حيدر حب الله

شمول الشريعة

بحوث في مديات المرجعيّة القانونيّة بين العقل والوحي



دار روافد

عنوان کتاب: شمول الشریعة

پدیدآور[ان]: حب اللّٰه، حیدر

نام ناشر: دار روافد

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: پژوهشگاه مطالعات فقه معاصر

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتالی نور

تاریخ دانلود: 1404/7/20

تعداد صفحات دانلود شده: 818

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شمول الشريعة

بحوث في مديات المرجعيّة القانونيّة بين العقل والوحي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شمول الشريعة

بحوث في مديات المرجعيّة القانونية بين العقل والوحي

حيدر حب الله

دار روافد

© جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

ISBN: 978-614-426-975-6

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى



دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
ت: 71/868980
dorrawafed@yahoo.com
التنفيذ الطباعي - دار المحجة البيضاء

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدّمة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الولادة السياقيّة لإشكاليّة البحث (فكرة تدخّل الله)

تحتلّ الشريعة ـ وبتبعها الفقهُ الإسلامي بوصفه فهماً لها ـ مكانةً مرموقة وعالية في الحياة الإسلاميّة، ذلك أنّها تتصل بوقائع الحياة اليوميّة، وتسعى للتدخّل في حياة الفرد المسلم والجماعة المسلمة بدرجة عالية.

وعندما نتكلّم عن مفردة (التدخّل)، فنحن مضطرّون لرصد سياقات هذه المفردة التي ربما تكون ظهرت مع ظهور الإنسان على هذه الأرض؛ لندرك جيّداً أين تقع موضوعة بحثنا هنا في هذا الكتاب؛ فنحن نعرف أنّ ثنائيّة الدين والإلحاد بمشهدها القديم، تحكي عن وجود موقفين من (فكرة = الله):

الموقف الأوّل: وهو موقف الدين السماوي، حيث يرى أنّ الله واقعيّةٌ حقيقيّة تعبّر عن المطلق في الوجود والذي لا حدود له في أيّ صفة يتصف بها أو أيّ كمالٍ يُفرَض له، فكلّ وجودٍ نفرضه مطلقاً بتمام الإطلاق فهو تعبيرٌ آخر عن الله تبارك وتعالى، وهذا بصرف النظر عن قضيّة الإله المتعيّن أو الإله غير المتعيّن، والتي تمثل إحدى الأفكار التي تضع الأديانَ أمام تقسيم، حيث نجد أنّ الأديان الإبراهيميّة تُعرف باعتقادها بالإله المتعيّن المتعالي، بينما تميل أديانٌ شرقيّة كالبوذيّة نحو الإله غير المتعيّن والذي يمثل ساحة مطلقة بمعنى من المعاني.

إنّ الأديان السماويّة بشكل عام تعتبر أنّ الله خلق العالم وكلّ ما سواه، ولكنّه لم يتركه، بل هو في عين خلقه مدبّر، وهذا التدبير يتخذ في هذه الأديان شكلين، هما:

أ ـ **الشكل التكويني الأنطولوجي**، الذي يتمثل في الإدارة المتواصلة لله سبحانه لهذا الوجود، فهو الرازق والمنعم والمعين والمحيي والمميت و..

ب ـ **الشكل التوجيهي الإرشادي**، والمتمثل في أنّ الله لم يترك البشر بعد أن خلقهم ليديروا أمورهم دون أن تكون له يدٌ في توجيههم وإرشادهم إلى ما يلزمهم فعله أو يحسن لهم فعله في

قلوبهم أو جوارحهم، فليس هذا الإله بالذي خلق فترك، بل هو بالذي خلق فرعى وتابع الخلق في حاجاته التكوينية والعمليّة معاً. إنّ الله بفعل هذا التوجيه المتمثل ـ فيما يتمثل ـ بالنبوّات، أجلى نفسه لنا ووضعنا في مواجهة أمامه، إنّ الكتب السماويّة التي بيد البشر كفيلة بأصل وجودها بخلق إحساس فينا أنّ الله حاضر ويتكلّم ويخاطب.. إنّ نُسخ القرآن الكريم والكتاب المقدّس في البيوت تخلق في الروح الإنسانيّة إحساساً عميقاً ولاواعياً بحضور الله وعدم غيابه، فهو لم يتركنا بل دخل معنا في حوار ودخلنا معه، ويمكنك أن تشعر بذلك لو تخايلت الصورة دون أيّ نبوات أو تجلّيات لله من هذا النوع عبر تاريخ البشر على الإطلاق، فسترى هناك أنّ الله غائب ولن تشعر بثقل حضوره بحجم حضوره مع النبوّات، وبهذا يلبّي التدخّل الإلهي حاجةً إنسانيّة عميقة (حاجة المواجهة مع الله) بأصل وجوده وصرف تحقّقه، تماماً كما يشعر من لديه رسالة خطيّة من الملك الحاكم والسلطان المقتدر للبلاد، موجودة في بيته.

الموقف الثاني: وهو موقف الإلحاد، والذي يتجه نحو إنكارٍ جذري لفكرة (الله)، فيرى أنّها فكرة وهميّة لا واقعيّة لها، ولا تحظى بأيّ مصداقية على أرض الواقع وفي أُفق الحقيقة، أو أنّها فكرة غير ثابتة ببرهان منطقي.

إنّ هذا الإلحاد ـ بشكلَيه القديم والجديد ـ تخلّى تماماً عن فكرة وجود الله، وهو من ثَمّ يتخلّى نهائيّاً عن فكرة تدخّل هذا الإله في هذا الوجود، سواء كان تدخلاً تكوينيّاً أو توجيهيّاً إرشاديّاً تشريعيّاً هدايتيّاً.. ما شئت فعبّر.

هذه الثنائية ظلّت حاكمة، لا أقلّ في فضاء الأديان الإبراهيميّة، حتى القرن السابع عشر الميلادي، حيث ظهر تيّار في الغرب ما لبث أن اتسع نطاقه عالميّاً بدرجة معيّنة، وهو ما يعرف بالمذهب الربوبي أو المذهب الطبيعي (Deism).

هذا المذهب يقع في حلقة وسطى بين الأديان والإلحاد؛ لأنّه يشترك مع كلّ واحد منهما في قواسم محدّدة، ويختلف عن كلّ واحد منهما في دوائر أخَر، ففي الوقت الذي يشترك فيه مع الأديان السماويّة في وجود الله وخالقيّته، ينكر تماماً تدخّل الله في العالم ـ مع اختلافات بين أنصار هذا المذهب في درجاتِ وسعةِ هذا الإنكار ـ فالله لا يتدخّل في هذا العالم بعد أن خلقه، لا تدخّلاً تكوينيّاً ولا غيره، وقد يشبّه الله بصانع الساعات الماهر، فإنّ الصانع الماهر المبدع هو

ذلك الذي يصنع ساعةً، ثم يعطيك إيّاها لتبقى عندك لزمنٍ طويل بلا حاجةٍ لكي يتابعها هو أو تُرجعها إليها كلّ فترة، أمّا ذلك الصانع الذي تحتاج ساعته إلى متابعة دائمة منه فهو غير ماهر، فالله خلق العالم في أفلاكه كالساعة التي لا تحتاج إلى من يتابع أمرها يوميّاً، بل هي بروعة خلقها تسير في هذا الوجود لوحدها ضمن خطّة محكمة رسمت لها في لحظة الخلق، والله خلق الإنسان فمنحه العقل والشعور وكلَّ شيء، بحيث يمكنه أن يعيش وسط هذا الوجود بما منحه من إمكانات، ومن ثمّ فلا حاجة لكي يتابعه في الهداية السلوكيّة والتشريعيّة، وهذا ما يعني عدم الحاجة للنبوّات مطلقاً وعبثيّة مفهوم الوحي والمعجزات، وهذا معنى أنّ الربوبيّة تؤمن بالله وتكفر بالأديان.

وإذا ما كانت هناك مشاكل إنسانيّة في هذا العالم فليست عند الربوبيّين إلا بسبب الإنسان نفسه الذي لم يشتغل ـ بجديّة وإتقان ـ على ما منحه الله من إمكانات.

على الخطّ الآخر، يختلف الربوبيّون عن الملحدين في قضيّة وجود الله، فيرون وجوده ثابتاً، لكنّهم تلقائيّاً يتفقون معهم في قضيّة تدخّل الله في العالم، حيث يُنكره الطرفان معاً إمّا لإنكار التدخّل مع الاعتقاد بوجود الله أو لإنكار أصل وجود الله من رأس كما يراه الملحدون.

بهذه المقدّمة، يتضح لنا أنّ فكرة (تدخّل الله) هي فكرة محورية في هذا النزاع ثلاثيّ الأطراف، ونحن نعرف أنّ هناك نقاشاً فلسفيّاً وكلاميّاً أيضاً في هذه الفكرة بنحوٍ من الأنحاء من قَبْل، ضمن الحديث عن حاجة المعلول إلى العلّة حدوثاً أو أنّ حاجته إليها في الحدوث والبقاء معاً، وهو نزاع عرفه التراث الفلسفي والكلامي.

إنّ فكرة (تدخّل الله)، ترتدّ إلى فكرة أكثر تعقيداً تتصل بشكل علاقة الله بالعالم، وهي علاقة لطالما حيّرت الفلاسفة والمتكلّمين والباحثين، حتى ظهرت نتيجة ذلك نظريّات كثيرة جدّاً، من الأفلاطونيّة والله الصانع، إلى الفلسفة الأرسطيّة والإله المحرّك، إلى الفلسفة الرواقية والإله الذي يمثل روح العالم الراسخة فيه، إلى الفلسفة الأفلوطينيّة والأفلاطونية الجديدة في نظريّة الصدور والفيض، وصولاً إلى الفلسفة الصدرائيّة.. إلى غير ذلك من الأفكار والتصوّرات.

بوصفنا ننطلق هنا من أصلٍ موضوع يفرض تموضعنا في إطار الدين السماوي ـ دون الإلحاد أو الربوبيّة ـ فهذا يعني أنّنا نؤمن بفكرة التدخّل الإلهي، وهذا ما يُنتج أنّنا لو تخطّينا فكرة

التدخّل التكويني، وتخطّينا أيضاً فكرة النبوّات بوصفنا مؤمنين بها، فهذا يعني أنّنا نوافق على التدخّل التوجيهي والإرشادي من حيث المبدأ.

وهنا يظهر أمامنا سؤالٌ داخل ـ ديني، كأنّه يحاكي ذلك الجدل ثلاثيّ الأطراف، لكن من وجهةٍ أخرى هذه المرّة، وهو: ما هي حدود تدخّل الله عبر النبوّات في حياة البشر تدخّلا هدايتيّاً وتشريعيّاً وتوجيهيّاً؟ هل هو تدخّلٌ شامل بحيث إنّ جميع تصرّفاتنا وسلوكيّاتنا وأفعال جوارحنا وجوانحنا قد تدخّل الله فيها بالهداية والإرشاد أو ما يسمّى بالتدخّل التشريعي أو أنّ هذا التدخّل الذي تعتقد به الأديان المؤمنة بالنبوّات هو تدخّلٌ محدود؟ ما معنى هذا؟ وكيف؟

ارتداد السؤال المركزي: إنتاج ثلاثة فهوم عامّة للدين

هذا السؤال البسيط يمكن أن يمثل معضلةً حقيقيّة في فهمنا لدور الدين والنبوّات وفعلِ الهداية الإرشاديّة التي مارسها الله تجاه الخلق. إنّ أوّل معالم هذه المعضلة يكمن في دور القوى المعرفيّة التي مُنحت للإنسان في الخلق، ما هو دور العقل ـ مثلاً ـ في الإرشاد والتوجيه والسير بالبشر نحو الخير والكمال؟ وهل أُعطيت له مساحة لإدارة حياة الإنسان بوصفه نوراً منحناه الله في وجودنا وذواتنا؟ وإذا كان له دورٌ فما هو؟

هذا الموضوع يضعنا تلقائيّاً أمام ثلاثة فهوم للدين، هي:

١ ـ **الدين بحدّه الأعلى أو الدين الأكثري**، وهو الدين الذي يمثل ـ في رؤيتنا له ـ أعلى مستوى متصوّر من التدخّل، حيث يرى أنصاره أنّ الدين أرشدنا لكلّ صغيرة وكبيرة في تفاصيل حياتنا وسلوكيّاتنا، وأنّه ما من واقعةٍ إلا ولها حكم. بل يذهب بعض أنصار هذا التيّار إلى القول بأنّ أبسط التفاصيل الطبيّة والصحيّة والجزئيات التكوينيّة مختزنة في رسالة السماء لنا، وأنّ القرآن يحوي جميع العلوم.

في هذا الفضاء يمكن الحديث عن فقه النّظُم والنظريّات، وأنّ الدين يحمل أنظمة تربويّة واقتصادية وإداريّة واجتماعية وسياسيّة شاملة وكاملة ومفصّلة، وهنا نجد تجلّياً أعلى لمقولة أنّ الإسلام هو الحلّ بعرضها العريض.

٢ ـ **الدين بحدّه الأدنى أو الدين الأقلّي**، وهو الذي يرى أنصاره أنّ الدين لم يتدخّل بهذا المستوى الذي يعتبره هؤلاء تغويلاً، بل مارس تدخّلات محدودة جداً أراد بها لَفتَ انتباه البشر

فقط، وإعادة تركيز الأُطر السلوكيّة المودعة فيهم في الأصل، فالأنبياء لم يأتوا لتقديم معرفة إضافيّة لنا، بل أتوا للفت انتباهنا للمعرفة الكامنة في نفوسنا جميعاً، والتي غابت عن الحضور بفعل تأثير طغياننا ومصالحنا.

هنا نجد من يقول بأنّ الدين لم يأتِ للدنيا، بل أتى أساساً للآخرة، وليس له برنامج دنيوي لإدارة الحياة الإنسانيّة، كلّ ما يحمله هو رسالة روحيّة وأخلاقيّة تخلع على الحياة معنى. ونجد من يقول أيضاً بأنّ الدين إنّما تقصده الإنسانيّة في غير ما امتلكت مؤهّلات وعيه، أمّا ما أُودع فينا من معرفة فلا حاجة لنا به للدين، بل بإمكاننا العودة لطاقاتنا الذاتية لوضع الحلول لمشاكلنا، وهذا ما يفرز مثل نظريّة: توقّعات البشر من الدين، والتي تلعب دوراً في تقليص مساحة الدين بالحدّ الأدنى من وجهة نظر بعض أنصارها.

٣ ـ الدين بحدّه الأوسط، وهنا يمكن تصوّر سلسلة من الفهوم للدين تتسع وتضيق تبعاً لرؤيتنا له. وسنرى في سياق بحثنا في هذا الكتاب كيف أنّ الأنظار اختلفت في هذا الموضوع واتسعت وضاقت.

ونتيجة الكلام: إنّ فكرة تدخّل الله في الخلق يمكن أن تأخذ لنفسها شكلاً آخر يحدّد حجم الدين، فعندما نقول بأنّ الدين يُخبر عن كلّ صغيرة وكبيرة، فهذا الدين ثقيلٌ كثيرةٌ مدّعياته، وأمّا عندما نقول بأنّه محدود بدرجة معيّنة أو محدود جداً، فهو دينٌ خفيف قليل المدّعيات لا يزاحم العقل والتجربة في نشاطهما.

