النظر يتخلص فقهنا من أخطر السلبيات التي لحقت به، وفي مقدمتها الجزئية، نتيجة تركيز النظر على الواقعة الجزئية، والدليل التفصيلي المتعلق بها. والشكلية وغياب المقاصد، والقول بتناهي النصوص، وعدم تناهي الوقائع، والاعتماد على القياس، الذي يكاد يكون من المتعذر الوقوع فيه على تطابق وتماثل تامين بين الأصل والفرع، والمصلحة وخلو بعض الوقائع عن الأحكام، والخلط بين المطلق والنسبي، أو المؤبد والمؤقت من الأحكام، واللجوء إلى الحيل والمخارج، والتفريق في بعض القضايا بين الفتوى فقها والفتوى دينا، وغير ذلك من السلبيات والمشكلات التي كانت لها آثار خطيرة في بنائنا النفسي والاجتماعي، وقد حاول كثير من العلماء وفي وقت مبكر من تاريخنا إبراز تلك السلبيات والتنبيه عليها، والعمل على معالجتها دون كبير جدوى، ومنهم أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ــ ٥٠٥ هـ) حيث قال: «اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء في أحكامه، وكانوا مشتغلين بالفتاوى في الأقضية، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة، فتفرغ العلماء لعلم الآخرة، وتجردوا لها،

وكانوا يتدافعون الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا، وأقبلوا على الله تعالى بكنه اجتهادهم كما نقل من سيرهم، فلما أفضت الخلافة من بعدهم (أي الخلفاء الراشدين) إلى قوم تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام؛ اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء، وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم، وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول، وملازم صفو الدين، ومواظب على سمت علماء السلف، فكانوا إذا طُلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات، فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء، وإقبال الأئمة والولاء عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشرأبوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز، ودرك الجاه من قبل الولاة، فأبوا على الفتاوى، وعرضوا أنفسهم على الولاة، وتعرفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلات منهم، منهم من حرم، ومنهم من أنجح، والمنجح لم يخل من ذل الطلب، ومهانة الابتذال، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم، إلا من وفقه الله تعالى في عصر من علماء دين الله، وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجات إليها في الولايات والحكومات.

ثم صدر من بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد، والمجادلة في الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله، والنضال عن السنة وقمع المبتدعة، كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى: الدين، وتقلد أحكام المسلمين إشفاقا على خلق الله، ونصيحة لهم، وفتح باب المناظرة فيه، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد،

ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، فترك الناس الكلام وفنون العلم، وانثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد ــ رحمهم الله تعالى ــ وغيرهم، وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع، وتقرير علل المذاهب، وتمهيد أصول الفتاوى، وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات، ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات، وهم مستمرون عليه إلى الآن، وليس ندري ما الذي يُحدث الله فيما بعدنا من الاعصار، فهذا الباعث على الإكباب على الخلافيات والمناظرات لا غير، ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة وإلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضا معهم، ولم يسكتوا عن التعليل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين، وأن لا مطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين» (٤٠).

إن الإمام الغزالي قد وضع يده في هذه الكلمات على الداء الحقيقي الذي أصاب الأمة نتيجة ذلك الفصام النكد الذي وقع بعد الخلفاء الراشدين بين القيادتين: الفكرية والسياسية(٤١)، فدمغ تاريخنا بتلك السمة التي لم نزل نعاني منها، حيث وجدت ممارسات سياسية غير إسلامية، نجمت عن جهل الساسة بالسياسة الشرعية الإسلامية لدينا فقه نظري افتراضي وجزئي، لا مساس له بقضايا الناس الكبرى، ولا يعالج مشكلاتهم اليومية بالطريقة العملية نفسها التي كانت تعالج فيها تلك القضايا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدين.

ولعل من أهم المزايا التي فقدها الفقه بابتعاده عن المقاصد العليا ضعف صلته بالكتاب والسنة، حيث تحول الفقيه ــ في كثير من الوقائع ــ من مستنبط من الكتاب والسنة إلى مجرد مستدل بهما أو بأي منهما على سبيل الاستشهاد أو

التعضيد لما توصل إليه عقلا ــ كالقياس والاستحسان والمصلحة ــ أو عرفا أو عادة، وكاد الدليل العقلي يتغول الدليل النقلي ويعطله، في نحو ما ذهب إليه «الطوفي» الذي ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشريعة الله، وأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلي، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض، لا يستند إلى أساس في الواقع، خاصة لو تم الوصول إلى المقاصد العليا والقيم الحاكمة، واتخذت أصولا للفقه، ومصدرا لتقييم الفعل الإنساني.

القيم والمقاصد العليا وفقه الحيل والمخارج:

إن تهميش المقاصد لم يأت بتلك السلبيات وحدها فقط، بل أدى إلى بروز الحاجة إلى فقه الحيل والمخارج ونحوها، وقد تناولت ذلك في دراسة خاصة أعدت سنة ١٩٩٥ جاء فيها: حين ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهية التي استنبطت بتلك الطريقة التجزيئية، واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك، وللأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال المنسوخة ــ أصلا ــ لجأوا إلى هذا النوع من فقه المخارج والحيل والتأصيل له، ولو رجعوا إلى الأصل القرآني في القيم والمقاصد العليا، وإلى خصائصه التشريعية الأساسية في التخفيف والرحمة ورفع الحرج، لما احتاجوا لأن يبتكروا نوعا جديدا من الفقه، يبقي على هذه الازدواجية المفتعلة والمدسوسة، ويحاول التخفيف من آثارها. وقد كان أول من كتب في المخارج والحيل صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني «م١٨٩هـ»، وليت تلك العقول الكبيرة اتجهت اصلا إلى تأصيل قواعد القيم والمقاصد العليا، وبناء قاعدة «وضع الإصر والأغلال» ، «والتخفيف والرحمة» ، و «نسخ الشرائع السابقة»

واتخذوا من ذلك أصولا ومقاصد شرعية لا يمكن أن يتجاوزها النظر الفقهي؛ إذن لما احتاجوا إلى أصل المخارج والحيل، ولحفظوا العقل المسلم، والنفس المسلمة من مشكلات كثيرة، وإصابات نفسية خطيرة نجمت عن ذلك النوع من التفكير.

إن إشكالية كبرى ـــ ولا شك قد نبعت من نحو تلك القواعد المشار إليها، مثل قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ»، التي تفرعت عنها فروع كثيرة، بل قواعد وأدلة أخري. وحين جاء عصر التدوين الذي بدأ تاريخيا عام ١٤٣هـ على ما ذكره الذهبي في تاريخه؛ دونت تلك الأمور، وتحولت إلى تراث نعتبره تراث سلفنا الصالح الذي اتخذ مرتبة التقديس ونافس في حرمته كتاب الله، حتى قال أبو الحسن الكرخي «من أئمة الحنفية، المتوفى سنة ٣٤٠ هـ، وهو يقرر الأصول التي يقوم عليها مذهب أبي حنيفة في نظره»: أصل، اعلم أن كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي إما مؤولة أو منسوخة، وأعقبها بأصل آخر للحديث النبوي كذلك؛ لتصبح أقوال أصحابه الأصول الثابتة التي ينبغي أن يؤول القرآن وتؤول السنة إذا تعارضتا معها أو يحكم بنسخها. وكذلك قول أحد علماء موريتانيا: «وعالم الوقت إذا هو استدل بالذكر والحديث ضلّ وأضلّ»، ويل القائل، بم يستدل عالم الوقت ـــ إذن ـــ إذا تجاوز الكتاب والسنة؟

وإذا نظرنا في أدلة المجيزين للحيل والمانعين لها نستطيع أن ندرك خطورة ماحاق بالعقل المسلم والفكر الإسلامي نتيجة تأثيرات ذلك التراث المتراكم.

وقد احتج الذين أجازوا الحيل بأدلة كثيرة منها: بعض ما ورد في شرع غيرنا:

أ ـــ قول الله تعالى لأيوب: ﴿**وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث**﴾ «ص: ٤٤»، وقد كان أيوب عليه السلام نذر أن يضرب زوجته عددا من الضربات، وفي

العادة المتعارفة أن الضربات تكون متفرقة، فأرشده الله سبحانه وتعالى إلى الحيلة في خروجه من اليمين.

ب ــ أخبر تعالى عن نبيه يوسف أنه جعل صواعه في رحل أخيه، ليتوصل بذلك إلى أخذه، ومدحه الله بذلك، وأخبر أنه برضاه وإذنه: **﴿كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم﴾** «يوسف: ٧٦» ومن الانحراف في التفسير والتأويل.

ج ــ قال تعالى: **﴿ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون﴾** «النمل: ٥٠». فأخبر سبحانه أنه مكر بمن مكر بأنبيائه ورسله، وكثير من الحيل هذا شأنها، يمكر بها على الظالم والفاجر، ومن يعسر تخليص الحق منه، فتكون إلى نصر المظلوم وقهر الظالم.

د ــ قال تعالى: **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا﴾** «الطلاق: ٢»، أي: مخرجا مما ضاق عليه، والحيل مخارج مما ضاق على الناس، فالحالف قد يضيق عليه ما ألزم نفسه به، فيكون له بالحيلة مخرج منه، والرجل تشتد به الحاجة إلى الإنفاق ولا يجد من يقرضه، فيكون له بالحيلة مخرج منه عن طريق العينة وغيرها، ولو لم يفعل ذلك لهلك ولهلكت عياله، فهو محصور بين ثلاثة أمور لابد له من واحد منها: إما إضاعة نفسه وعياله، وإما الربا الصريح، وإما المخرج من هذا الضيق بالحيلة، وهل الساعي في ذلك إلا مأجور غير مأزور؟

هـ ــ روى البخاري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استعمل رجلا على خيبر، فجاءهم بتمر جنيب، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : «أكلّ تمر خيبر هكذا؟ فقال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاث، فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا» وقال في الميزان مثل ذلك،

فأرشده إلى الحيلة للتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر. والفهم الدقيق لهذا الحديث، أنه واحد من ثلاثة وسبعين حديثا وردت في قضايا الربا بنوعيه، ويمثل هذا الحديث مفتاحا هاما لتفسير وبيان أحاديث ربا الفضل خاصة: راجع «نظرية الإسلام الاقتصادية»، و «مذهب ابن عباس في الربا للشيخ زيدان أبو المكارم»، وبحثنا الوجيز «الجمع بين القراءتين».

و ــ الحيل معاريض في الفعل، مثل معاريض القول، وإذا كان في الأخيرة مندوحة عن الكذب، ففي معاريض الفعل مندوحة عن المحرمات، «وقد لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم طائفة من المشركين، وهو في نفر من أصحابه، فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: نحن من ماء»، فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم، وانصرفوا.

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: احملني، فقال: ما عندنا إلا ولد الناقة، فقال: وما أصنع بولد الناقة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: وهل تلد الإبل إلا النوق؟

وروى مثل ذلك عن كثير من الصحابة والتابعين مثل إبراهيم النخعي الذي كان يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده ــ وكان متخفيا من الحجاج ــ : إن سئلتم عني فاحلفوا بالله لا تدرون أين أنا، ولا في أي موضع أنا، واعنوا أين أنا من البيت، وفي أي موضع منه. وعن مجاهد، عن ابن عباس قال: ما يسرني بمعاريض الكلام حمر النعم.

تلك هي ادلة أولئك الذين أجازوا الحيل، ولا شيء منها يخلو من نقاش لو اتسع المجال، لكنها تدل على طبيعة الفكر الذي استدل بها، ومدى قربه أو بعده من حكم الإسلام وقواعد فقهه العمراني.

وقد رد المانعون ما استدل به المجيزون وأطنبوا، وقد كان علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في غنى عن سائر ذلك الذي أضيعت فيه جهود وأعمار كان يمكن أن تحدث في العالم كله إصلاحا من الصعب أن يزعزع أركانه فساد.

وخلاصة ما رد به المانعون به على المجيزين: أن الاستدلال بقول الله تعالى لأيوب ﴿**وخذ بيدك ضغثا**﴾ «ص: ٤٤» وحادثة الصواع في قصة يوسف، بأن ذلك كان جائزا بشرائعهم دون شريعتنا، فلا يصح الاستدلال به، وعلى قصة بيع الجمع بالدراهم بأن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «بع الجمع بالدراهم»، ينصرف البيع فيه إلى البيع المعهود عرفا وشرعا، ولم يقصد أن يبيع الجمع بالدراهم لرجل، ثم يأخذ من المشتري نفسه نوعا آخر. وعلى المعاريض بأنها لا تجوز إلا إذا تضمنت نصر حق أو إبطال باطل، أما إذا تضمنت استباحة الحرام وإسقاط الواجبات فإنها لا تجوز.

وقد نسب إلى أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما كتبا في «الحيل» كتبا لم تثبت صحة تلك النسبة، ولم يكشف عن تلك الكتب، وقد نسب لمحمد بن الحسن الشيباني كتاب في الحيل مطبوع متداول. ولم ينفرد الأحناف من بين المذاهب الأخرى بالقول بالحيل، بل شاركهم القول بها الشافعية والمالكية والحنابلة، وبخاصة بعد وفاة أئمة هذه المذاهب، فالشافعية قد أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة، وقالوا بجواز التحيل على بيع المعدوم من الثمار، فضلا عن بيع ما لم يبد صلاحه، وأجازوا مسألة العينة، وهي من أبواب الحيل، وعلى الرغم من أن المالكية لهم من أصولهم ما يسد باب الحيل سدا محكما ــ إذ عندهم الشرط المتقدم كالمقارن «والشرط العرفي كاللفظي» «والقصود في العقود معتبرة»، «والذرائع يجب سدها»

ـــ أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة، وكذلك الحنابلة نجد في فقههم كثيرا من الحيل.

يقول ابن القيم ان المتأخرين احدثوا حيلا لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوها إليهم، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، وأن أكثر الحيل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهب الشافعي إنما هي من تصرفاتهم، تلقوها عن المشرقيين وأدخلوها في مذهبه، وأن الشافعي ـــ وإن كان يجري «العقود على ظاهرها» دون اعتبار لقصد العاقد ونيته ـــ لا يظن به أن يأمر الناس بالخداع والمكر.

وقد ذكر ابن حجر: ان الشافعي نص على كراهة تعاطي الحيل في تفويت الحقوق، فقال بعض اصحابه: هي كراهة تنزيه! وقال كثير من محققيهم كالغزالي: هي كراهة تحريم ويأثم بقصده.

وتكاد الحيل تصبح هي المصدر او الدليل المتداول بين المنشغلين بهموم الإفتاء في عصرنا هذا، وكذلك بعض اللجان والهيئات الشرعية لبعض المؤسسات كالبنوك والشركات وبعض المؤسسات الحكومية الأخرى، حيث تعتبر الحيل والتلفيق المصدر الأهم لهذا النوع من الفقه، وما كان أغنى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا، لو لجأت إلى كتاب الله وبيانه من السنة، وتدبّرت مقاصدهما، وجرّدت قيمهما العليا، وبنت عمرانها وحضارتها وثقافتها على ذلك، وصانت العقلية والنفسية المسلمة من سائر الأمراض والأعراض الجانبية التي نجمت عن التشريعات القائمة على فقه الحيل.

ولعل من المفيد أن نضع بين يدي القارئ الكريم ثبتا بأهم ما كتب ـــ مستقلا ـــ في هذا الموضوع الذي لا يكاد يخلو كتاب فقهي من نماذج فقهية قائمة عليه:

١ــ كتاب «المخارج في الحيل» لمحمد بن الحسن الشيباني «م١٨٩هـــ»، وقد نشره المستشرق يوسف شاخت سنة ١٩٣٠ م، وجعل في آخره من كتاب المبسوط للسرخسي كتاب «الحيل على ظاهر الرواية» لمحمد بن الحسن الشيباني.

٢ــ وقد أفرد البخاري «م٢٥٦هـــ» كتابا في آخر جامعه الصحيح «الكتاب التسعين» للحيل التي تعود على مقاصد الشارع بالإبطال وعلى أحكامه وحكمه بالإهدار، عرض خلاله في خمسة عشر بابا كل الأحاديث الثابتة في ترك الحيل في مختلف ضروب التصرفات والتعامل، ونعى البخاري على القائلين بالحيل عدم أخذهم بالأحاديث المتكاثرة التي تنادي بردها، وأن من سلكها فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وإن كان يظن أنه من المحسنين.

٣ــ كتاب «الحيل والمخارج» لأحمد بن عمرو بن مهير الخصاف، تم طبعه سنة ١٣١٦هـــ، وقد أورد في أوله: نقل عن الشعبي «قيل له: ما تقول في رجل يقول الحيل؟ قال: لا بأس فيما يحل ويجوز. وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام، ويخرج به إلى الحلال. فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس. وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق حتى يبطله، أو يحتال في باطل حتى يموهه، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة». ويظهر أن هذا الكتاب كان جوابا أو ردا على الحملة الشديدة على الحيل التي قام بها البخاري.

٤ــ رسالة أبي بكر محمد بن عبدالله الصيرفي «م٣٢٠هـــ».

٥ــ رسالة لأبي الحسن محمد بن يحيى بن شرافة الحميري «م قبل ٤١٠ هـــ».

٦ــ ثم ظهر بعد ذلك كتاب الحيل في الفقه لأبي حاتم محمود بن الحسن القزويني الشافعي، الذي بدأه بقوله، وكأنه تعقيب على كل ما تقدمه في هذا الباب، وانطلاق جديد لبحث هذا الموضوع، وعرض ما يتخيل أو يبتكر من صوره

«الحيل على ثلاثة أضرب: محظور ومكروه ومباح، فالمحظور لا ينبغي للفقيه أن ينبه العامة إليه، ومن حقه أن يعرّفه للفقهاء لتعلقه بالفقه، وحاجته إلى جوابها إذا وقعت. والمكروه فيكره له تنبيه غيره عليه، والمباح يلزمه تعريفه عند السؤال، ويجب الاطلاع عليه. وأنا أشير إلى كل نوع منها ليعلم طريقه، ويكون مرشدا إلى مجاله، وإلى مجانسه، حامدا له مصليا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

٧ــ أحمد ابن تيمية «م ٨٢٧هــ» على الحيل في «الفتاوي» وفي رسالة «إقامة الدليل على إبطال التحليل».

٨ــ وتبعه في ذلك تلميذه أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية «م ٧٢٨هــ»، فتناول قضايا التحليل، وحارب الحيل الباطلة، وفصل الجائز والمقبول مناقشا ومبينا وشارحا وموازنا، وقد ظهر ذلك في كتابيه الهامين «أعلام الموقعين» و «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان».

٩ــ وفي نفس هذه الفترة تولى أبو إسحق الشاطبي (م ٧٩٠ هــ) تقرير وجهات النظر المختلفة إزاء الحيل والمخارج، مقسما ومقارنا وضابطا ومقعدا في كتاب «الموافقات» ليمهد للمقاصد.

١٠ــ وإفراد ابن نجيم (م ٩٧٠هــ) لبحث الحيل الفصل الخامس من كتابه «الأشباه والنظائر».

١١ــ وتبع هذا الشيخ عبد الله دراز (م ١٣٥٠هــ) برسالة هامة كتبها في هذا الموضوع.

١٢ــ ثم جاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (م ١٣٩٣هــ) الذي أودع كتابه «مقاصد الشريعة» فصلا جامعا في التحيل على إظهار العمل في صورة

مشروعة، مع بيان ما يلمس من تفاوت بينها يؤدي إلى اختلاف الأحكام وتباينها فيها.

١٣ــ ومن الدراسات المعاصرة الشرعية المختصة بهذا الموضوع مع السعة والتأصيل والعمق كتاب «الحيل في الشريعة الإسلامية» أو «كشف النقاب عن مواقع الحيل من السنة والكتاب» للشيخ محمد عبد الوهاب بحيري، وهو البحث الذي نال به شهادة العالمية من درجة أستاذ في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر (سنة ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م).

١٤ــ وقد تلاه في الظهور عمل الأستاذ الدكتور محمد بن إبراهيم بكتابه «الحيل الفقهية في المعاملات المالية»، طبع سنة ١٩٨٣م (الدار العربية للكتاب).

ولا ننسى في هذا الباب كتبا ودراسات معاصرة أخرى، تناولت الحيل من وجهتي النظر الشرعية الفقهية والقانونية الوضعية نخص منها بالذكر:

١٥ــ «الحيل، المحظور منها والمشروع» للدكتور عبد السلام ذهني، طبع سنة ١٩٥٤م «مطبعة مصر).

١٦ــ «الصورية في الشريعة والقانون» للأستاذ شبيهنا حمداتي ماء العينين، ومكان بحث الحيل في علم أصول الفقه يأتي تحت مباحث «الحكم الشرعي»، كما نرى بحثه في إطار «النظرية العامة للشريعة» تحت مباحث «تطبيق الحكم الشرعي». ومن الأمثلة المعروفة للحيل «بيع العينة «للتحايل على الربا».

١٧ــ كما أعد د. صالح سعود العلي رسالته للماجستير في «الذرائع والحيل» ونوقشت في المعهد العالي للقضاء في الرياض.

وفي الوقت الذي حاول فيه بعض الفقهاء الخروج من أزمات الفقه الذي دخله سرطان الإصر والأغلال بما يسمى بـ«المخارج والحيل»، حاول فريق آخر التخلص من الدليل الشرعي أو النقلي وتقليص دوائر عمله ما أمكن، موجهين إلى هذه الأدلة النقلية من كتاب وسنة اتهامات التشابه والتعارض، لينصرفوا عنها نحو الدليل العقلي. فتلك الأدلة في نظر بعضهم لا ينبغي أن يتصل بها الناس لأنهم لن يفهموها كما يستطيعون فهم أقوال العلماء ناسين أو متناسين خاصية القرآن الأساسية **﴿ولقد يسَّرنا القرآن للذكر فهل من مدَّكر﴾** «القمر: ٣٢،١٧،٣٩».

فبالإضافة إلى ما ذكره الكرخي يمكن أن يفهم في هذا الإطار ما ذكره إمام الحرمين في «البرهان»، وما نقله فخر الدين الرازي وغيره من المتكلمين عن البعض من أن «الأدلة اللفظية لا تفيد إلى الظن» لبنائها على مقدمات ظنية، ولتوقف القطع بالدليل اللفظي على القطع بأمور عشرة سردها في المحصول (١/٥٤٧) وما بعدها، والمحصل (٣١) والأربعين (٤٢٤ ــ ٦٢٤)، ونهاية العقول. كما يمكن أن تفهم تلك المعارك، وردود الأفعال التي أدت إلى مزيد من التشبث بالدليل اللفظي حتى لو كان مجرد أثر من آثار الصحابة، وظهور القول بحجية قول الصحابي، وظهور من عرفوا بعد ذلك بـ «الحشوية»، الذين اتهموا بقبولهم كل حشو مفهوم أو غير مفهوم من الروايات، كما عرف بهم بعض الكاتبين في الفرق كصاحب كتاب «الحور العين» في مواضع عديدة، ويمكن الاطلاع على بعض المراجع التي تحدثت عن هؤلاء في حاشيتنا على المحصول (١/٥٤٠).

إن تأكيدنا على مركزية الفعل الإنساني، وضرورة بناء تقييمه الشرعي على منظومة المقاصد العليا «التوحيد، والتزكية، والعمران»؛ لا يعني تقليلا من أهمية الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي، أو تجاهلا، فإننا يمكن أن نربط تلك الأقسام

ـــ كلها ـــ التكليفية والوضعية بتلك المقاصد والقيم العليا، بحسب قوة وضعف ارتباط الأفعال الإنسانية بتلك المقاصد وتعلقها بها، في غير مانص على ايجابه أو تحريمه.

كما لا يعني تأكيدنا على حرية الإنسان، وحرية اختياره، وحرية إرادته؛ نفيا للقدر أو لتأثير الفعل الإلهي في الكون، بل إن ذلك كله يعني ضرورة إدراك دور كل منها كما هو، والوعي على طبيعة العلاقات فيما بينها، وعيا يجعل عملية التقييم عملية دقيقة ومناسبة.

الأسس التي قامت عليها منظومة المقاصد العليا:

وقد بنينا تحديدنا للمقاصد الثلاثة العليا «التوحيد، والتزكية، والعمران» على قاعدة أن الله سبحانه وتعالى هو خالق الكون والإنسان والحياة، وهو الذي استخلف الإنسان في الأرض، وأوكل إليه مهمة إعمارها، فما يجري في الأرض هو حاصل هذه العلاقة بين الله تعالى الخالق المستخلِف، وبين الإنسان المستخلف، والكون المسخر الذي هو ميدان الخلق الإلهي والتسخير والإرادة والعمران، وميدان الفعل الإنساني لتحقيق ذلك العمران.

فالتوحيد يمثل حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء من المنظومة كلها، كما أن التوحيد هو القصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة ـــ كما تقدم.

والتزكية تمثل أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، الذي بدون التزكية يفقد أهليته للقيام بدور الخليفة، ويفقد مؤهلاته للعمران. والكون لم يخلق عبثا، ولم يوجد سدى، بل خلق ليعمّر. والقرآن الكريم دارت سوره وآياته حول هذه

المقاصد الثلاثة، التي إن أدمجت ساوت العبادة، وإذا فك مفهوم العبادة؛ فإنه سيصل إلى هذه الثلاثة، وبها ترتبط سائر القيم الأخرى.

وهنا نستطيع أن نلحظ أن القرآن الكريم نبه إلى عوالم ثلاثة، فالله سبحانه وتعالى وصفاته وملائكته وأمره، وما يتعلق به؛ كل ذلك ينتمي إلى عالم الأمر، وتنعكس إرادته تعالى في عملية الاستخلاف الإنساني بصفة عامة، ثم الاصطفاء من الملائكة رسلا ومن الناس، ثم اصطفاء شعوب وأمم.

فذلك كله يندرج في عالم إرادته ـــ جل شأنه، والعالم الثالث هو عالم الأشياء والخلق والإيجاد، وآية سورة يس تشير إلى العوالم الثلاثة ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**﴾ «يس:٨٢» وهذه العوالم الثلاثة متصلة ببعضها تجد آيات للتنبيه عليها مبثوثة في سور القرآن الكريم، تسترعي انتباه القارئ وتدبره، وإدراكها يساعد أهل القرآن كثيرا على الوعي على معانيه وأهدافه ومقاصده.

والله جل شأنه قد وضع في الكون وفي الخلق سننا، ووضع أقدارا، والكشف عن فعل الغيب في الواقع؛ هو كشف عن السنن والأقدار، وهذا الذي سميناه بالجمع بين القراءتين، لأن الإنسان حين يكتشف السنن؛ سيتمكن من تسخيرها في إنجاز مهمته، وحين يكتشف المقادير؛ فإنه يطمئن قلبه، ويزداد إيمانا على إيمانه، ويبدأ يتجه نحو إدراك المنهج القرآني، والوصول إليه، وحين يدرك ذلك؛ فإن مهمته في العمران ستقوم بشكل دقيق على الجمع بين القراءتين، فيتمكن الإنسان من تقنين فعل الغيب الساري في الواقع بشكل سنن أو مقادير، وربطه بالفعل الإنساني، الذي هو مدار التقييم الشرعي.

ولنضرب لذلك مثلا، في قصة موسى والعبد الصالح، فإن موسى قد أخبره الله جل شأنه بأنه جاء على قدر، ذلك يعني أن دخوله طفلا إلى بيت فرعون، ونشأته

فيه حتى بلغ مبلغ الرجال، ثم الوحي إليه، واختلافه مع فرعون، وقتله القبطي حين وكزه، ثم هروبه ولقاؤه بابنتي شعيب، ثم زواجه واستقراره عند شعيب، ثم الوحي له ونزول التوراة والألواح؛ كل ذلك كان بتقدير وتدبير إلهي، تقدير في الزمان، وتقدير في المكان، ولذلك حين قص الله سبحانه وتعالى علينا قصته ـــ موسى ـــ مع العبد الصالح؛ وجدنا القرآن الكريم يذكر لنا ثلاثة نماذج من ذلك القدر، وتلك النماذج الثلاثة التي اعترض موسى عليها؛ هي نماذج تعد إعادة لما حدث لموسى في صغره، ونسيّه، ولذلك اعترض عليه وبدا له وكأنها أمور غيبية يفعلها هذا العبد الصالح أمامه للمرة الأولى.

وقارن بين ما ورد في سورة الكهف في الآية ٥٩ حتى الآية ٨٢، وبين ما ورد في سور أخرى مثل سورة طه وسورة القصص، لترى العلاقة بين خرق العبد الصالح للسفينة، وبين إلقاء موسى في اليم في طفولته، وبين قتل العبد الصالح للغلام، وقصة قتل موسى للقبطي، وبين إقامة العبد الصالح لجدار اليتيمين، وبين سقيا موسى لأنعام الفتاتين دون مقابل، تريك أن العبد الصالح قد مثل لسيدنا موسى ثلاثة من الحوادث التي حصلت له في صغره، والتي لو تذكرها لما عجب من فعل العبد الصالح، ولما احتاج منه إلى تفسير أو تأويل.

فالجمع بين القراءتين يوضح لنا أن الغيب غيبان؛ غيب نسبي، فهو بالنسبة لبعض الناس، في بعض الأزمنة، وفي بعض الأمكنة يعد غيبا، في حين أن هذا الغيب نفسه بعد زمن معين، أو في مكان معين، أو مع أشخاص آخرين، يصبح جزءا من عالم الشهادة فحسب، وأن مساحة الغيب المطلق هي مساحة ضيقة في حين أن مساحة الغيب النسبي هي المساحة الأوسع، وهي التي تتصل بالفعل الإنساني

وبالعمران في الكون، وهي التي تستتبع منظومة المقاصد أن تتعامل معها بأقوى ما يمكن.

ومن هنا يكون تقنين فعل الغيب في الواقع أمرا ممكنا، ما دام ذلك الغيب غيبا نسبيا، وليس غيبا مطلقا، فإذا تم تقنينه وتحديد دوره؛ فإن الفعل الإنساني نفسه ــ وفقا لمنظومة القيم ــ يمكن أن نوجد له مجموعة الضوابط والشروط والدعائم والأركان والأدوار، التي بمقتضاها يتم تقييمه بشكل دقيق وفقا للمقاصد العليا وضوابطها. فالفعل الإنساني يمكن أن نقسمه إلى أقسام عديدة بحسب اختلاف زوايا النظر إليه، وحيثيات النظر، والآثار المترتبة عليه، فقد ينقسم ــ من حيث اعتباره ــ إلى فعل معتبر، وفعل غير معتبر، وذلك بحسب القصد والنية، كما نستطيع أن نقسمه إلى فعل مؤثر وفعل غير مؤثر، وذلك بالنظر إلى الآثار المترتبة عليه، كما ينقسم ــ بحسب التأثير ــ إلى دنيوي وأخروي، فالدنيوي هو الفعل الذي يقصد الإنسان منه تحقيق مصلحة دنيوية، والأخروي هو الذي يستدعي ثوابا أو عقابا في الآجل، أو يمكن أن يترتب عليه ثواب أو عقاب.

ثم إن الفعل الإنساني قد يكون صالحا، وقد يكون غير صالح، والصلاح مفهوم ينقسم بمقتضاه الفعل إلى أقسام عديدة، والفساد تندرج تحته أنواع عديدة كذلك، وهكذا تتعدد أنواع الفعل بحيث تستنفد القسمة العقلية وتتجاوزها، ثم ينقسم إلى فعل فردي، وجماعي، وينقسم بحسب تعلق الوقت به، وبحسب أوضاع المكلف، وبحسب المكان كذلك. وهذه المنظومة نستطيع بمقتضاها، وبمقتضى الأدلة المتعلقة بها، ودراستنا للفعل الإنساني، وفهمنا لسائر العوامل ذات العلاقة به، والآثار المترتبة عليه، وتحديدنا الدقيق لمصادر تقويمه، سوف نتمكن من إيجاد المنظومة القادرة على

إيجاد فقه قرآني نبوي، لا يمكن أن يصاب بما أصيب به فقهنا من سلبيات، مما أشرنا إليه، وما لم نشر إليه.

ولبيان ذلك بإيجاز واختصار، نوضح هذه المقاصد العليا الثلاث، وكيفية تشغيلها مقياسا لتقييم الفعل الإنساني.