موضوع البحث والشبكة العلائقيّة

بهذا التصوير الذي قدّمناه، بتنا نلاحظ جيّداً كيف أنّ موضوع مساحة الشريعة وتدخّلاتها وحجم المعطيات التي قدّمتها مقارنةً بحجم الوقائع، هو موضوعٌ إشكالي يرتدّ أيضاً نحو علاقة النصّ بالعقل (بمعناه الكلّي أو بمعناه الفردي النسبي)، فكلّما اتسعت مساحة الدين ـ ومساحة الشريعة ـ فإنّ مساحة العقل ستتراجع عندها، وحجم التعارض المتوقّع سيكون أكبر، والعكس صحيح، بصرف النظر عمّن هو الذي ننحاز له عند هذا التعارض.

إذن ـ وتلقائيّاً ـ موضوع بحثنا ذو صلة كذلك بقضيّة العلاقة بين الدين والعلم، خاصّة عندما ينفتح معنى العلم على العلوم الإنسانيّة.

وعلى خلفيّة طبيعة العلاقة المفترضة بين الدين من جهة والعقل والتجربة الإنسانيّة والعلم و.. من جهة ثانية، يمكن الحديث أيضاً في سياق هذا البحث عن حجم العلاقة بين الدين والعلمانيّة بمعنى فصل الدين عن الدولة والإدارة السياسيّة الاجتماعيّة، فكلّما اتسعت مساحة الشريعة تقلّصت فرص التوافق بين الدين والعلمانيّة (أعني بالعلمانية هنا أنّ إدارة الحياة الإنسانية شأنٌ بشريّ وزمني، وأنّ السلطة شأنٌ بشري محض)، لهذا نجد أنّ الذين يذهبون نحو مقولة الدين بحدّه الأدنى عادةً ما يندمجون سريعاً في فكرة العلمنة؛ لأنّ سياقاتهم الفكريّة تسمح بذلك فوراً، بينما الذين يذهبون نحو الدين بحدّه الأعلى يجدون صعوبةً بالغة في التوفيق بين العلمانيّة والإسلام. إنّ هذه نتائج طبيعيّة ومتوقّعة ينبغي أن نكون واعين لها وتكشف لنا أيضاً عن أهميّة هذا البحث وخطورته العالية.

ولابدّ لي أن أُشير إلى أنّ صراع العلم والعقل والتجربة مع النصّ، لم يعد يقف عند حدود العلوم التجريبيّة، كما هي الحال السائدة إلى القرن العشرين، بل في هذا القرن ارتفع معدّل النزاع ليبلغ العلوم الإنسانيّة نفسها والتي أخذت تزاحم النصّ والوحي في مساحات اشتغالها بالإنسان نفسه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أهميّة البحث وضرورته

ممّا تقدّم تلوح لنا أهميّة هذا البحث وضرورته وكذلك الفوائد الناتجة عنه، إنّه يحدّد لنا هويّة الشريعة بدرجة معيّنة ومساحة نشاطها، ويحدّد لنا ـ بدرجة معيّنة أيضاً ـ موقفنا من العقل والتجربة الإنسانيّة في إدارة الحياة، كما يعيّن لنا المرجع في سنّ القوانين السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وغيرها، ويساهم كذلك في وضع رؤية للعلاقة بين الدين والعقل والعلم والتجربة الإنسانيّة، بل سنرى كيف أنّه يساهم في تحريك عجلة التفكير في وضع درجة قياس معيّنة بين الشريعة والحياة، ويحاول أن يبيّن كيفية تغطية الشريعة لها، وشكل هذه التغطية، وطبيعة تعامل الشريعة مع المتغيّرات والمستجدات، بما يؤسّس لفقه المتغيّرات إلى جانب فقه المستحدثات والنوازل، كما يترك البحث تأثيرات خطيرة جداً على مناهج الاجتهاد الشرعي نفسها، مما سوف نتكشّفه في ثنايا الكتاب.

وهو ـ مع هذا كلّه ـ يقدّم لنا ضلعاً من أضلاع رؤية دينيّة فلسفيّة في طبيعة تدخّل الله في

حياة الإنسان ودور النبوّات في التاريخ البشري.

موضوع البحث وصلته بثلاثيّة: الكلام والفقه وأصول الفقه

إنّ الجواب عن هذا السؤال المركزيّ في دائرة البحث يكشف لنا عن أنّ هذا الموضوع على صلة بثلاثة حقول معرفيّة أو ثلاثة علوم إسلاميّة:

١ ـ **علم الكلام الإسلامي**، فهذا البحث يقع في صلب اهتمام المتكلّم؛ لأنّه يتصل بالوحدانيّة التشريعيّة لله تعالى من جهة، كما وله صلة بدائرة فعل النبوّات ووظائفها من جهة ثانية، هذا فضلاً عن الجوانب المتصلة بعلم الكلام الجديد، كما سنرى بوضوح ـ إن شاء الله ـ في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

٢ ـ **علم أصول الفقه الإسلامي**، حيث يقع هذا البحث كذلك في صلب اهتماماته؛ لأنّه يدرس النصوص الشرعيّة في بنيتها التحتيّة، ففهم خصائص الشريعة التي تخبرنا عنها النصوص يؤثر ـ كما سوف نرى لاحقاً ـ على طريقة فهمنا لنصوص الشريعة نفسها، وتحدّد شكل وعينا للشريعة والعقل ومساحتهما ودورهما في صنع القانون، **وقد سبق أن أشرنا في مناسبة أخرى إلى أنّ علم أصول الفقه صار اليوم بحاجة إلى خطوتين معاً:**

أ ـ سلبيّة، تكمن في حذف أو تقليص بعض الموضوعات عديمة الفائدة أو قليلة النفع.

ب ـ إيجابيّة، تكمن في إضافة بعض الموضوعات التي لم تصبح جزءاً من الدرس الأصولي بعدُ، ومن أبرزها مساحة الشريعة وفقه الثابت والمتغيّر والمستجدّ.

٣ ـ **علم الفقه الإسلامي نفسه**، حيث سنرى أنّ بعض أضلاع هذا البحث يتصل بعمل الفقيه واجتهاده في نظريّات وثيقة الصلة مثل الفقه السياسي والاجتماعي، وولاية الأمر وحدودها.

ما أُريد أن أصل إليه هو أنّ موضوعات هذا الكتاب/ البحث لها وجه كلامي ولها وجهٌ أصولي ولها وجهٌ فقهي كذلك؛ وهو ما يعني أنّ من يريد أن ينظّر فيه يحتاج أن يملك وعياً كاملاً بقضايا علم الكلام القديم والجديد وفلسفة الدين، وكذلك للفقه وأصوله، بل دعونا نقول: إنّ هذا الموضوع بتشعّباته يحتاج إلى تعاون ثلاثي: كلامي ـ أصولي ـ فقهي، فهذه العلوم الثلاثة يمكنها معاً المساهمة هنا بما تقدّمه من نسق وخبرة ووعي بأضلاع هذا الملفّ هنا وهناك.

ورغم ما قلناه، لكنّنا نجد أنّه ـ وإلى اليوم ـ لم تدرج موضوعات هذا البحث في هذه العلوم الثلاثة، باستثناء تناول علم الكلام الجديد له من زاويته، إلى جانب تناول الفقه الإسلامي بعض الموضوعات ذات الصلة كولاية الأمر، فيما ظلّ هذا البحث خارج النطاق الرسمي لعلم الكلام وأصول الفقه، ولم يدرج حتى اليوم في البحوث الأصوليّة أو كتب علم الكلام الرسميّة إلا بإشارات متفرّقة لا بفتح باب له!

حدود دراستنا وأصولها المفروضة

من الضروري لنا أن نوضح منذ البداية أنّ هذا البحث ـ بالصيغة المدخليّة التي قدّمناها ـ يمكن تصوّر طرحه على مستويين اثنين:

أ ـ المستوى الديني العام.

ب ـ المستوى الشرعي والفقهي الخاص.

بمعنى أنّنا تارة نتكلّم عن مساحة الدين في الحياة ودوره ووظيفة العمل النبويّ، وهذا بحث عام يرتدّ إلى علم الكلام القديم والجديد معاً، وهو أوسع من دائرة الشريعة؛ إذ يتعرّض ـ مثلاً ـ لدور الدين في مجال العلوم الطبيعيّة والإخبارات الطبيّة والتاريخيّة والمستقبليّة وغير ذلك. وهذا المستوى من البحث غير منظور لنا هنا.

إنّما المنظور هو حدود الشريعة ونطاقها ودائرة اشتغالها والمساحة التي تدخّلت فيها، بمعنى هل أنّ الشريعة الإسلاميّة تكلّمت في كلّ الوقائع، فبيّنت الموقف الشرعيّ على المستوى التكليفي والوضعي مثلاً أو أنّ بعض الأمور تدخّل المولى سبحانه فيها ليبيّن موقفاً مولويّاً معيناً بينما ترك مساحات أُخَر لتقدير العقل والتجربة الإنسانيّة في اتخاذ القوانين اللازمة على أنّ لا تتعارض هذه القوانين مع القيم وسائر الأحكام الشرعيّة؟

هذا يعني أنّ مستوى بحثنا هو مستوى شرعي فقهي عملي، وليس أوسع من ذلك، رغم أنّ المستوى الخاص الذي نتكلّم عنه يترك تأثيره بدرجةٍ معيّنة على المستوى العام كما هو واضح؛ لأنّه في نهاية المطاف جزءٌ منه. هذا فيما يتعلّق بحدود هذه الدراسة.

وفي سياق الحدود يلزمنا الكشف عن بعض الأصول الموضوعة والمفروضات القبليّة التي ننطلق منها ولا ندرسها هنا، بل نعتبرها مسلّمة مسبقة ينطلق هذا البحث على أساسها، كما

يلزمنا تعيين الموضوعات التي لا تدخل ضمن دراساتنا، وإن كانت على صلة بها، وذلك مثل:

١ ـ **ثبوت النبوّات، ووجود مبدأ الشريعة الإلهيّة من حلالٍ وحرام**، فنحن لا نبحث هنا في أصل وجود شريعة في الرسالة الإسلاميّة، بل نعتبره أصلاً موضوعاً، إنّما نبحث في أنّ النبوّات، وصولاً إلى النبوّة المحمديّة، هل جاءت بشريعة تُصدر أحكاماً لكلّ تفاصيل الحياة الإنسانيّة أو لا؟ وكيف؟

٢ ـ **عالميّة الدين وخلوده**، بمعنى أنّ الإسلام هو دينٌ للعالم أجمع، وليس ديناً جاء للعرب خاصّة أو لقومٍ معيّنين، فهذا ليس جزءاً من موضوع بحثنا، بل هو مفروضٌ قبلي وأصل موضوع، فبعد الاعتقاد بأنّ الإسلام دينٌ عالمي وليس محلّياً، وبعد التسليم بأنّه دين أبدي إلى يوم القيامة يتابع الإنسانَ ويسير معه إلى قيام الساعة، وبعد التسليم بمبدأ أنّ أحكامه صالحة لكلّ زمان ومكان ولا تنتهي كليّاً بمرور الزمن، ينطلق السؤال المركزي: هل ما جاء به النبيّ محمّد أُريد منه أن يعالج كلّ الوقائع أو بعض مساحات الحياة؟

وبعبارةٍ أخرى: نحن لا نبحث في العمر الزمني لحكمٍ شرعي ما أصدره الإسلام، ولا في المساحة المكانية والبشريّة له، وأنّه يشمل غير العرب مثلاً أو لا، بل نبحث في العلاقة بين التشريع والوقائع، فهل انطلق المشرّع الديني من كونه يريد أن يبيّن حكم كلّ الوقائع إلى يوم القيامة، أو أنّه انطلق من كونه يريد أن يضع أحكاماً ـ ولو أبديّة ثابتة ـ لبعض تصرّفات البشر، فيما بعضها الآخر يتركه لهم ليضعوا له قوانين تنظيميّة؟

طبعاً تجدر الإشارة إلى أنّ بعض جوانب مسألة التأبيد سنضطرّ للتعرّض له لبعض المناسبات، كما عند الحديث عن نظريّة الشيخ محمّد مجتهد شبستري، وهذا أمرٌ له سياقاته الخاصّة، كما سوف نرى بإذن الله.

ولا يعني وضعنا لهذه العناوين ضمن الأصول الموضوعة والمفروضة لبحثنا هنا، أنّها لا تحتاج لبحثٍ في نفسها، بل نحن نعتبر أنّ هذه الملفّات هي أيضاً بحاجة ماسّة اليوم لدراسة جديّة ـ وليس لتلقينات موروثة ـ توضحها وتجليها وتدرس أدلّتها، فهناك من قد يقول بأنّ فكرة العالميّة فكرة تحتاج لإعادة نظر، حيث لا يوجد دليلٌ مقنع عليها، بل ثمّة من يقول بأنّ الديانة اليهوديّة والمسيحيّة ليست عالميةً في أصل نزولها، مستنداً في ذلك لمعطيات التاريخ ولنصوص الكتاب المقدّس والقرآن الكريم نفسه من حيث اعتباره كلاً من موسى وعيسى

نبيّين لبني إسرائيل خاصّة، وهناك من يقول بأنّ فكرة التأبيد فكرة غير صحيحة ولا توجد أدلّة مقنعة فيها، بل وجدنا من يقول بأنّ لغة الدين ليست قانونيّةً أصلاً، وإنّما هي توجيهات أخلاقيّة وتوصيات عملانية ومن ثم فلا يوجد شيء اسمه فقه وشريعة وقانون، وهذه كلّها ملفّات لم يعد يصحّ اليوم تجاهل تناولها بجديّة بحجّة أنّها بديهيّة! فبعد طرح سلسلة انتقادات صار ضروريّاً لعلم الكلام وأصول الفقه الإسلاميّين أن يدرسا هذه الموضوعات أيضاً آخذين بعين الاعتبار طبيعة التطوّرات النقديّة المستجدّة.

مسار البحث وفصول هذه الدراسة

بعد هذا التعريف الإجمالي، لابدّ لنا أن نشير إلى ما سوف نقوم به في هذا الكتاب، وذلك أنّنا سندرس فكرة شمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة، والارتدادات التي تتصل بهذه الفكرة، ضمن الفصول الآتية:

الفصل الأوّل: وندرس فيه أصل فكرة الشمول القانوني، فهل لها أصل؟ وما هي أدلّتها القرآنيّة والعقليّة والتاريخيّة والحديثيّة وغير ذلك؟ وفي هذا الفصل سنجد أنفسنا أمام ضرورة تفكيك الفكرة/ القاعدة وتعريفها وتوضيح معناها، وذلك من خلال مقارنة فرضيّاتها التفسيريّة مع نوعيّة الأدلّة التي تساق في هذا المضمار.