المقاصد الشرعية العليا الحاكمة

التوحيد ـ التزكية ـ العمران

محددات عامة:

١ – المقاصد الشرعيّة العليا الحاكمة كليّات مطلقة قطعيّة تنحصر مصادرها في المصـــدر الأوحـــد في كليّته وإطلاقه وقطعيّته وكونيّته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القـــرآن المجيد. وذلك بقراءة وفهم وتدبّر ينطلق من «الجمع بين القراءتين»، قراءة الوحـــي وقـــراءة الكـــون. وهـــذا الجمع لابد من تحديد مبادئه وقواعده وأصوله ومـــناهجه حـــتى تستقر وتتيسر سبل التعامل معه ليستعمل باعتباره محدَّداً منهاجيّاً قرآنـــياً. وقد حاولنا ذلك في رسالتنا الحاملة لهذا العنوان، المطبوعة سنة ١٩٩٧ في القاهـــرة. ولا يزال البحث في حاجة إلى استكمال وتعميق وتطبيق ليبلغ المستوى المنهجي المطلوب(٤٢).

٢– في دائرة بيان السنة النبويّة للقرآن المجيد وإطار العلاقة الوثيقة بينهما تبدو علاقـــة البيان بالمبّين بأجلى صورها وأوضحها في بيان السنّة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصـــد العلـــيا الحاكمة – كما نزل القرآن المجيد بها، فإنّ السنّة والسيرة تبدوان تطبـــيقاً عملياً للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة تتكامل السنة معه في وحدة بنائيّة تقـــرأ وتفهـــم في ضوئها آلاف الأحاديث الصحيحة والأفعال والتصرّفات النبويّة الثابتة – التي أدخلتها القراءات الجزئيّة المعضّاة ولا تزال في دوائر «مختلف الحديث» و «مشكل الآثار» ونحو ذلك، و لم تستطع قواعد الجرح والتعديل وموازين الأسانيد والمـــتون أن توقف ذلك الجدل الذي دار، ولا يزال بعضه دائراً حتى الآن كما لم

توقفه التأويلات على اختلافها عبر العصور. نحو ذلك الجدل الذي أثير حول السنن المتعلقة بالغزوات والمعارك التي خاضها رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – ودلالاتها، وسيتضح ذلك – بجلاء – لمن يطلع على دراستنا – قيد الطبع – حول السنة النبوية إن شاء الله تعالى في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم- والعصور التي تلته، وفي إطار هذه المقاصد العليا تبدو السنة النبوية بوضوح – بمثابة اللوائح الشارحة للمواد الدستورية في النواحي التشريعية وإن كانت هذه النواحي لا تشكل إلا بعداً واحداً، أو محوراً فرداً من محاور القرآن الكريم العديدة(٤٣).

٣- المقاصد العليا لا تعد مقاصد كليّة 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 عُدّ مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة إذ إنّ 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: الضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ(٤٤).

٤- من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئيَّة، وتوليدها- عند الحاجة- في سائر أنواع الفعل الإنساني- القلبيّ منها والعقليّ، والوجدانيّ والبدنيّ- ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، ولتهتدي «الكينونة الإنسانية» بكليتها بهداية الله. يقول القرافيّ (ت٦٨٤): ومن جعل يخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكليّة تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت

خواطـــره فـــيها واضـــطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئـــيات الـــتي لا تتناهى، وانقضى العمر و لم تقض نفسه من طلب مناها. ومن ضـــبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات(٤٥). فمن وفقه الله- تعالى- لضبط قواعد الفقه وكليّاته 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 الأدلـــة، أو أصـــلاً مـــن «أصول الفقه» المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المـــنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد «أصول الفقه» وتجديدها، ولبناء «الفقه الأكبر» عليها بعد ذلك- إن شاء الله. ولغربلة تراثنا الفقهي، وتصحيحه وتنقيته مما لحق به مـــن شـــوائب عبر العصور، وإخضاعه لتصديق القرآن عليه وهيمنته على جوانبه المخـــتلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقوميّة ليكون متاحا على مستوى عالمي، وقادرا على المشاركة في صياغة «الثقافة العالميّة المشتركة»(٤٦).

٧- إنّ تشغيل «منظومة المقاصد العليا الحاكمة القرآنية» هذه سوف يؤدي إلى غرس قابليّة التجدّد الذاتي في أصولنا وفقهنا، وسوف تقيهما وتحفظهما من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع(٤٧).

٨- إن الاعـــتماد عـــلى «منظومة المقاصد العليا الحاكمة» سوف يساعد على بعـــث وإحياء وإطلاق طاقات التجديد والاجتهاد والاعتبار في مصدري الشريعة:

المنشئ ألا وهو القرآن، والمبيّن ألا وهو السنّة، وفي مصادر الفقه وأدواته مما عرف «بالأدلة المختلف فيها». وسوف ينقل مهام التجديد والاجتهاد إلى القاعدة العريضة للأمـــة- كما أراد القرآن، وسوف يحقق تغييراً كبيراً في العقلية والنفسيّة الإسلاميّة وطاقاتهمـــا، وعلاقاتهما بكتاب الله تعالى، وبيانه في سنة وسيرة رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام(٤٨).

٩- إضـــافة إلى ســـائر الأهـــداف والمزايا التي ذكرنا؛ فإن «منظومة المقاصد القرآنـــية العليا الحاكمة» سوف توجِد في أهل الذكر والمعرفة في مختلف المستويات حاســـةً نقديّـــة تـــنطلق بهـــا لمعايـــرة سائر أنواع المعارف الإسلامية والإنسانية والاجتماعـــية، وكذلك الحال بالنسبة لبعض العلوم البحتة، وتنقية كل منها مما لا يخدم هذه المقاصد، أو قد يتعارض معها كلاً أو جزءاً(٤٩).

١٠- إن تشغيل «منظومة المقاصد العليا الحاكمة» سوف يضفي حيوية وفاعلية كـــبيرة عـــلى «خصائص الشريعة» لتعمل مع «منظومة المقاصد» على تنقية تراثنا الفقهي الأصولي وتحريرهما من فقه الإصر والأغلال والمخارج والحيل، وفقه التقليد القـــائم عـــلى اعتـــبار فقه أئمة التقليد مثل نصوص الشـــارع يـــتم التخـــريج عليهـــا، وينسخ متـــأخـــرُها متقـــدمَها، وتـــــقدم 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 لاستكماله الشرائط الظاهرة ولا يقبل دينا»، لعدم تحقيقه للمقاصد، وعكسه ونحـــو ذلك من آثار جعلت بين الفقه والتربية حاجزاً كثيفاً دفع كثيراً من علمائنا إلى تبـــنّي «التصـــوف والعـــرفان» لمعالجة تلك السلبيّات، وغير ذلك من سلبيّات يستطيع نظام المقاصد هذا انقاذنا منها(٥٠).

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

أ- ختم النبوة الذي يجعل المرجعية العليا للقرآن المجيد المهيمن على السنّة النبوية وتراث النبوات كلّها بقراءة وفهم بشريّين، حيث لا نبيّ بعدخاتم النبيّين(٥١).

ب- حاكميّة الكتاب وبقراءة وتدبر وفهم بشريّ كما ذكرنا (بديلاً عن الحاكميّة الإلهيّة التي كانت في بني إسرائيل) (٥٢).

ج- شريعة «المقاصد العليا الحاكمة والقيم والتخفيف والرحمة» بديلاً عن شرائع الإصر والأغلال والحرج واللامعقولية المغطاة بالتعبد(٥٣).

د- عالميّة الخطاب القرآني بديلاً عن الخطاب «الاصطفائي القومي» في الرسالات السابقة، وهذه الخصائص أوضحت في القرآن المجيد ﴿**واختار موسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمْ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ* وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ* الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ***

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَـهَ إِلا هُـوَ يُحْيِ وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الامِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ «الأعراف: ١٥٥ــ ١٥٨»(٥٤).

١٢- لقد سبقت إشارتنا إلى أن الفعل الإنساني في وجوده حاصل تفاعل بين تقديـــر العزيز الحميد و «عوالم أمره وإرادته، وعالم الأشياء- الذي هو عالم تحقيق مشـــيئته». أو يقـــال: إنه حاصل التفاعل بين حركة الغيب وحركة الإنسان وعالم الطبـــيعة المسخّر. 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 إنّ الله- تعـــالى- جعـــل في الفعل الإنساني قوة تأثير في الحياة محّددة، وجعل الإنسان مخـــتاراً في توجيه حركته الإنسانيّة وصياغة نظام حياته، بحيث يكون منسجماً مع خطـــاب الله تعالى، فيكون الفعل الإنساني مؤثراً تأثيراً إيجابياً في الكون. أو يكون مغايـــراً للخطاب الإلهي فيحدث في الكون أثراً أو آثاراً سلبيّة. إذ المقياس في ذلك كله هذه المنظومة- «منظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة»-: فالتوحيد يختص به تعـــالى، وهـــو حقه على عباده، والتزكية يختص الإنسان بها، والعمران 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 الـــتي تظهر عندما تلقي حجراً في الماء الراكد فترى الأمواج تبدأ تنداح في شكل دوائـــر مـــتحركة في سائر الاتجاهات قبل أن تتلاشى، لكن أثر الفعل الإنسانيّ 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

بـــتلك السنة – التي سنها إلى يوم القيامة، لأن المقلد الثاني أو الثالث أو الألف إنما يمـــثّل في الحقـــيقة إحدى موجات تلك السنة التي سنها الأول، ولذلك فإن تعلق الخطـــاب بـــالفعل يتجاوز جانب الاقتضاء والتخيير والوضع التي بنى الأصوليون نظريـــتهم العامـــة علـــيها ألا وهـــي «نظرية الحكم الشرعي» القائم على خطاب التكلـــيف، وقـــد 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 خاصةً لدى المتكلمين إلى البحث في «الماهية» وغيرها؛ والبحث في ماهية «الحكم الشرعي» أيسر وأسهل مـــن 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 وتفاصيل، بل كان العقل الأصولي والفقهي كثيراً ما يختزلان الخطوات للقفز ناحية النتيجة النهائية ألا وهي التقييم والحكم على الفعـــل باقتضاء الفعل أو الترك لإيجاد التعلق المباشر بين خطاب التكليف أو الوضع والفعـــل. ونظـــرية المقاصد- كما برزت وتبلورت على أيدي علمائنا السابقين - ســـاعدت على جعل «خطاب التكليف» هو المحور إذ إن المكلف- في إطار خطاب التكلـــيف - 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 بالنســـبة 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 عهـــدة التكلـــيف فذلك الواقع الذهني هو الواقع بالنسبة إليه وبأداء الفعل وفقاً له

يخـــرج من عهدة التكليف. أما لو اعتمدت نظرية المقاصد العليا الحاكمة منطلقاً فإن الوضع سيتغير بحيث يلاحظ الواقع – كما هو في نفس الأمر(٥٥).

١٤- هـــذه «المقاصـــد العلـــيا» لابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمـــة، ولكـــل ما صح عن رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول فإنها «مقاصد حاكمة عليا » مطلقة لا يلحقها «التشابه» في أي معـــنىً من المعاني التي فسّر «التشابه» بها قديماً وحديثاً، كما لا يلحقها التغيير والتـــبديل والنســـخ- أيضاً- بأي معنىً من المعاني التي استعمل «النســـخ» بها عند القـــائلين به(٥٦).

١٥- إنّ «المقاصـــد العلـــيا الحاكمة» يمكن أن تساعد – أيضاً – على تطوير «نظـــرية معرفيّة عامّة» في العلوم الشرعيّة كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو «علـــوم العمـــران» فـــبمقدور هذه النظرية أن تقوم بعمليات «الوصف والتصنيف والتفسير» وهي- في الوقت نفسه- تستطيع أن تكون موضوعيّة في ذلك. ويمكن أن نختـــبر نـــتائجها بمقاييس مطورة، وهي تسمح- أيضا- بتطور الثقافات المحليّة والقومـــيّة وتستطيع استيعابها كما تستطيع إيجاد نسق حضاري موحد يسمح بقيام مجـــتمع عالمي قادر على استيعاب وتجاوز الخصوصيّات الثقافيّة والمحليّة والقوميّة، وإقامـــة مجتمع «ا لهدى والحق»؛ فهي قادرة- ولاشك – باعتبارها منظـــومة من إيجـــاد قـــاعدة لفكر عـــالميّ كونيّ، لأنها يمكن أن تتعامل مع المنهج العلميّ وتقـــوم علـــيه بل وتستوعبه، وتوظفه فتستفيد به، وتعود على المنهج العلميّ ذاته بكثير من الفوائد لعل منها إخراجه من أزمته الراهنة والتصديق عليه وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية من أزمتها كذلك(٥٧) .

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 سمته «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 الإنسانيّة والاجتماعيّة» بناء على ذلك لهذا المنهج التجريبيّ. لكن النجاح المطلق الذي صادفه «المنهج العلمي التجريبيّ» 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 الاحتماليّة» 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(٥٨). والقرآن المجيد أكد على أنه سبحانه وتعالى قد جعل لنا شرعة ومنهاجا فقال ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ «المائدة:٤٨»، وقد فهم «المنهج» و «المنهاج» في الماضي وفي إطار السقف المعرفي السائد في عصر التدوين فهماً خاصاً، فكانت «السنَّة النبويَّة» نهجاً ومنهجاً لفهم دقائق القرآن وبيان قيمه وأحكامه عند كثيرين. وكان «أصول الفقه» بعد ذلك منهجاً لمعرفة الحكم الفقهي عند الأصوليين والفقهاء، وهناك مناهج اللغوّيين 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 معرفيّ توحيديّ، ومنهجيّة معرفيّة قرآنيّة، ومنهج للتعامل مع الكتاب الكريم باعتباره مصدراً للمعرفة التوحيديَّة وعلومها ونظامها المعرفيّ، ومنهجيّتها. ومنهج للتعامل مع السنة باعتبارها المصدر المبَّين على سبيل الإلزام في ذلك كله للقرآن المجيد. ومنهج التعامل مع التراث الإسلاميّ ومنه علوم القرآن وعلوم السنة وغيرها تعاملاً منهجياً معرفياً بحيث تجري عملية استرجاع نقديّ لذلك التراث في نور القرآن وهدايته، وذلك هو التصديق والهيمنة القرآنيَّة 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 المهيّأ للإجابة عن الأسئلة الفلسفية التي عرفت «بالنهائية»[٥٩] وباعتبارها معياراً وغاية في الوقت ذاته، وهذه أمور لا تجتمع كلها إلا في منظومة مقاصد عليا حاكمة وهي هذه التي نؤسس 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» العلميّ ضروريّ كذلك للتعامل مع السنّة النبويّة 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 والفقهي والتطبيقي — من تراثنا — كل ذلك قد تم وكمل قبل أن يولد «المنهج والمنهجية» العلميَّان بشكلهما المعاصر بحوالى اثني عشر قرناً، فلماذا تكون «المنهجيَّة» ضرورة الآن؟ أهي ضرورة للحاضر وللتأسيس فيه، أم للمستقبل وضبط قضاياه، أم لإعادة قراءة الأربعة عشر قرنا الماضية من تاريخ أمتنا في الحاضر إيجابياتها وسلبياتها، وما إذا كانت آثاره ستستمر لتكوين مستقبلنا كذلك. وإلى أي مدًى؟! ونستطيع أن نقول: إنَّ المنهج ضروريّ 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 الحضاريَّة 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 منهجيّة قرآنيّة، جاء القرآن المجيد بجلّ خطواتها وتبناها علماؤنا 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،

وبـــيان ما شابه من شوائب وانحرافات ثم بنى عليه الرسالة الخاتمة. على أن المناهج التي سادت في الماضي عند الأصوليين والمحدثين وغيرهم لم تكن مناهج كاملة بالمعنى القـــرآني ولا بالمعنى العلمي المعاصر للمنهج بقدر ما كانت قواعد منهجية أو بعض محـــددات منهاجية، والفرق شاسع بين الاثنين. و«المنهج والمنهجية» الكاملان هما اللـــذان سيساعداننا على الاسترجاع النقدي المعرفي السليم لتراث أمتنا وتنقيته مما شابه من شوائب، لم تحل تلك المناهج الموروثة بينها وبين اقتحام تراثنا والتغلغل فيه وقد ذكرنا نماذج منها في الحلقة الأولى من هذه الدراسة.

١٧- المقاصد العليا الحاكمة وفترات التوقف والانقطاع:

عقد إمام الحرمين الجويني في كتابه الأصولي - البرهان- فصلين طريفين حول «فتور الشرائع» و «فتور شريعتنا» جاء في الفقرات (١٥٢٠- ١٥٢٦). الذي يهمنا فـــيه هو الاتفاق على ضرورة التجديد الدائم والضبط المنهجي للشرائع، وأن طول المـــدى قـــد - يؤدي إلى دروس الشرائع- وهي التي يفترض أن يكون الناس على ذكـــر دائـــم لها، فكيف بغيرها؟ فالمنهج هو الذي يعيننا على الاسترجاع والتنقية وإزالة أسباب الفتور- على حد تعبير الجويني- عن تراثنا(٦٠).

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

وهـــنا يرد سؤال آخر لا تخفى مشروعيته، وهو هل سنأخذ هذا المنهج العلمي التجريبي – الذي اشتمل القرآن المجيد على معالمه ومحدداته والذي توصلت الحضارة المعاصرة إليه وسخرته وبنت نفسها بمقتضاه، فهل نأخذه كما هو؟ وهو منهج بعد انفصاله عن القرآن لم يعد يعتد بالمعرفة الغيبية، بل يتجاوزها ويعتبر المعرفة العلمية «كـــل معلـــوم خضع للحس والتجربة»[٦١] والوحي ومعارفه لا تخضع للحس ولا للـــتجربة المخبرية!! والجواب: إن أول وصف يمتاز به «منهجنا» عن ذلك «المنهج» أن منهجـــنا مستمد من مرجعيتنا، من القرآن المجيد – كما ذكرنا - ولذلك فإن منهجنا لا يتجاهل الغيب بل يضيف بعد «الغيب» إلى الواقع المادي المحسوس القابل للتجريـــب، ويربط بينهما بحيث نصبح قادرين على إدراك حركة الغيب وأثره في الواقـــع وفي الحركة الكونيَّة كقدرتنا على إدراك آثار الفعل الإنساني فيه، والغيب بمفهومـــه الشامل قد شكل غيابه جزءاً أساساً في مجموعة العوامل التي أفرزت أزمة المـــنهج المعاصرة، وباستحضار هذا البعد الغائب تبدأ عملية «الجمع بين القراءتين». وكما أنّ إضافة هذا البعد ستخرج المنهج ذاته- كما أشرنا – من أزمته الراهنة التي بـــدأت آثارها تشكل تهديداً له. فعلى العقيدة بأركانها كلها ستقوم الرؤية الكلية، والـــنظام 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 إ لهية كونيَّة 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 يـــردده كـــثيرون عـــلى سبيل ذكر فضائل القرآن، فالجمع الذي نعنيه يعمل على اســـتخلاص قوانـــين من القرآن استخلاصاً موضوعياً بحيث تتحول السنن والمعرفة الغيبـــية في القرآن إلى قوانين موضوعية يمكن أن تدرس ويجري تداولـــها وتباد لها، وتنـــتقل مـــن باحث إلى آخر بشكل موضوعيّ، 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: أخُلق الخلق لغاية، أم خُلقوا لغـــير شيء؟ فالقرآن المجيد عند النظر فيه يؤكد أنه لم يُخلق الخلق عبثاً أو سدًى أو بـــاطلاً، بـــل خلق ذلك كله بالحق، وخلقه ونظامه كان لغاية، ثم يحدد هذه الغاية بدقـــة تامة. فهذه «الغائية» قانون فلسفيّ ينعكس على بلايين الجزئيات في الكون والطبيعة والحياة والإنسان، ويوجه حركة البحث في الموجودات والظواهر لملاحظة هـــذا الـــبعد الهام، وينفي العبثية والمصادفة نفياً تاماً، ويدفع بحركة البحث العلمي للغوص وراء المقاصد والحكم والغايات، وعدم التوقف دون الكشف عنها، و لهذا أهميته الكبيرة في انطلاق العقل الإنساني وراء البحث العلمي واتساع آفاقه. ثم يمكن لـــنا أن نطرح على القرآن سؤالاً آخر: أهناك مصادفة في الكون والحياة وظواهرها وحـــياة الإنسان والحركة بصورة عامة ؟ وهل يحق لنا أن نقول عن أي شيء في الطبـــيعة والكون والحركة والحياة: إنه قد حدث مصادفة أو على سبيل المصادفة ؟ وهـــل نجـــد فيك أيّها القرآن أيَّ مثال على ذلك ؟ هنا ـأيضاـ سيجيب القرآن عـــنها؛ بأن لا مصادفة في الوجود وأن كل شيء بتقدير وحساب وأجل، وأن لا

مجـــال للمصـــادفة، وهكذا نستمر بصياغة أسئلتنا والتوجه بها إلى القرآن لنستنطقه الجواب، ونجمع هذه القوانين العلمية القرآنية، والقرآن حين يمنحنا هذه القوانين لا يقدمها على مستوًى ذوقي أو تأملي، بل يقدمها على أعلى مستوًى 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 يدهشـــه ويحيره ويفرض عليه الاستسلام للامعقول، بل قامت على المنهج والمنطق، وربـــط الأســـباب بالمسببات والنتائج بالمقدمات. والعقل الإنساني في هذه الرسالة يتمـــتع بكامل صلاحياته له، بل عليه أن يستثمر كل طاقاته: فلا خوارق في العطاء الإ لهي كتفجير الينابيع بضرب الحجر بالعصا وإنزال المن والسلوى، ولا خوارق في عقاب دنيويّ صارم كالمسخ قردة وخنازير، ولا إكراه على أداء الطاعات بخوارق أخـــرى كرفع الجبل والتهديد بإلقائه على المخاطبين ودفنهم تحته، بل هو خطاب منهجي ومنطقي يخاطب الإنسانية كلها لتجنيدها لتحقيق الأهداف التي لا تتحقق إنســـانية الإنســـان بدونها. فالإنسان لا يتفاعل في هذه الرسالة الخاتمة مع الخوارق والغـــيوب، 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 تحكمـــه، بل ومع الغيب النسبيّ الذي هو بمواجهة الإنسان والعالم الطبيعي، لا مع الغيـــب المطلق- الذي هو من أمر ربي. وإن كان إدراك حكمته في متناول العقل الإنســـاني أيضـــا. 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(٦٢).

٢٠- بعض المحددات المنهاجية:

المحددات المنهجية القرآنية كثيرة جداً، ومنها: أنّ هذه الرسالة الخاتمة وحاملها هما رحمة للبشرية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ «الأنبياء: ١٠٧» ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ 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 وشريعتها- بأي معنًى 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 «التعبّديّات» استثناءً من ذلك الأصل في هذه الرسالة الخاتمة، وهو استثناء غير مطلق؛ لأن العبادة هنا معللة بالتزكية، فهي مقاصدية ومعقولة المعنى على أن هذه الأمور يغلب عليها:

أن مـــا 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 الَّـــذِي خَلَـــقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ﴾ «يس:٣٦»، وكلا الزوجين في حركة دائبة فهناك فاعل وهناك منفعل يتولد عنهما ثالـــث 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» الـــتي تقود إلى الإيمان بهيمنة الطبيعة أو المادة على كل شيء وتحويلها إلى مرجعية مطلقة.

ب - والإنســـان مـــدني بطبعه، فهو لم يخلق ليحيى وحيداً، فوحدته الصغرى لـــيس الفـــرد، بـــل الأسرة، ووحدته الكبرى الإنسانية، وبين الوحدتين الصغرى والكـــبرى يبني شعوباً وقبائل ومجتمعات وأمماً ليحقق التعارف، فالتآلف، فالتعاون باتجـــاه تحقـــيق غاية العمران، وقبلها لابد أن يتحقق بالعبادة انطلاقاً من التوحيد لتحقيق التزكية.

ج- وفي دورات الجـــدل والصـــعود وا لهبوط لدى الأمم تحدث انشطارات، وتقـــع صـــراعات، وتظهـــر تباينات بين الأمم والشعوب أحياناً، وقد تبدو تلك الانشـــطارات والانقســـامات في الأمة الواحدة ذاتها بين فصائلها أو بين أجيا لها، وبأسباب مختلفة، لذلك فإنه لابد أن يكون لكل أمة وفيها «مكانزم» أو منهج ثابت ومســـتمر للـــتجديد، وجعـــل الانشـــطارات والانقسامات تصب في إطار البناء

والفاعلـــية، لا في إطار ا لهدم والتخريب والتفكك ووحدة المقاصد والغايات تهيمن على سائر تلك الأعراض، وتحول وجهتها في الاتجاه الإيجابي.

د — إن وســـائل وأدوات احـــتواء الانقسامات ووضعها في إطارها، وجعلها تصب في إطار البناء لا الهدم تقتضي معرفة تامة بطبيعتها وأسبابها ومكوناتها والآثار الـــتي يمكن أن تنجم عنها، وكيف ومنظومة المقاصد العليا تعد إطاراً تفسيرياً فريداً لهذا؟

هـــــ — وأمتـــنا المسلمة ليست بدعاً من الأمم، وليست استثناء من ظاهرة الاخـــتلاف والانقســـام بعـــد التوحد، أو الانشطار بعد الالتئام، والاختلاف بعد الائتلاف، فكما أن هذه الظواهر تمثل ظواهر طبيعية فيها، شأنها في ذلك شأن بقية الأمـــم، لكـــن فعـــل الغيب في ائتلافها وفي اختلافها بارز يدخل- وبشكل قوي وفعّـــال- في ائتلافها واختلافها. فالائتلاف هناك يدل عليه وعلى فعل الغيب فيه قوله تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾ «آل عمران: ١٠٣»، وفي الاختلاف يشير لفعل الغيب فيه قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَـــثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَـــكُمْ بَـــأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ**﴾ «الأنعام: ٦٥» ﴿**فَنَسُـــوا حَظًّـــا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَـــوْفَ يُنَبِّـــئُهُمْ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾ «المائدة: ١٤» فحركات الإصلاح إذا تجاهلت هذه القوانين؛ فإنها تنتهي إلى أن تكون نتائج عملها هباءً منثوراً.

و- لقـــد بدأت الانقسامات في تاريخ أمتنا بطبيعة رأسية: فكانت نتيجتها أن صرنا فرقاً وطوائف ومذاهب في الماضي، وانبثقت تلك الاختلافات عن الاختلاف في فهـــم الـــنص وتطبـــيقاته من كتاب وسنة، والاختلاف في تفسيره وتأويله، ثم تطبـــيقه: فلم تفارق اختلافاتنا التاريخية الصبغة الدينية، ولم يعهد في تاريخنا الخروج بالكلـــية عـــن الكيان الاجتماعي الإسلامي وارتبط ائتلافنا باجتماع كلمتنا على الكـــتاب 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 الـــنموذج العـــلماني لفترة طويلة، وبعدما أدت إليه الثورات العلمية المتلاحقة من تداخـــل بـــين الأنساق الثقافية والحضارية: فتغيرت طبيعة الانقسامات، وتباينت آثارهـــا فبرزت ظاهرة «الفصام بين الأجيال»، ففي الماضي كان الجيل اللاحق يقلد السابق ويتشبث بتراثه ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ «الشعراء: ٧٤» ﴿بَـــلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ «الزخرف: ٢٢» ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَـــى أُمَّـــةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ «الزخرف:٢٣». أما في عصرنا هذا فإن فصـــام الأجيال يجعل الابن كثيراً ما يقول لأبيه ولجيل أبيه وهو يحاول إيجاد أعذار عـــن تجاوزه لبعض سنن وعادات السابقين: زماني غير زمانك، وما كان صالحاً في زمـــانك لم يعد يصلح لزماني، جيلنا غير جيلكم. وكان الإمام علي كرّم الله وجهه ورضـــي عنه من أوائل من تنبه إلى هذه الظاهرة من سلفنا، لذلك أثر عنه أنّه قال: «احسنوا تربية أبنائكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم »(٦٣).

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 الكليّات لا التفاصيل والجزئيّات، 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 نلحظ 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 وأجيا لهم 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 وفصام يحملهم على رفض العصر وأهله وما فيه فتبدأ ظواهر التكفير والتفسيق والتبديع بالذيوع 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

الأبـــناء والأجيال الطالعة بالدين سهلة بسيطة لا يترتب عليها صراع نفسي، ولا صـــراع مع الواقع الاجتماعي، أما هذه الأجيال فإن معاناتها كبيرة جداً، ويصدق عليها بشكل دقيق منطوق الحديث القائل: «... يكون القابض على دينه كالقابض عـــلى جمرة من نار» (٦٤) وكل ذلك ناجم عن الفصام والفروق الهائلة بين الدين والثقافة، نتيجة تداخل الانساق الثقافية وتأثير النسق الثقافي الغربيّ العلمانيّ السائد بخاصة.

ك - ليس هذا فحسب، بل لابد من تغيير شامل في خطابنا للشباب وللأجيال الطالعة، حيث إن الخطاب الذي وجه للآباء فحركهم، وطرق ووسائل الإقناع التي اســـتعملت في إقـــناعهم لم تعـــد ذات فاعلية أو تأثير في أجيال الشباب والأجيال الطالعة: فلابد من منطق جديد، ووسائل إقناع أخرى مغايرة وحجج جديدة فاعلة تنبـــثق عـــن دراسات متعمقة لعقلية الشباب السائدة ونفسياتهم، والثقافة المهيمنة ومركباتها وطبيعتها والمقاصد القرآنية العليا الحاكمة هي المنطلق السليم باتجاه إعادة صياغة الخطاب الإسلامي.

ل - في جـــيل آبائنا وأجدادنا وفي شطر كبير من جيلنا نحن كان الصراع مع الحكـــام ومع الاستعمار والخطاب السياسي محور التركيز والاهتمام، وأهم وسائل الـــتحريك لـــلجماهير لعلاقته باستعادة ا لهوية والمحافظة عليها. أما في جيل هؤلاء الشـــباب، فـــإن العمل العلمي والثقافي والفني والاجتماعي والخيري بطرق مختلفة وحرة: هي التي تصلح ميادين لتنافس الشباب وتفجير طاقاتهم، وإشعارهم بذواتهم.

م - وهـــنا يـــأتي دور الفقهـــاء 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 بـــه

- 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، وللأقليَّات في سائر أنحاء الأرض فقهاً لا يؤدي إلى تغيير أي شيء من ثوابت العقيدة والشريعة، بل يؤدي إلى إعادة بناء فقه التديُن، 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.

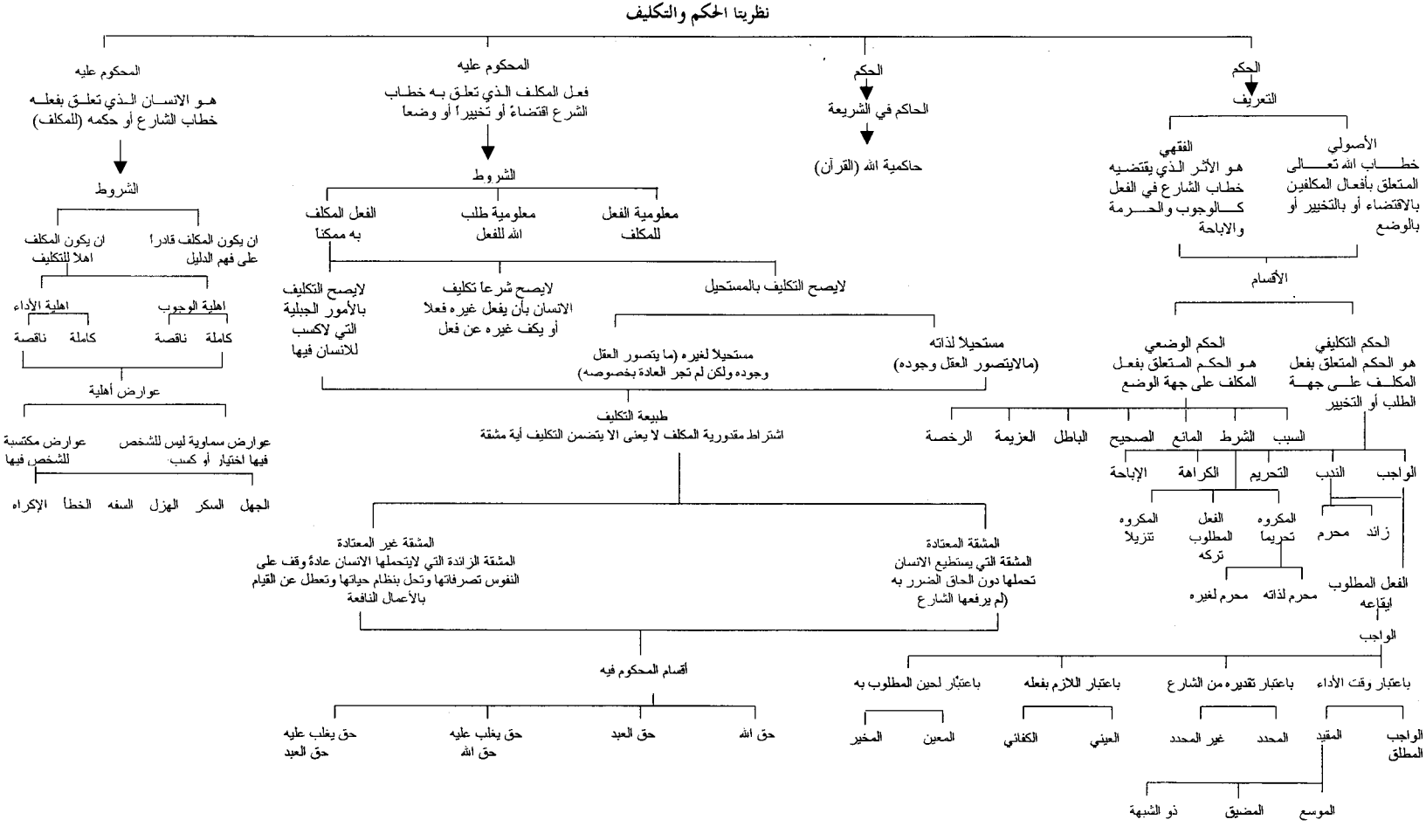
إن فقهاءنا في عصور الإنتاج الفقهي تغلبوا على هذه الأزمة: أزمة فصام الأجيال، والفصام بين التدين والثقافة بوسائل كثيرة، وقد رأينا من مرونتهم وقدراتهم ما يثير العجب. أما الفقيه المعاصر فقد عجز عن أداء هذا الدور في عصرنا هذا عجزاً بيّناً، دفع الكثيرين إلى الشك في وجود «الفقيه النفس» القادر على رد الجزئيات إلى الكليات، وإدراك المقاصد، والالتفات إلى المصالح: فكان فقه الكثيرين وفتاواهم فتنة للناس عن الدين والتدين بأكثر مما كانت حلاً عاجلاً لمشكلاتهم(٦٥). ولا شك أن المسئول 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 أوربا الغربية وأمريكا في المستقبل القريب أو البعيد، نفس المصير الذي واجهته الأكثرية المسلمة في البوسنة وا لهرسك، وكذلك ألبان

كوسوفا: فالأمر جد خطير. وهذه الفتاوى التي يصدرها بعض الدعاة وأئمة المساجد والمتفيقهة، وأنصاف الفقهاء، لا يلقون بالاً 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 يدرك 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 ا لهائلة التي حدثت نتيجة صيرورة تاريخية ماضية» فيتوهمون أن التغيرات التي يأتي الزمان بها إنما هي تغيرات كمية فقط، ومن ينطلق من هذا المنطلق يَرَ 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 ا لهيمنة على سائر جوانب الحياة المعاصرة، وأسست قواعد فهم إنساني مشترك لمختلف 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 كونيٌ متحدٍ ومعجز يستوعب ذلك كله ويتجاوزه، فلا فكاك للبشرية من المأزق الذي دخلت فيه والأزمات المتلاحقة المتراكبة. 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 تقنينه وتداوله بين صاغة الفكر والفقه والثقافة والحضارة (٦٦).

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، و أخذت على أيدي إمام الحرمين والغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي صيغة «الكليات القطعيّة» التي لا تخرج الأحكام عنها بحال ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنضاجها، وتحويلها إلى مصدر أساس للحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عُدّت نوعاً من الأدلة المعضّدة لما تنتجه أدلة أصولية أخرى، لذلك كانت الحاجة ماسَّة لاكتشاف «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة»، وتحديدها بمنتهى الدقة، وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كلية قطعية، يمكن أن تؤدي إلى غربلة 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 للحرج، 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 النهائيّ المتعالي والمتجاوز للطبيعة والإنسان والحياة، فهو سبحانه وتعالى – وحده – المرجع الأزليّ، المستغني عن كل ما سواه،

والمفـــتقر إليه كل ما عداه، إليه يردّ كل شيء في الوجود، فهو الإله الواحد الأحد خـــالق كل شيء: فلا يحل في شيء من مخلوقاته، ولا يتحد بشيء منها، يتصل بها خلقـــاً وإيجادًا وتدبيراً، لكنه منفصل عنها، متجاوز لها، متعال عنها، متصف بكل صـــفات الكمال اللائقة بذاته، مترّه عن سائر صفات النقصان المنافية لذاته وصفاته وأفعالـــه، له الخلـــق 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.


نظريتا الحكم والتكليف
الحكم
التعريف
الأصولي
خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو بالتخيير أو بالوضع
الفقهي
هو الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل كالوجوب والحرمة والاباحة
الأقسام
الحكم التكليفي
هو الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب أو التخيير
الحكم الوضعي
هو الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع
الواجب
الندب
التحريم
الكراهة
الإباحة
زائد
محرم
المكروه تحريما
المكروه تنزيلا
الفعل المطلوب تركه
محرم لذاته
محرم لغيره
الفعل المطلوب ايقاعه
الواجب
باعتبار وقت الأداء
المقيد
المحدد
الموسع
المضيق
غير المحدد
ذو الشبهة
الواجب المطلق
باعتبار تقديره من الشارع
العيني
الكفائي
باعتبار اللازم بفعله
المعين
المخير
باعتبار لحين المطلوب به
السبب
الشرط
المانع
الصحيح
الباطل
العزيمة
الرخصة
الحاكم
الحاكم في الشريعة
حاكمية الله (القرآن)
المحكوم عليه
فعل المكلف الذي تعلق به خطاب الشرع اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً
الشروط
معلومية الفعل للمكلف
معلومية طلب الله للفعل
الفعل المكلف به ممكنا
لايصح التكليف بالمستحيل
مستحيلا لذاته (مالايتصور العقل وجوده)
مستحيلا لغيره (ما يتصور العقل وجوده ولكن لم تجر العادة بخصوصه)
لايصح شرعا تكليف الانسان بأن يفعل غيره فعلا أو يكف غيره عن فعل
لايصح التكليف بالأمور الجبلية التي لاكسب للانسان فيها
طبيعة التكليف
اشتراط مقدورية المكلف لا يعني الا يتضمن التكليف أية مشقة
المشقة المعتادة
المشقة التي يستطيع الانسان تحملها دون الحاق الضرر به (لم يرفعها الشارع
المشقة غير المعتادة
المشقة الزائدة التي لايتحملها الانسان عادةً وقف على النفوس تصرفاتها وتحل بنظام حياتها وتعطل عن القيام بالأعمال النافعة
أقسام المحكوم فيه
حق الله
حق العبد
حق يغلب حق الله
حق يغلب حق العبد
المحكوم عليه
هو الانسان الذي تعلق بفعله خطاب الشارع أو حكمه (للمكلف)
الشروط
ان يكون المكلف قادرا على فهم الدليل
ان يكون المكلف اهلا للتكليف
اهلية الوجوب
كاملة
ناقصة
اهلية الأداء
كاملة
ناقصة
عوارض أهلية
عوارض سماوية ليس للشخص فيها اختيار أو كسب
الجهل
السكر
الهزل
السفه
الخطأ
الإكراه
عوارض مكتسبة للشخص فيها

٢٣- نظريتا الحكم والتكليف:

حـــين ننظر في هذا المخطط (٦٧) الذي نظم انطلاقاً من نظرية «التكليف» أي أن الإنسان مكلّف خلق ليلزم بما فيه كلفة ومشقة بحيث ينتهي ذلك كله إلى تحقيق هـــدف واحـــد — هـــو «عبودية الإنسان لله تعالى» فهو عبدٌ خلق للعبادة فقط وبمفهومهـــا «التعبّديّ» فالخالق تبارك وتعالى يريد أن يُعرف ويُعبد وبناء عليه خلق الإنســـان والأكوان وكل شيء في الحياة لذلك، وهذه العبادة تؤول لدى الأكثرين إلى صـــلاة وصيام وطاعة وذكر واتباع للأوامر عقلنا ذلك أم لم نعقل، واجتناب لـــنواهٍ عقلـــت أم لم تعقل وآنذاك يرضى الإله — تبارك وتعالى - ويأمر سبحانه بهؤلاء - في الآخرة - أن يؤخذوا إلى جنة يخلدون فيها، فيها ما لا عين رأت و لا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، والمخالفون يؤخذون إلى النار. والعبد الذي تكونه هذه العبادة — بمفهومها اليهودي — عبد هو كالميت بين يديّ المغسّل، وأن شئت فقل: هو كالريشة في مهب الريح، ولكن من لطف الله — تبارك وتعالى— أنه لم يتركـــنا نهباً للتصورات اليهودية، بل حدّد لنا صفات عباده الذين يريد تكوينهم بالعـــبادة الســـليمة فقال تعالى ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنْ السَّـــمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئًا وَلا يَسْتَطِيعُونَ* فَلا تَضْرِبُوا للهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ وَأَنْـــتُمْ لا تَعْلَمُونَ* ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِـــنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُـــونَ* وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَـــى مَـــوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهه لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* ولله غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ

الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاّ اللهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ* وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ* فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ الْمُبِينُ* يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمْ 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 الحريات: حرية الكسب وجمع المال وإنفاقه سراً وجهراً 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 صدروهم، وكما ضاقت عليهم أخلاقهم.

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

والعبادة التي تكون العباد – عباد الله – تجعلهم أحراراً كالطير في جو السماء ما يمسكهن إلا الله، – عباد الله – صقور حرة، ونسور سابحة لا تعرف القيود ولا تطا لها 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 التعبّد المحرفة، والتكاليف والأعباء الشاقة والقيود المطلقة فإنهم ليسوا بعباد الله، إنهم عبيد «رب الجنود» إنهم «عبيد يهوه» الجبّار 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 والمعاجز، وفرض الإرادة، وإصدار الأوامر والإجبار على تنفيذها، رب الجنود الذي صوره 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 الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمْ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا* وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَامًا* وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَاماً* إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَاماً* وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا* وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً* إِلاّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً* وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَاباً* وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ

مَـــرُّوا كـــرَاماً* وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَاناً* وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً * أُوْلَـــئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلاماً* خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقَاماً* قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُـــونُ لِـــزَامًا﴾ «الفرقان: ٦٣- ٧٦»، وعباد الله أحرار أطهار يستحقون الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة.

﴿قَـــدْ أَفْلَـــحَ الْمُؤْمِنُونَ* الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ* وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْـــوِ مُعْرِضُونَ* وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ* وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ* إِلاّ عَلَـــى أَزْوَاجِهِـــمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ* فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ* وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ* وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ* أُوْلَئِكَ هُمْ الْوَارِثُونَ* الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ «المؤمنون ١-١١».

إنّ الخطـــاب الموجه لعباد الله في القرآن خطاب يقدم أعظم ما أمر به المؤمنون بصـــيغ الإخبار، فالطلب ليس مباشراً، لكنه ضمنيّ فكأنهم وقد تحققت فيهم صفة العبوديّة بمعناها السليم لا يواجهون بالأوامر والنواهي إلا بأشكال محببة تقترب من التلميح فالعلاقة مختلفة بين الله وبينهم، وبعض الأوامر تأتي وقد صدرت بخطاب للـــنبيّ - 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

يـــرفع ذلك الستر، أو يتجاهل ذلك الحبيب، وحتى الأوامر والنواهي التي جـــاءت مبـــاشرةً جاءت بصيغ في غاية الرقة مع الوضوح التام:

﴿قُـــلْ تَعَـــالَوْا أَتْـــلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِـــهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُـــوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ* وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ «الأنعام: ١٥١- ١٥٣».

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

٢٤- لماذا نقدم المقاصد العليا الحاكمة على خطاب التكليف؟

حـــين نقدم «المقاصد العليا القرآنية الحاكمة» على خطاب التكليف، ونجعلها بمـــثابة الأصـــل الذي يتفرع خطاب التكليف عنه، ويرتبط به، لأن هذه المقاصد بعمومهـــا وشـــمولها تستطيع أن تستجيب لحاجات الأفراد والجماعات والأمم والشعوب على تنوعها وعلى اختلاف أزمنتها وأماكنها، إذ من المعروف بداهةً أنه لا تســـتقيم حـــياة الإنسان وحيداً منفرداً عن بني جنسه، إذ إنه بذلك يفقد كل مقومات إنسانيته: فهو مدنيّ بطبعه، لا تستقيم حياته إلا في أسرة ومجتمع، وما دام الأمـــر كذلـــك فلابـــد لهـــذا 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، ولاقترانها 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 بجزاء 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 شمول الشريعة وعمومها وكما لها، وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام شديد الحرص على تضييق دائرة التكليف، فنهى عن السؤال، ولم يشجع على الاستفصال، ولم يفسح المجال للفتوى فيما لم يقع، وحين يبين حكماً ما وقع لا يبينه بشكل فقهي أو قانوني جاف، بل يضع ذلك الجانب بشكل دقيق إلى جانب الأبعاد الأخرى الأخلاقية والسلوكية والتربوية والاجتماعية، لذلك جاء الأمر الإلهي إليه ﴿**وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً**﴾ «النساء: ٦٣»

و﴿وجاهدهم بـه «أي بالقرآن» جهاداً كبيراً﴾ «الفرقان:٥٢» ، كما أن الباري سبحانه استأثر بفضله ورحمته بصلاحية إنشاء الأحكام ﴿إن الحكم إلا لله﴾ «يوسف:٤٠»، وجعل لنبيه عليه الصلاة والسلام فقط مهمة البلاغ والبيان، والربط بين توجهات القرآن والواقع، وبيان كيفية ذلك: فكانت منطقة ما يسمى «بالفراغ التشريعي» منطقة في غاية الاتساع «وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها..» (٦٨).

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 الممنوع 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 اكثر النماذج الدالة على ذلك(٦٩).

٢٥- الفعل الإنساني في حقيقته وآثاره: (٧٠)

«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» لكنّ 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: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾ «النمل:٨٨» و «الفعل» يستدعي مفعولاً ، ويحدث «انفعالاً».

وهـــناك فـــروق 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 الجبلّية 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 مـــنجز وإن صـــلح جنسه لذلك، أما ما يقع منه من هذا الجنس وهو متمتع بقوى وعـــيه، وقـــادر ومخـــتار فإنه هو الفعل الذي تدور حوله التقييمات والتشريعات، ويـــلحقه علـــيه المدح والذم، ويتعلق به التكليف، وتترتب عليه الآثار في التوحيد والتزكية والعمران، وهذا الفعل – هو الذي قسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام :

أ – أحدهـــا الأفعـــال المختصة بالجوارح: كالقيام والقعود والمشي والركوب والنظر، وكل فعل يحتاج الإنسان إلى استعمال الأعضاء فيه.

ب – حفـــظ عـــوارض النفس كالشهوة والخوف واللذة والفرح والغضب والشوق والرحمة والغيرة، وما أشبه ذلك.

ج – مـــا يختص بالتمييز والعلم والمعرفة، والعبادات بهذه الثلاثة تختص، وعلى هـــذه الثلاثة ينعكس التوحيد، فإما أن تكون تعبيراً عن التوحيد الخالص، أو تكون تعـــبيراً 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 فَرَّطْنَا 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(٧١).

لقد بين الحق تبارك وتعالى الغاية من الخلق في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ «البقرة:٣٠» ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ «الأعراف:١٢٩» وقوله: ﴿وَلَيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ «الحديد:٢٥» وقوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونوا أَنصَارَ اللهِ﴾ «الصف:١٤» وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ «هود:٦١» وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ 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 وأعلاها: 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 الطبعي.

النية وموقعها من الفعل الإنساني:

الفعل الإنساني لابد 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 آثره 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 المكّلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً» ويوضح ذلك بقوله «إباحة المباح – مثلا – لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف إلا من

حيث كان قضاءً من الشارع، وحينذاك يكون اختياره تبعاً لوضع الشارع، وغرضه مـأخوذاً مـن تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبعي، وهذا هو عين إخراج المكلّـف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، قلت: لكن تعبير رسول الله صلى الله عليـه وسـلم أقوى وأفضل حيث قال: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)(٧٢).

فالتوحـيد يجعل داعية ا لهوى الإنساني تبعاً لما جاء به رسول الله عليه الصلاة والسـلام، ويحقق للإنسان الاختيار بأجلى صوره، ويجعله عبداً لله دون أية أعراض جانبية أو مكابدة وصراع نفسي.

و«العبادة» التي ينعكس التوحيد عليها، وترتّب عليه لها معنيان معنًى أخص – وهـو «التحنـث والـتذلل 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 لـه حـتى ولـو كانـت للفعل فوائد تعود على النفس والمجتمع فإن المكلف لا يلاحظها».

أمـا 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.

والنـية في هـذه الأفعال يمكن أن تجعلها انعكاساً للتوحيد ومتعلقاً للتزكية أو للعمران أو لها كلها، وهذه الفعال تكون فردية وتكون جماعية أو مجتمعية، ولذلك قـال النبي – عليه الصلاة والسلام – لسعد بن أبي وقاص: (إنك مهما أنفقت من نفقـة فإنهـا صدقة، حتى اللقمة ترفعها إلى فيّ امرأتك)(٧٣)، وهنا يمكن أن تدخل

فروض الكفايات وكل متطلبات التزكية والعمران تحت مفهوم «العبادة المجتمعية» ، وقد فسر الإمام الشاطبي ذلك بطريقته فقال : «لا عمل بفرض ولا حركة ولا سكون يدّعي إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً»(٧٤)، وبذلك أدخل كل شيء تحت خطاب التكليف، وكذلك فهم بعض الكاتبين في خصائص الشريعة «خاصية الشمول» فاعتبروا أن «الشمول» يعني أن الحكم الإ لهي 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 الإ لهي والقيام بحق الأمانة الإ لهية، 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 آله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»(٧٥). فإماطة 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 إيراده هنا — لتوضيح هذا الجانب ما تنبه 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 وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ «الذاريات:٥٦»، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ «البقرة: ٣٠» وقال تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ «الأعراف: ١٢٩» وقال تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ «الحديد: ٢٥» وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونوا أَنصَارَ اللهِ﴾ «الصف: ١٤» وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا 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 معنًى 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:

(١) هناك فرق كبير بين «التعبد» بذلك المفهوم والعبادة بمفهومها الشرعي. والفقهاء يستعملون «التعبد» بمعنيين: فقد يقولون «تعبدنا الله بكذا» ويريدون شرعه لنا، ويقولون: «أمر تعبدي»، ويريدون أنه غير معلل، أو لا تدرك له علّة ــ أيَ: وصف ظاهر، يستفاد به القياس.

(٢) انظر اللسان مادة: «علل ١٣/٤٩٥»، وما بعدها مصورة عن الأميرية، والتاج: «علل» ــ (٨/٣٣) مصورة دار الحياة عنها أيضا، ومختار الصحاح: (٤٥١) ط الأميرية الثانية.

(٣) المصباح المنير مادة «علل»: (٥٨٣) ط. الأميرية السادسة.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) القاموس والتعريفات للجرجاني ص ٦١، انظر التلويح على التوضيح (٢/٣٧٢ ــ ٣٧٣)، وجمع الجوامع بحاشية العطار، وإرشاد الفحول ص (٢٠٧).

(٦) حديث صحيح رواه الترمذي، على ما في الجامع الصغير (٢/١٦٢).

(٧) حديث صحيح ورد من طرق عدة. وبالفاظ متعددة أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه، على ما في الجامع الصغير (٢/٢٢٣).

(٨) تعليل الأحكام: (٣٥ ــ ٧١) مطبعة الأزهر (١٩٤٩م)، وأصول الفقه ليعقوب الباحسين (٥٩٦).

(٩) وهذا بناء على ان ظهور قواعد علم «الكلام» وتدوينها سابق لظهور قواعد علم «أصول الفقه» وتدوينه، ولكن كثيراً من الباحثين يميلون إلى ان ظهور قواعد «أصول الفقه» كان أسبق بكثير من ظهور قواعد «علم الكلام» فانظر «مناهج البحث» للنشار، كما أن الفصل بين «الأصوليين» اصولي الدين واصولي الفقه جاء متأخرا.

(١٠) انظر الملل والنحل (١/١٦١) وما بعدها، ط. الأزهر.

(١١) انظر حاشية العطار على جمع الجوامع: (٢/٢٧٤).

(١٢) المرجع نفسه.

(١٣) انظر أم البراهين في العقائد للسنوسي ص (٥) ضمن مجموع مهمات المتون ط. الحلبي الرابعة.

(١٤) التوضيح: (٢/٣٧٤).

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) سلم الوصول: (٣/٥٥).

(١٧) انظر المعتمد في أصول الدين: (٣٨٥).

(١٨) انظر المسودة: (٣٨٥).

(١٩) انظر المسودة: (٣٦٥).

(٢٠) الفتاوي: (٢٠/ ١٨٢).

(٢١) الفتاوي: (٢٥/١٧٥).

(٢٢) الفتاوي: (٢٥/١٧٥).

(٢٣) المسودة: (٣٦٧).

(٢٤) الفتاوي: (١٧٥/٢٥).
(٢٥) اعلام الموقعين: (٣/٣) ط. دار الجيل.
(٢٦) المصدر السابق: (٥/٣).
(٢٧) راجع الرسالة.
(٢٨) المحصول.
(٢٩) انظر على سبيل المثال ما ورد في مقالات الاسلاميين (١١٤/١ ــ ١١٨) و (٣٠٠/١ ــ ٣٠٩) و (٦٧/٢) وما بعدها، والفخر الرازي في مواضع كثيرة من المحصول والتفسير، والمعالم والنهاية.
(٣٠) تفسير الرازي (٤١/١٥).
(٣١) التنوير لابن عاشور (١٦٦/٩).
(٣٢) ابو السعود (١١٨/٦).
(٣٣) الرازي (٢٠٢/٢٥).
(٣٤) الزمخشري (١٣٤/٤).
(٣٥) تفسير ابي السعود (٢/٩).
(٣٦) الرازي، التفسير الكبير (١٥٢/٢).
(٣٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٩٩/١).
(٣٨) الشوكاني (٤/٥).
(٣٩) (خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن انفسهم ومما لا يعلمون) «يس: ٣٦»، (ومن كل شيء خلقنا زوجين) «الذاريات: ٤٩».
(٤٠) انظر إحياء علوم الدين (٣/١)، وما بعدها، الباب الرابع، في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف.
(٤١) فكرة «الفصام بين القيادتين» باعتباره منطلقاً تفسيرياً لكثير من أحكام الصدر الأول وردت عند (مجلة الاجتهاد) وقد بنى عليها أخونا د. عبد الحميد أبو سليمان كثيرا من تحليلاته الدقيقة السياسية والاقتصادية في رسالتيه «في النظرية الاقتصادية» وفي «العلاقات الدولية».
(٤٢) 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 الكليّة قوانينه وسننه، والإنسان - وإن كان جزءاً من الكون - لكنه عند النظر يعد أنموذجاً مصغراً للوجود الكوني ومستخلفاً فيه (وتزعم أنك جرم صغير ــ 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 هدًى 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 بفخر الدين الرازي نحوا نحوه 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.

(٤٣) 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 أعددتها 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 انطلاقا 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.

(٤٤) بالرغم من بروز قضية «تعليل 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 أصّلها 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.

(٤٥) أنظر كتاب الفروق للقرافي (٢/١ -٣).

(٤٦) العلاقة بين القواعد والأحكام الفقهية 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.

(٤٧) البحث في فتور الشرائع ناقشه إمام الحرمين في فصلين طرفيين في البرهان، أثبت في الفصل الأول أنّ ظاهرة «فتور الشرائع» ظاهرة يجوز قبولـــها 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 الاسفرايني، وناقش أدلة القائلين باستحالة ذلك الفتور. ومنها قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر:٩) وبين أن المَراد بذلك حفظ القرآن، والحيلولة دون اندراس تلاوته أو شيء منه.

راجع البرهان (الفقرات: ١٥٢٠-١٥٢٦)

قلت: وفيما ذهب إليه نظر، لأن الشريعة قد اشتمل القرآن عليها: فهي محفوظة بحفظه من الزوال والاندراس، والله تعالى أعلم.

(٤٨) إن من أهم ما أتاحه القرآن المجيد للبشرية باشتماله على الشرعة والمنهاج شيوع وذيوع وانتشار الوعي بالشريعة 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».

(٤٩) لأن المنظومة المقاصدية منظومة قيمية معيارية تصلح لأن تقاس إليها سائر أنواع المعرفة، لمعرفة وتمييز العلم النافع من العلم الضار، وهي أكثر الوسائل قدرة وفاعلية على ربط المعرفة بالقيم، ورأب الصدع بينهما.

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

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

(٥٢) 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.

(٥٣) راجع مقدمتنا لكتاب (فقه الأولويات، محمد الوكيلي، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٩٩٧) للاطلاع على قضية «التعبد» ونشأتها وتطورها، ولكونها جزءاً من خصائص «شريعة بني إسرائيل» وغرابتها وبعدها عن شريعتنا الإسلامية.

(٥٤) 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.

(٥٥) راجع بحثنا في «الفقه التقليدي» مرجع سابق، وبحثنا في فقه الأقليات، والمشار إليه في هامش (٥٣).

(٥٦) 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.

(٥٧) أزمة «المنهج العلمي» يمكن الاطلاع على بعض معالمها في كتاب «ندوة العلوم الاجتماعية» إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧، ودراسات أخرى كثيرة منها ندوة «الموضوعية في العلوم الاجتماعية» تحرير:صلاح قنصوة.

(٥٨) راجع ا لهامش السابق (٥٧).

(٥٩) الأسئلة النهائية — هي مجموعة الأسئلة التي تتصل بالخالق جل شأنه

والإنسان والكون والحياة، والإجابة عنها هي التي تشكل «رؤية الإنسان الكلية» وتصوره الكامل لما تعلقت 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).

(٦٠) راجع ا لهامش رقم (٤٧).

(٦١) هذا هو تعريف «اليونسكو» للمعرفة العلمية المقبولة، والذي عممه عالمياً.

(٦٢) 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 (أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) «العنكبوت: ٥١».

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

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

(٦٥) الأصل في الفتوى أنها رخصة من مفتٍ مؤهل للفتوى، درس الواقعة بجوانبها المختلفة دراسة عميقة مكنته من حسن تكييفها وتحويلها إلى سؤالٍ 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 بداية، بل يعلمها الإيمان ويصبر عليها حتى تخالط بشاشة الإيمان قلبها وآنذاك يبدأ بتعليمها الفروع. و كذلك الفتاوى المتعلقة بزواج الأنس بالجن والعكس، والنماذج كثيرة.

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

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

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

(٦٩) راجع هامش (٦٦).

(٧٠) راجع المفردات للراغب الأصفهاني مادة «فعل» والمباحث المشرقية للرازي (١:٤٥٦) ط مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦، وانظر (٥٦٨) منه لمعرفة الفرق بين الحركة وبين «أن ينفعل».

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

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

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

(٧٤) انظر الموافقات للشاطبي (١/ ٤١).

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

نحو فقه مقاصدي
يواكب العصر

السيد محمد حسن الأمين

□ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها واهدافها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الاولويات)؟

○ في مقدمة الاجابة عن هذا السؤال أرى ضرورة التقديم لهذه الاجابة بمقدمة تقوم على وجوب التمييز بين مفهومين طالما أدى الخلط بينهما إلى أضرار فكرية وعقيدية ومنهجية لا حصر لها، أعني بهما مفهومي (الشريعة) و (الفقه)، كما أدى ضعف التمييز بينهما إلى حرمان (الفقه) فرصاً عظيمة من اعادة النظر والنقد والتقويم، كان بامكان عقول كبيرة أن تساهم فيها، وكان يمنعها من ذلك هالة مقدسة مكرسة أحيط بها الفقه، وقادت (هذه الهالة) إلى شيء من عزل الفقه عندما أبقت الكلام عليه محصوراً في نطاق أهل الاختصاص (الفنيين) من المشتغلين عليه.

ومن وجهة نظرنا فإن الفقه هو من الاهمية والخطورة بدرجة لا يسمح أن يقتصر أمره على الفقهاء المختصين فحسب، فميدان الفقه أوسع بكثير من دائرة اختصاص الفقهاء، على ما لهؤلاء من مكانة رفيعة، وميدان الفقه الاسلامي هو الحياة، بما يجعله بحاجة إلى كل صنوف المعرفة ومناهجها، وبما يجعل كل مفكر في أي حقل من حقول المعرفة قادراً بشكل أو بآخر أن يساهم في عملية انتاج الفقه، دون أن يعني ذلك الانتقاص من وظيفة أصحاب الاختصاص أعني الفقهاء، ولكن

بما يعني ادخال أنواع من المعرفة تجعل من مهمة الفقهاء أكثر شمولاً واتساعاً وأكثر اتصالاً بحقائق التحول في مجال المعرفة والتاريخ والمجتمع .

لابد إذن من التمييز بين الشريعة والفقه، بين الثابت والمتغير، بين المقدس وغير المقدس، بين الإلهي والبشري. فالشريعة وفق عقيدة المسلمين شأن إلهي، ولكن فقهها أي فهمها والنظر فيها وتحويلها عن طريق الاجتهاد والاستنباط إلى معطى (قانوني) إنما هو شأن بشري، ليس قابلاً للخطأ والصواب فحسب بل هو عرضة لمتغيرات لا حصر لها، ومنها (أي هذه المتغيرات) أن الفقه هو نشاط معرفي نسبي تاريخي متبدل تسري عليه سنن المعرفة البشرية نفسها.

الشريعة شأن إلهي حقاً وفق العقيدة الاسلامية، فلا يمكن لما هو بشري أن يغدو شريعة، وإلاّ عاد تجاوزاً لحدوده وادعاء لسلطة الحق الالهي.. وفي حالة الفقه والشريعة فإن كل فقه (أي فهم للشريعة) يدعي لنفسه صفة الشريعة فقد وقع في ادعاء سلطة الحق الالهي التي ليست له.

وإننا لنلاحظ أن ما يقع في دائرة الشريعة من الاحكام الصريحة غير القابلة للتأويل وتعدد الفهم والاختلاف، بالنظر إلى المصدر الاول (القرآن)، هو أقل بكثير من الاحكام الكثيرة التي لا حصر لها، والتي يحتاج الفقيه إلى الاجتهاد في إخراجها.. وكذلك الشأن في السنة النبوية الشريفة (المصدر الثاني للشريعة)، فالصادر منها صدوراً قطعياً أو ما يقرب منه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو عن المعصوم كمعبر عن الرسول (وفق العقيدة الامامية) هو أقل ـــ أيضاً ـــ من الحاجة التي لا حدود لها والمتجددة دائماً لاستنباط الاحكام .

نسوق هذه الملاحظة لنؤكد في ضوئها أن حكمة العقيدة الاسلامية قضت أن تكون الاحكام التي تتجدد الحاجة اليها بدون توقف في الاجتماع الاسلامي ثمرة للفقه المتجدد، والذي هو بدوره ثمرة لتجدد هذا الاجتماع وحيويته، أو هو (أي

الفقه) مظهر من مظاهر تجدد الاجتماع البشري الاسلامي وحيويته، كما تقضي حكمة العقيدة حسب تقديرنا.

إن الفقه ـــ اسلامياً ـــ لا يمكن تصوره مفصولاً عن الاجتماع الذي يتفتح وينمو فيه، ودون ان نتنكر لحاجات الاختصاص وضروراته العلمية والفنية، اعني ان ضرورة الاختصاص لا تخرج الفقه عن كونه علماً من العلوم الانسانية الخاضعة لقانون التطور والتحول، وما يرافق ذلك من قيام مذاهب واتجاهات وتيارات مختلفة في ميدان النشاط الفقهي، متأثرة بشبكة المعارف والعلوم الانسانية المؤثرة في حركة التطور والتحول العام في الاجتماع البشري.

ان اضفاء طابع من التقديس على الفقه (الآراء الفقهية) قد يعلي من شأن المشتغلين به (الفقهاء)، وقد يستفيدون من هالة التقديس هذه، ولكن الفقه (المقدس) سوف يُحرم ـــ بالتأكيد ـــ من عناصر الحياة والنمو التي توفرها مساحة الحرية الواسعة الضرورية لمشاركة غير الفقهاء في اعداد الارضية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية وحتى الفلسفية والابستمولوجية (المعرفية) لعمليات الاجتهاد الفقهي.

ان استخدام البعض لقاعدة (الراد على الفقيه كالراد على الله) كان استخداماً ضاراً؛ لانه ساهم في إضفاء القداسة على عمل الفقيه، والذي هو في محصلته عمل بشري نسبي تاريخي قابل لكل اشكال النقض والاختلاف والرد كما التبني والموافقة والقبول.. ومادام جانب كبير من عمل الفقيه يعتمد على علوم كثيرة ليست من اختصاص الفقيه وحده، فان مجال التدخل والنقد في عمل الفقيه ليس مقصوراً على الفقهاء وحدهم، بل من حق المتوفرين على هذه المعارف التي يرتكز عليها عمل الفقيه ان يتدخلوا من مواقع معرفتهم واختصاصهم، فلا تنطبق عليهم قاعدة (الراد

على الفقيه...الخ) إذ لهذه القاعدة ـــ كما نعتقد ـــ سياقها الخاص الذي لا يسمح بتعميمها على الطبيعة البشرية لعمل الفقيه.