الفصل الثاني: وندرس فيه ـ بحول الله ـ كيفيّة فهم الشمول، بعد الفراغ عن قاعدته، في ضوء المتغيّرات من جهة والمستجدات والمستحدثات من جهة ثانية، وهنا سندرس النظريّات التي قدّمها الاجتهاد الاسلامي للتعامل مع موضوع الثابت والمتغيّر من جهة، وموضوع قواعد فقه النوازل أو المستحدثات من جهة ثانية.

وهذا يعني أنّنا في هذا الفصل سنفترض أنّ فكرة الشمول التشريعي المدرسيّة (ما من واقعة إلا ولها حكم) ثابتة، ونحاول رصد تفسير هذا الشمول تفسيراً معقولاً في ظلّ المستجدات والمتغيّرات، فما هي آليّات هذه التغطية التشريعيّة هنا؟ وما هي أصول فقه المتغيّرات والمستجدّات؟

هذا ما سيجعلنا نطرح نظريّة منطقة الفراغ لمثل السيد الصدر، ونظريّة الثابت والمتغيّر وولاية الأمر لمثل السادة: الطباطبائي والخميني وغيرهما، ونظريّة المدرسة الكلاسيكيّة في

الاجتهاد الشرعيّ، وأُطروحة العلامة محمّد مهدي شمس الدين، وغير ذلك.

الفصل الثالث: وندرس فيه النوع الآخر من القراءة للموضوع، والتي ترى أنّ الشمول بمعناه الحرفي القانوني التشريعي غير صحيح، وهذه القراءة تقدّم رؤيتها لعلاقة الشريعة بالحياة في ظلّ مساحات الحياة من جهة وفي ظلّ المتغيّرات والمستجدات من جهة أخرى.

وفي سياق هذا الفصل، سنطرح بعض النظريّات مثل نظريّة الدين والحدود الفرديّة لمثل الدكتور عبد الكريم سروش، ونظريّة الدين الأخروي لمثل المهندس مهدي بازرگان، أو رساليّة الدين لمثل الشيخ علي عبد الرازق، ونظريّة تقليص الشريعة إلى قِيَم وتنزيلها من التعالي إلى التاريخيّة لمثل الشيخ محمّد مجتهد شبستري الذي سنتوقّف معه أيضاً مع أُطروحته المعنونة بـ (نهاية عصر الفقه الإسلامي)، فيما نكون قد تعرّضنا ـ لمناسبةٍ ما ـ لنظريّة العفو في ثنايا الفصل الأوّل، وهي النظريّة التي طرحها أمثال الشيخ يوسف القرضاوي، وغير ذلك.

وفي نهاية الفصل الثالث، سنفرد بحثاً مستقلاً؛ لنقدّم فيه أُطروحتنا في الموضوع ونظريّتنا الخاصّة، لاسيما في ضوء ما توصّلنا إليه في الفصل الأوّل وما بعده، ونعالج نتائج نظريّتنا ومشكلاتها ومعوقاتها والارتدادات التي تفضي إليها على مستوى قواعد ومناهج الاجتهاد الشرعي.

وفي النهاية

لقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة دروس البحث الخارج في علم أصول الفقه الإسلامي، والتي ألقيتُها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلميّة في مدينة قم في إيران، للعام الدراسي ٢٠١١ ـ ٢٠١٢م، ثم قمت بمزيد من التعميق لها والبحث فيها، ثم ألقيتها ـ موسّعةً ـ مرّةً ثانية على طلاب البحث الخارج في الحوزة العلميّة في قم، وذلك للعام الدراسي ٢٠١٧ ـ ٢٠١٨م، لأقوم مجدّداً بمزيد من التعميق لها والمراجعة؛ لتنتظم في فصول هذا الكتاب، الذي أرجو أن يكون محاولة لتكوين وعي أفضل يمكن أن يقوم عليه الاجتهاد الشرعي.

هذا، ولديّ رجاء خاصّ من القارئ الكريم هنا، وهو أن يتحلّى بالصبر، إن من جهة سعة البحث وما تتطلّبه معالجته من توسعة؛ نظراً لتشابك الموضوعات على الصعد المختلفة، وإن

من جهة نوعيّة الموضوعات المطروحة التي قد تثير حفيظته أحياناً أو تبدو للوهلة الأولى غريبة جداً وغير مقنعة إطلاقاً، أو تحدث شرخاً في تفكيره يدفعه للرفض، انطلاقاً من كونه بات مأنوساً بنسقٍ فكري معيّن يجعل من العسير عليه الاقتناع في البداية بنوعيّة الموضوعات التي سوف تطرح، ولهذا أجدني مصرّاً على أن يتابع القارئ الفصول برمّتها؛ كي يتمكّن ـ إن شاء الله ـ من التقاط الأفكار بطريقة تجنّبنا جميعاً سوء الفهم أو وقوع التباس أو حصول حكم مستعجل؛ لأنّني صغت الكتاب بحيث إنّ سياق النتائج سوف يظهر بشكل تدريجي منذ الفصل الأوّل ليكوّن الصورة العامّة النهائيّة في آخر الكتاب عند عرض النظريّة المختارة.

ولهذا، من الضروري لنا في هذا النوع من الموضوعات التي تبدو في الذهن المدرسي غير مألوفة، أن نستخدم القانون الحاكم، خاصّة في الدراسات الإنسانيّة، وهو قانون التعليق (تعليق الحكم = Epoche)، وهو من القوانين الغاية في الأهميّة والتي نأمل شيوعها في الدراسات الدينيّة، ويعني تفريغ الذهن من كلّ خلفيّة مسبقة قدر الإمكان، وتأجيل إصدار أحكام لغاية الانتهاء من جمع المعلومات، والتحرّر من الوسواس القهري النقدي حال تلقّي الأفكار من الآخرين، وسعي الإنسان ليكون خالياً من أيّ موقف تجاه القضيّة المعروضة، فإنّ هذا ما سوف ييسّر له عمليّة فهم الأفكار والظواهر، من خلال التماهي مع أصحابها، إن شاء الله.

أرجو أن أكون قد وفّقت، وأن تكون أفكار هذا الكتاب، مادّةً لمطالعة الباحثين ونقدهم الموضوعيّ، إن شاء الله تعالى، فلو وفّق الله وكان هذا الكتاب صالحاً، فإنّ وردةً واحدةً لا تعطي ربيعاً، بل الربيعُ اجتماعُ حقول الورود، واليد الواحدة لا تصفّق، وعقل فردٍ مثلي أصغر بكثير من أن يحلّ الأمور بلا عون من الله، ولا تعاون مع الناس، فجهود الآخرين ـ من النقّاد والباحثين ـ هي التي تجعل الورد ربيعاً.

ومجدّداً ودائماً، أتوجّه بالشكر والتقدير إلى أسرتي الكريمة وزوجتي العزيزة على كلّ شيء يفعلونه من أجلي، راجياً لهم ـ من الله سبحانه ـ كلّ خير وسلامة في الدين والدنيا، إنّه قريب مجيب.

كما أتوّجه بالشكر الجزيل إلى كلّ طلابي الأعزاء ـ خاصّةً النقّاد منهم ـ بحضورهم ومناقشاتهم وأسئلتهم وملاحظاتهم ومقترحاتهم، والأجواء الحيويّة العلميّة التي صنعوها

بمداخلاتهم اليوميّة تقريباً.. وإلى كلّ من ساندني وأعانني بشيء، داعياً الله تعالى أن يجزيهم جميعاً جزاء المحسنين.

نسألك اللهم نوراً تُلقيه في قلوبنا نهتدي به إلى ما هو الحقّ، وبصيرةً تمنحنا إيّاها تُرشدنا للصواب وحُسن الدّرك والعمل، ومغفرةً تتجاوز بها عن ذنوبنا وتقصيرنا، إنّك وليّ قريبٌ قدير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٢٢ ـ رمضان المبارك ـ ١٤٣٩هـ

٧ ـ ٦ ـ ٢٠١٨م



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

الشمول التشريعي

الهويّة، والمفهوم، والأدلّة، والملاحظات

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ندرس في هذا الفصل:

١ ـ قانون الشمول التشريعي، المفهوم والهويّة.

٢ ـ تشريح تحليلي لقاعدة: (ما من واقعة إلا ولها حكم).

٣ ـ الصور المقترحة لصياغة مفهوم الشمول التشريعي.

٤ ـ الشمول التشريعي، الأدلّة والإثباتات.

٥ ـ المستندات العقليّة للشمول القانوني.

٦ ـ المستندات النقلية (القرآن والسنّة و..) للشمول التشريعي.

٧ ـ مناقشات وحوارات مع مستندات نظريّة الشمول المدرسيّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

سوف ندرس في هذا الفصل مفهوم الشمول القانوني وأدلّته، فما هي المنطلقات التي دفعت الكثيرين في الفكر الإسلامي للاعتقاد بأنّ الشريعة شاملة في قوانينها لكلّ مرافق الحياة والوقائع الإنسانيّة؟ وما هو مفهوم ذلك؟ وهل هذه الأدلّة مقنعة أو أنّها لا ترقى إلى مستوى إفادة قاعدة بهذه السعة والشمول؟

وسوف نقسّم البحث هنا إلى قسمين أساسيّين هما: مفهوم قانون الشمول وتفكيك هويّته من جهة، وأدلّة الشمول القانوني ومثبتاته من جهة ثانية؛ وذلك أنّ فهم هذا القانون مهم جداً بالنسبة إلينا قبل الشروع في المثبتات؛ لأنّنا نزعم أنّ الصورة المدرسيّة السائدة في مدارس الاجتهاد الفقهي تعتقد بصيغة (ما من واقعة إلا ولها حكم)، فكلّ وضع أو فعل ثمّة لله فيه ـ هو بنفسه ـ حكمٌ، وسوف نرى في ثنايا البحوث القادمة ـ بعون الله ـ هل حقاً يعتقدون بهذه الصيغة دون وقوعهم في تهافت أو أنّ هذه الصيغة يجب تعديلها أو يمكن طرح صيغ أخرى في المقام؟

المحور الأوّل

قانون الشمول التشريعي: المفهوم والهويّة

تمهيد

نحاول هنا أن نحلّل بصورة أوليّة افتراضيّة مفهوم الشمول التشريعي وما يشمله من موضوعات، بهدف ممارسة تفكيك للمبادئ التصوّرية له وتشريح مفهومه الذي يمكن طرحه، بصرف النظر عن المسار التاريخي لطرح هذا المفهوم/ القاعدة وما حمله من دلالات، فهذا المفهوم عبّر عنه أحياناً بجامعيّة الشريعة، وأخرى بشمول الشريعة، وثالثة بقاعدة نفي الخلو، والمراد بنفي الخلو هو أنّه لا تخلو واقعةٌ من حكم، ورابعة بقاعدة ما من واقعة إلا ولها حكم، وخامسة بقاعدة ما من شيء إلا وفيه كتابٌ أو سنّة، إلى غير ذلك من التعابير.

وسوف نحاول تفكيك هذه العناوين لتحليل مفهوم الشمول وقاعدته، والأركان التي تأتلف لتشكّله، وذلك عبر النقاط الآتية:

١. ما هو المراد من الحكم والشريعة في قانون الشمول التشريعي؟

عندما نقول بشمول الشريعة وأحكامها للحياة كلّها، فما هو المراد من الشريعة؟ وما هو المراد من الحكم؟ وهكذا عندما نقول بعدم خلوّ الواقعة من حكمٍ، نريد أن نعرف ماذا يراد من الحكم هنا؟

في هذا السياق يمكن طرح الموضوع من عدّة زوايا، انطلاقاً تارةً من أنّ الحكم يملك في التصوّر الأصولي عدّة تقسيمات وهويّات، وأخرى من أنّ له عدّة مراتب ودرجات:

١.١. الحكم من حيث الأنواع والأقسام

بمعنى أن ننظر أيّ من أنواع الحكم هو المنظور في الشمول التشريعي، ويمكن طرح ذلك

على الشكل الآتي:

١.١.١. الحكم من حيث هو تكليفيّ ووضعيّ

الذي يلاحظ أنّ الشمول التشريعي يمثل الحكم التكليفي مورده المتيقّن، بمعنى أنّنا نسأل: هل الوقائع لا تخلو من أيّ حكمٍ تكليفي من الأحكام الخمسة، وفق التقسيم الخماسي للأحكام التكليفيّة، أو أنّه يمكن فرض واقعةٍ ما وفعلٍ ما من الأفعال لا هو بالواجب ولا بالحرام ولا بالمستحبّ ولا بالمكروه ولا بالمباح، وإنّما هو مسكوتٌ عنه خارج نطاق الشرع؟

عندما نراجع أدبيّات التراث الإسلامي، فإنّنا نستوحي أنّ الحكم التكليفي هو مقدار متيقّن في الموضوع[1]، بلا فرق بين أنواعه وتقسيماته كالكفائي والعيني، والتخييري والتعييني، والموقّت وغير الموقّت، والمضيّق والموسّع، والمطلق والمشروط، والمنجّز والمعلّق، والتعبدي والتوصلي، والنفسي والغيري و..، ولهذا ـ على سبيل المثال ـ نجد أنّ نظريّة منطقة الفراغ للسيّد محمّد باقر الصدر تتحدّث عن فراغٍ في دائرة المباح، فهي لم تتمكّن من تصوّر وجود فراغ حقيقي لهذا قالت بأنّ الفراغ هو في دائرة المباح، ولو أنّها عثرت على دائرة خارج المباح ـ ومن ثمّ خارج الأحكام الأربعة أو الإلزاميّة الأخرى ـ لما صحّ مثل هذه المقاربة، بل لقال الصدر ـ وفق ما نتوقّع ـ بأنّ نظريّة الفراغ تجري في المباحات وفي غير الشرعيّات أصلاً، وهذا ما يكشف عن أنّ فهم الشمول القانوني والتشريعي كان متصلاً على الدوام بالحكم التكليفي.

وبناء عليه، تظهر هنا فكرةٌ مهمّة أشار إليها الشيخ صادق لاريجاني في بعض بحوثه، وهي أنّ الإباحة هل هي حكمٌ أو لا؟ فإذا قلنا بأنّ الإباحة مطلقاً ليست بحكمٍ، وإنّما هي تعبير آخر عن عدم وجود الحكم، فإنّ هذا معناه ـ بل هو يُنتج ضرورةً ـ أنّ بعض الوقائع تخلو بالفعل من حكم بالمعنى السائد للكلمة، وذلك في كافّة موارد المباحات؛ لأنّ المفروض أنّ المباحات تعبّر عن عدم وجود حكمٍ في الشريعة لموضوعها وموردها.

وهكذا ـ والفكرة للشيخ لاريجاني ـ لو قلنا بأنّ بعض أنواع الإباحة تعبّر عن نفي الحكم لا جميع أنواعها، كما لو قيل بأنّ الإباحة الاقتضائيّة حكمٌ؛ لوجود مصلحةٍ في الترخيص وإطلاق العنان دفعت لها، أمّا الإباحة غير الاقتضائيّة فليست بحكمٍ أساساً، ففي هذه الحال أيضاً

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمّد الصدر، ما وراء الفقه ٧: ٣٩.