ان فقهنا الذي تخلط بعض مصنفاته ـــ كما جاء في السؤال ـــ بين الجزئي والكلي والثابت والمتغير... الخ، هو الفقه الذي لم تساهم القوى الاجتماعية والفكرية والفلسفية والسياسية والاقتصادية..الخ في انتاجه، واصبح من اختصاص الفقهاء وحدهم وهو الفقه الذي ابتعد عن كونه نشاطاً معرفياً بشرياً، واخذ ـــ بدلاً من ذلك ـــ سمة الشريعة المقدسة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وذلك على الاقل في قطاعات معرفية وفكرية واسعة.. وأدى ذلك بالاضافة إلى عوامل فكرية وتاريخية وسياسية مستجدة إلى انصراف كثير من التيارات للبحث عن اطر ومبادئ ومفاهيم فلسفية واجتماعية بعيدة عن الشريعة الاسلامية، تولدت على أثرها انظمة سياسية ومعرفية عادت بدورها تساهم في عزل الفقه الاسلامي، واصبح المشتغلون بهذا الفقه كمن يعملون في جزيرة منعزلة، وطغى الطابع الذهني على الفقيه، وصار الفقه (صناعة) ان لم نقل انه تحول إلى حرفة، لتغدو مصالح الفقهاء مقدمة على مواجهة التحديات والمسؤوليات التي تحيط برسالة الفقيه.

ان اصلاح الفقه الاسلامي لا يمكن ان يتم من خلال الآليات والقواعد التي تم انتاجها على ايدي الفقهاء فحسب، فهذه القواعد والآليات ـــ بدون حدوث متغيرات في بنية الاجتماع الاسلامي نفسه ـــ لا تنتج سوى هذا الفقه الذي بين ايدينا، والذي لا نكاد نجد فروقاً تذكر في طبيعته وفي احكامه بين مجتهد وآخر .

ان بنية المجتمع الاسلامي الراهنة تقوم على اعتبار الدين (ومنه الفقه) انما هو من اختصاص رجال الدين فحسب، بما يعني ان الاجتماع الاسلامي يضفي شرعية على هذه البنية التي بات الدين فيها مرفقاً من مرافقها وشأناً من شؤونها وجعلته من

اختصاص فئة من فئاتها. ولا يخفى كم في هذا الواقع ما يتناقض مع مبادئ الاجتماع الاسلامي الذي يعتبر الدين للامة كلها ومن اجلها كلها، فليس في مبادئ الاسلام رجال للدين ورجال للدنيا. والفقهاء في التصور الاسلامي ليسوا رجال دين بالمعنى الذي يجعل من غيرهم رجال دنيا. رجال الامة (ونساؤها ايضاً) كلهم رجال دنيا ودين، وكلهم مسؤولون عن انتاج الانظمة والشرائع التي يحتاجونها، الامر الذي يجعل الفقيه المختص عضواً فاعلاً ومنفعلاً في نسيج المجتمع، بحيث تنحصر فرص امتيازه إذا كان ممتازاً وفرص عبقريته إذا كان عبقرياً في قدرته على انتاج فقه يعكس حيوية التواصل والانتماء لهذا النسيج، بما يجعل من المعطى الفقهي بالنتيجة ثمرة لهذا التواصل واشراكاً للمجتمع في ابداع المعطى الفقهي، وليس ثمرة لجهد ذهني منفصل يقوم به الفقيه.

ان الاجتماع الاسلامي بحاجة إلى فقه يخاطبه ويعنى بمشكلاته، وإلى فقه يستطيع هو ـــ اي المجتمع ـــ ان يكيفه ويتكيف به، إلى فقه يساهم هو ـــ اي المجتمع ـــ في انتاجه، إلى فقه لا يعلم الناس فحسب وانما يتعلم منهم، فقه مشبع برائحة الارض والعرق والمكابدة، فقه يعنيهم لا لانه منزل من السماء فحسب، بل لانه يحمل همومهم الارضية، ويقنعهم انه معهم وظهر لهم وهم يكافحون لتحقيق مجتمع الكفاية والعدل اي جنة الدنيا!! أليس تحقيق جنة الدنيا اوالجهاد في سبيل تحقيقها هو شرط استحقاقنا لجنة الآخرة؟!!

لهذه الاسباب اي لانفصال الفقه عن المجتمع اصيب فقهنا بعناصر الضعف التي يشكو منها السؤال، وهي غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها واهدافها العامة. والفقهاء ليسو هم وحدهم المسؤولين عن هذه الازمة، اعني انفصال الفقه عن المجتمع، لا بل إذا توخينا الدقة فان بامكاننا القول ان المسؤولية لا تقع على عاتق الفقهاء، فهم ايضاً ضحية وقائع عنيدة عصفت بنظام الاجتماع

الاسلامي واجبرته على التحول من مشروع الامة الوسط اي مجتمع الكفاية والعدل والمساواة إلى مجتمع الاستبداد وعلاقات الاستبداد سواء بين الحاكم والامة أو داخل الامة نفسها. غير ان الفقهاء الحقيقيين مايزالون في مقدمة النخب التي ينعقد عليها الأمل، في قيادة التحول الجوهري داخل الامة، وفي تفجير علاقات الاستبداد، سواء في علاقة الامة بالحاكم (السلطة) أو في العلاقات الداخلية للامة. ومن بين المهام الاستثنائية لهذه الفئة (الفقهاء الحقيقيين) مهمة التأسيس لفقه جديد، يستعيد علاقته بالمجتمع، لتغدو علاقة تفاعل وتبادل بدلاً من العلاقة التي ينتجها وهم الوصاية ووهم السلطة باسم الحق الالهي.

ان بناء (فقه الاولويات) وفقه المقاصد (اي الفقه الذي يستمد معاييره من مقاصد الشريعة) انجاز يبقى في دائرة التصور، ان لم نقل في دائرة الاستحالة، ما لم يترافق مع حركة تحول فكري شامل، بحيث يأتي التحول الفقهي انعكاساً لها وتعبيراً عنها في آن. اما القواعد والاليات الراسخة والمعتمدة راهناً فيما يتصل بانتاج الفقه فانها لا تصلح لانتاج فقه مغاير، واحسب ان هذه القواعد والآليات من القوة والرسوخ بدرجة لا يمكن تجاهلها فضلاً عن مصاديقها، ولكن ذلك يصبح ممكناً وربما سهلاً لو ترافق مع قيام حركة تحول واسعة في حقول الاجتماع والسياسة والفكر الاسلامي، كما اشرت قبل قليل.

□ ان استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات واسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، افضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها احياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الاقوام وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية

الاستنباط من تلك الادوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

○ عندما ضعفت حيوية الاجتماع الاسلامي ابتداءً من أواخر العصر العباسي، كان ذلك ايذاناً بتسلل الضعف إلى بنية الفكر الاسلامي، وإيذاناً بانحسار الابداع الفكري والعلمي والثقافي، وهذا كاف لتسلل الضعف إلى الابداع والاصالة في حقل الفقه والشريعة، وصار علم الكلام (صناعة) والفقه (صناعة) وبدأ يطغى على العمل الفقهي منهج الشرح والتفسير والتعليق والحاشية وحاشية الحاشية، بما ينبئ أن اعمال الفقهاء المبدعين باتت هي مصدر انتاج الفقهاء في عصور التراجع، وضعفت العلاقة في النص الاول (القرآن والسنة) كمصدر مباشر لعمل الفقيه. ومن الطبيعي ان انجازات فقهاء السلف المبدعين كانت مظهراً لحيوية علاقتهم بالمصدر الاول من جهة (القرآن والسنة)، ومظهراً لحيوية علاقتهم بعصورهم وحاجات اجتماعهم ، وبالتالي فان فقههم كان بشرياً ونسبياً، ولم يكن معداً للعصور التي تليهم بالقدر الذي تستقيم معه عملية التواصل بين العلوم والاجيال، والتواصل لا يعطل حوافز الابداع بل يوفر لها مزيداً من الافاق والامكانات من جهة، ويوفر لها الشرعية بمعنى الشروعية من جهة اخرى، إذ مادام ابداع الاوائل مشروعاً في استلهام القواعد والاتجاهات المناسبة من الشريعة ومصادرها الحية فمن الطبيعي ان يكون ابداع الاواخر كذلك .

ان فقهاء المسلمين في عصور التراجع لم يقرأوا الفقه الذي سبقهم على انه تراث فقهي، تأثر انتاجه بعوامل الزمان والمكان وسائر العوامل المؤثرة في انتاج المعرفة، بل قرأوه بوصفه فقهاً راهناً. وهنا اذكر على سبيل المثال منهج تدريس الفقه في الحوزات العلمية حيث يبدأ الطالب بقراءة كتاب الشرائع ثم كتاب اللمعة

الدمشقية، دون ان يعلم شيئاً عن تاريخ هذه المعرفة الفقهية التي يتلقاها، ولا عن منهج كتابتها، فضلاً عن معرفته بعلاقة ذلك في السياق التاريخي لعمل الفقهاء وتطور بحث مسائلهم منذ نشوء علم الفقه حتى عصرنا الراهن. الامر الذي يعزز الطابع الذهني الصرف لمعرفة الفقه وقواعده واصوله، وفي مناخ كهذا يصبح الكلام على استيلاد اتجاهات جديدة لتوجيه عمل الفقيه انطلاقاً من روح الشريعة ومقاصدها عدواناً على القواعد الصارمة والنهائية التي تحكم (صناعة الفقه) التي لا تقبل ان تقيم علاقة بين الاجتهاد الفكري والاجتهاد الفقهي، فيما طبيعة العلم وطبيعة الحياة اساساً لا تقبل هذا الفصل بين دوائر الاجتهاد، ولا علماء السلف قبلوا ذلك .

إن العلاقة وثيقة وأكاد أقول عضوية بين بنية الفقه الاسلامي الراهنة وبين البنية الفكرية والروحية للاجتماع الاسلامي الراهن، وهنا يكمن التحدي، والمسألة ليست مسألة إدخال بعض الادوات الجديدة على عملية الاستنباط الفقهي، فالفقه لا يكون إلاّ تعبيراً عن البنية التي يصدر عنها.

اذن يمكن ان نصوغ المعادلة على الشكل التالي: لا امل ـــ بل لا جدوى ـــ من فقه جديد لبنية قديمة، وتنعكس المسألة بالقدر نفسه من الصواب والصحة.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الاجماع احد اهم الادلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفا عن السنة الشريفة، وعلى أية حال أضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، بل امست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح

قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما هو اثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ من مفارقات الامور التي تؤكد ما ذهبنا اليه من ان ازمتنا الفقهية ـــ إذا صح التعبير ـــ هي ازمة الفقه الذهني المنفصل عن ظروف انتاجه التاريخية والمعرفية، من هذه المفارقات اننا في العودة إلى (الاجماع)، بوصفه مصدراً من مصادر معرفة الشريعة، نلاحظ ان اعتماد هذا المصدر من قبل جيل الفقهاء المتقدم كالشيخ الطوسي ـــ مثلاً ـــ كان مظهر ابداع وحيوية، من فقهاء كانوا يؤسسون لافضل المناهج في التماس الاحكام الشرعية من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام التي لم تكن تفصلهم عنها مسافة زمنية طويلة ولا يفصلهم عنها ـــ بالاخص ـــ اختلاف الزمان، فكان اعتمادهم للاجماع بعد تحقيقه وتحصيله (الذي مكنهم منه قربهم من سيرة المتشرعة المتصلين بعهد الرسول والائمة) انجازاً منهجياً بالغ الاهمية، ولكن ضمن مجالاته المحدودة، وبالقدر الذي تمليه الضرورة عند انسداد ابواب المعرفة الاخرى من القرآن أو من السنة الصحيحة، أو من الاصول العقلية.

اما في العصور المتأخرة، وفي ضمور حركة الاجتهاد الذي ادى إلى الوقوف عند اقوال المتقدمين ومناهجهم، فقد تحول الاجماع من تدبير ضروري إلى اصل وقاعدة ،بما في ذلك دعاوى الاجماع والشهرة، وصار الاجماع المنقول بقوة الاجماع المحصل، والاجماع المحصل ـــ اذا وجد ـــ بقوة القاعدة والاصل، وهذه هي المفارقة بين المبدع والمقلد.

إن قوة الاجماع والمشهور ليس مصدرها وجاهته العقلية والعلمية، بل يمكن القول ـــ كما هو رأي الكثير من الفقهاء ـــ ليس دليلاً وليس حجة، وبالاخص فان دليلية الاجماع تسربت من تقاليد فقهية مذهبية إلى ادلة الفقه الامامي الاثني عشري، وصارت له قوة العرف القاهرة لاسباب لم يبحثها ـــ مع الاسف ـــ الفقهاء بما فيه الكفاية واكتفى بعضهم بدحضها منطقياً.

نحن ـــ هنا ـــ نميل إلى قراءة قوة دليل الاجماع كما ترسخت في التقاليد الفقهية، على انها ترجمة لضعف حوافز الابداع، التي من شأنها أن تغري باشتقاق مساحات وآفاق جديدة ومختلفة لمقاربة الحقائق الفقهية، في حين أن ضعف هذه الحوافز يدفع إلى الاستسلام، وإلى الاعتماد على الغير، وإلى الاشفاق من مغبة اجتراح المناهج والآراء المختلفة، والميل إلى الاعتقاد بأن ليس في الامكان ابدع مما كان.. وكل هذا ـــ من وجهة نظري ـــ يستند إلى بنية فكرية ونفسية، على ان الحقيقة وجدت قبلنا وان السلف هم اقرب اليها منا فهم أعرف بها منا.

وثمة حقيقة أخرى ـــ في هذا المجال ـــ أشار اليها السؤال، تكمن وراء تعزيز (قوة) الاجماع، وهي الميل إلى اعتبار الخروج على الاجماع كأنه انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، وهذا الاعتبار يقود بقصد أو بغير قصد إلى تكريس قاعدة: (الاجتماع على الخطأ خير من التفرق على صواب)، وهذا مما يضعف حق الاختلاف وحيويته الضرورية والمشروعة وفق المبدأ القرآني: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلاّ من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾**، فالاختلاف في التصور القرآني ليس ظاهرة مرذولة، وهو لا يتنافى مع قوله تعالى: **﴿إن هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**، لانه اختلاف (اي تنوع) داخل الوحدة. لكننا لن نستطرد في هذا البحث الهام والممتع، لنعود إلى القول بأن وحدة

الامة واجماعها بوصفه مبدأً اسلامياً ليس مجاله وحدة الآراء الفقهية وتماثلها حتى يصير الخلاف في الآراء والمناهج الفقهية خروجاً على هذا المبدأ واساءة له، وكذلك فان احترام التراث الفقهي الذي ابدعه اسلافنا العظام لا يقوم على تقديس هذا التراث واطلاقه بل على تمثله وتجاوزه، اننا نكون اوفياء للتراث بقدر ما نضيف اليه لا بقدر ما نستنسخه. ان مبدأ الاستيعاب والتمثل والتجاوز فيما يخص تراثنا الفقهي ـــ كما كل تراث آخر ـــ هو افضل وجوه الاعتراف بهذا التراث واحترامه، وهذا مما يتنافى مع الانقياد لدليل الاجماع، واعطائه صفة الاطلاق، بعزله عن ظروف نشأته ومجالات استخدامه المحصورة، والمقدرة بقدر الضرورة، وفي مرحلة من مراحل تطور قواعد الفقه واصوله على ايدي السلف الصالح من فقهائنا، فهم لم يبدعوا لنا مبدأ الاجماع ليكفونا مؤونة البحث والتحقيق من جهة، ولا ليكون فقه عصورهم ذريعة لنا عن ابداع فقه لعصورنا المختلفة من جهة اخرى .

ان الفقه نشاط معرفي لا يتم خارج الزمن، ولا بمعزل عن العلوم والمعارف المستجدة، ولا خارج حركة الابداع والاختلاف التي تقع في جوهر المعرفة والاجتماع الانساني. أما ان يكون فقهنا الاسلامي مقيداً بنصوص القرآن والسنة النبوية فهذا لا يحرمه الاتصاف بالعناصر التي ذكرناها، شرط تحريره من قيود التفسير التاريخية، فلا تصادر قدرتنا على التنقل مباشرة بين النص الاول (القرآن ثم السنة) ومتطلبات العصر الذي نحياه.

وهنا لابد من التوقف عند المنهج المبدع الذي اقترحه الشهيد السيد محمد باقر الصدر بشأن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، فهو منهج يتسع ايضاً لفقه موضوعي، ذلك ان الشهيد الصدر في اقتراحه لمبدأ التفسير الموضوعي كان يرمي إلى استحضار روح هذا العصر ونبضه كعنصر من عناصر قراءة القرآن وفهمه، استناداً إلى النص القرآني نص مطلق، يتنزل على كل عصر بما يلائم مع ما يتفتح

مع ذلك العصر من امكانات وخصائص واسئلة وتحديات، فهو.. اي القرآن الكريم ـــ حقيقة كلية تتجلى لكل عصر باوجه تناسبه. وما ينطبق على القرآن الكريم ينطبق على الشريعة، فلابد ان (نفقه) الشريعة وفق عصرنا، ليكون فقهنا تعبيراً عن هذا التواصل الدائم والحيوي بين الشريعة والعصور المتغيرة، وهذا المنهج لا يلغي التواصل الضروري مع فقه العصور السابقة، بل يصححه ويغنيه، ويقلل من فرص التنكر لهذا التراث الفقهي، وهو تنكر تشهده الآن الكثير من الانظمة الحقوقية والفقهية المعتمدة في المجتمعات السياسية الاسلامية، بحجة ان الفقه الاسلامي لا يستجيب لمتطلبات العصور الراهنة، فهو ـــ وفق هذه النظرة ـــ فقه الازمنة القديمة.

ولكن هل نستطيع ان نتجاهل اجماع الفقهاء على حكم من الاحكام الشرعية، سواء انعقد هذا الاجماع في هذا العصر أو في عصور سابقة، خصوصاً في العصور الاقرب إلى مصادر الشريعة؟!!

بالتأكيد فاننا لا نتعسف في الدعوة إلى تجاهل الاجماع، ولكننا في الوقت نفسه نرى دعاوى الاجماع في كثير من المسائل ليست دعاوى صحيحة، طبعاً باستثناء الاحكام المعروفة بالضرورة من الشريعة، فلابد ـــ اذن ـــ ان يتجه جهد الفقيه إلى التحقيق الدقيق في دعاوى الاجماع، ليصار إلى حصر موارد الاجماع الحقيقية ما يساعد على نفي دعوى الاجماع وشبهة الاجماع عما لا يوجد اجماع يقيني بشأنه.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى لابد من النظر في موارد الاجماع الحقيقية (المحصلة) وغربلتها وتصنيفها بين موارد تكشف عن رأي (المعصوم). وهذه الموارد تنقسم إلى قسمين :

أ ــ ان يكون رأي المعصوم أو حكمه مطلقاً، غير ناظر إلى ظروف وملابسات تجعل من حكمه أو رأيه محصوراً في هذه الظروف والملابسات الخاصة، وهنا لابد من الانصياع لمفاد الاجماع .

ب ــ وبين ان يكون رأي المعصوم أو حكمه محكوماً بظروف وملابسات وعناوين ثانوية، وهذا يجعل رأي المعصوم شأناً من شؤون التدبير الآني، فلا يشكل مصدر التزام حرفي للفقيه.

اما الموارد التي لا يقود البحث إلى اعتبارها كاشفة عن رأي المعصوم، فعلى الفقيه ان يدقق في الاعتبارات التي قادت إلى مثل هذا الاجماع، وهي كثيرة ــ بنظرنا ــ وليس اقلها ان يكون مصدر الاجماع مباني الفقهاء المشتركة في عصر من العصور بشأن المصالح والمفاسد، وهو شأن كثير التبدل والتغير في العصور والازمنة والمجتمعات. وفي مثل هذا المورد اي وجود اجماع بدون دليل من قرآن أو سنة أو كشف عن رأي المعصوم فلا نجد مبرراً للالتزام بهذا الاجماع، بل لا يوجد دليل على وجوب الاخذ به.

إن نزعة الاخذ بالاجماع والمشهور والاحتياط تتفاقم وتقوى عندما تضمر همومنا الفقهية، وهو ضمور لا يمكن فصله عن ضمور الحيوية الفكرية والاجتماعية وحوافز الابداع والتجدد، مما يجعل الفقه صناعة ذهنية، وغير محكومة روحياً لسوى هاجس واحد هو براءة الذمة تجاه احكام الله تعالى، علماً ان ذلك لا يحقق براءة الذمة بل يزيد اشتغالها، فذمة الفقيه المسلم لا تبرأ قبل ان تضطلع باصعب المهمات في سبيل انبعاث الفقه وتجديده، وشحنه بروح المعاصرة، ولأن أخطأ الفقيه وهو يضطلع بمهمة التجديد والمعاصرة.. خير له من ان يخطأ وهو ينأى بنفسه عن هذه المهمة الجلل، مكتفياً بطمأنينة هي في جوهرها اتكاء على جهود الفقهاء السابقين .

لقد كان لنزعة الاستناد إلى الاجماع وتفاقمها (ومعها تفاقم نزعة المشهور والاحتياط) اثر كبير ـــ حقاً ـــ في اعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع، وهنا فاننا نحسب ان من مقاصد الشريعة الكلية ان تفي بما يستجيب لمستجدات الواقع ما دامت ـــ وفق عقيدتنا ـــ الشريعة الخالدة والمعدة لجميع العصور التالية لعصرها وليس لعصر نزولها فحسب. لذلك ووفقاً لروح الشريعة ومقاصدها قد يغدو مقتضى الاحتياط تجنب الاحتياط، وتجنب الاعتماد على قاعدة الشهرة والاجماع إذا كانت اعتبارات الوفاء بمقاصد الشريعة تقضي ذلك .

ان الاحتياط مبدأ شرعي وفقهي لا يمكن ـــ ولا يجوز ـــ الغاؤه، ولكن طبيعة الاحتياط ليست سلبية دائماً، فلماذا لا يعتمد فقهنا الاحتياط الايجابي وهو الالصق بطبيعة الاجتهاد، والاكثر وفاء في ملء مساحات الفراغ التي شاءت حكمة المشرّع المقدس ان يملأها الناس وفق مبادئ الشريعة ومقاصدها الكلية.

ان مساحات الفراغ في الشريعة هي مساحة المتغيرات مقابل ثوابت الشريعة، لذلك على الفقيه ان يحرص على حراسة هذه المساحات، بوصفها مساحات للتغير والتحول، وان لا يصادرها لصالح اجماع اقتضته ظروف عصر سبق، فنحن ايضاً كفقهاء معاصرين يمكن ان ننخرط في اجماع على مسائل يقتضيها عصرنا، فهل نلزم عصورنا القادمة بهذا الاجماع ونحرمهم من مساحة الفراغ وحيويتها وهم يبدعون فقه عصورهم؟!!

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واخلاقية واجتماعية في التاريخ الاسلامي، فولدت الحيل الشرعية كاحكام ترخيصية تهدف لنفي

العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك باحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي ابرز اسباب ظهور مثل هذه الاحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد ان نص القرآن الكريم على ان الشريعة الاسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الانسان من اصر واغلال الشرائع الماضية كشريعة بني اسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ لا ارى ان مفهوم (الحيلة) يتوخاه الفقيه حين يعمد إلى تطبيق قواعد نفي العسر والحرج والاخذ بالعناوين الثانوية في مجال استنباط الاحكام الشرعية الملائمة للوقائع التي تستلزم ذلك، فالفقيه ـــ هنا ـــ لا يحتال على الشريعة بل يستفيد من امكاناتها العظيمة الواسعة.. **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**، ولكنني اريد ان اتوقف عن المدلولات الفكرية والمنهجية التي سوغت دخول هذا المفهوم (الحيلة) إلى ادبياتنا الفقهية، فهو ـــ في نظري ـــ يستند إلى الخلفية الفكرية التي ترى الشريعة من زاوية واحدة هي زاوية الثبات والاستقرار اللذين هما من السمات التي تتصف بها مبادئ الشريعة، غير ان هذه (الخلفية الفكرية) تعمم ذلك على احكام الشريعة التي تحمل في طبيعتها سمة التطور والتحول بما يلائم مناسبة الحكم للموضوع. غير ان دخول مفهوم الحيلة الشرعية إلى ادبياتنا الفقهية لم يقتصر على حقل العناوين الثانوية التي يعتبر استحضارها من قبل الفقيه والاخذ بها امراً طبيعياً، بل تعداه إلى مجالات خطرة لا ينطبق عليها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم (نعم الامر الفرار من حرام الله إلى حلاله)، فقد يصل الامر إلى (التحايل)

على مقاصد الشريعة نفسها، ونضرب على ذلك مثالاً. في تبادل المتماثلين تعتبر الزيادة ربا محرماً (كالذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والقمح بالقمح...الخ) وللهروب من هذه الحرمة يعمد البعض إلى اضافة سلعة مغايرة لا قيمة لها إلى مبلغ من المال يعطيها للدائن ويتقاضى منه مبلغاً اكبر، كأن يضيف إلى مبلغ الالف دولار ـــ مثلاً ـــ كبريتة يعطيهما للدائن ويستوفيهما مبلغ الف وخمسمائة دولار بعد سنة اواكثر أو اقل. هنا من حيث الشكل لا ينطبق تعريف الربا على هذه المعاملة، اما من حيث القصد والمضمون وإرادة المتعاملين فان المعاملة ربوية بلا ادنى شك، فعلبة الكبريت لا يمكن اعتبارها عوضاً للزيادة التي تقاضاها الدائن. وهنا تغدو الحيلة الشرعية احتيالاً على مقاصد الشريعة واهدافها الشريفة، بل واتهاماً لها بالسذاجة والقصور.

وهنا ـــ ايضاً ـــ وفي هذا المجال لسائل ان يسأل: ترى هل عمل المصارف (البنوك) في ايامنا هذه هو من الربا المحرم، بحيث لا يمكن الصيرورة إلى عناوين شرعية تسبغ طابع المشروعية على عمل المصارف، بعيداً عن الحيل الشكلية التي يلجأ اليها البعض في تعامله مع المصارف، من عدم اشتراط الفائدة لفظاً، أو اضافة سلعة إلى المبلغ المالي كما في المثال السابق؟ فإذا كان الجواب بالسلب افلا يحرم ذلك المسلم من فرص كثيرة وذات نفع كبير احياناً، من خلال الاستدانة بفوائد محدودة واستثمار المبلغ المستدان في حقول تعود عليه بنفع اكبر؟ اقول في الجواب عن هذا: ان الشريعة وفقهها لا يضيقان عن تحقيق هذه المشكلة وبحثها ورؤيتها من جوانبها كافة، وقد خلص بعض الفقهاء إلى نفي الطابع الربوي عن عمل المصارف، و لم يعتبره مصداقاً لقوله تعالى: **﴿ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل﴾** واعتبر النظام المصرفي الجديد نظاماً جديداً لا علاقة له بالنظام الربوي القديم، فهو من انظمة الاستثمار والمتاجرة الحديثة التي لا غنى عنها للمجتمع ،بعد التعقيدات

التي طرأت على الحياة الاقتصادية وانظمة التبادل والاستثمار، اعتبر الزيادة التي يتقاضاها المصرف نوعاً من العوض عن اعماله الادارية، وبكل الاحوال فانا هنا لا اريد ان اقف مع أو ضد هذا التوجه الفقهي بشأن هذه المسألة الهامة ولكنني اردت ان اشير إلى الامكانات الفقهية الحقيقية وليس الشكلية في التعامل مع العوامل الطارئة والمستجدة على مرفق من مرافق الحياة العامة، فاذا كان تحريم الربا محكوماً لمقاصد الشريعة المعبر عنها (باكل اموال الناس بالباطل) فان هذا المعيار العظيم لحرمة الربا في الوقت الذي يرفض فيه حيلة (علبة الكبريت) لا يرفض بحث الزيادة أو نظام المعارف الحديث، فتارة يذهب الفقيه إلى تحريم هذا النظام وتارة يبيحه، وفي الحالتين فان الفقيه لا يعمد إلى التحريم والتحليل إلاّ استناداً إلى المباني التي قام بتنقيحها، بعد ان تكون مقاصد الشريعة قد شكلت ركناً اساسياً في تنقيح المسألة.

فالفقيه الحقيقي لا يبيح الربا بحيلة شكلية تنفي عن المعاملة شكلها الربوي، فهذه الحيلة الشرعية تؤكد المضمون الربوي للمعاملة، وانما يعمد إلى الموضوع نفسه فان ثبت له ان المعاملة في مضمونها ليست ربوية وانها تنتمي لنظام آخر مختلف عن النظام الربوي المحرم عمد إلى تحليل المعاملة، ولكن ليس على قاعدة الحيلة الشرعية وانما وفق القواعد الشرعية الاصيلة وليس من خارجها.

انني اميل إلى ان نظام الحيل الشرعية هو تعبير عن عقلية شكلانية في مجال استنباط الاحكام لا تعير اهمية لمقاصد الشريعة، وهي ان هذه العقائد وهي ـــ اي هذه العقلية ـــ وليدة عزلة الفقه عن الحياة، بالرغم من انها توحي بانها وليدة ملابسة الفقيه لمشاكل الحياة ومستجداتها فالفقيه بحاجة إلى المنهج وليس الحيلة، والمنهج استيعاب لحركة الحياة من داخل الشريعة، والحيلة انكفاء باتجاه التوفيق الشكلي بين الحياة والشريعة. المنهج يواجه الاسئلة والتحديات في وجه الشريعة،

والحيلة هروب من المواجهة وتدبير آني يبقى على المفارقات (بين الشريعة وما يتحداها) ولا يقتحمها.

يبقي ان نشير إلى ان الحيلة كما نصفها هنا ليست ما يعني الحنكة والدراية والتخطيط والحكمة في مواجهة المعضلات، فهذا المفهوم لمصطلح الحيلة هو في صميم عمل الفقيه ومواهبه، وهي مطلوبة في مواجهة المعضلات والمشاكل الفقهية وغيرها باستمرار، فهي ليست تدبيراً استثنائياً. اما ما تكلمنا عليه وانتقدناه فهو ما ينطبق على معنى الخفة والشطارة في تفادي مواجهة التحدي أو المعضلة، وشتان ما بين المفهومين.

ان رفع العسر والحرج هو في اساس الشريعة، وكذلك حديث الرفع، مضافاً إلى السمة الرئيسية للشريعة الاسلامية بوصفها الشريعة السمحاء حيث تتجلى هذه الصفة في جميع اهدافها ومقاصدها. ان العسر والحرج في الشرائع الماضية ومنها شريعة بني اسرائيل التي نزل الاسلام ليحررنا من قيودها، أكانت كذلك عندما انزلها الله على انبيائه وعلى موسى عليه السلام ام ان الفقهاء الذين تولوا امر هذه الشرائع هم من حولوها كذلك لتغدو وسيلتهم للسلطة والتحكم؟

إن الفقيه المسلم مسؤول في ان تكون له (حيلة) واسعة حتى لا يقع في حبائل الحيل الشرعية، وحتى يحافظ على الشريعة الاسلامية بوصفها قوة تحرير للانسان لا تعيقه ولا تعرقل مسيرته في السعي إلى تحقق ذاته، بما يتناسب مع المهام العظيمة التي اسندها الله له على هذه الارض اي مهام الاستخلاف (وهو الذي جعلكم خلائف الارض).

ان الفقيه المسلم ليس فقيهاً وحسب، انه صاحب رسالة هدفها تحرير الانسان والاجتماع الانساني، وهذا العنصر (اي العنصر الرسالي) في شخصية الفقيه ليس مفصولاً عن اختصاصه الفقهي، انه عصب هذا الاختصاص فهو ـــ اذن ـــ

مسؤول عن مهمات كثيرة ومنها ان يساهم في انجاز اطروحة فقهية، تتسع لا لتحرير الانسان من اغلال الشرائع السابقة فحسب بل من اغلال الشرائع الراهنة الوضعية البشرية التي مازالت تتحكم في انتاجها موازين القوة داخل الاجتماع الانساني، بما يجعل المجتمع الانساني مفتقراً إلى روح العدل والمساواة وسائر الحقوق التي لم تنجز منها عصورنا الحديثة إلاّ القليل.

ان فقهاً اسلامياً يخاطب الاجتماع الانساني من هذه الزاوية هو من افضل وجوه تجديد المشروع الاسلامي، سواء داخل المجتمع الاسلامي أو في البعد العالمي لهذا المشروع.

□ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الاحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلاّ في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، ام ان هناك اسباباً اخرى للتشديد على فقه الطاعة واهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الادوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ يعيدنا هذا السؤال مجدداً إلى الحديث عن صلة الفقه ببنية الاجتماع الاسلامي، لنؤكد مرة جديدة استحالة الاضطلاع بتجديد الفقه الاسلامي بمعزل عن الاضطلاع بتجديد بنية الاجتماع الاسلامي، ولعل اجابتنا التالية على هذا السؤال سوف تساهم في اضاءة العلاقة بين هاتين المهمتين:

من وجهة نظرنا التي قد لا يتيح لنا موضوع المقابلة وحدودها ان نتوسع في شرحها، وقد شرحناها في ابحاث ومطارحات سابقة، فان مصير الاجتماع السياسي الاسلامي تقرر بصورة حاسمة عندما حسم الصراع بين علي عليه السلام ومعاوية لصالح الاخير، وقامت الدولة الاموية، وودع المسلمون آخر امل لهم في ان تكون السلطة السياسية انبثاقاً حراً وواعياً عن ارادة المجتمع الاسلامي، أي وفق النهج الذي اراد ارساءه علي عليه السلام، فبدلاً من نهج علي أسس معاوية امبراطورية جديدة من امبراطوريات التاريخ، وكان ذلك ايذاناً بترسيخ سلطة الاستبداد على مدى التاريخ الاسلامي والتي تقوم على القهر والغلبة. فماذا كان من آثار ذلك على مرفق حيوي وخطير من مرافق فقهنا الاسلامي، وأعني به مرفق الفقه السياسي؟

لقد ازدهرت كثير من العلوم الفنون والصناعات في كل من العصرين الاموي والعباسي، وسمي الاخير بالعصر الذهبي نظراً لازدهار العلوم فيه، ولكن علماً واحداً ظل محظوراً في هذه الحقبة الطويلة، رغم توفر كل الظروف الداعية للخوض في مسائل هذا العلم، وتوفر كل العبقرية اللازمة للابداع في مجالاته المتعددة، كان هذا العلم المحظور هو علم السياسة بل العلوم السياسية، وذلك لان انفتاح العقل الاسلامي على العلوم السياسية كان سيجعل سياسة الاستبداد أو بالاحرى الاستبداد السياسي مهمة حرجة امام السلطة التي لها وحدها حق الخوض في السياسة وشؤونها وتحديد الصالح والفاسد من امورها.

ولقد ادى غياب العلوم السياسية إلى غياب المجال الحيوي لنشوء الفقه السياسي وتطوره، وإذا اضفنا إلى ذلك ان سلطة الاستبداد وضعت الفقيه امام صيغتين من العلاقة معها لا ثالث لهما، هما علاقة الاستتباع، أو علاقة النفي والاستبعاد، ادركنا طبيعة الظروف الصعبة التي تواجه مهمة نشوء فقه سياسي ابان تلكم الحقب. نعم كان الخلفاء وولاة الامور اي السلطة بحاجة إلى فقه يسبغ الشرعية على وجود السلطة وقراراتها، فاتخذ السلاطين فقهاء لهم وحرر بعض هؤلاء عدداً من الاحكام السلطانية، هي ما بين ايدينا الآن من الفقه السياسي، في مرحلة من ازهى مراحل التاريخ الاسلامي على مستوى العلوم والفنون. وان القارئ للاحكام السلطانية عند فقيهين كبيرين كالشاطبي والماوردي لينتابه شعوران متناقضان، احدهما شعور الاسف والخيبة، والآخر شعور الاعتزاز، اما الاسف والخيبة، فلأن هذه الاحكام كتبت بوحي السلطان ومن اجله، اما الاعتزاز فلان هذه الأحكام السلطانية تكشف ـــ رغم تدوينها لخدمة السلطان ـــ كم هي الآفاق الرحبة والمتنوعة والامكانات الغنية لتشييد فقه سياسي غني ومتميز. نعم لقد حَرَم الاستبداد الفقه الاسلامي، وقبله العقل الاسلامي، وربا العالم كله، من انبثاق عصر نهضة اسلامي في مجال حقوق الانسان السياسية والفكرية والاجتماعية، قبل انبثاق عصر النهضة الاوروبية بقرون عديدة.

الفقه ـــ نكرر ـــ ليس هو الشريعة، الشريعة روح ومبادئ وقليل من الاحكام الثابتة. وفي الاقتراب من روح الشريعة الاسلامية نحن لا نملك ان نغض النظر عن غاياتها ومقاصدها، لجهة تحرير الكائن الانساني من كل اشكال الارهانات والمصادرات، ومنها الشرائع والقوانين والنظم والقيم التي صنعتها عبر التاريخ موازين القوى ضد حرية الكائن الانساني، ودائماً ضد حقه المقدس في الاختيار الحر الواعي سبيلاً إلى تحقيق الذات، والاسلام ـــ عقيدة وشريعة ـــ هو في

جوهر مقاصده وغاياته سعى لازالة الزوائد عن الفطرة البشرية، لتكون مؤهلة للسعي بأكبر قدر من الحرية نحو الله. وما المكابدة والمعاناة التي توجهها الذات في سعيها إلى هذا الهدف ــ سوى الاغلال والمصادرات التي تثقل هذه الذات. وهو ما عبرنا عنه بالزوائد ــ التي يغدو التخلص منها صورة من صور الكدح الانساني لتحقيق ذاته اي وصوله إلى الله **﴿يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾** وغالباً ما كان الفقه البشري وظيفته التعبير عن الشريعة مغيباً لها وغلاً جديداً من الاغلال التي ترسف به الذات وعياً واختياراً وفرداً ومجتمعاً. والفقه الاسلامي ليس استثناء لجهة قابليته لامتصاص المؤثرات البشرية الفكرية والسياسية والاجتماعية، لذلك تغدو مهمة الفقيه المبدع المسكون بمقاصد الشريعة وغاياتها التنقيب والحفر والغربلة للتمييز بين ما هو فقه مسكون بمقاصد الشريعة ام هو فقه صنعته مقاصد اخرى، سواء منه المصنوع لحاجات السلطة واهوائها ومصالحها أو المصنوع بحس تاريخي وملابسات خاصة لها علاقة بالزمن وبطبيعة العصر الذي استولدها.

ان مراقبة دقيقة لفقهنا السياسي الموروث، فقه الاحكام السلطانية، وفقه الطاعة، وفقه (من اشتدت وطأته وجبت طاعته)، وسائر الادبيات الفقهية المشابهة، تجعل مهمة الفقيه أكيدة في نقد هذا الفقه، وفضح منظومة العلائق التي جعلت منه فقهاً مشبوهاً مصنوعاً ــ لا بمعايير الشريعة ــ بل وفق الاوامر السلطانية ولخدمتها.

ان كل فقه يتجه إلى اضفاء القداسة على وظيفة السلطة وقراراتها هو فقه يساهم في تغييب الشريعة الاسلامية، لانه يعامل ما هو بشري كما لو كان الهياً، والسلطة ــ خلافاً للشريعة ــ هي كالفقه شأن بشري، فليس في السلطة ولا في الفقه ما هو مقدس وغير قابل للنقض والاختلاف، ولا فرق في شأن السلطة بين ان

تكون شرعيتها مستمدة من تطبيق الفقه الاسلامي، أو من الانتخاب، أو كانت السلطة الطبيعية البدائية القائمة على شرعية القهر والغلبة، لان كل سلطة مهما يكن شكلها ومضمونها هي في النهاية تدبير بشري صرف لا مكان فيها للمقدس الالهي وإلاّ باتت سلطة باسم الحق الالهي. وإذ تغدو السلطة كذلك فانها لا تجترئ على حرية الفقيه وحسب بل تجترئ على الذات الالهية نفسها، وتنصب نفسها ناطقاً باسم الذات الالهية على الارض. أليس هذا ما فعله الرهبان واحبار اليهود والكهنة، فاقتضى ان يتدخل اللطف الالهي بنزول الاسلام محرراً للوعي البشري من مصادرة المقدسات ووطأتها، ليعلن شريعة تحرير الانسان وحقه المقدس في الاختيار؟

ان اكثر ما استند اليه فقه الطاعة هو قوله تعالى: **﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم﴾** فتمسك فقهاء السلاطين باطلاق هذه الآية..! اما كيف اصبح هؤلاء ولاة امور؟ وإلى أي شرعية استندت ولايتهم؟ وما هي حدود هذه الولاية؟ فهي اسئلة قلما تجرأ الفقه السلطاني على طرحها أو مواجهتها.

إن طاعة أولي الامر ـــ وفق الشريعة الاسلامية ـــ لا يمكن فهمها إلاّ في كونها دعوة إلى طاعة القوانين التي يتولى اولو الامر السهر على تطبيقها، بعد ان تكون الامة قد اقرتها واقامت عقداً بينها وبين مجموعة من افرادها، يقضي بقيام هذه المجموعة بمهمة السلطة اي بمهمة تطبيق هذه القوانين كما اقرتها الامة، وهنا تغدو الطاعة مرادفاً للالتزام بما اختارته الامة نفسها، فطاعة اولي الامر ـــ لهذا المعنى ـــ تعادل وجوب التزام الامة باختيارها لا اكثر ولا اقل، لذلك يغدو كل تجاوز لحدود السلطة مصدراً طبيعياً لسقوط واجب الطاعة عن الامة، فضلا عن نشوء واجب آخر يلزم الامة تجاه تجاوز حد السلطة هو واجب نقد السلطة وصولا إلى عزلها.

لم يعن الفقه السياسي أو بالاحرى لم ينشأ في تاريخنا الاسلامي السياسي فقه سياسي يملك المؤهلات التي تجعله مؤثراً في قيام اجتماع سياسي، تعكس مؤسساته

السياسية وآليات عمله قوة الشريعة الاسلامية، وغنى مقاصدها، ووضوح غاياتها، لجهة اقامة مجتمع الكفاية والعدل والمساواة وتكافؤ الفرص، وتداول السلطة، وبالاخص تداول السلطة بوصفها ـــ أي السلطة ـــ ادارةً وسياسةً هي ثمرة عقد لابد من تجديده دائماً بين فريقين في الامة. غاب الفقه السياسي الذي يؤسس لمثل هذا المفهوم من الاجتماع السياسي، مما ساهم في حرمان الاجتماع الاسلامي مبكراً من مراكمة الخبرات والتجارب، بحيث تغدو فرصة تأسيس فقه سياسي اسلامي جديد في عصرنا محرومةً من رافد اساسي هو رافد التجربة التاريخية وتراكمها، ولكن هذا لا ينفي ان إلى جانب الفقه السياسي الاسلامي الرسمي في تجلياته التاريخية الماضية، فقهاً غير رسمي أصيلا ومعترضاً ومختلفاً لم يراكم خبرات ميدانية في مجال التنظيم والتطبيق في دائرة الاجتماع الاسلامي السياسي، ولكنه مع ذلك يمنح الجذور الاصيلة والضرورية لصياغة فقه سياسي اسلامي جديد، ويؤسس لعقلية فقهية جديدة، في مواجهة فقه الطاعة وتداعياته الروحية والنفسية والاجتماعية التي مازال تاثيرها فاعلا في مساحات كبيرة من وعينا العام، ولا استثني منه الوعي الفقهي الذي ينتمي تاريخياً إلى فقه المعارضة.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الاربعة اشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. اما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى انه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج بامرأةٍ اخرى في غيابه، واقتصر فقط على

تدبير نفقة زوجته الاولى في موطنها فليس لها اي حق في ذلك ما دام غائباً عنها.

هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف)البقرة: ٢٢٨، و (وعاشروهن بالمعروف) النساء: ١٩؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الكفيلة لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي ان يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الاسلامي؟

○ إذا كان الفقه الاسلامي هو التجلي التاريخي للشريعة الاسلامية في الفهم البشري لها وفي استلهامها وتدبرها كما اسلفنا، فان كل عملية نقد واسترجاع لفقهنا الاسلامي لا يمكن ان تستقيم ــ أو بالاحرى لا يمكن لها ان تؤدي اغراضها دون بحث الموثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها التي ساهمت في تشكيل وعي الفقيه واملت هذه الصيغة أو تلك في فهم الشريعة أو فهم بعض موضوعاتها أو بعض مسائلها. وفي فقه المرأة وفقه العلاقة الزوجية واحكامها خاصة كما تتجلى في نظر الفقهاء في العصور السابقة وفي العصور الحديثة تبدو موضوعة بحث المؤثرات المذكورة عنصراً لا مفر منه لتفسير الكثير من الفتاوى والاحكام المقننة للعلاقة الزوجية، بما يجافي ــ احياناً ــ ويبتعد عن روح الشريعة ومقاصدها المعبر عنها بالآية الكريمة: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ لكن ليست هذه الفتاوى والاحكام فحسب ما يشكو منه الفقه المعتمد في تقنين العلاقة الزوجية، بل ثمة ما

اود تسميته بالعزوف والتجاهل الفقهي لمساحات خطيرة ذات علاقة بحقوق المرأة بوصفها زوجة. نذكر على سبيل المثال ان الفقهاء ما زالوا يحذرون الزوج في استعمال حق الطلاق من اي قيود، بما فيها التعسف في استعمال هذا الحق، ولم نلاحظ ان فقهاءنا تصدوا لاعادة النظر في حدود هذا الحق. كما على سبيل المثال فان النظريات الفقهية مازالت تتجاهل ما يترتب للزوجة من حقوق مالية في ذمة الزوج (عدا المهر والنفقة) اي في المال الذي يجنيه الزوج اثناء الحياة الزوجية زائداً عن نفقات المنزل الزوجي، مع العلم ان الثروة التي يجنيها الزوج اثناء الحياة الزوجية (في حالة المرأة المتفرغة لشؤون المنزل وتربية الاولاد) ليست ثمرة لجهود الزوج وحده حتى يستقل بها، وانما هي ثمرة جهدين مشتركين احدهما جهد خارج المنزل وهو عمل الزوج، وثانيها جهد داخل المنزل وهو عمل الزوجة. اقول ان احكامنا الفقهية تتجاهل ذلك رغم اقرارها بان عمل الزوجة داخل المنـــزل ليس مما يجب عليها. وهناك امثلة كثيرة لا يتسع المقام لاستعراضها.

ما نريد الوصول اليه هو اننا نلاحظ ان فقه العلاقة الزوجية واحكامها في اجتماعنا الاسلامي ليس بعيداً ابداً عن المؤثرات العميقة لحقائق (المجتمع الذكوري) واني لاحسب حسبانا يقارب الجزم ان النزعة الذكورية في هذا المجتمع قاومت بضراوة وماتزال تقاوم امكانات غنية في شريعتنا الاسلامية لاستنباط فقه اسلامي يحمي حقوق المرأة (الزوجة) ويرتقي فيه إلى غايات العدل والمساواة في الحقوق والواجبات بينها وبين الرجل (الزوج) كما تظهر تلك الغايات والمقاصد صراحة في النص القرآني: (ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة) (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) و(عاشروهن بالمعروف) وغيرها من الآيات، وفي حين لا تتورع هذه النزعة عن تعميم سلطة

الزوج استناداً إلى آيات جاءت في سياق تعيين الوظائف الادارية في المؤسسة الزوجية كآية القوامة مثلاً **﴿الرجال قوامون على النساء﴾**.

إن في فقهنا الاسلامي (وليس في شريعتنا) نزعة ذكورية لا جدوى من تجاهلها، بل لابد من تمحيصها وعزل مؤثراتها عن الفتاوى والاحكام .

سأورد هنا مثالا بليغاً لسطوة النزعة الذكوريه على فقهنا وفقه العلاقة الزوجية منه خاصة. ولنقرأ هذه العبارة: (الطلاق بيد من اخذ بالساق) وليس القصد من ايراد العبارة مناقشة مؤداها وهو ان (الطلاق بيد الزوج) ولكن القصد الاشارة إلى طريقة القول اي إلى اسلوب صياغة المؤدى الفقهي لهذه العبارة التي باتت قاعدة فقهية يؤثرها الفقهاء على غيرها في مقام التداول والاستدلال. ان العبارة بعد دلالتها الفقهية وبمعزل عنها تستحضر تصوراً وموقفاً للزوجة ومنها، فهي ليست عبارة علمية وحسب بل عبارة ادبية مشحونة بالظلال والرؤى، فيبرز الساق بوصفه المقوم والمكون الاساسي لكيان المرأة الزوجة، لان اخذ الرجل لابد ان يتجه إلى اثمن مكونات المرأة وهو الساق ليس بذاته ولكن بوصفه كناية فرضتها علاقة الجوار. والرجل في العلاقة الزوجية هنا ـــ وفق تصور العبارة ـــ هو الآخذ، فهو العنصر الفاعل الموجب، فيما المرأة هي عنصر السلب والانفعال. واذن فالمؤدى الفقهي للعبارة لم ينج من سطوة الذكورة ونزعتها الواضحة. ان صيغة العبارة هنا ـــ بمعزل عن ارادة الفقيه ـــ تروح لتسهم في صياغة وعي فقهي ذكوري، لا يمكن تفادي تأثيراته النفسية والثقافية لدى التصدي لعملية الاستنباط وابرام الفتاوى والاحكام في الحقول المتصلة بحقوق المرأة وحقوقها ـــ خاصة ـــ في اطار العلاقة الزوجية.

إن العلاقة الزوجية وفق الشريعة الاسلامية ونصوصها الواضحة ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ ليست علاقة امتلاك وهيمنة من طرف الزوج على الزوجة، ولكنها علاقة تكامل وعلاقة حقوق وواجبات متبادلة، فاين هو التكامل والتبادل في تجاهل الحقوق الجنسية للزوجة حين يبيح الزوج لنفسه تحويل الرخصة والاستثناء (وجوب حصول المواقعة مرة خلال اربعة اشهر) إلى قاعدة يعمد فيها الزوج إلى حبس الزوجة جنسياً، مستثمراً مرة اخرى رخصة التعدد الزوجي في اشباع غرائزه؟ ناهيك عن الاجحاف الاشد الذي يرتبه الحكم بسقوط حق الزوجة في المواقعة طيلة غياب الزوج، الذي قد يستمر سنوات طويلة وربما حتى آخر العمر، مادام الزوج ملتزماً باداء حق النفقة لزوجته، سواء رضيت الزوجة بهذا الغياب أو لم ترضَ. فأين هي الحقوق والالتزامات المتبادلة التي ينشئها العقد الزوجي؟ بل في حالة الغياب الطويل بدون رضا الزوجة اين هي مقومات العلاقة الزوجية التي هى المفاعيل الاساسية لعقد الزواج، ماذا يبقى من عقد الزواج إذا اسقط احد الطرفين مفاعيله الاساسية؟ ولماذا نحكم بوجوب استمرار هذا العقد؟! وهل يكون العقد من طرف واحد، وهو رباط بين طرفين، فالعقد ليس ايقاعاً من طرف واحد، وإلاّ لم يُسمَّ عقداً؟

فإذا قيل هنا ان العقد شريعة المتعاقدين، وان شروط العقد ملزمة، وان قبول الزوجة بغياب الزوج هو من الشروط الضمنية التي كرسها العرف المعمول به في المجتمع الاسلامي فاننا نجيب:

١ ـــ ان الظلم لا يغدو حقاً بمجرد تكريسه عرفاً، وما أكثر الاعراف الظالمة التي كافحتها الشريعة الاسلامية، فالوأد كان عرفاً في الجزيرة العربية و لم يحارب الاسلام و لم يثر على شيء كما حارب وثار على هذا العرف الظالم.

٢ ــ ان عرفاً كهذا ليس ظالماً فحسب، فهو أيضاً مستمد من قيمة فكرية واخلاقية املاها المجتمع الذكوري ونزعته التي تتنافى كلياً مع القيم التي اسس عليها الاسلام شريعته **﴿يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم..﴾**.

ان تأصيل الفقه الاسلامي وتجديده مهمة لها ارتباط متميز بمهمات تجديد الاجتماع الاسلامي، وكلتا المهمتين تواجهان تحديات وصعوبات ليس اقلها تحديات الاعراف الاجتماعية والفكرية والسياسية التي حجبت عن ابصارنا الوهج الحي للشريعة في مصادرها المباشرة. ان الفقيه ليس وارث قواعد وصيغ ومباني فقهية قال بها المتقدمون، ولكنه قبل ذلك وبعده وارث تلك الشعلة المتلألئة والوهج العظيم كما يشعان بقوة من مصادرهما الاولى.

اننا لا نرى تحقق الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وبهيمنته المفترضة على عصب الاجتهاد الفقهي إلاّ في سياق مهمة اشمل هي مهمة التجدد الحضاري الاسلامي، وهي مهمة نقدية ابداعية وربما انقلابية تستدعيها بالحاح متطلبات عصرنا الراهن والقادم وتحدياته.

ان فقهنا هو احد وجوه هويتنا يتجدد معها وبها والعكس صحيح، وهو ليس جزيرة معزولة عن النسيج الشامل لثقافتنا وقواعد اجتماعنا، هو لا يمكن ان يغدو فقهاً عظيماً بمجرد توفر العبقريات الذهنية التي تباشر مشكلاته ومسائله، فهذه العبقريات المتوفرة ماضياً وحاضراً لا تكفي لمثل هذه المهمة، التي ينقصها منهج جديد يقوم على وصل من انقطع بين الفقه ومبادئه الواقعية الحية من جهة، وبينه وبين هموم تجديد الاجتماع الاسلامي، بما فيها وسائل هذه الهموم من فلسفة وثقافة وعلوم انسانية وطبيعية. وبهذا يضمن الفقه مشاركة الامة كلها ــ وليس الفقهاء وحدهم ــ في انتاجه .

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم ان لهذه الظاهرة جملة اسباب يعودبعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقاه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى اجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني ان ايقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف اليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما هو اثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع ؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط ؟

○ تارة يحتاط الفقيه بالفتوى، فلا يفتي في مسألة ما أو في حكم ما، ومصدره ورع الفقيه عن الفتوى فيما لا علم له به، أو فيما لا تتوفر للفقيه بشأنه المعطيات

الكافية. وتارة يفتي الفقيه بالاحتياط، والفرق واضح بين الامرين، واظن ان السؤال ينصب على القسم الثاني اي على فتاوى الاحتياط وليس على الاحتياط بالفتوى. فلماذا يفتي الفقيه بالاحتياط؟

ان عدم وضوح المباني الفقهية التي على الفقيه ان يعتمدها في استنباط الاحكام غالباً ما يدفع الفقيه للجوء إلى خيار الاحتياط فيفتي به. فخيار الاحتياط كاشف عن غياب التحقيق الكافي للمباني الفقهية، وغالباً ما يواجه الفقيه ـــ وهو يعمل على تنقيح مبانيه ـــ اختلافاً في المباني عند من سبقه وعند معاصريه، حيث لا تخلو هذه المباني المختلفة اكثرها أو بعضها من وجوه القوة ما يجعل الفقيه متردداً في ترجيح بعضها على بعض، وهنا يلجأ الفقيه عملاً بالقواعد للاخذ بالاحتياط ليكون في سلامة من دينه. وعليه يظهر بوضوح ان سلوك طريق الاحتياط (أعني الفتوى بالاحتياط) مصدره ورع الفقيه أي تقواه وخشيته من الله تعالى، ولكن ماذا يصنع الفقيه عندما تكثر فتاوى الاحتياط، ويغدو الاخذ بها من قبل المكلف مصدر عسر وحرج **﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**؟ هل تعود الفتوى بالاحتياط ـــ إذ ذاك ـــ من مقتضيات الورع والتقوى، ام يغدو تنكب طريق الاحتياط هو المطلوب، وهو الذي يقتضيه ورع الفقيه؟ وأكاد اقول: إن تنكب طريق الاحتياط عندما تغدو فتاوى الاحتياط مصدراً للعسر والحرج هو الاكثر انسجاماً مع مبدأ الاحتياط.

على اننا هنا لا نريد ان نناقش الطبيعة الخاصة لعمل الفقيه، وان كنا نرى ان منهجاً فقهياً يستحضر مقاصد الشريعة وغاياتها العامة لابد ان ينعكس لا على الاتجاهات العامة للفقه فحسب، وانما سوف يلامس الطبيعة الخاصة لعمل الفقيه وينعكس عليها، بما في ذلك منهج الاحتياط الذي يعبر عن ورع الفقيه، فسيأخذ

خيار الاحتياط ـــ في منهج فقه المقاصد ـــ مفهوماً جديداً تغدو فيه الاحكام الفقهية المنتجة للعسر والحرج مصدراً لاشتغال ذمة الفقيه وليس مصدراً لبراءتها.

ان تفاقم فتاوى الاحتياط ـــ مرة اخرى ـــ هو مظهر من مظاهر النزعة الذهنية التي برزت اكثر فاكثر نتيجة الظروف التي ادت إلى حصر وظيفة الفقيه وتحديدها بالنظر اليه منتجاً لفقه العبادات، مع ان الفقيه لم يتوقف عن انتاج فقه المعاملات، ولكن الروح أو العقلية التي يصدر عنها في فقه العبادات تسربت إلى أدائه في فقه المعاملات، فعسر الاحتياط في مسائل العبادات اقل بكثير من عسر الاحتياط في مسائل المعاملات، ومع ذلك فان النزعة الذهنية لا تفرق بين عسر وعسر، فبين ان يقضي الاحتياط باعادة الصلاة مثلاً وبين ان يقضي الاحتياط باعادة اداء واجب مالي كالزكاة أو الخمس مثلاً فرق كبير في درجة العسر المترتبة على المكلف، لكن الاشتغال الذهني في مسائل الفقه ـــ منفصلاً عن ملابسة الظروف والمشكلات الميدانية في مجال التعامل ـــ تنكمش فيه الحوافز لانتاج فقه ميداني تتراجع فيه نزعة الاحتياط لصالح نزعة التيسير، وبالتالي تتراجع فيه نزعة الفقه الذهني امام نزعة الفقه العملي.

إن قاعدة (من اجتهد فأصاب كان له أجران، ومن اجتهد فأخطأ كان له أجر واحد) ليست وظيفتها اسباغ الشرعية الالهية على عمل المجتهد فحسب، بل نحسب أن من وظيفتها ايضاً تحرير الفقيه من عقدة الخطأ في اصابة الواقع. إن الاجتهاد بوصفه اختياراً لاحتمال واحد بين احتمالات متعددة لابد ان يكون مصحوباً بقلق الاختيار، ولكن دون ان يتحول هذا القلق إلى عقدة. والاكثر الامتناع عن الاجتهاد وكثر عند المجتهدين سلوك جانب الاحتياط. وكل خيار بالاحتياط يتخذه الفقيه هو في مآله عن واجب الاجتهاد في المسألة التي احتاط فيها وهذا ادنى إلى اشتغال ذمة الفقيه من احتمال الخطأ في الاجتهاد..فكأن القاعدة تريد ان تتوجه للفقيه بالقول: (اجتهد فانك ان اصبت خير من ان تخطأ وان اخطأت خير لك من ان لا تجتهد) .

وهنا فان البعض قد يعترض بالقول: إن الفقيه الذي يفتي بالاحتياط في مسألة مـــا يمـــائل من الناحية العملية الفقيه الذي يحتاط فلا يفتي في المسألة، وفي كل من الحالـــتين درجـــة من درجات الامتناع عن الاجتهاد. فالاحتياط قسيم للاجتهاد والتقلـــيد، فالمكلف اما ان يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً. وعليه لا يكون المجتهد محتاطاً والمحتاط مجتهداً في الآن نفسه في مسألة بعينها.

تجديد أصول الفقه

د. حسن الترابي

□ كـيف يقدم الدكتور حسن الترابي نفسه للقراء؟ وما هي ابـرز الروافد التربوية والفكرية التي نهلت منها شخصيته؟ وكيف تسنى له استيعاب التراث والتواصل مع العصر؟ وما هي المنعطفات الاهم في حياته؟

○ ان اقدار الله سبحانه وتعالى هي التي تضع لك مواضع في الحياة ومواقع. وقد كتب الله لي منذ صغري ان اتدرج في سُلّم التعليم النظامي، وهو نظام غربي النزعة بالطبع، ويسيّره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت اتلقى الثقافة الاسلامية لغة وتراثاً عقدياً وفقهياً، ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد، ولاحظت ان ذلك من قدر الله سبحانه وتعالى، لان كثيرين من الذين نشأوا نشأة تقليدية حتى إذا انتهوا إلى أواخر عمرهم، تلاحظ انه كمن انشق عن شخصيتين، فإن فرعين من الثقافة ماتزال تتباين حتى في تعبيراتهم. أو الذين درسوا دراسة غربية وصُبغوا بصبغة غربية، لكن في نهاية العمر تابوا إلى الله متابا، فبدأوا يطلعون على مصادر الثقافة الاسلامية .

اما انا فاتحد لدي المصدران، وهذا هو اصل الدين، لأن العلم موحّد، وقد بدأ المسلمون بتوحيد العلم كله، ولكن بعد قليل انشق العلم، وصار العلماء هم النقلة فقط للاخلاقيات، اما العلوم الطبيعية فتركوها.

كما قدر الله عليّ ان تطول دراستي، فكنت مجداً في الموسم الدراسي كله، حتى لم اكن اتعطل عن الدراسة حتى في ايام الاجازة والعطلة. وبجانب هذه الدراسات ذهبت إلى انجلترا، لأني أردت أن أنوّع، فأنا لا أقبل أصلا الارتهان إلى ثقافة واحدة لكن البريطانيين حاولوا ان يكرهوني على متابعة الدراسة العليا عندهم، وكانت هذه المحاولات قاسية عليّ، وكان من العسير ان اتحرر منهم، لانهم

كانوا يحكمون كل الجامعات. ولكن ذهبت إلى فرنسا، وانا على اطلاع ودراية بالعداوة بين الفرنكفونيين والانجلوسكسونيين، والتي مازالت إلى يومنا هذا في الثقافة السياسة.

اضف إلى هذا وذاك، ان الله كتب لي نصيباً من العلم في موقع حسبته كتب عليّ مصيبة، وهو السجن، ففي السجن التحفظي سبع سنوات وقليل، انصرفت للقراءة بهدوء باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والالمانية.

ومن اول يوم كانت نزعة التحرر في نفسي، فانا احب الحرية في حركتي في الحياة، والتي هي تعبير عما في نفسي، وقد كنت اهتم بتطوير فكري، واحاول ان استفيد من العلماء أو العوام، فانا لا اقتصر على العلماء فقط وانما ايضاً اسعى للافادة من العوام ولذلك لو سألتني: مَنْ هم الذين تأثرت بهم؟ فاني لا اكاد احصيهم عدداً. إذ استفدت من العديد من الكتاب والمفكرين بمختلف اللغات. وفي الحركة الاسلامية انفتحت على تجارب متنوعة للاسلاميين في مصر، وباكستان، والثورة الاسلامية في شمال افريقيا، والثورة الاسلامية في ايران، والثورات الغربية، والديمقراطيات والعلوم الاجتماعية في الغرب ايضاً.

□ الثابت والمتغير، المطلق والنسبي، بُعدان اساسيان في خلود الرسالة وخاتميتها، عبر هيمنتها وتصديقها لميراث الرسالات الماضية، وتجاوزها وتواصلها مع التراث الاسلامي.

ما هي محددات وصل حركة التحول الظرفية الدائبة بالحق المطلق الثابت؟ وكيف تتأسس العلاقة بين الثابت والمتغير في الاسلام؟

○ هذا ابتلاء من الله للانسان، انه جزء من هذا العالم الذي تتحول ظروفه وابتلاءاته كل لحظة. فالايمان ليس موقفاً واحداً يظل على حاله، فهو تعالى يخاطب الذين آمنوا (**أن آمنوا**) ثم (**آمنوا وعملوا الصالحات**) مرة بعد مرة. ومعنى ذلك انك لابد ان تظل بعد كل لحظة جديدة، تحيي ايمانك، وتجدد رؤيتك للعالم من حولك، ولقيم الدين، وتنزّل قيم الدين على الواقع بصورته التي تحولت في تلك اللحظة، وتتحرك باستمرار بلسانك، وجنانك وبدنك، وهكذا، مدى الدهر. هذا هو الابتلاء.

لقد خلق الله بيئة الوجود المحيطة بالإنسان في اطار من ظرف المكان والزمان، فهي تتحرك وتتحول عبر الزمان، تطرأ ظروفها وتزول وتضيق صروفها وتتسع وترتخي وتشتد وتتقلب أحوالها وفقاً على الإنسان بشتى الوجوه، ولكنها تتحول في أطر ثابتة من سنن الله ـــ تدور لمحور وتجري لمستقر وتتحرك بنمط راتب ـــ في الطبيعة والمجتمع تبدو حركتها دائبة آية تدل على الله الحي الخلاق، ولكن سنن نظامها تتجلى ثابتة آية على الله الواحد.