سوف تخلو بعض الوقائع من حكم، وهي الوقائع التي في موردها إباحة غير اقتضائيّة، وإنّما ما دفع إليها هو عدم وجود اقتضاء لأيّ حكمٍ آخر، لا وجود اقتضاء لوجودها[1].

لكنّ هذه الطريقة التي طرحها لاريجاني في مقاربة (الحكم) في نصّ قاعدة نفي الخلوّ، قد تضعنا أمام إشكاليّة، أو بالأحرى: إنّ لاريجاني يقارب الموضوع من زاوية محدّدة لا من الزاوية الأصل التي نهدفها هنا، وذلك أنّ لاريجاني يحاول تفكيك المفردة (حكم) الواردة في متن (ما من واقعة إلا ولها حكم)، في حين لا نريد فهم قضيّة الشمول التشريعي في ضوء ذلك فقط، بل في ضوء مفهومٍ أسبق أكثر أهميّة من هذا، وهو مفهوم: هل قرّر الشارع الأقدس تنظيم كلّ الحياة بحيث أصدر أحكاماً كافية لهذا التنظيم أو لا؟

إنّ هذا هو السؤال المركزي الذي نريده اليوم من وراء قاعدة نفي الخلوّ؛ لأنّ الذي يطرح هذه القاعدة يرى أنّ الله سبحانه وتعالى قد وضع الأنظمة الكافية لإدارة الحياة والوصول بالإنسان في هذه الدنيا إلى مراحل كماله الدنيوي والأخروي معاً، ومن ثمّ فإذا تركت الشريعة منطقة المباحات واعتبرنا هذه المنطقة منطقةً غير متصلة بجعل الأحكام، فإنّ هذا يعني أنّ الشارع رأى أنّه لا ضرورة لجعل حكمٍ هنا أصلاً، ومن ثمّ فلا حاجة موضوعيةً لسنّ أيّة قوانين في هذه الدائرة، ومن ثمّ لا توجد مرجعيّة قانونيّة أخرى في هذا الصدد، وإلا لو فرضنا أنّ البشر احتاجوا الى سنّ قوانين في دائرة المباحات التي هي خارج نطاق التشريع، فهذا يعني أنّ الشريعة لم تقدّم برنامجاً كافياً وشاملاً، فلو قلنا بخلوّ المباحات من التشريع فهذا لا يعني أنّنا بتنا نؤمن بأنّ الشريعة لا تهدف تغطية وقائع الحياة بالضرورة، بل هذا يجتمع مع القول بالتغطية انطلاقاً من أنّ الحياة لم تحتج في تغطيتها إلا إلى وضع الأحكام الأربعة الأخرى أو الأحكام الإلزاميّة، وهذا كافٍ في نفي أيّة مرجعية قانونية أخرى أو هو كافٍ في نفي الحاجة لجعل قوانين أُخَر.

إنّ هذا هو السؤال الكلامي المركزي الذي يهمّنا من وراء قاعدة نفي الخلوّ وما تتصل به من قضيّة التوحيد التشريعي ونفي وجود مشرّع آخر في تنظيم حياة البشر الفرديّة والجماعيّة (نفي العلمنة)، وهذا المستوى من مقاربة الموضوع لا فرق فيه بأن تكون الإباحة جعلاً لحكمٍ أو

(١) انظر: صادق لاريجاني، قاعدة نفي الخلوّ، مجلّة بجوهشهاي اصولي، العدد ٧: ١٦٣.

ليست حكماً من الأصل، فما أفاده الشيخ لاريجاني صحيحٌ في نفسه، لكنّه من زاوية أعمق ـ هي التي يقصدها المفكّر المسلم اليوم أو المتكلّم المسلم ـ ليس كافياً.

هذا، وقد ذكر السيد الصدر في مباحثه الأصوليّة، عند تعرّضه لقاعدة لا ضرر قائلاً: «إنّ ما يدلّ على عدم خلوّ كلّ واقعة عن حكمٍ من الأحكام لا يراد منها إلا أنّ الشريعة ليست ناقصة ومهملة لبعض الوقائع، وهذا أعمّ من الإلزام والترخيص، بمعنى عدم الحكم، كما هو واضح»[1]. فيبدو منه أنّه فهم من عدم الحكم الترخيصَ، وإن كان بياننا ـ في ظنّي المتواضع ـ أفضل من هذه المقاربة؛ لأنّ افتراض أنّ الترخيص هو عدم الحكم مع دخول الترخيص في (ما من واقعة إلا ولها حكم) يبدو غريباً من الناحية التنظيميّة لمفاهيم الموضوع، إذ لو كان الترخيص موقفاً قانونيّاً من المشرّع تجاه العبيد فهو في نهاية المطاف حكمٌ، وإذا لم يكن موقفاً فلا معنى لهذا الكلام، ومن ثمّ لتصحيح الفكرة يجب أن نقوم بتعديل صياغة القاعدة، ما لم يعتبر السيد الصدر أنّ عدم الحكم حقيقةً ينتج ـ عقليّاً ـ بالنسبة إلينا الترخيص، وهذا خروجٌ عن انتساب الترخيص للمولى، فإذا أراد ذلك اقترب جداً من صياغتنا للموضوع.

وإذا انتقلنا من الحكم التكليفي إلى الحكم الوضعي[2]، فهل يمكن طرح الشمول وكذا قاعدة نفي الخلو بهذه الصيغة: ما من واقعة إلا ولها حكم وضعيّ، أو لا؟

الإنصاف يقتضي أن نقول بأنّ مراجعة التراث والعبارات التي يطلقونها في سياق قاعدة نفي الخلوّ نفياً أو إثباتاً، توضح أنّه ليس مرادهم الحكم الوضعي، بل نظرهم إلى الأحكام التكليفيّة، لكن السؤال: هل يمكن لنا نحن أن نطرح القضيّة بصيغة الحكم الوضعي أيضاً فنقول: ما من واقعة إلا ولها حكمٌ وضعي؟

يذهب الشيخ لاريجاني إلى إمكان ذلك من حيث المبدأ، ويرى أنّ الموانع المتصوّرة غير صحيحة، وذلك أنّ ما يمنع من هذه الفرضيّة هو:

أ ـ تفسير كلمة (الواقعة) في متن القاعدة بـ (الفعل)، ومن الواضح أنّ الحكم الوضعي كثيراً ما يتعلّق بالذوات والأشياء الخارجيّة لا بالأفعال، وهذا يعني أنّه من الطبيعي أن تخلو

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ٤٩٣.

(٢) بناءً على غير القول الذي يذهب إلى إنكار وجود الحكم الوضعي بمعزلٍ عن الحكم التكليفي، ويرى أنّ الحكم الوضعي هو عينه الحكم التكليفي، وهو رأي مخالف للمشهور جداً.

بعض الأفعال من الأحكام الوضعيّة.

لكنّ هذا الكلام يمكن مناقشته في رأي لاريجاني، بأنّ تعلّق الحكم الوضعي بالذوات أحياناً لا يمنع عن تعلّقه بجميع الأفعال، فيكون الحكم الوضعي متعلّقاً بجميع الأفعال وببعض الذوات الخارجيّة أيضاً، فيمكن تصوّر طرح القاعدة في سياق الحكم الوضعي حتى لو فسّرنا كلمة الواقعة بخصوص الأفعال.

ب ـ أن نقول بأنّ الأحكام الوضعيّة منتزعة عن الأحكام التكليفيّة، وهو ما يُنتج عبثيّة البحث في الأحكام الوضعيّة هنا؛ لأنّه ما من مورد فيه حكم وضعيّ إلا وفيه حكم تكليفيٌّ أيضاً؛ لاستحالة تصوّر الحكم الوضعي بدون منشأ انتزاعه، وهو الحكم التكليفيّ.

ويُجاب عن هذا الكلام ـ وفق رأي الشيخ لاريجاني ـ بأنّ الحكم الوضعي إمّا مجعول مستقلّ مطلقاً أو هو في بعض حالاته مجعول مستقل، وفي هذه الحال من الواضح فكّ الارتباط بين الحكم التكليفي والوضعي، فلا يكون هذا المانع عائقاً أمام موضوعنا، أو أنّ الحكم الوضعي ليس بمجعولٍ مستقلّ أبداً، وإنّما هو منتزعٌ تابع للحكم التكليفي، وهنا حتى لو قلنا بهذا فإنّه يمكن تصوّر القاعدة في دائرة الحكم الوضعي؛ وذلك أنّ القول بكون الحكم الوضعي منتزعاً من الحكم التكليفي لا يعني أنّ كلّ حكم تكليفي ينتزع منه حكمٌ وضعي بالضرورة، وهذا يعني أنّ القاعدة هنا يمكن طرحها، فنسأل هل الوقائع كلّها يوجد في موردها حكمٌ وضعي أو أنّ بعض الوقائع فيه حكم وضعي والبعض الآخر ليس كذلك؟[1].

والفكرة التي طرحها لاريجاني هنا كلّها صحيحة في تقديري، ومن ثم يمكن طرح البحث على مستوى الحكم الوضعي؛ لكنّني أجد أنّ البحث فيها لا فائدة معتدّاً بها منه، بل هو في ظنّي قد يحرف أذهاننا عن المقصد الأصل من وراء البحث في شمول الشريعة، ويُدخلنا في الاستطرادات التي كثُرت ـ نتيجة النزعة التجريديّة ـ في علم أصول الفقه؛ فالمقصد في تقديري هو أنّ الشريعة هل تمكّنت بالفعل من تغطية جميع وقائع ومجريات الحياة بمنظومة قانونيّة ـ مهما سمّينا أحكامها، ومهما كانت نوعيّة أحكامها ـ يمكنها إدارة الحياة وسنّ كلّ القوانين الضرورية لذلك أو لا؟ إنّ هذا النسق من طرح الموضوع هو في ظنّي أفضل من النسق

(١) انظر: صادق لاريجاني، قاعدة نفي الخلوّ، مجلّة بجوهشهاي اصولي، العدد ٧: ١٦٣ ـ ١٦٤.

التجريدي الافتراضي الذي أغرق الشيخ لاريجاني بالتحليل، فلا يهمّني ما إذا كانت الشريعة قد وضعت لكلّ واقعة حكماً وضعيّاً، بل يهمّني أن تكون قد وضعت حكما تنظيميّاً قادراً على أن يدير الواقعة نفسها ليوصل الإنسان من خلاله إلى الغايات المنشودة في الحياة، بلا مرجعيّة قانونيّة أخرى، مهما كانت نوعيّة هذا الحكم.

١.١.٢. الحكم من حيث هو واقعيّ وظاهري

هل يمكن صياغة مفهوم الشمول على أساس الحكم الظاهري والواقعي معاً، فنقول: ما من واقعة إلا ولها حكمٌ واقعي، ونقول أيضاً: ما من واقعة إلا ولها حكمٌ ظاهري؟ بناء على وجود حكم واقعي وظاهري، وأنّ هذه الثنائية هي في نفسها ثنائيّة واقعيّة.

من الواضح أنّ منظور الباحثين في هذا الملفّ هو الشريعة الواقعيّة، وهذا جليّ من خلال تتبّع الكلمات، ولا تجدهم ناظرين للحكم الظاهري، ولعلّ السبب في هذا أنّهم يعتبرون أنّ الأحكام الظاهريّة لها قدرة تغطية وقائع الحياة، انطلاقاً من تعميم مفهوم الحكم الظاهري للأمارات والأصول العمليّة معاً من جهة، والأخذ بالتقسيم الحاصر عقلاً للأصول العمليّة من جهة ثانية، وفق ما طرحه الشيخ الأنصاري في مقدّمات الفرائد، فإنّ هذه القسمة الحاصرة، عندما تُضمّ أيضاً إلى الأمارات، تجعل الحكم الظاهري شاملاً لكلّ مرافق الحياة، ومن ثم يغدو أمره واضحاً؛ ولهذا لم يتناولوه بالبحث هنا.

دعونا نوضح الأمر أكثر، فعندما يقول بعض الأصوليّين على لسان الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) النصَّ الآتي: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكمٍ شرعيّ، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ. فإن حصل له الشكّ، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمى بالأصول العمليّة، وهي منحصرة في أربعة؛ لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأول فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به. فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط. وبعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأوّل مجرى أصالة البراءة، والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو

لا، فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير»[١].

فإنّ هذا معناه أنّهم حصروا جميع الوقائع الحاصلة أمام الإنسان ضمن أربع حالات، ومن ثمّ فلا توجد واقعة لا تدخل ضمن أصالة البراءة أو الاحتياط أو التخيير أو الاستصحاب، فكلّ واقعة لها ـ بالبتّ العقلي ـ حكمٌ ظاهري في هذه الحال.

طبعاً إذا كنّا نبحث بمنظارٍ آخر في الموضوع، وهو منظار التمييز بين الأمارة والأصل من زاوية أنّ الاصل العملي لا يعطيني حكماً بل يقدّم لي وظيفةً عمليّة، أو قلنا بأنّ بعض الأصول هي أحكامٌ عقليّة فقط وليست مجعولاتٍ شرعيّة، فهذا يعني أنّ الشريعة الظاهريّة لم تغطّ كلّ الوقائع، بل بعضها.

ومهما يكن، فإنّ طرح قضيّة الشمول القانوني على مستوى الحكم الظاهري أمرٌ ممكن، ولا مانع منه، لكنّ الذي نهدفه هنا هو الشريعة الواقعيّة، فلسنا بصدد الحديث عن أنّ الحكم الظاهري شامل أو لا، بل نحن بصدد الحديث عن قضيّة أكثر عمقاً وأسبقيّةً وتقدّماً في المراحل، وهي واقع الشريعة من حيث كونها شملت وقائع الحياة أو لا، بل هذا البحث في جوهره سيترك أثراً ـ كما سوف نرى، خاصّةً في آخر الكتاب عند طرح نظريّتنا الخاصّة ـ على طبيعة فهمنا للأحكام الظاهريّة والأصول العمليّة ومساحتها وكيفيّة تناولها، فانتظر.

١.١.٣. (الحكم) من حيث هو مولويّ وإرشادي

تحدّث عن هذه النقطة العلامة الشعراني، حين قال: «لا يجوز خلوّ واقعة عن حكم.. ولا بدّ أن يكون الحكم ههنا أعمّ من الحكم المولوي أو الإرشادي؛ فإنّ معرفة الله تعالى لها حكم وهو الوجوب؛ لحسنها الذاتي، لكن ليس وجوبه مولويّاً، وكذلك ملازم المحرّم له حكم البتّة، وليس حكمه الوجوب والاستحباب وغيرهما إلا الحرمة، ولكنّ حرمته إرشاديّة، ومقدّمة الواجب واجبة بالوجوب الإرشادي، وكذلك الإطاعة واجبة إرشاداً»[٢].

والذي يبدو أنّ الشعراني أراد أن يجمع الأوامر المولويّة والإرشاديّة معاً، بحيث لا يقال بأنّ كلّ الوقائع لها حكم مولوي بالضرورة، بل الأمر يعمّ الأوامر الإرشاديّة.

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) المدخل إلى عذب المنهل: ٢٣٥.