ومادام الدين ـــ من حيث هو خطاب للإنسان ثم كسب منه ـــ واقعاً في الاطار الظرفي، فلابد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية، ولكنه ـــ من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالازل المطلق الثابت ـــ إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل، وهو بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني إلى المقصد اللانهائي، فحركة التحول الدائبة في ظروف الحياة توشك أن تحول الإنسان عن الحق المطلق، فيلزم ديناً من ثم أن تقع له أو منه حركة دائبة مجاوبة تصحح وجهته وتقوم سيره لئلا ينحرف بتدينه الواقع عن سنة الله الواجبة.

ومن الدين المشروع ما يراعي معنى الثبات ويحفظ للحياة الدينية مستقرها: فمن ذلك ما في الوحي من أخبار وتقريرات لحقائق وجود من عالم الغيب أو وقائع تاريخ من عالم الشهادة ليعلم الإنسان مصدقاً مؤمناً. ومن ذلك أيضاً وصايا الوحي بمواقف العبادة الكلية ليعمل الإنسان متديناً فيلقى ربه يوم الدين. ذلك كله من أصل الدين والملة الذي لا ينسخ لانه يتعلق بثوابت الوجود ويتصل بالله الباقي أزلاً، وتفصيل الاخبار الشرعية الصادقة أبداً المنبئة عن حقائق الوجود معروف في الدين، فمنها ما جاء في ذات الله، فالله وجود مطلق لا تأخذه الاطوار، وما جاء في حقائق المبدأ والمعاد، وما جاء في غيب الملائكة والجن، وما جاء من وقائع قصص الرسالات، ونحو ذلك.

وتفصيل الوصايا الشرعية بمذاهب الاعتقاد وتكليفات العمل الثابتة معروف، وذلك هو الذي يشكل الاطار اللازم الباقي للتدين ويبين المواقف الواجبة أبداً ايماناً بالله وتصديقاً بشرائعه المنزلة.

ولكن صورة التعبير عن واجب التصديق بأخبار الشرع والالتزام بوصاياه إنما يكيفها واقع الابتلاء الظرفي المعين الذي تخاطبه الرسالة الدينية المعينة، فيأتي خطاب كل رسالة على نحو ما يستجيب لحاجة تجاوز الباطل المعين الذي يقابلها، للانتقال إلى الحق الثابت الواحد. ولما كانت الابتلاءات الظرفية تتنوع فإن الخطاب الديني قد يتنوع في مداه وصوره حسب حاجة كل رسالة مهما كان مغزاه في أخرة التقدير واحداً، هو توجيه العباد إلى الله، ومن ثم تتباين الرسالات أو الشرائع المنزلة في مدى اخبارها عن حقائق الوجود حسب ما هو أوقع على المخاطبين المعنيين وألزم لهم..وتتباين فيما تتناوله من دحض باطل المعبودات الواقعة والعقائد السائدة

والمذاهب الوضعية، لتقارن الحق مع تلك الضلالات الماثلة وتهدي إلى النور وراء الظلمات القائمة، وتتباين أساليب المخاطبة والمجادلة حسب البيئة الثقافية والتراث الخاص بالامة المخاطبة وظروف الرسالة، وذلك كله معلوم من استقراء القضايا التي تناولتها رسالة كل رسول بعينه مهما كانت مغازي الرسالات متحدة وأمتهم واحدة: ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي إليه أنه لا إله إلاّ أنا فاعبدون**﴾ «الانبياء:٢٥»، وذات المعنى يظهر من تركيز القرآن على أخبار الامم المحيطة بالعرب وعبر مصائرهم وعلى خرافات الاعتقاد ومنكر الاعراف التي عهدها العرب الجاهليون، ويظهر خاصة من اختصاص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من دون سائر المعجزات بقرآن عربي اعجازه البيان ثم في مآل معانيه المحفوظة الصادقة أبداً مادامت الرسالة الخاتمة.

ومن الدين شرائع فرعية عملية تتصل بأحوال الوجود الزمني المتحرك وتتأسس على قاعدة من تلك الظروف مشيرة إلى أصول الحق الثابت. وهنا تغدو الحركة جائزة في شرع الله ليوافق ظروف قدر الله ويبقى معبراً عن حق الله، بل تغدو الحركة واجبة بحكم شرع الله لأن ظروف الحياة إنما هي وجوه ابتلاء يقلبها الله لينظر كيف يعمل الإنسان مطاوعة لضغوط الحياة وميولها أو تصحيحاً لمسيره ومتاباً حيثما كان إلى الوجهة الثابتة.

وكما تواترت شرائع الله في التاريخ بأخبار الدين الصادقة في شأن الله والرسل والجن والملائكة والجنة والنار ومعانيه الثابتة في شأن العبادة والتكليف والمسؤولية والجزاء ونحو ذلك، توالت تلك الشرائع متناسخة متجددة عبر الزمن في بعض أحكامها:﴿ **ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير**﴾ «البقرة:١٠٦».

وهي لا تتناسخ لتبين خطأ في الشرع الأول فإن الله تعالى علمه قديم وشرعه يقع تاماً لوقته:﴿**وتمت كلمت ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم**﴾ «الانعام:١١٥»، وإنما تقع الحركة في شرع الله حين يكون الحكم الاول حقاً للزمن المخصوص والظرف المعين، لاحقاً أزلياً، وما يكون لشريعة الله بالطبع أن تنسخ إلاّ بوحي منه متجدد، فإذا جاء أجلها بعث رسول جديد ونزل وحي عاقب لتبديل ما أحل الله أو حرم لظرف محدود في أمة خالية، وقد تتوالى الشرائع متحركة مع تقادم الزمن بوحي جديد لا ينسخ القديم وإنما يبعثه بعد نسيان ويظهره بعد خفاء أصابه بعد تطاول العهد وتضييع المستحفظين أو تحريفهم، فتأتي الرسالة مصدقة لما بين يديها لتحيي موات الدين، أو مصدقة ومهيمنة لتحيي شرع الدين وتكيفه لتطوير جديد يقتضي تعبيراً عن حق الملة الثابت بصور تدين ظرفية تكون هي الحق الزماني النسبي بعد أن غدت الصور التي كانت مشروعة غير وافية بمقصد العبادة لله بسبب تحول قاعدتها الظرفية.

ففي مجال الشعائر التعبدية الخالصة تثبت مشروعية الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج في الرسالات المتواترة ولكن صورها قد تتبدل من حيث قبلة الصلاة وشرائطها وهيئتها وميقات الصيام ونظامه وقبلة الحج ومناسكه وأقدار الزكاة ومصارفها..وفي مجال العلاقات المشروعة يثبت الزواج أو المعاوضة والمعاملات بين المؤمنين ومع غيرهم، ولكن قد تتغير أحكام الاسرة وشروط المعاملات ومواقف المسالمة والمحاربة مع الآخرين، وقد تثبت في مجال السلوك عامة مكارم الاخلاق كرعاية حرمة النفس البشرية وعرضها وبر الوالدين والاحسان للناس، بينما تتبدل بعض الآداب ونظم المشارب والمآكل والملابس..وكل ذلك التباين مع الوحدة معروف من مقارنة شرع الرسالة المحمدية وشرع ما قبلها.

وقد وقع مثل ما تقدم من إحياء لثوابت الدين وتطوير لمتغيراته عبر الرسالات التي قص الله قصصها، حتى بعث الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم، ومانفك الوحي اثناء تلك الرسالة ذاتها يتطور مع أحوال المؤمنين الاوائل، مصدقاً آخره أوله تذكيراً، أو مهيمناً عليه تطويراً، ناسخاً للاحكام من تمهيد إلى تأكيد، أو من عموم إلى خصوص وتفصيل، أو من رخصة في حال ضعف إلى عزيمة في حالة قوة، ومن وضع في حال إلى رفع في حال آخر: تدرجاً وتكاملاً حتى كمل الدين وانقطع وحي السماء.

أما بعد ختام الرسالة وتمام التنزيل فلم يعد لنسخ الشريعة مجال، لأن ذلك لايكون إلا بسلطان من الله وقد كفت الرسالات، ولم يبق إلاّ إحياء وتطور في اطار تعاليم الشريعة حيناً بعد حين باجتهاد من الدعاة والعلماء وسائر المؤمنين.

وإنما انقطع النمط السابق في التجديد الديني بالرسالات المتعاقبة المتناسخة بأسباب هيأها الله لها بالحفظ عبر الزمن كله: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ «الحجر:٩»، وتهيأت تلك الوحدة عبر الزمان بأسباب منها: تيسر كتابة الوحي صحيحاً وجمعه ونشره موثقاً وخلوده منقولاً في التاريخ، وتيسر استقرار أحوال الجماعة المسلمة بما يتيح حفظ الكتاب واستمرار التقاليد والسنن اللازمة لبيان معناه بنموذج واقعي، وتهيأت كذلك أسباب لوحدة الرسالة عبر المكان بعد أن كان الرسول يختص بخطاب قومه بتيسر الانتقال والاتصال بحيث تخاطب الرسالة قوماً بعينهم ولكن أحكامها وعبرها تسري لتبلغ وتعني كل قوم سواهم على ظهر البسيطة، وهكذا هيأ الله لشريعة الإسلام الخاتمة أن تستغني عن التغيير اللاحق والتطوير لحاجة كل قوم وقرن، وأن تكون صالحة لكل زمان ومكان.

وما كان لذلك أن يكون بمجرد بقاء الاصول وانتشار البلاغ المنقول وإنما صيغت نصوص الشريعة بما يكفل لها الخلود وبما يعلم الله أنه تعبير عن الحق لا تؤثر

عليه حركة الظروف الكونية، فمن الشريعة كليات ثابتة هي تراث الرسالات الدينية الباقي أبداً، ومنها أحكام قطعية ثبتها الله في وجه صروف الزمان والمكان لأنها أم الكتاب ومحاور الحياة الدينية التي تضبط حركتها على الدوام، ومنها مبادئ عامة ومجملات مرنة وظنيات واسعة يمكن أن تنزل على الواقع بوجوه شتى تبعاً لتطور ظروف الحياة وعلاقاتها وعلم الإنسان وتجاربه، ومنها شعائر وفرعيات جعلت سمات تمييز وتوحيد للحياة الدينية تخلد صورة الأمة الواحدة بوجوه لا تحدث حرجاً أو رهقاً مهما اختلفت الظروف، ومنها أشكال ورسوم وتعبيرات صيغت من مادة الواقع الظرفي لعهد التنزيل قوة لوقع الدين في نموذجه الأول ورمزاً لمعنى قد ينـــزله الخلف برسم آخر في واقع مختلف، ومنها عفو متروك لحرية الاختيار والاجتهاد في إطار ما تقدم وفي سياق كل ظرف زمني ـــ رأياً يفسر مغزى الدين بالمقال أو عملاً يفسره بالمثال.

فبعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشرعية من خارجها وجهاً من وجوه تجديد الدين بل انحصر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة، أسمي أدناهما إحياء وأقصاهما تطويراً للدين وأرى التجديد الاكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً:

أ ـــ أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثاً لشعاب الايمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد وقسوة القلوب من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وايقاظاً للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث، واثارة لطاقات الحركة لتصحيح الواقع الديني المجانب لمعايير الدين تأثراً بضعف الايمان أو نسيان العلم أو غلبة الباطل، ولما كان دين الله الحق محفوظاً في أصوله الباقية فإنما يطرأ الموات والخمول والفتور على كسب

المؤمنين وتدينهم، فحركة الاحياء بعثاً للروح ويقظة للعلم ونهضة للعمل تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى.

ب ــ أما التطوير فيما أقصد فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والايقاظ والاثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد.

ويستصحب هذا التجديد جهداً نفسياً وفكرياً وعملياً زائداً، تتولد عنه مواقف إيمان، وفقه، وعمل مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي، ولا يتأتى ذلك عن خروج من أطر الدين الحق بل عن تصريف للمعاني والاحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها مما يتيح إنساء أو إعمالاً لمعان علقت بعلل ظرفية دائرة ورتبت لتدور معها وتحول بحولانها، أو يكون التجديد إتماماً لما شرعه الدين من مقاصد بتنزيل مجملاته وحمل توجيهاته على الواقع المعين، بوجه يبني على كل حكمة أو عرف سبق ويستزيد بكل خاطرة لم ترد أو وسيلة لم تتح أو فرصة لم تسنح من قبل، مما يبلغ بالتدين مدى لم يتهيأ للسلف أو يطرق به مجالات لم يبتلوا بها، أو يكون التجديد نسخاً لما ألحق بأصول الشريعة من فقه السلف الاجتهادي وكسبهم، استدراكاً يعطل ما ثبت خطأه بمزيد تدبر نظري أو تجربة تاريخ تكشف الحق وتعلم الخلق أو تبديلاً يهمل ما كان صواباً لزمانه ولكن حالت الظروف التي ناسبته ونصبته صواباً وغدا لزاماً أن نبحث عن الحق النسبي الجديد، فحركة التطور لا تغشى أصول الشرع ولا تنسخها وإنما ترد على وجوه التدين بها والاجتهاد لفهمها وتحقيقها، فما أحاله الشرع للظروف يصرف بحسبها، وما جعله لرأينا وكسبنا رهين بأحوال النقص والاستدراك البشري، وينتج عن هذا الوجه من تجديد الدين اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير

الاتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة، بينما يهدف التجديد الاحيائي إلى استعادة أشكال الحياة السالفة برمتها.

□ ربما يطغى المستغير على الثابت، فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، مما يعيق مواكبة الدين للواقع المتجدد، كيف عالج الانبياء هذه المشكلة؟

○ كان الانبياء حيناً بعد حين هم الذين يحملون روح التحول، حتى يحفظوا صلة الثابت بالمتحول ابداً، لان المتحول قد يؤطر اتباع الديانات، ويحنطهم، ويجنح بهم عن الثابت تماماً، فيحسبون هذه الصورة التي عبروا بها عن الثابت في هذا المتغير هي الثابت، فلذلك يتمسكون بها، وهذه هي آفة الديانات. هذه الحقيقة كما يوجهها القرآن تمثل لنا نموذجاً، فلابد ان نقرأ القرآن ونتزّله على الواقع المتحول. ومن المؤسف ان الذي اصاب الغرب اصابنا، فالامراض الدينية مثل الامراض الصحية تصيب كل انسان اين ما كان، وفي أي بلد كان. وعلة المسلمين اليوم ان الكثير منهم يتصورون انهم على الثبات ويعتصمون بما يحسبونه ثابتاً، ويخالون ان الرياح لا تزلزلهم ولا تزعزعهم ابداً، بينما هم في واقع الامر يحملون صوراً ملتبسة حين تتداخل وتختلط في وعيهم صورة الثابت بالمتحول.

□ في ضوء هذا البيان لأزمة المسلمين، كيف نصوغ ضوابط ومحددات لوصل حركة التحول الظرفية الدائبة بالحق المطلق؟

○ لا احب ان ارتهن لوصف، فقديماً عندما بدأ الناس يصفون القياس ويحددونه ويعرفونه ويضعونه في قوالب جامدة، منذ ذلك الحين اصبح القياس

عقيماً، لا يلد فقهاً جديداً. ومنذ ان عرفوا المجتهد وجعلوا له شروطاً صارمة، فلم يجتهدوا اصلاً بعدها.

ان المعاني لابد ان تُتزّل على الواقع، ولابد من النظر إلى المتغيرات والابتلاءات، فتُتزل المبادئ والاصول عليها، وتتسع لاستيعابها بمرور الزمان.

لقد تنزل القرآن داخل الحياة عبر تفاعلات وابتلاءات تواصلت لبضع وعشرين سنة، بغية تشكيل النموذج، وهو نموذج مرن يستوعب ما يستجد من متغيرات في الواقع.

□ نشـــأ الفقـــه وتطـــور كاستجابة لسلسلة من التحديات والاســـتفهامات في الحياة الاسلامية، وتبلورت قواعد اصول الفقه بالـــتدريج في ســـياق عملية الاستنباط الفقهي، كعناصر وقواعد مشتركة تُمهِّد لاستنباط الاحكام الشرعية، غير ان تراجع وانكفاء حركة الاجتهاد، بعد القرار السياسي بايقاف الاجتهاد، والاقتصار عـــلى المذاهب الاربعة، كل ذلك افضى لاعاقة تطور علم اصول الفقـــه وبالـــتالي ركوده. ما السبيل لتجديد فقه الشريعة الخاتمة، وتنزيل احكامها على الواقع المتحرك المتغير؟

○ مثلما قدر الله أن تتجدد الشرائع قديماً وجعل ذلك بوحي من عنده منوط تبليغه بالرسل الذين انقطع رتلهم بالرسالة المحمدية، قدر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق من الله، وكما كانت تثبت أصول الشرائع تحييها وتصدقها الرسالات المتواترة ثم تتباين وتتناسخ لتفي بحاجة تكييف الواقع الجديد مع الحق.

كذلك احتوت الشريعة الخاتمة على أصول ثبات يحييها المجددون كلما ماتت في نفوس المؤمنين وأصول مرونة تتيح لهم من داخل اطارها ذلك التكييف المتوالي، وكما لم يكن تجدد صور الخطاب الشرعي عبر الرسالات المتعاقبة تبديلاً لأصول الدين الواحد ولم يكن تطور تشريع الرسالة الخاتمة على أطوار بناء المجتمع عهد التنزيل تبديلاً، فإن تكييف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الوجهة الثابتة إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمن.

ولم تأت الشريعة تقريرات مطلقة بل تنزلت أحكاماً حية على واقع متحرك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه. فتناط معانيها وأحكامها بأوضاع في الوجود أو بمعان في الإنسان والمجتمع ثابتة لا تحول، بينما تناط أحياناً بقاعدة ظرفية قد تثبت وقد تزول فتزول معها الأحكام، وتجيء المعاني والاحكام أحياناً بتعبير عام متسع يتيح تصورها في الفكر أو استشعارها في الوجدان أو تمثلها في الواقع بصور شتى حسب مايواتي المؤمنين في الظروف الخاصة، بل قد تجيء الأحكام أحياناً ناصبة للمؤمنين مقصداً واجباً تاركة لهم وسائل تحقيقه عفواً حسبما يتهيأ لهم في كل زمان، وتجيء المعاني هادية إلى مواقف إيمان كلي تاركة لهم تفصيلاته وتأويلاته ووجه التجادل فيه أو التفاعل به حسبما يقتضي الابتلاء الظرفي المعين.

ويشكل النموذج الشرعي الأول بتوجهاته وسننه العلمية بناءً عضوياً حيّاً تتركب فيه المواقف النفسية والمفهومات النظرية والاحكام العملية بما يمكن المستقرئ والمعتبر من إدارك فقه الاعتقاد والعمل في الشريعة ومن ترتيب علاقاتها وأولوياتها المتكاملة ومن تركيب ما يتلازم فيها من مظاهر الاوضاع والافعال وباطن النيات وما يتقابل مع صالح الواعظ الديني وفاسد الواقع الاجتماعي ومن

التمييز بين ما هو وسائل وذرائع وما هو مقاصد وعلل، أو بين ما هو هوامش وثانويات وما هو أركان وأصول.

ولولا حفظ النصوص بأصولها، ولولا قيام نموذج عملي للحياة بين خطاب الشريعة وحاجة البيئة أو بين الحكم الواحد وسائر نظام الاحكام الاسلامية المثلى لما تيسر للناظر في تاريخ لاحق أن يدرك تلك العلاقات ولما تيسر له من ثم حسن تطبيق الشريعة وتحقيقها في كل ظرف جديد متبدل بما يصوب معاني الايمان وشعابه على أعيان مواطن الابتلاء ليدلي بالحجة العقلية الاوقع وليقوم بالموقف النفسي الانسب وبما يصرف الاحكام ليصل وسائلها بغاياتها وليقوم أولاها على أدناها وليحفظ بينها العلاقة الاوفق في كل ظرف جديد. ولو أن الذي ورثناه كان تدويناً لنصوص وعبارات مجردة من الواقع لتعسر جداً مهما حفظت الاصول أن نفهم في تاريخ لاحق المغزى الدقيق للكلمات لأنها ستأتي الخلف حروفاً وأصواتاً عبر تطور كثيف في معاني اللغة وأبعادها النفسية والاجتماعية منقطعة عن سياقها الظرفي وتناسخها الذي يوضح تكاملها وتناسبها ووحدتها.

وقد قدمنا أن الدين توحيد بين البعد الأزلي الروحي والواقع الظرفي المادي، وهكذا كان النموذج الشرعي الأول نمطاً مثالياً أوجد واقعاً معيناً في عهد التنزيل من قيم الحق والعدل الخالدة وهيأ بذلك منهج العبادة الامثل لله، ومع مرور الزمن وتعاقب الاجيال بعد أمة الخطاب المباشر، تتبدل الظروف النفسية والثقافية والاجتماعية والمادية التي كانت قاعدة للنموذج الأول فيقتضي ذلك نظراً وعملاً متجدداً لبناء نموذج جديد يوحد العنصر الأول في مغزاه الديني وإذا توالى التجديد من قريب كان التكييف، الواجب يسيراً، أما إذا تطاول العهد واشتد تباين الظروف فإن الامر يستدعي إيماناً ومعاناة تبدو أشق في سبيل التجديد والتوحيد.

ومهما كانت وجوه تصريف الاحكام الشرعية تطوراً مع الاحوال المتجددة فإن النموذج الشرعي الأول الذي يتضمن جملة الاحكام الاصل يظل بهيئته الأولى واحداً خالداً محفوظاً، ويظل مصدراً قياسياً يرجع إليه المسلمون فينوعون صور تطبيقه في كل إطار متبدل ليدركوا المغزى الكامن وراء شكله ليحفظوا للدين وحدته عبر وجوه تجليه في التاريخ، وقد تدور الاحوال الزمنية فتصادف وضعاً يتمثل فيه الدين أو بعضه بمثل هيئته الاولى، ومهما كان من ذلك أو لم يكن يبقى النموذج الشرعي الأول بكل حذافيره وحواشيه مرجعاً للمسلمين ويلهمهم الهدى في كل زمان ومكان، ولذلك قد يحذر المرء في المصطلح الفقهي فلايسمي ما نحن بصدده نسخاً إلاّ مع تعريف النسخ هنا بما لا يعني إبطال الحكم النهائي، وقد يحسن أن نسميه تصريفاً للاحكام الشرعية.

ولا يكون تصريف نصوص الشرع تقديماً أو تأخيراً أو تأويلاً بحجة خارجية تصدر عن تقدير وضعي، فلامبدل لكلام الله، وإنما تتخذ الحجة من ذات عناصر الشرع، من مزيد تأمل في إشارات النصوص وإيحاءاتها وفي سياق تواليها الزمني وتركيبها المعنوي وفي أحوال الواقع والنظام تنزيلها عليه بأسبابها وآثارها، كل ذلك أمر تجلبه قوة النظر المتباركة بتراكم الفقه والتجربة ومقارنة العلوم والاحوال المستجدة وانفعال المسلمين بقضايا التدين الراهنة مما يقدح في وجدانهم فهماً ويجلي في عملهم فرقاناً يمكنهم من اكتشاف مضامين الهدى الشرعي وأسرار حكمته التي لا تنفد فيحيلون حياتهم الجديدة تمثيلاً صادقاً لقيم الحق والعدل الكامنة في الشريعة.

ليس في تصريف الشرع ما ينكر، فالخطاب الشرعي لم يكن خطاب عين إلاّ لمن عناهم ذاتاً فلايلي خلفهم بنصه ولفظه المباشر ولا يتوجه إلى خصوص حالهم إلاّ من حيث أن في وقعه على الحياة السنية عبرة وحجة خالدة إلى يوم القيامة، فالله يعاقب الاجيال ويقلب الابتلاءات وعلى المؤمنين في كل جيل وحال أن يؤمنوا

بأنهم معنيون بعبرة الشرع ملزمون بحجته وأن يجتهدوا لتعدية أحكامه في أحوالهم وتصريفها على واقعهم الجديد، وذلك الاعتبار والتعدية والتصريف هو قدر الخلف من المسلمين في كل قرن، بينما قدر السلف عهد التنزيل هو محض التلقي المباشر للوحي والسنة، لكنهم عانوا نقلة كبيرة من الجاهلية إلى الاسلام وباءوا بأثقال تأسيس أمر الاسلام، بينما نلقى بعض اليسر في العمل لأننا نمضي على سنة للاسلام قديمة فلكل عهد عسره أو يسره في العلم أو العمل وكل ميسر لما خلق له.

ويجدر العود والتذكير بأن الاحكام التي يجري تصريف أشكالها وعلاقاتها لتحفظ لها ذات القيمة المقصودة بالشرع ليست إلاّ بعض أحكامه، فقد قدمنا أن جانباً كبيراً من الاحكام ثابت لا يتحول لأنه يمثل القيم أو التعبير الوحيد المناسب لها في أي زمان أو مكان، ونضيف هنا أن بعض الاحكام قد تجيء بشكل قطعي واحد معين لا لأن الدين لا يمكن أن يتمثل إلاّ بها، ولكن لتثبت معالم محسوسة في سيرة الحياة الدينية تكفل فيها مزيد وحدة عبر الزمان والمكان وتجسد طرفاً من مرجعية النموذج الأول والزامية سنته أبد الدهر كما تجسد اتحاد حياة الأمة مهما تباينت كسوب أجيالها الفكرية وحاجتهم العملية، وما هو ثابت من الدين وما هو مرن قابل للتصريف أو مستلزم له تحقيقاً للثبات في الحق، أمور تعرف باتقان علم الشريعة واحسان العمل بها.

أما التراث الديني الذي حفظه التاريخ من بعد عهد التنزيل من كسب فقهاً مكتوباً أو تمثيلاً عملياً، فذلك مما يتنوع في الزمن الواحد ويتطور مع الازمان تبعاً لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية، وذلك مما يجوز فيه لخلف المسلمين بل ينبغي تصريف المذاهب السالفة تبعاً لتشابه الاحوال أو نسخها تبعاً لتباين الاحوال أو استدراك الخطأ، فالفقه والتراث التاريخي في ذلك خلاف منقول

الشريعة الأصل، لأنه كسب ديني بشري يهتدي بهدى الله ولكن لا يضمنه الوحي المتزل أو الرسول المعصوم، فاختلاف الاطار الثقافي أو الاجتماعي أو المادي قد يثير معضلات جديدة وأقضية حادثة لا يوافي المسلمين فيها هدى من نص الشريعة المباشر ولا من الفقه الموروث فيستدعي ذلك اللجوء إلى الاصول الشرعية لاستنباط مدد فقهي جديد لمعاني العقيدة الثابتة كما يجاوب تحديات العمل بمعالجة مشكلات الحياة الحادثة بضوء من سوابق الشريعة الخالدة، فحيثما نشأت أبعاد جديدة في حياة المجتمع، لا تقوم عطلاً من الدين لقصور القديم منه عنها، بل تنبسط فيها بالتجديد الفقهي معاني التوحيد والعبادة ويسري عليها حكم الشرع وتدخل الحياة كافة في الاسلام.

ثم إن النماء الثقافي المضطرد وتراكم التجارب العلمية عبر العهود المتوالية مما يكسب المسلمين قوة تفقه وعبرة تاريخ مقارن، فيورثهم ذلك بصيرة تكشف وجوهاً لمراجعة فهمهم القديم بما يقربه من مقتضى الدين الاكمل، فكما استعان المسلمون عهداً ما بالمنطق الصوري من أجل تفهم الشريعة وتوحيدها قد يستفيدون لعهدهم الحاضر بطرائق من مناهج علوم الاجتماع والطبيعة ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية لفهم أتم لنواميس الحياة يكشف لهم من أسرار الشريعة وعلل أحكامها ما أخطأه بعض السلف ويكسبهم حكمة في تطبيقها تحيط بمقاصدها وترتب علاقاتها وتحقق وحدتها بوجه أتم من ذي قبل.

ومهماً يكن فإن مرور الزمن بذاته قد يؤثر على الفقه ويستلزم تجديده وذلك لدواعي فنية تتأتى من نتائج التتابع والتراكم في التراث، فالفقه يتجه في تطوره من التعميم إلى التشعيب ويتفاقم ذلك حتى يبلغ مدى من الكثافة تكاد تحجب المقاصد العليا للتدين، والفقه يجنح من كثرة تقليب النظر نحو الايغال في التركيب المنطقي

المجرد حتى يبلغ مدى من الشكلية ينقطع به عن الواقع الحي الذي يمده بدافع النماء وينقطع عن مثل تحقيق العدل والحق سعياً نحو كمال البناء المنطقي.

والفقه إذا تراكمت نقوله الموروثة قد يغري الجيل الخالف إلى أن يقنع بماضيه ويستغني عن الاجتهاد واعمال وظائف العقل الناقد المقوم للمنقولات المولد المركب للمفهومات الجديدة، وهكذا يشهد تاريخ كل فقه بشري دورات تجديد ترده إلى فقه المقاصد والواقع والاجتهاد كل ماغلا بتطوره نحو فقه التشعيب الشكلي والتجريد المنطقي والاستذكار والتقليد.

بل إن الفقه مرهون بالعمل وبواقع التدين كله، فإذا اعتل ذلك الواقع اعتل الفقه أو حاول الفقهاء أن يديروا الاحكام بصورة استثنائية ليصححوا أو يقوموا اعوجاج الواقع.

ويتعين على المسلمين في عهد لاحق ـــ يدركون فيه تخلف واقعهم عن مثلهم ويحاولون تقويمه ـــ أن يقبلوا على الفقه فيقوموا علله ويصوبوا الخطأ فيه أو يعدلوا مالجأ إليه الفقهاء من المذاهب الاستثنائية مراعاة لواقع يتبدل أو يمكن تبديله، ولعل من أوضح الامثلة لانحراف الفقه بانحراف العمل الفتوى في حكم البيعة السياسية للامام بجواز ولاية العهد أو كفاية بيعة القلائل والتفريط بذلك في مغزى الشورى الاسلامية، ولعل حرمان أولي الأمر من كل دور في أصول الاحكام على صراحة القرآن في إسناد ذلك اليهم، هو مما لجأ إليه الفقهاء ضرورة لحفظ الدين من أهواء الظلمة، وهو ما ينبغي أن يقوم باستقامة الحكم.

ولعل في قيام النموذج الشرعي الاول في التراث ومن ورائه كل الكسب الفقهي والعملي مما ييسر لكل خلف من المسلمين أن يتجاوزوا ركام التاريخ ويحاكموه إلى معايير الحق القياسية التي تبقى محفوظة حاضرة حاكمة على كل كسب بشري. لكن مهما يكن مدى حرية الخلف في أخذ التراث الفقهي والعملي

وتصريفه وتطويره فإن الواجب عليهم أن يحفظوه أيضاً ولا يهدروه لأنه يمثل وحدة الأمة عبر التاريخ أولها وآخرها ولأنه ذخيرة تجاربها المتباركة، فما كان فيه من عناصر ذات قيمة باقية يبقى لينير طريق الأمة مستقبلا، وما كان فيه من اجتهاد خاطئ في الرأي أو التطبيق كشفه النظر أو الاعتبار اللاحق يبقى عظة للأمة من أن تتورط فيه مرة أخرى، وإن في إحياء التراث كلما نسي ودراسته وتحقيقه ما يعين على نقده وتمحيصه بمزيد من المعارف اللاحقة ليبتلي حظه من الثبات أو النسبية أو الخطأ.

ويشهد التاريخ أن الذين تعمقوا في التراث بوعي وتدبر وأحاطوا بعناصره يقارنونها ويصلون أولها بآخرها ومقولاتها النظرية بسياقاتها الواقعية ثم الذين ألموا بثقافة الواقع الحاضر، هم الذين قدروا التراث حق قدره وأبانوا قيمته الباقية واستعانوا به على تجاوز نتائجه فيما لزم، بينما لم يكن حظ أهل الاستذكار والعكوف على ظاهر المتون والاستغناء بما فيه عصبية مذهبية، لم يكن حظهم إلاّ الجمود بالتراث واغراء الاتجاه نحو إهماله لارتياد الجديد.

□ ان قواعـــد الاصـــول في معظمها مقولات نظرية تجريدية عقيمة، لا تكاد تولد فقهاً يستجيب لرهانات الحياة، بل تولد جدلاً لا يتناهى. ولما كان الفقه يُعنى بالواقع، ويعمل على تكييفه في اطار توجـــيهات الشريعة وتعاليمها المقدسة، فينبغي ان يستجيب علم الاصـــول لعملـــية الاجتهاد التي تعالج التحديات العملية. ما هي دوافع دعوتكم لتجديد علم الاصول؟

ومـــا هـــو اثر ذلك على الفقه خاصة وعلى العلوم الشرعية عامة؟

○ ان تاريخ جماعة المؤمنين وقف على ايمانهم، فإذا ضعف الايمان ودوافعه وضوابطه، فينعكس هذا الضعف في صور شتى على كل وجود الانسان، فضلاً عن فكره، أو الفقه الذي نتحدث عنه، بل حتى لسانه ولغته نفسها قد تنمو وقد تضمر، وهكذا ثروته، وعزته، وكرامته، وعرضه. والفقه الاسلامي احد مظاهر الايمان في نفوس الناس، وكثير من دفوع الايمان وتعبيراته في الحياة تمضي احياناً كما يمضي الحجر إذا دفعته، وهكذا فالفقه الاسلامي هو فقه علوم الحياة الخلافية، وكلمة فقه ذات معنى شامل عام، لكن عندما تخلفت اللغة تقلص مفهوم كلمة فقه. كما ان كلمة الاسلام كان مفهومها مصدر فعل وحياة، لكن اصبحت وصفاً لحالة، والدين كان مصدر فعالية وقوة، فأصبح حالة. الفقه حروفه تدل على عمق ـــ الفاء، والقاف، والهاء ـــ تنتقل من الشفة إلى الحلق وكان شأنه ان يقود الحياة في عمق، في تاريخ الانسان، وفي فهم الانسان لآيات الله الكونية، وآيات الله المترلة. غير ان مدلول الفقه انحصر في الآيات المترلة فقط. فتحول من معناه الشامل العميق وامسى رواية فحسب. وهذا لم يكن غريباً، لان المصادر جفت بالطبع. وخرج الناس من القرآن إلى آراء المفسرين، مع العلم ان شيوخنا فسروه في اطار واقعهم وعصرهم، كما خرج الناس من الاحاديث إلى الشروح، اي يخرجون من النص إلى الشرح، ومن الشرح إلى الحاشية، وابتعد الناس بالتدريج عن الاصول.

وما دامت قد فترت في الانفس دوافع الايمان، فانه فتر معها العقل بالطبع، وحنطنا الايمان، ومن ثم جمد الاجتهاد.

لذلك يا أخي الكريم أدى جنوح الحياة الدينية نحو الانحطاط وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين، ادى ذلك إلى ان يؤول علم أصول الفقه ـــ الذي من شأنه ان يكون هادياً للتفكير ـــ إلى معلومات لا تهدي إلى فقه ولا تولد فكراً، وانما اصبح نظراً مجرداً يتطور كما تطور الفقه كله مبالغة في التشعيب

والتعقيد بغير طائل. وقد استفاد ذلك العلم فائدة جليلة من العلوم النظرية التي كانت متاحة، حتى غلب عليه طابع التجريد والجدل النظري العقيم، وتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وعيوبه، ومهما يكن الامر فان الحياة الفقهية عقمت إلاّ من بعض الفقهاء المجتهدين الذين جاءوا من بعد، منهم من اتخذ له مذهباً في طريق الفقه، ومنهم من اجتهد على مناهج الاقدمين .

وفي يومنا هذا اصبحت الحاجة إلى منهج الاصولي الذي ينبغي ان نؤسس عليه النهضة الاسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الاصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لانه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه اليه البحث الفقهي.

اما قضايا الفقه التي تعني الفرد المسلم في شعائره واسرته ونحو ذلك، فهي ما كان فقهنا التقليدي قد عكف عليها وأوسعها بحثاً وتنقيباً، فما تحتاج منا إلاّ إلى جهد محدود جداً في التجديد، استكمالاً لما حدث من مشكلات، وطرافة في وسائل الشرح والعرض، وانا لمحتاجون إلى ذلك القدر من التجديد حتى في فقه الصلاة الذي يبدو مكتملاً في كتب التراث، سوى انه يجدينا فيها صدور كتب فقهية تقدم الصلاة وتشرحها بوجه يناسب اوضاع الحياة ويخاطب العقل المسلم المعاصر. ولكن حاجتنا تلك محصورة. ولو لم نحظ بمثل ذلك العرض الجديد لا نستشعر ازمة كبيرة، ونحن اشد حاجة لنظرة جديدة في احكام الطلاق والزواج، نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهنا الموروث، وننظر في الكتاب والسنة، مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الاسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين، ولكن حاجتنا إلى ذلك ليست ذات خطر، ولو قنعنا بما هو موجود

في كتب الفقه الموروثة تظل حياتنا الاسرية قريبة جداً لمقتضى الدين، وان لم تبلغ التحقق الامثل فهي بفضل النصوص الكثيرة الهادية في القرآن والسنة لن تضل ضلالاً بعيداً، والمجالات التي نحتاج فيها إلى اجتهاد جديد يضبط اعتصامنا بهدي الدين جد محدودة.

اما جوانب الحياة العامة، فالحاجة فيها للاجتهاد واسعة جداً، ونحتاج في نشاطنا الفقهي لان نركز تركيزاً واسعاً على تلك الجوانب، وعلى تطوير القواعد التفسيرية وحدها. واعني بها قواعد تفسير النصوص، ذلك نظراً لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة، ولئن كانت كل آية في القرآن وكل سنة فرعية تؤثر على تلك الحياة تأثيراً ما، فان النصوص المباشرة ليست كثيفة للطبيعة المرنة في وظائف الحياة العامة وما تقتضيه من سعة، وقد ادى انحسار الطبيعة الدينية للحياة العامة في تاريخ المسلمين إلى ان تكون الممارسات والتجارب السابقة ضئيلة كذلك وإلى ان يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك.

ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج أصولي، ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي، حتى لا تختلط علينا الامور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والادارية، والدولية، وغيرها، مما يؤثر على وحدة المجتمع المسلم ونهضته.

التعليل
والفقه المقاصدي

د. أحمد الريسوني

□ ما هو المسار التاريخي للمنحى المقاصدي فى التفكير الفقهي؟ وأين يقع الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي من ذلك المسار؟

○ مقاصد الشريعة أمر ثابت وراسخ في نصوصها وأحكامها وفي كلياتها وجزئياتها منذ البداية. فمقاصد الشريعة جزء من الشريعة ومن نصوصها.

فمن الطبيعي أن نتصور أن الالتفات إلى مقاصد الشريعة كان مبكرا. وكان ملازما للشريعة نفسها. ولذلك نجد فقه الصحابة وفقه التابعين وفقه الأئمة المؤسسين للمذاهب هو الأكثر تشبعا بمقاصد الشريعة والأكثر التفاتا إليها واعتمادا عليها.

ثم بعد ذلك حينما نمت العلوم الإسلامية وبدأت تتخصص وتتأصل وتسير نحو القواعد العلمية المنهجية نجد نهضة مقاصدية مواكبة لهذه المرحلة التأسيسية ولمرحلة ما سمي بعصر التدوين.

ولذلك أسجل أن فترة ازدهار مقاصد الشريعة هي بالضبط القرن الثالث والرابع والخامس، وهي الفترة التي ازدهرت فيها كل العلوم ومن هنا ليس الإمام الشاطبي هو أول من ازدهرت على يديه المقاصد وترعرعت، وإنما ازدهرت قبل ذلك في قرون مبكرة ثم بعد ذلك أصابها نوع من الضمور إلى أن جاء الإمام الشاطبي، فاحيا وأضاف ووسع.

وما أقوله عن القرنين الثالث والرابع تؤكده المؤلفات التي بدأت تظهر والبحوث التي تنقب في تاريخ العلوم الإسلامية في هذه المرحلة.

فمثلا وأنا أبحث وأتابع خيوط المقاصد اجد حديثا متكررا، عن كتاب (محاسن الشريعة) لأبي بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير وهو من أهل القرن

الرابع، وأجد عددا من العلماء يثنون على هذا الكتاب منهم ابن القيم وأبو بكر بن العربي، ويذكرونه بما يفيد أنه كتاب في مقاصد الشريعة ولو انه في مقاصد الشريعة من حيث الجزئيات والتفاصيل. وبطبيعة الحال فإن المقاصد الكلية إنما تنبني على المقاصد الجزئية.

فهذا الكتاب يدل اسمه على انه في صميم مقاصد الشريعة، وهو ما يزال يعتبر في عداد الكتب المفقودة لحد الآن.

وفي هذه الفترة المبكرة نجد أحد العلماء الذين اشتهروا بالكتابات التعليلية وهو أبو عبد الله الترمذي المعروف بالترمذي الحكيم، وهو غير الترمذي المحدث. والترمذي الحكيم لا ندري بالضبط سنة وفاته ولكنه عاش في أواخر القرن الثالث، وهذا وقت مبكر. وله كتابات عديدة، ولعله أول من استعمل لفظ المقاصد في عنوان الكتاب فله كتاب بعنوان (الصلاة ومقاصدها) وهو كتاب مطبوع ومنشور وله كتاب (العلل) وهو أيضا نشرته كلية الآداب بالرباط بعنوان (كتاب إثبات العلل)، وله أيضا كتاب (الحج وأسراره)،و (معرفة الأسرار). ونحو ذلك من العناوين التي تنم عن حس مقاصدي وعناية مقاصدية فائقة.

وفي هذا الوقت المبكر الذي لا يلتفت إليه عادة، ولا يعتبر من العصور الزاهرة بالمقاصد، نجد في هذا الوقت الفيلسوف والمفكر ابا الحسن العامري وهو أيضا من أهل القرن الرابع توفي سنة ٣٨١هـ وله كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) وهو كتاب مطبوع ونفيس وفيه مباحث قيمة في مقاصد الشريعة، إلا أن له كتابا آخر و لم يعثر عليه لحد الآن هو (الإبانة عن علل الديانة)، فيبدو من كتابات هذا الرجل أن له عناية ودراية بمقاصد الشريعة، وفي هذه المرحلة أيضا نجد: ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق وقد نشر له كتاب في صميم الموضوع وهو: (علل

الشرايع). وهو أيضا يعنى بالتعليلات الجزئية والمقاصد التفصيلية التي عليها تنبني المقاصد الكلية.

إذن فهذا تدرج طبيعي وهو العناية بالجزئيات قبل الانتقال إلى الكليات التي بدأ التركيز عليها يظهر في أول الأمر مع الجويني والغزالي حيث بدأ تركيب الجزئيات لبناء الكليات، وبعدهما بدأنا نجد في العصور اللاحقة واحدا بعد الآخر، فنجد في القرن السابع كلا من عز الدين بن عبد السلام صاحب (قواعد الأحكام) ونجد تلميذه شهاب الدين القرافي صاحب(الفروق) وغيرها من الكتب المشحونة بالفكر المقاصدي الكلي والجزئي. وبعد ذلك في القرن الثامن نجد الشاطبي، ولكنه مسبوق في أوائل هذا القرن بكل من الطوفي وابن القيم.

فإذن الحلقات متواصلة ولو أنها قد تكون في بعض العصور أكثر تنوعا وكثافة.

ففي هذا السياق يأتي الشاطبي وبعده أصيبت العلوم الإسلامية عامة والمقاصد خاصة بجمود كبير وبما يشبه الغيبة في الإبداع والتجديد والاستمرار إلى أن جاءت حركة النهضة المعاصرة مع روادها الكبار الأوائل الذين بفضلهم وقع الانتباه إلى الشاطبي مرة أخرى، فجددت قراءته وانبعاثه، ومن خلال هذا التجديد والانبعاث لفكر الشاطبي ظهر كل من الطاهر بن عاشور في تونس وعلال الفاسي في المغرب وغيرهم من الكتاب المعاصرين الذين استأنفوا مسيرة علم مقاصد الشريعة.

□ ما هي المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الإسلامي القادر على الجمع بين القراءتين. قراءة الوحي وقراءة الكون، بعقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل يوجبه مسار الفكر الإسلامي بتمامه ولا يقتصر على الفقه فحسب؟

○ استئناف النهضة المقاصدية التي نعرفها اليوم وتعميقها وجعلها أكثر عطاءً ورسوخا يحتاج إلى إبراز وترسيخ مجموعة من المرتكزات المنهجية. والتركيز عليها والكتابة فيها وتدعيمها.

ومن هذه المرتكزات أن الشريعة بصفة عامة معللة ومقاصدية في جملتها. فهذه مسألة تكاد تكون مسلمة، ولكن مع ذلك ينبغي التأكيد عليها لتكون أكثر فاعلية وحضورا عند ممارسة أي فكر وأي اجتهاد وأي تشريع.

فلابد من اعتبار أن الشريعة بصفة عامة شريعة مقاصد وحكم ومصالح ولها منطقها التشريعي وأهدافها وأولوياتها ومراميها، فهذا هو الذي يلخصه العلماء بكون الشريعة معللة بصفة عامة.

الأمر الثاني عادة مايكون الوفاء له والالتزام به أقل، وهو حينما نقول إن الشريعة بصفة عامة ـــ كما قال الشاطبي ـــ إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، فيجب أن تكون هذه القاعدة حاضرة ومطردة في جميع مجالات التشريع وفي جميع فروع الشريعة. بمعنى انه لاينبغي اللجوء إلى ما يلجأ إليه كثير من الفقهاء أو بعض الكتاب في مقاصد الشريعة من استثناء جوانب تشريعية كثيرة يقال فيها إنها تعبدية وغير معقولة المعنى، وبعضهم يوسع هذه الدائرة وبعضهم يضيقها. هذا كله لا يستقيم مع القاعدة الأولى والمرتكز الأول، أي أن الشريعة كلها معللة من صاحبها ومنزلها سبحانه وليست معللة تعليلا اجتهاديا عقليا، فينبغي أن يستمر التعليل في تفاصيل الشريعة ومجالاتها، بما فيها العبادات والمقدرات (أي الأحكام التي فيها مقادير معينة كالحدود والعدد، وعدد بعض العبادات كالصيام والركوع والسجود، وما إلى ذلك) فكل هذا يجب أن نعتبر أن الأصل فيه، كالأصل في الشريعة كلها التعليل والمصلحية والفائدة الدنيوية والأخروية معا. بعبارة أخرى أنا لا أرتاح لقول عدد من الأصوليين ومنهم الشاطبي وغيره، من أن

الأصل في العبادات عدم التعليل وكذلك في المقدرات، وللقول بالتعبد في كثير من الأحكام التي قد لا يلوح لهم فيها تعليل معقول وهذا يتنافى مع أن الأصل في الشريعة هو التعليل.

فالله تعالى علل الشريعة كلها بأنها رحمة للعباد ورحمة للعالمين، وصلاح لهم، وإخراج من الظلمات إلى النور، فيجب أن نجد أثر هذا بالبحث والنظر والفكر في كل تفاصيل الشريعة. والكلمة المعروفة لابن القيم أن الشريعة رحمة كلها ومصلحة كلها وحكمة كلها. فهذا كلام يجب أن ينتقل لنطبقه في كل جزئيات الشريعة، على أن بعض الفقهاء والأصوليين لا يقولون بالتعليل إلا إذا كان تعليلا دنيويا أو منفعيا واضحا، فنحن نعلل حتى بالأمور التي تسمى غيبية أو روحية، فالتعليل ليس مقتصرا على الأمور المعيشية، ولذلك حينما نعلل العبادات بأن فيها ضبطا للعباد، وفيها تسهيلاً لقيامهم بواجبهم وتدريبهم على الانضباط بما هو نوع من التحضر، فالآن الأمم المتحضرة هي الأمم المنضبطة بتلقائية وطواعية. منضبطة في كل شيء، في سيرها، وفي رميها لفضلاتها، وتنظيمها لبيئتها. فثمة ضبط وانضباط مستمران، والعبادات فيها ضبط وانضباط ونظام ولو لم يكن من التعليلات إلا هذا لقلنا إن العبادات كلها معللة.

فإن ينتظم الناس في صيام أو في حج أو في صلاة، وأن يفعلوا كل ذلك بطريقة معينة، فهذا نظام وحضارة ورقي.

وبالنسبة لمقاصد الشريعة هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها أو في تعثرها وهو كيفية إثبات المقاصد، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هذه المقاصد على مسالك محدودة ضيقة ومنهم من يفتح جميع المسالك، فالمسار الأول يضيق ويحرمنا من عدد من المسالك التي تؤدي إلى انتاج المقاصد والكشف عنها فيحصرها مثلا في

الاستقراء، وبعضهم يوسعها حتى تفقد طابعها العلمي فيجعل أن المقاصد ترجع في النهاية إلى التخمينات والذوق الاستحساني والحس الذاتي والرأي الشخصي.

فيجب أن نعتمد المسالك العلمية بالكامل، بعبارة أخرى كل وسائل الإثبات المعمول بها علميا في جميع العلوم يمكن أن نعتمدها، بما في ذلك التجربة. والتجربة هي التي اعتمدها الشاطبي حينما جعل من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة النظر إلى النتائج أو ما يسميه هو بالمسببات، فحينما ننظر إلى حكم شرعي فنجده دائما أو غالبا أو على الأقل في الوضع الطبيعي له مسببات مطردة، فإننا نجزم أن تلك المسببات والنتائج من مقاصد الشارع.

فحينما يحث الشارع على الزواج ويأمر به ويرغب فيه ويسهله فنحن نعرف إلى أي شيء يؤدي الزواج، فكل شيء يؤدي إليه الزواج فهو من مقاصد الشريعة، كيف عرفنا ذلك؟ بالنظر والتجربة والمعاينة.

إذا أمرنا الشارع بشيء، أو نهانا عن ذلك ننظر في النتائج التي هي مقاصد ذلك الأمر أو النهي، فهذا مسلك لا نجده بارزا ومؤصلا إلا عند الشاطبي.

كذلك الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، كل ما تكشفه وتثبته بوسائل علمية وإحصائية فيجب أن نعتمده لمعرفة مقاصد الشريعة.

كذلك مسالك التعليل وهي تتركز على المقاصد الجزئية يجب اعتمادها. فمقاصد الشريعة تحتاج إلى توسيع مسالكها بالوسائل المنهجية للكشف عنها. دون أن نفتح المجال لكل من أراد أن يقول في مقاصد الشريعة ويقصدها بما يشاء.

وأخيرا نجد من المرتكزات الضرورية التي تحكم فكرنا وتؤدي إلى تنمية الفكر المقاصدي التفريق بين المقاصد والوسائل. فهذه مسألة مهمة جدًّا، لأن الكثير ممن لا يفرقون بين المقاصد والوسائل في أحكام الشريعة، وفي الأحكام الاجتهادية، قد يجعلون المقاصد من قبيل الوسائل فيهونون أمرها ويهونون شأنها. وقد يفعلون

عكس ذلك فيجعلون الوسائل في مقام المقاصد فيعطونها أكثر مما تستحق، ويقدسونها ويعطلون بها ما أراده الشارع، وهذه مسألة يطول الكلام فيها، ويمكن أن أحيل هنا على عدد من العلماء الذين اهتموا بهذه القضية وفي مقدمتهم شهاب الدين القرافي الذي اعتنى بالتفريق بين الوسائل والمقاصد وبين أن المقاصد هي ما يريده الشارع وما يريد الانتهاء إليه من العباد في تكاليفهم وأعمالهم، فهو مقصد لذاته، وبين أن هناك أحكاماً في الشرع ليست مقصودة لذاتها وإنما هي وسائل وذرائع ووسائط، ومن ثمة، لابد أن تكون أقل أهمية، وان تكون مرنة وقابلة للتعديل والتكييف بحسب ما يحقق المقصد. فالشيء الثابت هو المقصد، والوسائل تحوم حوله، فهناك أحكام شرعية كثيرة جداً، يحضرني منها هنا مثلا ما جاء في قوله تعالى: (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) فرباط الخيل هنا لاشك أنه من أحكام الوسائل وليس من أحكام المقاصد، فليست الخيل المذكورة في هذه الآية والمذكور فضلها في عدد من الأحاديث مقصودة لذاتها أي أن للخيل قيمة في ذاتها أو قيمة تعبدية، إنما بقدرما لها من فاعلية، يمكن أن تستمر أو تضعف أو تزول نهائيا، وإذا نظرنا نظر من يفرق بين المقاصد والوسائل فلابد أن نقول: إنّ القوة في سلاح العصر وفي وسائله وفي الآلة العصرية وليس في الخيل ولا في السيف.

فالتفريق بين المقاصد والوسائل شيء مهم، لأن من لا يفرقون بينهما يقعون في تعسفات كثيرة وفي إعنات كثير. فهذه بعض الأسس التي من شأنها أن تنمي الفكر المقاصدي والإنتاج المقاصدي.

بالرغم من تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض المصنفات الأصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب ولم يحتل الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار أصول الفقه. ما هي الآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في إعاقة تكامل الفقه وأصوله؟

مما يؤسف له أن مقاصد الشريعة بدأت تزدهر في عصور معينة، ولكن بمعزل إلى حد ما عن الفقه، وبشكل أكبر عن أصول الفقه، بينما وظيفة المقاصد ووظيفة أصول الفقه إن لم نقل إنهما وظيفة واحدة فهما متداخلتان.

فنشأة المقاصد في نوع من العزلة ثم ضمورها أدى إلى أن علم أصول الفقه لم يعد في النهاية علما مقاصديا، بمعنى أن مقاصده الحقيقية التي كان يجب أن يتجه إليها وهي أن يضبط حياة المسلمين وفكرهم وتشريعهم ليكون عمليا، هذه الصفات بدأت تضمر وتختفي في علم أصول الفقه ليصبح شيئا فشيئا علما نظريا رياضيا منطقيا وتجريديا.

فعلم أصول الفقه مع تناقص الحس المقاصدي والمرامي المقاصدية أصبح علما تجريديا ولذلك غزته المباحث الكلامية والمنطقية، فدخل فيه المنطق اليوناني والمباحث اللغوية المسرفة التي لا جدوى فيها ولاطائل منها. ولذلك وجدنا الإمام الشاطبي وهو بطبيعة الحال من المجددين فى علم أصول الفقه في أوائل كتابه الموافقات يذكر أن كل مسألة اصولية ليس تحتها عمل، فهي عارية وهي بدون جدوى، ولكنه لم يستطع أن يغير الواقع فعلم أصول الفقه اتجه إلى التجريد والنظر إلى أن يصبح قرينا لعلم الكلام، الفقه ايضا حينما ضعفت النـــزعة المقاصدية اصبح في النهاية شبيها بالقانون والفرق بين القانون والفقه كبير ويجب أن يكون كبيرا لأن القانون يتسم بالشكلية والقانون ليس من شانه هداية الناس أو إسعاد القلوب وإنما شأنه ضبط العلاقات. الفقه يقوم بضبط العلاقات، ففيه الجانب القانوني، ولكن الفقه لا ينفصل عن العقيدة، ولا ينفصل عن الآخرة أو عن تربية الإنسان وإيمانه، فللفقه مقاصد ليست في القانون، لكن الفقه حينما أصبح هو القانون المطبق والمعتمد وأصبح كثير من الفقهاء قضاة وحكاما في كثير من الأحيان أو مفتين رسميين ينظمون الحياة العامة ويجيبون عن الإشكالات غرقوا في هذا الجانب

وغابت عنهم المقاصد التربوية والتعليمية، وهذا كله من نتائج غياب المقاصد والروح المقاصدية عن النظر الفقهي.

□ غالبا ما يقترن ذكر الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافا إلى تأكيد القرآن على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لرفع الأمر بالأغلال وأنها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وأنها تتسم بالمرونة والاستيعاب، إلا أن العقل الفقهي يترع أحيانا للصرامة والتشديد. ما هي مناشئ هذا الاتجاه؟ وما هي الضمانات اللازمة لتحرير عملية الاستنباط من هذه النـــزعة؟

○ فعلا هناك اتجاه متزايد عبر العصور نحو التشدد في الفقه وفي الفكر الفقهي وهذا في تقديري، ولو أن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث التاريخي، لكن في نظري وحسب إدراكي فإن هذا له صلة بما انتهيت إليه في السؤال السابق حيث أصبح العمل الفقهي في النهاية بدرجة كبيرة يقوم بوظيفة التقنين وغابت عنه الوظائف الأخرى لأن الفقيه حينما يصبح قانونيا لا يصبح مطلوبا منه أن يراعي مصالح الناس ولا أن يكون رحيما بهم، فالقانوني يضع القانون ولا يبالي بما بعد ذلك، فصار كثير من الفقهاء يصدرون فتاويهم ولا يبالون بالواقع، ولذلك أيضا وأنا اتلمس مظاهر التجديد عند الإمام الشاطبي نجده يؤكد أن العالم الحقيقي والعالم الرباني هو الذي يجيب عن السؤالات وهو ناظر في المآلات. وهو يشير بذلك إلى أن كثيرا من الفقهاء يجيبون عن السؤالات ولا ينظرون إلى المآلات.

الفقهاء أصبحوا قانونيين لأنهم تصرفوا بمنطق رجال الدولة، والدولة دائما لها منطقها الذي يقتضي التشديد والصرامة أكثر مما يقتضي التيسير والرحمة والرأفة بالناس .

فبقدر ما كان لها من إيجابيات في هذا الجانب بقدر ما غرق الفقهاء خاصة في نهايتها في مقتضيات الحكم والسلطة والضبط وتسيير المجتمع حتى وجدنا أحد الناظمين يقول في أبيات له:

ملكتم الدنيا بمذهب مالك وقسمتم الأموال بابن القاسم

بمعنى أنهم توغلوا في السلطة ومزاياها ومقتضياتها ولذلك نجد في نهاية هذه الدولة جاءت دولة الموحدين التي أرادت التجديد في الفقه وفي الفكر، وكان أول ما بدأت به هو الثورة على الفقه بتراكماته وبتشدده وبجموده وبتشعبه.

وهذا يفضي إلى سبب اخر وهو أن التراكم الفقهي هو نفسه يشكل نوعا من الآصار والأغلال على أساس أن الاجتهاد الفقهي في كل زمان هو اجتهاد لزمانه والذي ينبغي أن يستمر منه هو الروح المنهجية التي اعتمدها الفقهاء، ولكن الذي وقع هو أن الأصول الاجتهادية المنهجية تراجعت لفائدة الفروع المتراكمة، فأصبحنا ونحن في القرن الرابع عشر تحكمنا الفروع الفقهية للقرون الأولى. وبعبارة أخرى تحكمنا فتاوى قرون غابرة وضعت لزمانها وظروفها. فهذا كله ركام اصبح الفقهاء المتأخرون يحتكمون إليه، فغدا ذلك كله من الإصر والأغلال لم ينتبه كثير من الفقهاء ولا سيما حينما انتفت روح الاجتهاد، إلى انهم في حل تماما من هذا التراث وأنهم يستأنسون به ويستفيدون منه بصفة خاصة من الناحية المنهجية ولذلك حينما يقال لي: إنك مالكي أو تدافع عن المذهب المالكي اقول لهم: أنا مالكي في الأصول ولست مالكيا في الفروع.

فانا اعتبر ان المذهب المالكي هو أصوله وما سوى ذلك هو مذهب مالكي في لحظته وزمانه ولسنا ملزمين به، بينما الذي وقع حينما غابت روح الاجتهاد ومال الناس إلى الكسل الفكري صار المرجع هو التراث الفقهي المتراكم قرنا بعد آخر، أصبح هذا التراث يشكل اغلالا.

ومن الآصار والأغلال المتراكمة عبر العصور، التقليد المذهبي والتعصب المذهبي بدأ خفيفا جدا في القرن الثاني، ولكن بعد ذلك أصبح فقهاء كل مذهب أكثر تعصبا من سابقيهم، ويذكر ابن العربي ان فقيها مالكيا كان جالسا معه ورأى أحد الفقهاء الآخرين يصلي بالقبض، فقال له: ألا أقوم إلى هذا فالقيه في البحر، فالمخرج الذي جاء به ابن العربي أنه قال له إن مذهب مالك في رواية بعض البغداديين أنه يجوز القبض.

فأدى التعصب المذهبي إلى تقديس المذهب ورجاله واجتهاداته، وهذا يكون على حساب الجمهور وعلى حساب المكلفين والرحمة واليسر المتصفة بهما الشريعة.

ومرة أخرى نورد تجربة المغرب ونقصد به منطقة الغرب الإسلامي عموما التي هيمن عليها المذهب المالكي بصفة مطلقة، نجد مما يدل على خطورة هذا التعصب الثورة الظاهرية التي عرفها كل من المغرب والأندلس.

فالنزعة الظاهرية ظهرت في المغرب أكثر مما كانت عليه في المشرق وظهرت على يد ابن حزم أكثر منها على يد داود الظاهري، فما الذي دعا ابن حزم إلى رفض التمذهب، وإلى الغلو في ظاهريته المبسطة السطحية، إنه ذلك التوغل، والتشدد والتشعب الكبير الذي كان يسود الفقه المذهبي في الأندلس، وذكرت قبل قليل الدولة الموحدية التي استنجدت بالمذهب الظاهري ورأت فيه المخلص من هذا التعصب المذهبي، ولذلك يعقوب المنصور الموحدي اجتمع إلى أحد كبار فقهاء المالكية وبدأ يذم الفقه المالكي أمامه ويذم تشعبه وكثرة الخلافات فيه، فلما أراد

الفقيه أن يشرح له وجهة نظره ويدافع عن المذهب المالكي، قال له يعقوب المنصور: انظر يا فلان ليس لك إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى سنن أبي داود، أو هذا وأشار إلى السيف في يده.

فأراد من المالكية أن يلتزموا بالكتاب والسنة أو السيف، وللأسف الإصلاح لا يتم بهذه الكيفية ولذلك لم تنجح محاولات الموحدين مع انها سليمة في دوافعها ومرماها.

فإن التعصب المذهبي وتراكم التراث المذهبي من الأسباب التي أدت إلى الأغلال والجمود والتشدد.

وأعتقد أن عملية التحرير من كل هذا بحاجة إلى شيء من الوقت، وعصرنا بطبيعته المفتوحة والمتلاطمة والمتمازجة لم يعد يسمح بكل هذا الذي سبق، ولا مستقبل للتمذهب نفسه إلا في حدود ضئيلة، فهناك ثورة على كل هذه الآصار والأغلال. ولابد من الفقهاء المجددين، فقهاء الإسلام وليس فقهاء التمذهب والتقليد والتعصب، ولابد أن يعيدوا الاعتبار إلى كليات الشريعة ومنها اليسر كما قال الإمام مالك و«دين الله يسر»، والذي ينظر نظرا مقاصديا يعرف أن الله تعالى تحدث عن بني إسرائيل. وقال: إنه بعث لهم النبي الخاتم ليضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فمن مقاصد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم يزيل الآصار والأغلال.

فإذا كان المسلمون يتخذون الآصار والأغلال، فمعنى ذلك أنهم يسيرون ضد مقاصد الشارع.

وأتذكر هنا كلمة لطيفة لأحد شيوخ المغرب الشيخ عبد الحي بن الصديق رحمه الله في كتاب له اسمه (رخص الطهارة وتشديدات الفقهاء) قال في بدايته: إن

العزيمة في الشرع اخف من الرخصة عند الفقهاء، والمعروف أن العزيمة هي الأصل الذي فيه تشدد والرخصة هي التي تخفف.

فالرخص كما يتناولها الفقهاء تصبح أشد من العزيمة نفسها، بعبارة أخرى أن تتوضأ على الطريقة الشرعية أخف عليك من أن تتيمم على الطريقة الفقهية، فصار الوضوء الذي هو العزيمة أخف وأيسر من تيمم الفقهاء الذي هو في أصله رخصة. حيث شروط التيمم وكيفيته ونقاش طويل حول النية، والأشياء التي يتيمم بها والصلاة التي تصح بالتيمم والتي لا تصح، والإمامة هل تصح بالتيمم؟ بمعنى أن الإنسان الذي يريد أن يأخذ برخصة التيمم يجد من التعقيدات ما يجعله يتوضأ ويكون الأمر أخف عليه.

كذلك الإنسان إذا أراد أن يفطر في رمضان فسيجد من التحذيرات والتنبيهات والممنوعات ما يجعله يفضل أن يصوم ولا يأخذ بالرخصة.

ولكن هذا الفقه هو الآن في طريقه إلى الزوال.

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية واخلاقية في التاريخ الإسلامي. ما هي ابرز أسباب ظهور هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ ما يعرف في الفقه الإسلامي بفقه الحيل هو على كل حال محدود حتى لا نظلم الفقه الإسلامي أو نظلم الفقه الحنفي الذي ينسب إليه هذا اللون من الفقه اكثر من غيره.

فهذا النوع من الفقه في نظري نتيجة من نتائج جعل الفقه بمنزلة القانون لأن القانون الحيل معه صحيحة وجائزة، فمن احتال على قانون السير، وبدل أن يسير في الاتجاه الممنوع، سار في نفس الاتجاه ولكن إلى الخلف، فهذا لا يعد مخالفا للقانون، مع العلم أن المخالفة هنا أشد من حيث المقصد، لأنه يسير في الاتجاه الممنوع ويسير بسيارته إلى الخلف، فاحتمالات الخطر أكبر. لكن قانونيا لم يسر في الاتجاه الممنوع فالقانون بما أنه يضع شكليات ورسوما لا حقائق فهو يحتمل هذا.