وهذا الكلام ـ بصرف النظر عن أنّ الحكم هو الذي ينقسم إلى مولوي وإرشادي أو الأمر هو الذي ينقسم إلى هذين القسمين ـ ينبغي التفصيل فيه بهدف استيضاحه، وذلك أنّ المشرّع سبحانه إذا لاحظ الأحكام العقلية القبليّة التي تكون مثل وجوب إطاعة الله سبحانه، فإنّه يقوم بتكريسها والتأكيد عليها، فإذا أصدر نصّاً قانونيّاً في ذلك بأن قال: أطيعوا الله، فإنّ هذا يعني أنّه في هذه الواقعة ـ وهي طاعة الله ـ قد أصدر حكماً، غاية الأمر أنّ حكمه هذا لم يكن بإنشاء إبداعي، وانما كان نوعاً من التقرير والتكريس لحكم العقل المسبق والقائمِ ـ بنحو القضيّة المقدّرة ـ من قَبْل نزول الشريعة، وهذا المقدار كافٍ في اعتبار المولى قد سدّ هذا النوع من الوقائع ما دام قد صرّح بمضمون الحكم العقلي هذا، وفي تقديري فإنّ هذا الكلام صحيحٌ في نفسه، وإن كان يتضمّن تصويباً لمرجعيّة قانونيّة أخرى في بعض قراراتها، وهي العقل، لكنّ هذا لا يضرّ بقضيّة شمول الشريعة.

ومن هذا النوع الأحكام الإمضائيّة، فإنّه حتى لو كان العقلاء يسيرون على توافقات عامّة بينهم من قَبْل نزول الشرع، فإنّ إمضاء المشرّع لها ـ لو ثبت ـ كافٍ في اعتباره قد غطّى الوقائع التي تطالها هذه الأحكام الممضاة، ولا يجب في القانون الذي يريد تغطية كلّ الوقائع أن يأتي فقط بأحكام قانونية لم يسبق لأيّ مرجعية معرفيّة أخرى أن أتت بها.

إلا أنّ الأمر المهم الذي ينبغي الانتباه له هنا هو أنّ المشرّع سبحانه إن صرّح بنصٍّ يوافق مقتضى الحكم العقلي أو العقلائي القانوني القائم، فلا بأس، أمّا إذا سكت عن قوانين قام العقل أو العقلاء بسنّها من قبل، فإنّ هذا السكوت لا يمكن فهمه على أنّه كافٍ لاعتبار المشرّع قد غطّى وقائع الحياة التي غطّتها هذه القوانين من قبل، والسبب في ذلك أنّ فكرة وجود أحكام إمضائيّة أو أوامر إرشاديّة هي في الأصل تقع تحت سلطة مفهوم الشمول وليس العكس، كما سيأتي توضيحه، بمعنى أنّه لو ثبت مسبقاً بدليلٍ قبلي أنّ الشريعة شاملة لكلّ مرافق الحياة، فإنّ هذا الأمر هو الذي يمنح سكوت الشارع عن معطيات قانونية عقليّة أو عقلائيّة إمضاءً لها، بحيث تلحق بعد الآن بشريعته، بينما لو لم يثبت هذا الأمر من قبل، فإنّ سكوته عن ذلك يحتمل الإمضاء من جهة، ويحتمل أنّه لم يُرد التصدّي للمساحة التي تصدّت لها العقول والعقلاء، وأنّه تركها لهم، بصرف النظر عن كونه موافقاً ـ تماماً أو جزئيّاً ـ لما حكمت به عقولهم وعقلائيّتهم هنا وهناك أو لا، ففكرة الإرشاد أو الإمضاء ـ بل حتى قانون الملازمة بين العقل والشرع ـ

تحتاج إلى نصٍّ عليها ولا يكفي فيها السكوت، إلا بعد ثبوت الشمول القانوني بدليلٍ آخر، فينفتح مجالها على تفصيل.

وعليه، ففكرة المحقّق الشعراني صحيحة من حيث المبدأ بالمعنى الذي بيّناه، بصرف النظر عن تعبيره بالحكم، فيما كان الأفضل التعبير بالأمر الإرشادي.

١.١.٤. الحكم من حيث هو فرديّ وجمعي

من الواضح أنّ مسألة الشمول التشريعي يمكن فرضها ـ بحسب التصوير البياني ـ في النطاق الفردي، ويمكن فرضها في النطاق الأعم، فيمكن أن نقول: كلّ واقعة يواجهها الفرد فلها حكم، ويمكن أن نقول: كلّ واقعة يواجهها الفرد أو تواجهها الجماعة فلها حكم.

والفرق بين الاثنين أنّ الحكم في التصوّر الثاني يأخذ بعين الاعتبار تلك القوانين التي تتصل بنشاط الدولة والمؤسّسات العامّة وبالشؤون السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة العامّة، وإن كانت بحسب المآل سوف ترجع إلى وظيفة كلّ فرد في هذا السياق الاجتماعي أو السياسي أو ذاك.

فهل الشريعة غطّت كلّ وقائع البشر في حياتهم الفرديّة فقط وعلى مستوى قضاياهم الشخصيّة أو أنّها غطّت مجمل وقائع حياتهم بوصفهم أفراداً أو جماعات؟

إنّ دراسة شمول الشريعة للحياة العامّة وليس لحياة الأفراد فقط، مهم جداً بالنسبة لبحثنا هذا؛ لأنّ مركز تنازع العديد من التيارات والنظريّات هنا هو في هذا القسم بالدرجة الأولى، ومن ثم يفترض تعميم البحث لكلّ أنواع القوانين والنظم التي تغطّي الشؤون الفردية المحضة أو الجماعيّة.

١.١.٥. الحكم من حيث هو قانوني وأخلاقي (الظاهر والباطن)

الفكرة هنا هي أنّ الحكم الذي لا تخلو واقعة منه، هل هو خصوص الأحكام المتصلة بالظواهر الخارجيّة والسلوك المادي للبشر في مستوى أبدانهم، أو أنّ المراد ما يشمل الظواهر الباطنيّة التي تمثل السلوك الروحي والنفسي لهم؟

إذا لاحظنا منظومات القوانين في العالم اليوم، فهي تتجه في الغالب لتنظيم حياة الأفراد في

سلوكهم المادي، أي في حركات أبدانهم، وليس لها علاقة بحالاتهم النفسيّة إلا لضرورة، فهل الشريعة الشاملة مماهية لهذه النسخة من القوانين أو أنّها تستوعب الأحكام الأخلاقيّة المتصلة بباطن الإنسان وتضع مواقف للظواهر الروحية والنفسيّة كالحسد والحقد والعُجب وغير ذلك؟

هذا السؤال يفتح على علاقة الشريعة بالأخلاق؛ فإذا فصلنا بينهما ظهر لنا اختصاص الأخلاق بالحياة الباطنيّة للأفراد، بينما بدا القانون وكأنّه يتعامل معهم بوصفهم موجودات ماديّة.

إلا أنّ ما نراه الأصحّ في تناول القضيّة هنا، هو أن نطرحها على مستوى أعمّ من الظاهر والباطن، ومن ثمّ يصبح المراد من الحكم أعمّ من القوانين الإلزاميّة والتوجيهات الأخلاقيّة والروحيّة، فالوحي النازل من السماء هل جاء لتنظيم حياة الإنسان على مستوى الماديات أو على مستوى الروح والنفس أيضاً؟ وهل الشريعة تحمل في طيّاتها توجيهات سلوكية روحيّة كاملة بحيث لا نحتاج لعلماء التصوّف والعرفان والنفس والرياضات الروحيّة لكي يمنحونا توجيهات وبرامج، بل يكون مرجعنا ليس تجربتهم البشريّة وإنّما النصّ الديني أو لا؟

يشار أخيراً إلى أنّ مسألة العلاقة بين الفقه والأخلاق مسألة شائكة، ومسألة الموقف من النصوص التي سمّيت بالأخلاقية هي مسألة مهمّة أيضاً، نتركها لمجالٍ آخر.

١.١.٦. الحكم من حيث هو شرعيّ (إلهيّ) وغير شرعي

أقصد من هذا العنوان أنّ المراد بالحكم الذي لا تخلو واقعة منه هو الحكمُ الإلهي المجعولُ من الله تعالى، وهذا واضح من فكرة شمول الشريعة السماويّة، إلا أنّ الكلام في أنّ إحالة الشريعة على مرجعيّة قانونيّة أخرى ـ لو حصل ـ والأمر بإطاعتها، هل يعني أنّ أحكام تلك المرجعيّة هي حكم شرعي إلهي مجعول من الله تعالى، كما يذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين[1] ـ وسيأتي التعرّض لنظريّته ـ ومن ثمّ نستطيع أن نضمّ أحكامها إلى أحكام الشريعة، ونعتبر أنّ الشريعة شاملة لكلّ مرافق الحياة أو أنّ دعوى شمول الشريعة يُقصد منها الأحكام التي جاءت بها الشريعة ونصّت عليها سواء كانت معروفة بعضها من قبل أو لا كما

(١) انظر: أبو القاسم عليدوست، فقه ومصلحت: ٢١٣.

قلنا سابقاً، أمّا أنّ الشريعة تقول مثلاً: أطيعواعقولكم فيما توصلكم إليه من خلال تجارب الحياة، فهذا ـ على الأصحّ ـ لا يعني أنّ ما تحكم به عقولهم هو حكم شرعي إلهي، بل وجوب الإطاعة خاصّةً هو الحكم الشرعي الإلهي، ما لم نفهم من وجوب الإطاعة أنّها بصدد الاستطراق لبيان انتساب أحكام العقل للشريعة، وهذا بحث آخر، وسيأتي الكلام في هذه النقطة مفصّلاً في غير موضع من هذا الكتاب، فانتظر.

وعليه، فالمراد بالحكم هو الحكم الذي أصدره الله سبحانه وبيّنه لعباده بوصفه حكماً منسوباً إليه جاءت به شريعته السماوية عبر الوحي ونحوه، أمّا لو قال شخصٌ بأنّ أحكام العقل هي من الله خاطبنا بها عبر عقولنا، فكأنّها وحي من نوع آخر، فهذا بحثٌ آخر يُذكّرنا بما يُعرف عن أحد الآباء الأوائل في المسيحيّة، وهو القدّيس اكليمندس الاسكندري (توفي حوالي عام ٢١٥م) الذي كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة اليونانيّة واللاهوت المسيحي، حيث كان يرى بأنّ الله خاطب اليهود بالوحي والكتاب المقدّس، وخاطب اليونانيّين في عقولهم وفلسفتهم.

ولن أستطرد في هذا الموضوع الآن؛ لأنّ لنا كلاماً كثيراً في هذه النقاط، بل نريد هنا فقط أن نشير إلى أنّ الشمول القانوني يرتبط بالحكم المنسوب له تعالى، والمعلوم أنّه مجعول من الله بوصفه جزءاً من شريعته النازلة للبشر، دون الحكم المنسوب إلى غيره ولو كان قد أمر الله بإطاعة هذا (الغير).

١.١.٧. الحكم من حيث هو أوّليٌّ وثانوي

من الواضح أنّ المعنيّ لنا بالحكم في نظريّة الشمول التشريعي ليس خصوص الحكم الواقعي الأوّلي، بل ما يعمّه ويستوعب أيضاً الحكم الواقعي الثانوي الذي له هيمنة وسلطة على الحكم الأوّلي في مورده، فقانون نفي الضرر وقانون نفي العسر والحرج وقانون الأهم والمهم وغير ذلك من هذه القوانين هي قوانين مشمولة لنظريّة الشمول، ولابدّ أن تؤخذ أثناء فهم هذه النظريّة، شرط أن يكون هناك دليل على أنّها قد جعلت في الشريعة بوصفها قوانين، ولم يكن مصدر تقنينها غير الشرع دون أن يظهر من الشرع الموافقة عليها.

وقيمة هذه الإضافة للحكم الثانوي تكمن فيما سيأتي ـ بحول الله ـ لدى استعراض النظريّة المدرسيّة في تفسير التوافق بين الشمول القانوني ومساحة المستجدّات والمتغيّرات الوقائعيّة، فإنّ

أحد الأعمدة هناك هو مفهوم العناوين الثانوية، فإذا لم يكن الحكم الثانوي مندرجاً ضمن مفهوم الحكم في قانون الشمول، فإنّه سيشكّل معضلة للفكر المدرسي في الفقه الإسلامي.

١.٢. الحكم من حيث المراتب والدرجات

من المعلوم للباحثين في مجال أصول الفقه الإسلامي أنّ الحكم افترضت له مراحل ودرجات، أبرزها:

١ ـ مرتبة روح الحكم التي تقوم على وعي المولى للمصلحة وإرادته لتحقيقها من خلال الفعل في الخارج.

وهذه المرتبة اعتبرها مثل الشيخ صادق لاريجاني داخلةً في سياق البحث[1]، وهو ما يلوح من بعض أدلّتهم القادمة، **إلا أنّ الصحيح أنّ لدينا ثلاث جهات هنا:**

أ ـ علم المولى ـ ونحن نتكلّم هنا قياساً على المولى العرفي ـ بالمصلحة والمفسدة في الفعل الفلاني، ومن الواضح أنّ هذا لا علاقة له بشمول الشريعة، فإنّ المنكرين للشمول يقرّون بأنّ الله يعلم بكلّ شيء، ومجرّد علمه لا يعني أنّه صاغ هذا العلم في قوالب قانونيّة بعثها للبشر وأنزلها للأنبياء.

ب ـ حبّه لصدور هذا الفعل من العبد، وشوقه لذلك، وهذه المرتبة لوحدها لا تعني شمول الشريعة؛ لنفس السبب المتقدّم.

ج ـ إرادته لصدور الفعل بمعنى إضافي، وهو أنّنا لو تأكّدنا من مكانٍ آخر أنّه بالفعل يريد منّا ذلك ويطلبه، فهذا يمكن تصوّر الشمول فيه، لكنّ هذا مجرّد فرض نظري؛ لأنّ هذه الإرادة إذا لم تنكشف للعباد من خلال الأنبياء والأولياء والشريعة والنصوص ونحو ذلك، فكيف يمكن معرفتها؟ إنّ الانكشاف هنا هو العنصر الأساس في القضيّة، وليس واقع هذه الإرادة، فإذا لم ينكشف الأمر بحيث يصدق نتيجة هذا الانكشاف أنّ الله كشف لعباده إرادته الفعل الفلاني منهم، فإنّ هذا لا يصحّ جعله مُصْدِراً لشريعة شاملة لكلّ مرافق الحياة.

وبهذا يظهر إنّ إطلاق القول بأنّ مرتبة روح الحكم كافية في تحقّق قاعدة الشمول، غير صحيح، بل العبرة بقرار الكشف والانكشاف والذي عادةً ما لا يكون بمعزلٍ عن المرتبة الثالثة

---

(١) انظر: صادق لاريجاني، قاعدة نفي الخلوّ، مجلّة بجوهشهاي اصولي، العدد ٧: ١٦٩.

القادمة، وفي ظنّي فإنّ ما يفرض دخول مرحلة روح الحكم هنا هو وجود اعتقاد مسبق بشموليّة الشريعة، ولهذا نعتبر أنّ إثبات إرادة الله كافٍ في إثبات الحكم الصادر؛ لأنّه لا مجال لأن لا يكون له حكم في موضوعٍ من الموضوعات، أمّا لو أنكرنا الشمول فإنّ مجرّد الإرادة غير المبرزة لا تساوي الشموليّة.

٢ ـ مرتبة الجعل والإنشاء، بحيث جعل الله أحكاماً تغطّي كلّ الوقائع.

وهذه المرتبة لها صلة أنطولوجيّة بالانكشاف والإبراز والصدور، فإنّ الله إذا جعل الحكم واعتبره ولكنّه لم يُصدره ولم يبرزه للعباد بعدُ ـ كما لو لم يرسل نبيّاً بعد ـ فهنا لا يقال بأنّ شريعته شاملة؛ لأنّه ليس المتنازع عليه في شمول الشريعة هو وجودها في أُفق الاعتبار الإلهي ـ فنحن لا نبحث في قضيّة غيبيّة هنا ـ بل خروجها من هذا الأفق نحو العباد، سواء وصلت كلّها لجميعهم أو بعضها لبعضهم؛ لعناصر زمنيّة وتاريخية وموضوعية بشريّة. ولنتصوّر أنّ الله جعل شريعته في السماء قبل خلق الإنسان، ثم خلق الإنسان ولم يُرسل أيّ نبيٍّ بعد، فإنّه لا فائدة من وراء البحث في شريعته، إنّما مركز اهتمامنا أنّه عندما بعث الرسل هل بعث معهم شريعة شاملة ـ بحيث كشف نفسه لهم بوصفه مولى وضع قانوناً جامعاً ـ أو لا؟ فهذا هو المحور الذي ينفعنا في إدارة الموضوع، لا أصل الشريعة المعتبرة بلا أيّ إبراز.

٣ ـ مرتبة الفعليّة، بمعنى أنّ الأحكام الفعلية تغطّي جميع وقائع الحياة، ويقصد بالفعليّة تلك الأحكام التي تحقّقت قيودها الموضوعيّة، فموضوع الحكم وشروطه وقيوده تحقّقت بحيث صار الحكم فعليّاً.

وقد ذهب بعضهم هنا إلى أنّه لا معنى لفرض أنّ التنازع هنا هو في الأحكام الفعليّة؛ لبداهة أنّ بعض الأحكام ليست فعليّةً نتيجة عدم تحقّق موضوعها، كالشخص غير المستطيع أو الذي لم يهلّ عليه الهلال، فالشريعة شاملة لكلّ الوقائع، غايته أنّ بعض الأحكام فعلية وبعضها غير فعلي نسبيّاً[1].

لكن لو تأمّلنا تركيبة قاعدة الشمول أمكن القول بصحّة فرض أنّ المراد من الحكم فيها هو الحكم الفعلي أيضاً، وإمكان تصوير ذلك؛ وذلك أنّها تدّعي أنّ كلّ واقعة فلها حكم فعلي، وهذا صحيح؛ لأنّ كلّ واقعة هي في ظرفها (ظرف التحقّق المساوي لحيثية وقوعها المستكنّة في

(١) انظر: المصدر نفسه، العدد ٧: ١٦٨ ـ ١٦٩.

وصفها بكونها واقعة) لها حكمها الفعلي، لا أنّ كلّ حكم هو حكم فعلي، فهناك فرق بين الأمرين، فالشموليُّ لا يدّعي أنّ جميع أحكام الشريعة هي أحكام فعليّة، لوضوح أنّ بعضها ليس بفعلي في هذا الظرف الزماني أو ذاك، لكنّه يدّعي أنّ كلّ واقعة هي في ظرفها تحمل حكماً فعليّاً، وبالتالي فالشريعة النازلة تحمل أحكاماً فعلية لكلّ الوقائع في ظرف تلك الوقائع، لا في ظرف نزول الشريعة، فغير المستطيع حكمه الفعلي هو عدم وجوب الحجّ، بينما المستطيع حكمه الفعلي هو الوجوب.

٤ ـ مرتبة التنجّز، وهنا من الواضح أنّ الشريعة ليست شاملة لكلّ مرافق الحياة بنحو تنجيز أحكامها، لتقوّم التنجّز والدخول في العهدة بشروط وقيود لا تتوفّر دوماً، بيد أنّنا لا نبحث في أن كلّ حكم هو منجّز دائماً وفي كلّ الوقائع، بل نبحث في وجود حكم منجّز فعلي لكلّ واقعة في ظرفها، وهذا ما يمكنه إنتاج الشمول التشريعي أيضاً.

وينتج عمّا قلناه أنّه يمكن صياغة مبدأ الشمول التشريعي بشكلين:

الشكل الأوّل: إنّ الشريعة تحمل الآن لكلّ الوقائع والأفعال إلى يوم القيامة حكماً.

وطبقاً لهذا الشكل يفترض تفسير الحكم بالمعنى الثاني فقط؛ إذ الآن لا يوجد حكم منجّز وفعلي للوقائع القادمة ما لم تتحقّق عناصرها الموضوعيّة.

الشكل الثاني: إنّ الشريعة تحمل لكلّ واقعة في ظرفها الزمكاني والأفرادي حكماً.

وهذه الصياغة تنسجم مع تفسير الحكم بالمعنى الثاني والثالث والرابع، بعد الأخذ بعين الاعتبار في المعنى الرابع حيثيّة التنجيز.

والشكل الثاني لا يمكن تحقّقه لو لم يكن الشكل الأوّل ثابتاً؛ لهذا فالأفضل اعتبار الشكل الأوّل هو الأصل في مبدأ الشمول التشريعي، والشكل الثاني هو نتيج الشكل الأوّل.

والنتيجة التي نخرج بها من النقطة الأولى هنا هو الآتي: إنّ الأفضل أن يكون المراد بالشريعة والحكم في قانون الشمول التشريعي هو الحكم الواقعي المنشأ بالجعل والاعتبار الإلهي والمبرَز ـ صدوراً ـ للبشر، سواء كان له نسخة مطابقة من قَبل عند البشر أم لا، وسواء كان حكماً وضعيّاً أم تكليفيّاً، أوّليّاً أم ثانويّاً، فردياً أم اجتماعيّاً، تأسيسيّاً أم إمضائيّاً، يعالج ظاهرةً سلوكيّة مادية أم معنويّة، أو غير ذلك.

ومن هذا يتبيّن لنا أنّ هناك نمطين من طرح مبدأ الشمول:

النمط الأوّل: هل لكلّ واقعة حكم؟ وهذا هو النمط السائد.

النمط الثاني: هل الأحكام الصادرة في الشريعة ناشئة عن قرار إلهي مسبق بتقديم المنظومة القانونيّة الكاملة للبشر، بحيث لا مصلحة ولا حاجة ولا ضرورة لأيّ إضافة قانونيّة أُخرى؟ الأمر الذي يضع أيّ إضافة قانونية في سياق نقض العلم الإلهي بكون المورد الذي لم تكن فيه أحكام ممّا لا مصلحة ولا حاجة في جعل أحكامٍ فيه.

والفرق بين النمط الأوّل والثاني أنّنا في النمط الأول لو وضعنا يدنا على أيّ واقعة فسوف نقول بأنّ لها حكماً في الشريعة، بينما في النمط الثاني لو وضعنا يدنا على واقعةٍ ما فمن الممكن أن يكون لها حكم، ومن الممكن أن لا يكون لها حكم، لكنّ عدم وجود حكم لها لا يعني أنّ الشارع أحال الأمر لمرجعيّة قانونيّة أخرى أو أنّه قدّم برنامجاً قانونياً ناقصاً للبشر، بل بمعنى نفي أيّ حكم في مورد المسكوت عنه عنده، ورفض جعل حكم في هذا المورد نظراً لعلمه المطلق بالأمور.

وفي تقديري، فإنّ طرح القضيّة بالنمطين معاً في غاية الأهميّة.

٢. ما هو المراد من الواقعة والوقائع في مبدأ الشمول القانوني؟

ماذا نريد من الواقعة في مبدأ الشمول القانوني؟ هذا السؤال يمكن له أن يُطرح على عدّة مستويات؛ وقد تبيّن بعضها ممّا تقدّم آنفاً، **مثل الواقعة في ظرف وقوعها**، فتكون مورداً جزئيّاً، غايته أنّ الحكم لما كان موحّداً في كلّ الموارد الجزئيّة رجع إلى حكم كلّي كما هو جليّ، **ومثل الواقعة بصورتها الكليّة**، مثل كلّي وعنوان الصلاة والصوم والحجّ وغير ذلك، مما هو عنوان كلّي ينصبّ عليه حكم كلّي وهو الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك.

وقد اعتبر الشيخ صادق لاريجاني أنّ المراد بالواقعة هنا لابدّ وأن يكون هو الكلّي وليس الجزئي؛ لأنّ الأحكام مسوقة على نهج القضيّة الحقيقية لا الخارجيّة، ومن ثمّ رتّب على ذلك أنّ الأحكام الجزئيّة التي تتعلّق بفرد هنا أو هناك أو بحالة خاصّة هنا أو هناك لا تدخل ضمن البحث الفقهي أصلاً، ولا تعني الفقيه في شيء، ومن ثمّ فهي خارجة عن هذه القاعدة[1].

وهذا الكلام يحمل جانباً من الصحّة، لكنّه لا مانع من أن نقول بأنّ الشريعة نظّمت حياة

---

(١) انظر: المصدر نفسه، العدد ٧: ١٦٩ ـ ١٧٠.

البشر جميعهم، غايته أنّ الغالبيّة نظّمت حياتهم عبر العنوان الكلّي، وصبّت القانون على العنوان العام، كما هي الحالة القائمة في التقنين عند البشر، فيما نظّمت شيئاً من حياة بعض الناس عبر أحكام موردية جزئيّة، ومن ثمّ فتكون قد استعانت بثنائي الأحكام الشخصيّة والكليّة لوضع نظامٍ لحياة البشر جميعاً، وهذا لا مانع منه.

وهذا الكلام كما يشمل الأحكام الواردة في حقّ النبيّ خاصّة، يشمل أيضاً بعض الأحكام التي نزلت في عصر النبيّ ثم تمّ نسخها بناء على وجود أحكام منسوخة، أو الأحكام التي جاءت في الشرائع السماويّة السابقة ثم تمّ نسخها بشريعة لاحقة، فإنّنا بنظرة عليا يمكننا القول بأنّ الشريعة السماوية نظّمت حياة البشر في الامتداد الزمني لعمر البشريّة، عبر ثنائي الأحكام العامّة الممتدّة في الزمان والمكان مع الأحكام الخاصّة أفراديّاً (خصائص النبي أنموذجاً) وزمانياً (أحكام منسوخة أو خاصّة بعصر انطلاق الدعوة أنموذجاً) وهكذا.

وأمّا قوله بأنّ الأحكام الجزئيّة المتعلّقة بشخصٍ معيّن خارجة عن نطاق عمل الفقيه، فهذا ما سبق لنا أن ناقشناه في كتاب حجيّة السنّة عندما تعرّضنا لموضوع خصائص النبيّ التشريعيّة والاتجاهات الأصوليّة فيها، وقلنا بأنّ الفقيه يمكنه ـ في الجملة ـ أن يستفيد من هذه الخصائص سلسلةً من الأحكام الشرعيّة الكليّة[1].

وبصرف النظر عن هذا كلّه، فإنّ الذي يبدو هو أنّ مفردة (الواقعة) يمكن لنا تصويرها بأحد شكلين، يؤثران على كيفيّة صياغة قاعدة الشمول التشريعي وتصويرها:

الشكل الأوّل: إنّ (الواقعة) هي متعلّقات الأحكام نفسها، فلا يخلو فعلٌ من الأفعال من حكمٍ يلحقه فيكون الفعل هذا أو الترك متعلّقاً لحكمٍ من الأحكام الشرعيّة، ولعلّ هذا هو المفهوم المنسبق إلى الأذهان من هذه القاعدة.

الشكل الثاني: إنّ (الواقعة) هي ظرف زمني مكاني أفرادي معيّن يحتاج إلى موقف في تنظيمه، فالشريعة لها موقف في تنظيمه ووضع الحلول اللازمة له والتي لو اتّبعها البشر لما واجهوا مشكلةً في هذه الواقعة.

ولنأخذ مثالاً، انخفاض قيمة النقود بوصف ذلك ظاهرة ناتجة عن التضخّم، إنّ هذه

---

(١) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٢٠ ـ ٦٣٣.

الواقعة هي التي لا تخلو من حكم، بمعنى أنّ الشريعة لها موقف شرعي إزاء هذه الظاهرة، مثل: وجوب حساب التضخّم في أداء الديون، وهكذا، فالواقعة ليست هي المتعلّق، بل المتعلّق هو الذي يكون بفعله في مورد الوجوب أو تركه في مورد الحرمة واقعاً في سياق معالجة الواقعة والسير بها نحو أفضل وضع ممكن، أو هو المسار العملي الأسلم في ظلّ هذه الواقعة.

ولعلّ تعبير الواقعة يرجّح الشكل الثاني لتفسير قاعدة الشمول؛ فنحن نجد مثل هذا التعبير في بعض الروايات التي تتحدّث عن أنّ الوقائع الحادثة يلزم الرجوع فيها إلى رواة الحديث، فإنّه ليس المراد إلا أنّ بعض المستجدّات أو الظروف الطارئة يرجع في بيان الموقف العملي في ظلّها إلى رواة الحديث الحاملين للشريعة.

بيد أنّ الشكل الثاني لتفسير القاعدة يضعنا ـ جزئيّاً ـ أمام فكرة سوف تأتي إن شاء الله تعالى في الفصل الثالث من فصول هذا الكتاب، وهو ما طرحه غير واحدٍ من المفكّرين المعاصرين كالدكتور عبد الكريم سروش، من أنّ الشريعة لم تأت لوضع برامج لحلّ القضايا السياسيّة والاقتصاديّة والأمنية وغير ذلك، بل إنّ القانون ليس برنامجاً للعمل أساساً ولا يدّعي ذلك.

ما أُريد قوله هو أنّ الصياغة الثانية للقاعدة تضعنا أكثر أمام احتمالية الدخول في تصادم مع فكرة سروش، بينما الشكل الأوّل لها يمكنه أن يخفّف من ذلك، بأنّ يقال: إنّ غاية ما ندّعيه هو أنّ الشريعة أعطت حكماً شرعيّاً لكلّ تصرّف، لكنّها لم تدّع أنها وضعت برامج عمل للنهوض بالاقتصاد أو حلّ مشاكل السياسة والأسرة والأمن، وعلى أيّة حال فهذا موضوع سيأتي الحديث فيه والنقاش في ملابساته.