فهناك عدد من الفقهاء الذين اشتغلوا في القضاء كانوا يلتمسون مثل هذه المخارج للخلفاء وللأمراء ولغيرهم، لأنهم يرون أنه ما دام من الناحية الشكلية لم يخالف الحكم، فقد وجد لنفسه فرجا ومخرجا، فمن قال لمن جمع بين مالين ليخفض نسبة الزكاة فهذا لم يفعل شيئا، وكذلك من وهب ماله لزوجته قبل نهاية الحول لا يزكي، لأن المال خرج من يده، وبعد أسبوع أو أسبوعين يسترد ذلك المال ولا زكاة عليه، لأنه من الناحية الشكلية يوم حال الحول كان المال قد خرج من يده. فهذا الفقه أكثر ما ينسب لأبي يوسف، وربما بولغ فيما ينسب إليه، ولكن لا دخان بلا نار. فالفقيه حينما يصبح بمقام قانوني ويتعامل مع الفقه على أساس أنه تنظيمات قانونية وإدارية وإجرائية يهون عليه أن يقول بفقه الحيل ليجد بعض المخارج لبعض الناس في أموالهم وأيمانهم ولكن الذي يقصم ظهر هذا التوجه هو فكرة المقاصد، لأن الفقيه إذا استحضر المقاصد والتي على رأسها المقاصد التربوية، التي من بينها إخراج المكلف عن داعية هواه كما يقول الشاطبي، فلا يمكن أن يجاري الناس مهما تكن المخارج شكلية، وعندنا في المثل المغربي نقول: «لا حيلة مع الله».

فحينما يستحضر الإنسان في فقهه الله تعالى، ومراقبته وأن العمل لله، فقضية الحيل تختفي، ولذلك عامة العلماء الذين اهتموا بمقاصد الشريعة يقفون عند هذه

النقط، فابن القيم أطال فيها وأجاد، والشاطبي أفرد لها فصلا في موافقاته، واليوم أيضا يكتب فيها الدكتور يوسف القرضاوي.

ولذلك، فإن الشيخ الطاهر بن عاشور، وهو من المقاصديين في كتابه : «أليس الصبح بقريب؟» يعتبر أن من أسباب تخلف الفقه إغفال المقاصد ويقول: إن من أشأم ما ظهر فقه الحيل لدى الفقهاء، فالحيل تفرغ الحكم من مضمونه ومن مقصوده، والفكر المقاصدي سيعيد الاعتبار إلى الحكم وحقيقته ومرماه، على أن الحيل والمخارج التي لا تنافي المقاصد الشرعية ولا تقوم على قصد شيء لا بأس بها ولا حرج فيها.

□ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتُغلِّب الجزئيات على الكليات، والثوابت على المتغيرات، والحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض. هل يعود هذا الاتجاه الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة وعدم وعي مقاصدها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية لبناء فقه الأولويات؟

○ إن غياب المدرسة المقاصدية والنظرة الشمولية هو سبب كثير من الاختلالات التي نجدها عند بعض الفقهاء والمفتين وبعض الدعاة وعند بعض المفكرين، وحتى عند بعض المنظرين والمسيرين للحركة الإسلامية، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين إما النظرة الشمولية إلى الإسلام وإما النظر إلى المقاصد.

والحقيقة ان العلوم الإسلامية كلها قائمة على أساس هذه الأولويات وهذه الموازنات. وإذا اخذنا العلم الأول وهو علم العقيدة نجده قائما على الأولويات.

فبعض العقائد أولى من بعض، وبعضها مقدم على الأخرى، وبعضها تمثل أصولا والعقائد الأخرى تمثل فروعا وتوابع. وفي الحديث المعروف الذي يحدد الإيمان لم يذكر غير ستة أمور، بينما المعتقدات التفصيلية كثيرة ولكنه ذكر أهمها، وحينما تحدد بعض الفرق الكلامية مذاهبها فإنها تختار عقائد خمسة أو ستة.

فللمعتزلة أصول خمسة، وليس معنى هذا أنها كل عقائدهم، ولكنهم يرون فيها أمهات العقائد والأسس، وكذلك حينما يحدد أهل السنة عقائدهم يحددون بعض الخيارات المنهجية وبعض الأولويات، والتي على أساسها يكون المؤمن مؤمنا وما سوى ذلك فيه مجال للتأويل والتساهل.

وحينما نأتي إلى الشهادتين فليست شهادة محمد رسول الله كشهادة لا إله إلا الله. فهذه أصل والأخرى فرع عنها، فلابد أن تكون دونها وتابعة لها.

وليس الإيمان بالملائكة كالإيمان بالرسل، ولذلك من تأول في الملائكة قد لا يكفر، ومن تأول في وجود الرسل ورسالاتهم فله شأن آخر.

فالعقائد حينما ندرسها نجدها قائمة على تراتبية وعلى فكر أولوي.

اما إذا جئنا إلى التشريع فنجده منذ البداية منقسما إلى أصول وفروع، وأصول الفقه تنقسم إلى ما هو قطعي وثابت وراسخ، وإلى قواعد ونظريات أصولية ظنية وهي محل اختلاف واجتهاد ونظر.

وكذلك الأحكام الفقهية مرتبة فهذا حرام وهذا مكروه وليس المكروه كالحرام، وهناك الواجب والمندوب، والواجبات ليست على حد سواء، فليس واجب النفقة كواجب الصلاة، وليس واجب الصلاة كواجب الحج.

وكذلك المحرمات فمنها الكبائر، ومنها أكبر الكبائر، ومنها الصغائر، ومنها اللمم، كما يفرق الأصوليون بين ما هو حرام لذاته وما هو محرم تحريما ذرائعيا، فالأول لا يباح إلا للضرورة والثاني يباح للحاجة، وكذلك الأمر في الحديث حيث يضع المحدثون مراتب عديدة لثبوت الحديث، وهذه المراتب تعني تقديم بعضها على بعض عند التعارض، فهناك المتواتر، والمشهور، وخبر الآحاد الصحيح، فهذه عقلية تراتبية تسود كل العلوم. والترتيب معناه أن بعضا أولى من بعض وما هو اولى مقدم بصفة عامة، وخاصة عند التعارض.

فإذا جئنا إلى المقاصد نجدها قائمة على هذا بشكل أكثر وضوحا، فالمقاصد تقسم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات. ولا يتردد أحد، عالم، أو أصولي، أو مفتي، في كون أن الضروريات هي ذات الشأن الكبير، ويقول الشاطبي: إن الحاجيات والتحسينيات كلها حائمة حول الضروريات وخادمة لها وإن الأصل هو الضروريات. فإذا تعارض الضروري مع الحاجيات يضحي بهذه الأخيرة ومن باب أولى بالتحسينات. ومن هذا الباب فالكليات مقدمة على الجزئيات، والضروريات الخمس هي أيضا مرتبة. يقول الشاطبي: فالضروريات ليست على وزن واحد، فليست النفس كالدين، وليس النسل كالعقل، وهكذا. وليس المال كالنفس.

فالعلوم الإسلامية كلها مرتكزة على نظام فيه تمييز، وفيه أولويات، وفيه فروع، وفيه الأعلى وفيه الأدنى.

التراث الفقهي
والاجتهاد المقاصدي

د. عبد الهادي الفضلي

□ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي الى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟

وماهي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء «فقه الأولويات»؟

○ منذ أن دوّنت أقدم المؤلفات الفقهية وحتى عصرنا هذا لا تزال المادة الفقهية المتمثلة بالتالي:

ـــ الفقه العلمي = المتون الفقهية / الرسائل العملية.

ـــ الفقه الاستدلالي.

ـــ القواعد الفقهية.

لا تراعي الاّ الجانب الفردي في حياة الانسان المسلم المتمثل في العبادات والمعاملات الشخصية، أي باهمال الجوانب الأخرى من حياة الانسان كالجانب الاجتماعي والجانب الاقتصادي والخ.

ولم نقف ـــ بشكل واضح ـــ على السبب الذي دعاهم الى هذا التصنيف الذي أهمل فيه الجانب الاجتماعي والآخر الاقتصادي والثالث السياسي بما يرتبط بتنظيم المجتمع بصفته مجتمعاً وتنظيم الدولة بصفتها دولة، وربما كان هو الخوف من البطش السلطوي.

والفقه العملي هو نتائج الفقه الاستدلالي ونتائج تطبيق القواعد الفقهية.

وهو ترابط عضوي سليم في نظر منهج البحث العلمي، والذي يؤخذ عليه هو كمية ونوعية المادة المبحوث فيها وعنها حيث أهمل أو استبعد عنها ما أشرت اليه.

ويرجع سريان مفعول هذا الاهمال أو الاستبعاد حتى عصرنا هذا الذي أصبح فيه اكثر فقهائنا يدرك أن الفقه نظام حياتنا، له في كل سلوك حكم، وفي كل موقف كلمة، يرجع الى تقديس الموروث تقديساً تجاوز حد الاعتدال الى مستوى الافراط، ما جعلنا نتهيب ونحذر من اعادة النظر في أية مسألة بغية الوصول الى نتائج أفضل.

بهذا فقدنا النظرة الشمولية للشريعة في مقاصدها وأهدافها وخطوطها العامة ومناهجها التي تلتقي مع طبيعتها باعتبارها نظام حياة الانسان فرداً واسرة ومجتمعاً ودولة.

واجابة عن الشق الثاني من السؤال: علينا أن نعيد النظر في فهمنا لواقع الفقه والخروج به من اطار الفردية الى اطار الحياة الاجتماعية، ومن خطوطه الفردية الراهنة الى خطوطه الاجتماعية العامة.

وهذا ـــ بطبيعته ـــ يتطلب منا دراسة تطور الفكر الفقهي لنضع يدنا على نقاط الضعف كي نرتفع بها الى مستوى القوة.

□ ان استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات واسرافها في توظيف بعض الادوات الاصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها الى فهم حرفي للنص نأى بها احياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الاقوام وغير ذلك.

كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الادوات؟

وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

○ لو قمنا بعملية استقراء بغية تعرف طريقة الفقهاء في تعاملهم مع النص عند محاولة استنباط الحكم الشرعي منه سوف ننتهي الى أن هناك طريقتين لدراسة النص:

الأولى: هي ما يمكننا أن نطلق عليها اسم (الطريقة البنيوية) وأعني بها الاقتصار على دراسة بنية النص وتركيبه من خلال القواعد التي وضعها العلماء لذلك كقواعد الصرف والنحو والبلاغة والرجوع الى المعجم العربي من دون ربط النص بقرائنه العامة والخاصة.

والثانية: هي ما يمكننا أن نطلق عليها اسم (الطريقة البيئية) ، وأعني بها ربط النص حال دراسته بقرائنه العامة المتمثلة بمقاصد الشريعة، ذلك أن كل نظام لابد له من أهداف قصد اليها المشرع حين وضع النظام، وهي ـــ بدورها ـــ تمثل الاطار العام للتشريع الذي يلزم من يريد التعامل مع النص وضعها نصب عينيه لئلا يخرج الحكم عن إطاره التشريعي العام، وكذلك ربطه بقرائنه الخاصة المتمثلة في الاستعمال اللغوي الاجتماعي للنص من قبل أبناء عصر صدوره، أي يدرس في اطار بيئته الاجتماعية التي كان يعيش فيها حين صدوره من قبل المشرع، مضافاً اليها القرائن الأخرى والملابسات التي تمتلك من القدرة على إلقاء الضوء المساعد في فهم دلالته والمقصود منه.

كما أن الاستقراء ينبهنا الى أن استخدام الطريقة الأولى هي الاكثر عند الفقهاء.

والملاحظ ـــ هنا ـــ أنه عند عدم محاولة الرجوع الى القرينة بنوعيها المذكورين قد يؤدي البحث الى مثل ما ذكرتم.

ولو رجعنا الى القاعدة المعروفة التي تقول: إن القرينة تقدم على صاحبها عند التعارض، وكذلك التي تقول: إن المفسِّر ـــ بالكسر ـــ يقدم على المفسَّر ـــ بالفتح ـــ عند تعارضهما ظاهراً لرأيتنا نقول بلزوم الأخذ بالطريقة الثانية عند تعارض نتيجتها مع نتيجة الطريقة الأولي.

وهذا هو جزء من المنهج الفقهي الذي يحتم علينا الجمع بين الطريقتين في مجال دراسة النص.

□ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الاجماع احد أهم الادلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة. وعلى أية حال أضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، او كأنه انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، بل امست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها، وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما هو أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في اعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

○ كنت قد تناولت موضوع الاجماع في كتابي (دروس في اصول فقه الامامية)، وانتهيت هناك الى أن الاجماع أُدخل عند الامامية في جملة أدلة التشريع

الاسلامي تمشياً مع المنهج السني، الاّ انهم ـــ اعني الامامية ـــ عدّلوه الى ما يلتقي مع اصول مذهبنا حيث اقتصروا به على ما يكشف عن رأي المعصوم لكي يكون حجة عندنا، وأطلقوا عليه عنوان الاجماع الكاشف، وهو أحد القسمين اللذين ذكروهما.

والقسم الثاني هو الاجماع المدركي وهو الذي يستند فيه المجمعون الى مدرك (دليل) لم يقدر لنا أن نقف عليه، ونصوا على أنه غير حجة.

والاستقراء للاجماعات المذكورة في كتب الفقه يُسلمنا الى أنها اجماعات مدركية، والى أنه لا يوجد بينها اجماع كاشف.

وعلى هذا فالاجماعات المستدل بها لا ينطبق عليها عنوان الاجماع الذي هو حجة.

ويمكننا الخروج عن الوقوع في هذه المفارقة بأن يلتزم الفقيه بمبانيه من غير تقليد أو متابعة للفقهاء الآخرين، بمعنى أنه عليه أن يلتزم بالاستقلالية في البحث وما يوصله اليه من رأي.

أما الشهرة فهي ليست بدليل لا عقلاً ولا نقلاً، وعلى الفقيه أن يرجع في المسألة الى ما يراه دليلاً فيها بعيداً عن التقليد وعدم الاستقلالية.

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في «فقه الحيل الشرعية» اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واخلاقية واجتماعية في التاريخ الاسلامي. فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي أبرز اسباب ظهور مثل هذه الاحكام؟

وهل نحن بحاجة الى الحيل الشرعية، بعد ان نص القرآن الكريم على ان الشريعة الاسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الانسان من اصر واغلال الشرائع الماضية كشريعة بني اسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ قلت في اجابة سابقة: إن مقاصد الشريعة هي الاطار العام للفقه يتحرك داخله، ولا يخرج بحال عنه.

ومن أهم مقاصد الشريعة تحقيق العدل الاجتماعي بين الناس في توزيع الثروة وسواها.

والتحايل على النظام يشله عن أن يحقق هدفه الذي توخاه منه المشرع.

والروايات التي تجيز ذلك والتي قد يحتج بها، ليس فيها ما يلزم بالأخذ بها لأنها أقرب في مؤدياتها الى ما يعرف بالرخص، والرخص ـــ كما هو معروف ـــ لا إلزام بها.

من هنا يمكننا التوقف عن الأخذ بها لما قد ينجم عن الأخذ بها مما قد يوقع فيما يخالف مقاصد الشريعة، ويضر بالمجتمع ككيان له حقوق وعليه واجبات.

□ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث «الاحكام السلطانية» عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة الا في مساحات هامشية ضيقة، بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً

متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديث عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية الى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، ام ان هناك اسباباً اخرى للتشديد على فقه الطاعة واهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الادوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

○ ألمحت الى أن الفقه الاسلامي المبوّب دُوّن في وقت عنفوان دكتاتورية السلطات الحاكمة آنذاك، وقد يكون لهذا دخل في ذلك، فقد سجن اكثر من فقيه، وعُرِّض لضرب السياط اكثر من فقيه، وأُحرقت اكثر من مكتبة والى آخر ما في القائمة من ألوان التضييق والتعذيب والتذليل والتنكيل.

وذلك لان سلطة شيخ القبيلة التي قامت في العهد العربي الجاهلي والتي قضى عليها الاسلام بتشريعاته المثلى، وبسيرة قياداته الأولى العادلة، وكذلك دكتاتوريات الامبراطوريات الكبرى في فارس والروم والتي أهارها الاسلام ودكها تحت زحف الفتوحات الاسلامية سرعان ما عادت الى الحياة العربية ثانية بعد انقضاء عهد الخلافة الأولى حتى عُرف مؤكداً واشتهر بين الناس شهرة لا تقبل الريب أن معاوية ابن ابي سفيان حوَّل الخلافة الاسلامية الى ملك أسري عضوض، واستخدم مختلف الوسائل الثقافية والسياسية لتوطيد دعائم هذا الملك وترسيخ هذا المبدأ، ومن أهم هذه الوسائل استقطاب الفقهاء ورجالات الفكر الاسلامي حتى صار أمر الطاعة

للحاكم شيئاً تعبدياً لا يقبل إثارة أو أي تساؤل عن علته ومصدرها وشرعيته ومدركها.

ولابد لكي يعود الفقه الاسلامي الى مستواه المطلوب من العمل على تحقيق الانسانية للانسان، والاعتراف بكرامته واحترامها ليأخذ حقوقه المشروعة ويتمتع بحريته في حدود ما يحترم به حريات الآخرين تحت ظلال التشريعات الاسلامية العادلة، أقول: لابد من كشف ذلك الزيف الأموي الذي أشرت اليه والابانة عن آثاره الجائرة في الفقه الاسلامي والعمل على تنقية الفقه مما دخله عن طريق ضغط سلاطين الجور ووعاظهم السائرين بركبهم وفي موكبهم.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية الى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الاربعة أشهر بالنسبة الى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة، اما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى انه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج بامرأة اخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الاولى في موطنها فليس لها اي حق في ذلك ما دام غائباً عنها.

هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ «البقرة: ٢٢٨»، ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾ «النساء: ١٩»؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن، وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي ان يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الاسلامي؟

ما تشير اليه حضرتك من رأي، في الغالب يأتي نتيجة غياب المنهج الفقهي، وذلك بعزل المسألة عن ملابساتها الأخرى، والخروج بها عن الاطار العام والهدف الأسمى في تنظيم العلاقات الأُسرية بخاصة، والاجتماعية بعامة وهو العدل في المعاملة والانصاف في المعاشرة.

ولأجل أن نصل الى الرعاية العادلة التي قام عليها التشريع الاسلامي في تقرير حقوق المرأة، علينا أن نتعامل مع النصوص الشرعية من منطلق الأخذ بمقاصد الشريعة وأهداف التشريع بعين الاعتبار.

□ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم ان لهذه الظاهرة جملة اسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم. لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي الى مضاعفة وظيفة المكلف ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان الى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة والصيام في شهر رمضان ثم القضاء، وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني ان

ايقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف اليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما هو أثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

○ يعود هذا ـــ في الواقع ـــ الى عدم ارتباط الفقيه بأجواء الحياة التي سوف تتحرك فيها فتواه، فلو علم الفقيه أن ما يقع فيه المقلد نتيجة العمل بفتواه من حرج وعسر لما أفتى بذلك.

والخروج من عهدة المسؤولية أمام الله عند الفتيا يمكن أن يتحقق بالتوقف عن الفتوى، وإحالة المقلد الى فقيه لا احتياط في فتواه في المسألة، وفي الوقت نفسه يتخلص الفقيه الاحتياطي من المسألة عن ايقاع مقلده في العسر والحرج، لأن فهم المسألة غير منحصر فيه حتى بناء على أعلميته نفسه لأن حجية الفتوى بدليلها لا بشخص المفتي الذي هو ـــ في واقعه ـــ وسيلة لذلك عن طريق اجتهاده.

بعد هذا التطور الفخم الذي تحقق لحياة الانسان المعاصر نحتاج الى فقيه يتوفر على عنصرين مهمين يضافان الى شروط الافتاء المعروفة، وهما:

١ـــ الثقة المتينة بالنفس المؤدية الى الايمان الثابت بقدرة الفقيه العلمية في مجال الاستنباط.

٢ـــ فهم الحياة وفهم كيفية التعامل مع الحياة.

ان هذين العنصرين ينأيان بالفقيه عن أن يقع في الاحتياطات التي تؤدي بالمقلد الى الوقوع في العسر والحرج عند الامتثال.

اسأل الله تعالى أن يوفق لذلك، انه ولي التوفيق وهو الغاية .

المنحى المقاصدي التعليلي:
آليات ومناطات

د. جمال الدين عطية

□ مـــا هـــو المســـار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي؟ واين يقع الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي من ذلك المسار؟

○ هناك كتابات معاصرة كثيرة توضح المسار التاريخي للمنحى المقاصدي مثل:

١ ـــ نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي لاحمد الريسوني

٢ ـــ الشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي

٣ ـــ نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور لاسماعيل الحسني

٤ ـــ الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام قراءة في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة لعبد المجيد الصغير

٥ ـــ اما كتاب المقاصد العامة للشريعة ليوسف العالم فلم يتعرض للمسار التاريخي والكتب ١، ٣، ٥، من اصدارات المعهد.

اما الكتاب ٢ فصادر عن دار قتيبة (بيروت ـــ دمشق) ١٩٩٢.

والكتاب ٤ صادر عن دار المنتخب العربي ١٩٩٤ توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت.

□ ما هي المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الاسلامي القادر على الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقـــراءة الكـــون) بعقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شـــامل يوجِّه مسار الفكر الاسلامي بتمامه ولا يقتصر على الفقه فحسب ؟

○ مصطلح الجمع بين القراءتين مصطلح حديث اطلقه البعض واعجب به آخرون، وبدأ استعماله دون تنبه لمخاطره وانا اتحفظ على التسرع في استخدامه لعدة اسباب:

١ ــ لعدم وروده في الكتاب أو السنة أو علوم التراث رغم محورية مضمونه.

٢ ــ انه يعطف متغايرين طبيعة ونوعاً في المجال محل البحث: فالكون موضوع للبحث بينما الوحي طرق أو دليل للمعرفة.

٣ ــ انه يعبر بمصطلح القراءة عن معنيين مختلفين احدهما قراءة حقيقية هي قراءة الوحي والثانية مجازية والمقصود بها فهم الكون وعلومه.

٤ ــ انه للاسباب السابقة اقرب لأن يكون شعاراً منه لان يكون مصطلحاً علمياً منضبطاً.

٥ ــ انه للاسباب السابقة ايضاً يؤدي الى الخلط المنهجي في مجال نحن احوج ما نكون فيه الى الدقة والوضوح.

بناء المنحى المقاصدي التعليلي يتشعب في رأيي الى شعبتين: عامة تتعلق بآليات استخدام المقاصد مباشرة في العملية الاستدلالية، وخاصة تتعلق بالعلة كمناط للقياس وهذه احدى صور الشعبة الاولى لأن الاتجاه فيها الى الاستعانة بالحكمة إذا لم تحقق العلة مقصد الشريعة، وهما موضوعان يطول فيهما الحديث ولعل فرصة قريبة تتاح لذلك ان شاء الله .

السعي الى تكوين «عقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل لا يقتصر على الفقه» هدف طموح، وانا افضل السير نحوه بصورة اكثر تواضعاً وواقعية، واولى الخطوات في تصوري هي الاجابة عن السؤال: كيف يمكن عملياً ومنهجياً الاستفادة من السنن الكونية كلاً في مجالها المعرفي؟ سؤال يبدو سهلاً لكنه في الحقيقة ليس كذلك. وإذا تمكنا من الاجابة عنه ننتقل خطوة اخرى وهكذا.

من ناحية اخرى اظن من الضروري التنبه الى تعدد المناهج وتنوعها من مجال معرفي الى مجال آخر، واي محاولة لفرض منهج موحد في جميع المجالات يمثل تبسيطاً مخلاً يؤدي الى طريق مسدود، وقد وصل الفكر الغربي في هذا الصدد الى حد القول بعدم ضرورة التقيد بمنهج معين (انظر كتابات فوير ابند).

□ بالـــرغم مـــن تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض المصنفات الاصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب ولم يحـــتل الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار اصول الفقه. ما هي الآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في اعاقة تكامل الفقه واصوله؟

○ ليس المهم في رأيي استقلال المقاصد كعلم عن اصول الفقه، فهذه ناحية شكلية وانما المهم هو خدمة الموضوع بالتأليف والتشعيب لمباحثه وتطبيقاته وهو ما بدأ يحدث وتظهر ثماره سواء فيما ينشره المعهد من اطروحات اختار اصحابها بعض جوانب المقاصد موضوعاً لها، أو فيما بدأ يصدر عن دور نشر اخرى مثل «الفكر الاصولي» لعبد المجيد الصغير.

وانا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد إذ يرتكز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الاصول وادخاله ضمن آليات الاستنباط لأن هذا مكسب اساسي اخشى ان يتعطل إذا عجلنا باستقلاله عن علم اصول الفقه.

ودون ان انحاز مائة بالمائة لتحليل عبد المجيد الصغير لملابسات واسباب الاهتمام بالمقاصد بدءاً بالجويني وانتهاء بالشاطبي، فلا شك عندي في اننا نمر بملابسات تملي علينا الاهتمام بمقاصد الشريعة ونقلها نقلة اخرى نوعية عملية

تطبيقية ولا يتسع المجال هنا لتفصيل الدواعي والآثار، فلذلك بمجال آخر قريب ان شاء الله.

□ غالباً ما يقترن ذكر الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافاً الى تأكيد القرآن على ان الشريعة الاسلامية انما جاءت لرفع الاصر والاغلال وانها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وانها تتسم بالمرونة والاستيعاب، الا ان العقل الفقهي يترع احياناً للصرامة والتشديد. ما هي مناشئ هذا الاتجاه؟ وما هي الضمانات اللازمة لتحرير عملية الاستنباط من هذه النزعة ؟

○ ان الاتجاه الى التخفيف أو التشديد كان موجوداً حتى بين الصحابة انفسهم فبعضهم عرف عنه التشديد وبعضهم عرف عنه التخفيف، وقد فسر الامام عبد الوهاب الشعراني في كتابه الميزان الكبرى ذلك بأن الشريعة تتسع للطرفين ولكل ظرف حكمه الذي يناسبه، ولكن هذا يحتاج الى فقه والى ضوابط، حتى لا يكون لطبيعة المفتي أو هواه الشخصي اثر في اتجاهه العام الى التشديد أو التخفيف.

□ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية واخلاقية في التاريخ الاسلامي. ما هي ابرز اسباب ظهور هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

○ الاسئلة الخاصة بالحيل يجيب عنها باستفاضة كتاب «الحيل في الشريعة الاسلامية» لمحمد عبد الوهاب بحيري وهو رسالته للاستاذية من الازهر سنة ١٩٤٥ وطبع سنة ١٩٧٤ على نفقة المؤلف.

□ أولت مدرسة اسلامية المعرفة قضية المقاصد اهتماماً متميزاً عندما اعتبرتها ركناً اساسياً في العملية المعرفية وكرست الباب الاول من «مداخل اسلامية للعلوم الاجتماعية» لبيان المقاصد في الاطار المعرفي والمنهجي. ما هي اسس تحديد المقاصد الشرعية الخاصة بكل علم وكيف يمكننا وصلها بالمقاصد العامة للشريعة؟ وما هو اثر بيان هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته؟

○ بعد ان انجز المعهد مدخلاً عاماً لاسلامية المعرفة (لم يطبع بعد متكاملاً وانما طبعت بعض ابوابه بمعرفة كتابها مستقلة) فكر مكتب القاهرة في انجاز مداخل متخصصة اسلامية لكل علم، واختار كتجربة للبدء علمي الاقتصاد والتربية. ووضعنا تصوراً موحداً للمداخل بصرف النظر عن اختلاف طبيعة كل علم عن الآخر، وكان هذا التصور يشتمل على سبعة ابواب هي:

١ ــ مقاصد العلم.

٢ ــ الضوابط الشرعية لهذا العلم.

٣ ــ السنن الالهية المتعلقة بموضوع هذا العلم.

٤ ــ المنهج أو المناهج المناسبة لهذا العلم.

٥ ــ انجازات العلماء المسلمين ومكانها في تاريخ هذا العلم.

٦ ـــ النقد الاسلامي لهذا العلم والنقد الغربي له، والمشاكل والتحديات التي يواجهها هذا العلم ومدى امكانية الاسهام الاسلامي في حلها.

٧ ـــ مسح تحليلي للكتابات الاسلامية المعاصرة في هذا العلم.

وقد استفدنا في الباب الخاص بمقصد كل علم بانجاز ابن عاشور الذي ابدع استنباط مقاصد لكل علم من احكامه الفرعية وربط هذه المقاصد الفرعية بالمقاصد العامة للشريعة ككل فكان عملنا في هذا متابعة لما انجزه ابن عاشور، ولم ننجز سوى مقصدي الاقتصاد والتربية قمت انا بكتابة مقاصد الاقتصاد وقام أ. د. فتح الباب عبد الحليم بكتابة مقاصد التربية، ولم ينشر المعهد هذين المدخلين وانما نشرت بعض ابوابهما بمعرفة كتابها بصورة مستقلة.اما اسس تحديد المقاصد الخاصة وكيفية وصلها بالمقاصد العامة فلا اظن ان هاتين التجربتين المحدودتين كافيتان لبيان ذلك فضلاً عن بيان اثر هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته بسبب عدم نشر ما انجز وبالتالي امتناع تفاعله مع ما صدر بعده من كتابات.

□ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتُغلّب الجزئيات على الكليات والثوابت على المتغيرات والحاجيات على الضروريات وربما النوافل على الفرائض. هل يعود هذا الاتجاه الفقهي الى غياب الرؤية الشمولية للشريعة وعدم وعي مقاصدها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية لبناء فقه الاولويات ؟

○ قد يعود هذا الخلط الى غياب الرؤية الشمولية وعدم وعي مقاصدها العامة كما ورد في السؤال...

وقد لا يكون هناك خلط وانما سياق الكلام يقتضي العناية بالجزئي أو الحاجي أو يهتم بالنوافل، ولا يوجد تعارض مع الكلي أو الضروري أو الفرائض حتى يُعمل الكاتب الاولويات، وقد يكون الكاتب اعمل الاولويات ولكنه لم يشرح كيف توصل — مع اعمالها — الى النتيجة التي توصل اليها، الى غير ذلك من الاحتمالات.

اما بناء فقه الاولويات فيحتاج الى قاعدة من هضم علم اصول الفقه، والقواعد الاصولية والكلية والفقهية والتدرب على كيفية اعمالها.

وللاسف فان الكتب المتخصصة في فقه الاولويات قليلة، كما ان قراءتها لا تكفي بل لابد من التدرب تحت اشراف استاذ متمكن، والافضل ان يتم التدريب بشكل جماعي حتى تشارك المجموعة في مناقشة الحالات التي تعرض.

المحتويات

الاجتهاد المقاصدي

حوار مع: الشيخ محمد مهدي شمس الدين ١٣

الاجتهاد المقاصدي

حوار مع: السيد محمد حسين فضل الله ٤٥

المقاصد العليا الحاكمة

حوار مع: الدكتور طه جابر العلواني ٦٥

نحو فقه مقاصدي يواكب الحياة

حوار مع: السيد محمد حسن الأمين ١٥٣

تجديد اصول الفقه

حوار مع: الدكتور حسن الترابي ١٨٩

التعليل والفقه المقاصدي

حوار مع: الدكتور أحمد الريسوني ٢١٣

التراث الفقهي والاجتهاد المقاصدي

حوار مع: الدكتور عبد الهادي الفضلي ٢٣٣

المنحى المقاصدي التعليلي: آليات ومناطات

حوار مع: الدكتور جمال الدين عطية ٢٤٥

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبدالجبار الرفاعي

❑ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
❑ علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
❑ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
❑ اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
❑ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
❑ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
❑ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
❑ القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
❑ مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية	عبد الجبار الرفاعي
❑ قضايا التجديد	حسن الترابي
❑ نزعة التغريب	جلال آل احمد
❑ الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
❑ الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد
❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم	غالب حسن
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل	شلتاغ عبود
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال عطية
❑ فقه النظرية عند الشهيد الصدر	باقر بري
❑ محاولات للتفقه في الدين	حسن الخليفة
❑ الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم	غالب حسن
❑ نحن والغرب	عبد الجبار الرفاعي
❑ المنهج الفقهي عند الشهيد الصدر	محمد الحسيني
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر	مرتضى المطهري
❑ الاجتهاد المقاصدي	عبد الجبار الرفاعي

مكتبة تخصصية في فقه الأصول