٣. بين مفاهيم: الجامعيّة والشموليّة والكمال

تُطلق هذه المفردات الثلاث في الأدبيات الدينيّة في إطار توصيف الشريعة السماويّة، ويمكن تصوّر معانٍ لها على الشكل الآتي:

أ ـ إنّ مفهوم الجامعيّة مفهوم نسبي جداً، لا يمكن فهم معناه إلا في ضوء متعلّقه والشيء الذي تكون الشريعة بالنسبة إليه جامعةً، فإذا أخذنا أفعال الأفراد مثلاً فإنّ معنى الجامعيّة هو أنّ الشريعة لها حكم يتصل بكلّ فعل من هذه الأفعال، أمّا لو أخذنا كلّ ما يحتاجه الناس لقيامة حياتهم، فإنّ الأمر يغدو أكثر سعةً، فإنّ البرامج الاقتصاديّة والتقنيات المساعدة والخطط

الأمنيّة والتكتيكات العسكريّة والعلاجات الطبيّة والوقاية الصحيّة سوف تكون برمّتها ضمن ما تجمعه الشريعة، بمعنى أنّ الشريعة لا تقول فقط: يجب عليكم وضع علاجات للأمراض الجسديّة، بل تقوم بنفسها بوضع هذه العلاجات؛ لأنّها مما يحتاجه الناس مثلاً.

إذن، مفهوم الجامعيّة في نفسه غير واضح ما لم يكن واضحاً لدينا متعلّق هذه الجامعيّة، ومن الواضح أنّ الحدّ الأدنى المطروح في مفهوم الجامعيّة هو ما يكون بملاحظة أفعال العباد وسلوكيّاتهم، ولهذا عبّر عن النظريّة في مواضع أُخَر بأنّها تعني عدم خلوّ الواقعة من حكم، وسوف نعتبر هذا المقدار هو مركز البحث، ومن ثمّ فقد تسوقنا الأدلّة لما هو أوسع من هذه الجامعيّة أو تدفعنا لتقليص هذا المستوى منها.

الأمر عينه يأتي في مفردة الشمول أو الشموليّة التي تُطلق وصفاً على الشريعة، وهذا واضح.

أمّا مفردة الكمال، فسوف يأتي بحثُها بالتفصيل عند عرض الأدلّة القرآنيّة، وسوف نحدّد موقفنا من هذه المفردة، لكنّ المطروح في أدبيّات القائلين بنظريّة الشمول هو أنّ كمال الشريعة يساوي شموليّتها بالمعنى المتقدّم في الحدّ الأدنى، وأنّ الشريعة التي لا تكون جامعةً شاملة لن تكون كاملة تلقائيّاً، وهذا يعني أنّ أحد عناصر كمال الشريعة هو استيعابها لأفعال البشر والوقائع النازلة بهم، وسيأتي التعليق على هذا الكلام.

٤. مفاهيم ذات صلة

إنّ مفهوم شمول الشريعة يتطلّب في نفسه سلسلة مفاهيم ونتائج تلقائيّة، نعتبرها هنا مفاهيم ذات صلة، مثل:

أ ـ فقه النوازل أو فقه مستحدثات المسائل: فهذا الفقه على صلة وثيقة بقانون الشمول؛ لأنّ رجوع الفقيه للنصوص بهدف الحصول على إجابات للوقائع النازلة هو أمرٌ متفرّع ـ بدرجةٍ ما ـ على عقيدته بأنّ هذه النصوص تريد أن تحكي عن هذه الوقائع أيضاً، وإلا لكانت آليّات البحث مختلفة تماماً.

لكنّ هذا لا يعني أنّ قانون الشمول هو نفسه فقه المسائل المستحدثة، بل هو أحد أصول فقه المستحدثات، فهذا الفقه يقوم على قانون الشمول لا أنّه يضع إجابة عن السؤال المركزي في

بحثنا، خاصّةً في ضوء ما قلناه سابقاً من أنّ محلّ مبدأ الشمول التشريعي هو الحكم الواقعي وليس الحكم الظاهري الذي غالباً ما يقدّمه لنا البحث الفقهي السائد اليوم.

ب ـ **فقه المعاصرة أو فقه الثابت والمتغيّر**: وهو الذي يعني أنّ الفقه عليه أن يكون معاصراً وأصيلاً في الوقت عينه، بمعنى أنّ عليه أن يواكب من خلال أصالة النصوص كلَّ المستجدات ويطرح رأيه في كلّ القضايا التي تطرحها القوانين المعاصرة، وأنّه لا يُكتفى منه بالإجابة عن القضايا المشتركة بين الحياة القديمة والحادثة، بل هو يجيب عن كلّ ألوان الحياة بمتغيّراتها.

إنّنا نلاحظ اليوم بأنّ الدين بات معنيّاً بشكل كبير بقضايا مستجدّة ولو كانت جدتها ببعض أشكالها، أو فلنقل هناك من يقول بأنّها باتت متغيّرة عن الوضع السابق، وهو ما بات يشكّل سؤالاً ملحّاً على الأديان ـ خاصّة المسيحيّة التي تشتغل كثيراً على هذا الأمر اليوم ـ مثل قضايا البيئة، والمثليّة الجنسيّة، والطلاق، والمرأة، والانفجار السكاني، والإجهاض، وحقوق الطفل، والعنف، وغير ذلك.

إنّ فقه المتغيّر والثابت ليس هو نظريّة الشمول، لكنّه مبنيّ عليها ويحاول أن يُثبت أنّ الشمول الذي نعتقد به يمكن لنا تكييف الفقه في ضوئه بحيث يصبح هذا الفقه مستجيبا لكل الوقائع بمتغيّراتها، ففقه المتغيّر والثابت هو حاجة تفرضها على الفقيه قاعدة الشمول، وفي الوقت عينه لو نجح هذا الفقه فإنّه يمكنه أن يشكّل مركز أمن لهذه القاعدة، وأنّها بالفعل قابلة للإجراء وفق هذه الآليّة الفقهيّة في الثوابت والمتغيّرات.

ج ـ **فقه النُّظُم**: والذي قد يعبّر عنه في بعض الأدبيات بفقه النظريّة أو فقه النظريّات، والمراد منه هنا أنّ الفقيه يقوم بإنتاج معرفة فقهيّة جامعة ومدوّنة ومنظّمة ومتناسقة للسير نحو هدف، وذلك أنّ البحث الفقهي يمكن أن يسير على عدّة مستويات أبرزها:

المستوى الأوّل: فقه المسائل، وهو الفقه الذي يدرس الشريعة على شكل مسائل مصطفّة إلى جانب بعضها بعضاً، وتعالج كلّ مسألة واقعة أو فعلاً أو سلوكاً معيّناً، مثل حكم حلق اللحية وحكم الغيبة وحكم أخذ الفوائد البنكيّة وهكذا، ويقدّم الفقيه هنا فقهه على شكل إجابات فقهية تتصل كلّ إجابةٍ بموضوعها المحدّد.

المستوى الثاني: فقه القواعد، وهو فقه يتخطّى محاولة الجواب عن قضيّة جزئيّة محدّدة، ليتصل بقاعدة لها تطبيقات في مواضع متعدّدة من الوقائع، مثل قاعدة الفراغ وقاعدة ما يضمن

بصحيحه يضمن بفاسده وهكذا.

المستوى الثالث: فقه النظم، وهو فقه يسعى ـ بشكله الذي يطرحه أنصاره ـ للحصول على أنظمة مستوعبة لمجموعة كبيرة من الوقائع المتصلة بملفّ معين يشكّل ناحية من نواحي حياة البشر في مستواها الفردي والاجتماعي، كفقه النظام الاقتصادي وفقه النظام الاجتماعي وفقه النظام البيئي وهكذا، وقد طرح هذا النوع من الفقه بشكل مركّز على يد المؤمنين بحاكمية الإسلام السياسيّة وتطبيق الشريعة، ومن أبرز من طرحه السيد محمّد باقر الصدر.

إنّ فقه النظّم يتصل اتصالاً وثيقاً بفكرة شمول الشريعة، لا أقلّ من وجهة نظر أنصاره؛ لأنّ النظام هو عبارة عن مجموعة كبيرة من القوانين المتناسقة التي تُحكم قبضتها على محور مركزي من محاور الحياة الإنسانيّة.

٥. الصور المقترحة لصياغة مفهوم الشمول التشريعي

ينتج عمّا قلناه إلى الآن، أكثر من صورة لصياغة مبدأ الشمول التشريعي والقانوني:

١ ـ كلّ فعل من أفعال الأفراد، فله حكم شرعي، وهذا معنى أنّ ما من فعل ـ في أيّ لحظة من اللحظات ـ إلا ويتصف بأحد الأحكام الخمسة.

٢ ـ كلّ وضع فردي أو اجتماعي فللشريعة ردّ فعل تجاهه، يتمثل في موقف عملي يُطالب المكلّفون بالقيام به ليصلوا إلى كمالهم المنشود في ظلّه أو في ظلّ تغييره.

٣ ـ الشريعة وضعت قوانين واضحة لمساحة من حياة البشر غير شاملة لكلّ الوقائع، وذلك عن علمٍ مسبق منها بأنّ حياة البشر تكتمل بهذه الطريقة، وأنّه لا حاجة ولا مصلحة في سنّ أيّ قانون في غير هذه الدائرة، وإنّما يُترك الأمر؛ لمصلحةٍ في الترك نفسه.

٤ ـ إنّه في كلّ حياة الإنسان ـ أكان للشريعة موقف أو لم يكن ـ لا يوجد مرجع قانوني آخر غير الله تعالى، وأنّ أيّ مرجع غير الله فلابدّ أن يكون كاشفاً عن موقف الله وشريعته، وليس قائماً في عرض هذا الموقف الإلهي ومنافساً له.

وعليه فلو جمعنا هذه الصياغات الأربع لوصلنا للصيغة التالية في تعريف نظريّة الشمول التشريعي وهي: **الله هو المرجع القانوني الوحيد لحياة البشر وتنظيمها للبلوغ بها نحو كمالها المنشود، فكلّ فعلٍ أو ظرف بشري معيّن فله ـ في نفسه وصورته وعنوانه ـ عند الله حكمٌ محدّد،**

وإن لم يكن له حكم فهذا يعني أنّ إرادة الله فيه هو أنّه لا ينبغي أن يكون فيه حكم.

نكتفي بهذا القدر من التوضيح التمهيدي لفكرة الشمول؛ لننطلق نحو الأدلّة، فهي المقصد الأهمّ لنا هنا.

المحور الثاني

الشمول التشريعي، الأدلّة والإثباتات

مدخل

يمكن أن تُطرح قضيّة الشمول التشريعي على مستويين:

١ ـ ما أُسمّيه بالشمول التشريعي والقانوني الخاصّ، والمراد به إثبات الشمول البياني للقانون الديني على مستوى مصدرٍ ديني محدّد، وعلى رأس ذلك القرآن الكريم، فنقول: هل يستوعب القرآن الكريم تمام التشريعات الدينيّة، بل وتمام الدين أو أنّ في القرآن الأساسيّات العامّة للدين الإسلامي؟

٢ ـ على التقديرين معاً، هل القرآن (ومعه السنّة) يشرّعان لتمام الوقائع التي يواجهها البشر أو أنّهما يشرّعان لدائرة محدّدة من الوقائع البشريّة؟ وعلى افتراض أنّهما يشرّعان لتمام وقائع الحياة، فما معنى هذا المفهوم أساساً؟ وكيف يتمّ تحقّقه عملياً؟

أمّا المستوى الخاصّ، فالتصوّر السائد في الثقافة الإسلاميّة أنّ القرآن الكريم هو النصّ الإلهي الذي يتولّى بيان الأمور الأساسيّة في الدين، ويقوم بتقديم بيانات عامة ومجملة لها، فيما تأتي السنّة الشريفة لتوضيح هذه الأمور الرئيسة وتفصيلها وبسط الكلام حولها وبيان ما أجمل منها، ومن ثم فإنّ التخلّي عن السنّة سيؤدّي إلى نتائج كارثيّة على الدين الإسلامي.

وفي مقابل هذا الرأي، هناك ـ مثل القرآنيون ـ من يذهب إلى كفاية القرآن وجامعيّته، وأنّ فيه كلَّ الدين، وأنّ السنّة لم تأت بجديدٍ غير تفسير النصّ القرآني أو تطبيق عموماته على الموارد والحالات المستجدّة.

هذه المعركة أو الجدل شهدته الديانة اليهوديّة والمسيحيّة أيضاً، ففي اليهوديّة وقع نزاع كبير بين الفرّيسيين والصدوّقيين حول حجيّة غير التوراة من النصوص الواصلة، فضلاً عن حجيّة

التلمود، وانتهى الأمر ـ ولأسباب سياسيّة وتاريخيّة أيضاً ـ لانتصار الفرّيسيين وانقراض الصدّوقيين من الحياة اليهوديّة في حدود القرن الثاني الميلادي. وفي المسيحيّة وبظهور الحركة البروتستانتيّة في القرن السادس عشر الميلادي، تمّ التوجّه كثيراً من جانب العديد من التيارات البروتستانتيّة نحو حجيّة الكتاب المقدّس فقط، دون غيره من السنن والسّيَر الأولى لآباء الكنيسة، على خلاف ما هو السائد في الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة، واعتبر الكتاب المقدّس لوحده جامعاً للديانة، وبهذا ظهرت تيارات مؤمنة بعمق بهذا الأمر وما عرف بمثل الحركة الإنجيليّة.

لقد كنّا بحثنا بالتفصيل ـ بحمد الله تعالى ـ هذا الموضوع في كتابنا «حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي»[1]، وتوصّلنا هناك من خلال نصوص القرآن الكريم نفسه إلى أنّ القرآن يحتوي أغلب ما في الدين، دون أن تسقط حجيّة السنّة ودورها في الاجتهاد الإسلامي، وبيّنا هناك أنّ هذه النتيجة من شأنها أن تترك تأثيرات كبيرة على فهم الكتاب والسنّة وعلى الاجتهاد الإسلامي عموماً.

وعليه، فلن نعيد ذلك البحث، لكنّنا سنعرف أن نتيجة ذلك البحث سوف تُلقي بظلالها على الموضوع الثاني، فالقرآن احتوى عدداً محدّداً من النصوص التشريعيّة، فإذا كانت فيه أغلب التشريعات الدينيّة إذاً فكيف يمكنه أن يستوعب تمام وقائع الحياة الإنسانية عبر الزمن إلى يوم القيامة؟ ولو صحّ أن استوعبها فكيف تكون طبيعة هذا الاستيعاب؟

وعليه، فنتيجة البحث في الشمول الخاصّ تعقّد الوضع الميداني أمام القائل بالشمول العام، كما سوف نرى لاحقاً.

وأمّا المستوى العام، فمنذ قديم الأيّام كان هناك سؤالٌ أقلق المجتهد المسلم، وهو: كيف يمكن للنصوص المتناهية أن تحكم في الوقائع غير المتناهية؟[2].

وقد دفع ذلك ـ أحياناً ـ لتبنّي خيارات مكمّلة تسدّ النقص البادي بسبب هذا السؤال:

فاختار بعض الفقهاء المسلمين القياس ـ مثلاً ـ لكي يردموا من خلاله ثغرة تناهي النصوص، فيقومون باستنساخها في المتشابهات، كي يستوعب الدينُ تمامَ الوقائع، ولهذا قال

(١) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٢٢٩ ـ ٢٥٧.

(٢) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٩٩؛ وابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٥.

إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) فيما ينسب له: «معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفي الشريعة بعشر معشارها»[١]، ومراده من الاجتهاد هنا القياس فقد كان بصدد الدفاع عنه، وقال الغزالي (٥٠٥هـ): «.. بالضرورة يُعلم من اجتهادهم واختلافهم (يقصد الصحابة) أنّ النصوص لم تكن محيطة، فدلّ هذا أنّهم كانوا متعبّدين بالاجتهاد»[٢].

فيما لجأ فريقٌ آخر من الفقهاء والأصوليّين إلى نظريّة الثنائية التي تعتمد تارةً مبدأ العموم والإطلاق في النصوص، وأخرى مبدأ الأصول العمليّة، مثل أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، حيث قالوا بأنّ الأصول العمليّة تحدّد الوظيفة العمليّة للمكلّف في ظلّ غياب المعرفة بالوظيفة الواقعيّة القائمة في أصل الشرع، وأنّ هذه الأصول العمليّة الأربعة لها قدرة استيعاب تمام الوقائع؛ لأنّ تمام الوقائع تخضع لتقسيم عقلي حاصر تشتمله هذه الأصول الأربعة، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل.

لكنّنا لو تأمّلنا قليلاً، سنجد هذا السؤال مبنيّاً على جوابٍ محدّد عن سؤال آخر افتُرض مسلّماً واضحاً في الخلفيّات المعرفيّة للمفكّر المسلم وهو: هل تستوعب الشريعة تمام وقائع الحياة بالفعل؟ وإذا كانت تستوعبها فما معنى هذا الاستيعاب؟

إذن، فنحن أمام سؤالين جوهريّين: أصل الاستيعاب، وكيفيّته، وما لم نجب عن هذين التساؤلين، فلن نستطيع الدخول في اجتهادٍ إسلامي يغطّي الحياة الإنسانيّة، بل سيكون الفقه الفردي والمجتمعي وفقه النظريّة و.. أمام تحدٍّ كبير.

والذي يظهر من ممارسة الفقيه والمفكّر المسلم أنّ شمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة عبارة عن مصادرة قبليّة مفروغ منها[٣]، بل افترضت مسلّمة معروفة بديهيّة مؤكَّدة بوضوح[٤]، متسالمٌ على صحّتها بين علماء المسلمين بمختلف مذاهبهم، وأنّها قاعدة عرفها كلّ فقيه[٥]، لكن الملفت

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٥١٩.

(٢) المستصفى: ٢٩٦.

(٣) نترك حالياً التيّار الذي يُنسب إليه نفي الاعتقاد بالشمول مثل المصوِّبة وغيرهم، حيث سيأتي الكلام فيه بحول الله تعالى.

(٤) راجع: الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٠؛ والصدر، المدرسة الإسلاميّة: ١٤٤.

(٥) انظر: محمّد الصدر، ما وراء الفقه ١: ٤٣، و ٤: ٦. ولعلّ السيد محمّد الصدر من أكثر الفقهاء والعلماء

أنّنا لم نجد دراسة مستقلّة لهذه القاعدة المتردّدة في الكتب أو على الألسن «ما من واقعة إلا ولها حكم».. لم نجد لها دراسة مفردة ـ عدا خلال العقود الثلاثة الأخيرة ـ لا في علم الكلام الإسلامي ولا علم أصول الفقه، ولا في الفقه نفسه، وإنّما كان يُشار إليها هنا أو هناك، وهذه من الأمور التي تحتاج إلى درسٍ واعٍ في أصول الاجتهاد الإسلامي، ومن الغريب أن لا تُفرد مسألةٌ من هذا النوع بالبحث مع أنّ نمطيّة علم الأصول والفقه تقوم عليها، خاصّة وأنّ هناك قولاً منسوباً بإنكار هذه القاعدة كما سيأتي، بل يرى المحقّق العراقي (١٣٦١هـ) أنّ القول بالمعنى الواسع للتصويب يقوم على إنكار هذه القاعدة في الجملة[1]. وليس من تفسير سوى وضوح القضيّة أو ابتنائها على مقدّمات غير واعية وإنّما مركوزة في الذهن تلقّياً من مكانٍ ما.

وعلى أيّة حال، نودّ هنا أن نتناول بالبحث نظريّة الشمول القانوني والتشريعي، من زاوية الأدلة والمستندات.

وسنجعل محور نظرنا هنا هو المفهوم المدرسي لهذه النظريّة، وهو الذي يرى أنّ لكلّ واقعة ـ مهما كان حجمها ـ حكماً واقعيّاً إلهيّاً مباشراً لم توكل فيه مهمّة التقنين والإنشاء لأيّ جهة أو مرجعيّة قانونيّة أُخرى.

وسوف أجعل ذلك على مراحل وخطوات متتالية:

أوّلاً: المستند العقلي والعقلاني لنظريّة الشمول القانوني

رغم أنّ بعض العلماء أوجز هنا قائلاً بأنّ العقل لا يستقلّ بعدم خلوّ الواقعة من حكم[2]، لكن إذا أردنا أن نشرع من العقل، لننطلق منه دليلاً على فكرة الشمول، فسوف نلاحظ وجود محاولات استدلاليّة توظّف العقل لخدمة فكرة الشمول القانوني، يمكننا عرضها ـ والإضافة عليها ـ كالآتي[3]:

استخداماً لجملة: ما من واقعة إلا ولها حكم.

(١) انظر: نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) انظر: حبيب الله الرشتي، بدائع الأفكار: ٣٨٦.

(٣) يمكن تقسيم الأدلّة العقليّة هنا إلى قسمين: خارج ـ دينيّة، وداخل ـ دينيّة، فالأوّل مثل برهان الحاجة للوحي، والثاني مثل برهان الانتقال من الخلود والخاتميّة إلى الشمول.

١. شمول الدين وخاتميّته وخلوده، واستدعاء التقنين التفصيلي المستوعب

أوّل الأدلّة هنا هو ما ذكره بعض العلماء، من أنّ الدين الإسلامي دينٌ شاملٌ، على خلاف الديانات الأخرى، ومقتضى شموليّته أنّ كلّ حدثٍ في الحياة، فله فيه موقفٌ إيجابيّ أو سلبيّ، سواء كان هذا الحدث مما تقتضيه الطبيعة البشريّة كالأكل والشرب أم لم يكن كذلك[١]. بل إنّ الخاتميّة تستدعي مفهوم الشمول التشريعي[٢].

إلا أنّ هذا الدليل ـ لو قصد قائلُه الاستدلالَ به ـ ليس سوى مصادرة على الموضوع؛ لأنّ كون الدين شاملاً تعبيرٌ آخر عن استيعاب أحكامه ومنظوماته لتمام وقائع الحياة، فما هو الدليل على شموليّته بهذا المعنى؟ فإنّ هذا هو محلّ التنازع في الموضوع. ولهذا أعتقد أنّ هذه المحاولة لا تعبّر عن استدلال أساساً، بل هي المسلّمةُ المفروضة سلفاً.

وغاية ما يمكن أن يقال هنا أنّ شمول الدين يوصل لشمول الشريعة، وهذا إن لم يتضمّن سلفاً شمول الشريعة، فهو بنفسه دعوى؛ حيث نحتاج لدليل على شمول الدين نفسه، وليس من دليل تقريباً سوى نفس الأدلّة التي تطرح في قضيّة شمول الشريعة، فلاحظ جيّداً.

أمّا موضوع الخاتميّة، فلم يوضح لنا المستدلّون هنا كيف يمكن الانتقال من كون الدين الإسلامي هو خاتم الأديان إلى كون شريعته شاملة لكلّ الوقائع، إنّ الوجه المنطقي للربط بين الفكرتين غير واضح؛ إذ ما المانع أنّ هذا الدين الخاتم قد ترك ـ لمصلحةٍ يعلمها الله سبحانه ـ مساحاتٍ كبيرة من حياة البشر بلا تقنين، معتمداً في ذلك على الجهود البشريّة، بل لعلّه رأى أنّ دفع العقل للجهاد لتحصيل الموقف الأفضل في الوقائع المتروكة هو مصلحة قائمة بنفسها، ولعلّ فيها كمال الإنسان وخلاقيته الذهنية لإدارة نفسه، حتى لو وقع هنا أو هناك في بعض

---

(١) انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٢٣٠؛ وعبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقّع: ٧٢.

(٢) انظر: جعفر السبحاني، مقدّمة المهذب ١: ٦؛ والصافي الكلبايكاني، مجموعة الرسائل ١: ١٧٤؛ ومكارم الشيرازي، المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤: ٧١ ـ ٧٣؛ وكمال الحيدري، شرح الحلقة الثانية (بقلم علاء السالم) ١: ٨٢؛ وفلاح عبد الحسن الدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ١٧١؛ وعلي رضا بيروزمند، قلمرو دين: ١٤٩؛ وراجع: جوادي آملي، شريعت در آيينه معرفت: ٢١٤ ـ ٢١٥.

الأخطاء، تماماً كما تركت الأديان التصدّي لكيفية صنع الأطعمة والأشربة وكيفيّة صنع وسائل النقل والعربات وكيفية وضع الخطط الحربيّة والعسكريّة وغير ذلك.. ويكفي أنّ الشريعة وضعت له أُطراً عامّة يمكنه أن يشتغل على التقنين في ظلّها وتحت تأثيرها.

وهذا ما يذكّرنا بما يراه القديس أوغسطين (٤٣٠م) من أنّ وجود الإبهام والمتشابه في النصوص الدينيّة تكمن خلفه مصلحة في دفع العقل للتأمّل والتفكير، ولو كانت نتيجة هذا التأمّل عدم إصابة المراد الحقيقي للمتكلّم أحياناً وإنّما انكشاف أمور أُخَر أثناء التأمّل يمكن أن تكون نافعةً بنفسها[١]. فأيّ مانع أن تكون الحكمة في ترك مساحة للتفكير البشري كي يضع فيها القوانين بعد وضع الأُطر العامّة له والمحدّدات التي يمنع عن تجاوزها، هل يتنافى ذلك مع خاتميّة الشريعة؟ وكيف؟

وأمّا القول بأنّ إعلان الخاتميّة بمثابة إعلان أنّ هذا الدين تامّ كامل لا نقص فيه ولا تبديل ولا نسخ[٢]، فهذا ربطٌ بين الخاتميّة والكمال ـ في مقابل النقص ـ وسيأتي أنّ الكمال هل يستبطن الشموليّة أو لا؟ فإنّ افتراض الترابط بين الخاتميّة والكمال، يحتاج إلى افتراض ترابط آخر بين الكمال والشموليّة لكي تثبت القضيّة التي نبحثها هنا، وسيأتي التعرّض لموضوع الكمال وعلاقته بالشموليّة القانونيّة قريباً جداً عند استعراض النصوص القرآنية المستدلّ بها هنا.

وهذا ما ينتج أيضاً أنّ القول بأنّ الشريعة جاءت لتكامل الإنسان في هذه الدنيا، وأنّها لو لم تبيّن الموقف الصحيح في كلّ أنواع السلوك، فهذا يعني أنّها نقضت غرضها الذي هو إيصال الإنسان إلى أعلى درجات الكمال؛ إذ تركت له عناصر تكامليّة لم توضحها له، مما يعني أنّ الخاتميّة تتضمّن الكمال، والكمال يتضمّن الشموليّة، وإلا وقعنا في نقض الغرض..[٣].

هذا القول غير دقيق أيضاً؛ وذلك أنّه يدّعي أنّ تحقّق الغرض الإلهي بإيصال الإنسان إلى نهاية كماله في الدنيا متوقّفٌ على كشف كلّ المواقف القانونيّة لكلّ تصرّفاته، ومن أين لنا أن نعرف ذلك؟ فلماذا لا يكون هذا التكامل الإنساني متوقّفاً أيضاً على استخدام العقل البشري في اجتراح الحلول القانونيّة لبعض القضايا التي يواجهها البشر، بحيث تكون المصلحة في هذا

---

(١) انظر: أوغسطين، شهر خدا (مدينة الله): ٤٧٢ (الترجمة الفارسيّة).

(٢) انظر: فلاح عبد الحسن الدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ١٧١.

(٣) انظر: أياد المنصوري، نظريّة التزاحم الحفظي: ٧٥ ـ ٧٧.

الاستخدام من الناحية التربويّة والروحية والذهنيّة والذاتية أكبر من مصلحة تلقينه جميع المواقف السلوكيّة بشكل ناجز؟ ومن أين لنا نفي هذه الفرضيّة؟ وهل نحن على علمٍ بتمام حيثيات المصالح والمفاسد في هذا السياق؟! وماذا يجيب القائلون بهذا الكلام هنا عن عدم وضوح الكثير من الأحكام الشرعيّة في عصرنا هذا؟ ألا يقولون بأنّ المصلحة في عدم تدخّل الله بنبوّات جديدة؟ وإذا قالوا بأنّ السبب هو ظلم البشر وإخفائهم الحقيقة، فما ذنب المتأخّرين الذي ضاعت عليهم الحقائق؟ ولماذا لا يكون ظلم البشر سابقاً سبباً في تقرير المولى سبحانه عدم إرسال شريعة شاملة لهم بعد ذلك؟ ومن أين لنا أن نعرف الأمر على واقعه في مثل هذه القضايا حتى نقدّم براهين عقليّة ميزتها الوضوح والقاطعيّة؟

خذ مثالاً، كيف أنّك في بعض الأحيان لأجل تكامل أولادك، لا تعطيهم الحلول في كلّ المشاكل أو القضايا التي يواجهونها، بل تتركهم يخوضون التجربة ولو أخطأوا مرّةً أو مرّتين، ورغم أنّ الوقوع في التجربة الخاطئة يحرمهم الموقف الصحيح، غير أنّ المصلحة الأهم عندك تكمن في جعلهم يُنضجون تفكيرهم وخبرتهم الذاتية ويكتسبون سعةً وجوديّة أكبر بحسب التعبير الفلسفي، فما المانع أن تكون التركيبة التكوينية للإنسان مما تكون المصلحة فيه في بعض الأحيان كامنةً في تركه يتحمّل مسؤوليّة السلوك واكتشاف الموقف الصحيح؟

هذا ما يدفعنا لموقف متحفّظ من كلام الفخر الرازي، إذا أُريد توظيفه هنا، حيث قال: «.. لأنّ النبيَّ الذي يكون بعده نبيٌّ، إن ترك شيئاً من النصيحة والبيان يستدركُه من يأتي بعده، وأمّا من لا نبيَّ بعده يكون أشفق على أمّته وأهدى لهم وأجدى، إذ هو كوالدٍ لولده الذي ليس له غيره من أحد»[1]. فإنّ كلامه يوحي بأنّ النبيّ الخاتم يجب أن لا يترك شيئاً من البيان، وهذا غير صحيح وفقاً للمقاربة التي قلناها؛ لأنّ تكليف العقل باجتراح الحلول القانونيّة لبعض زوايا حياة البشر، قد يكون بنفسه مقصوداً للشارع سبحانه وهدفاً من أهدافه، فيكون توجيه النبيّ لنا إليه أو سكوته عن تحرّكنا نحوه بمقتضى طبائع الأشياء، حيث نحتاج لاجتراح الحلول عندما لا نجد نصّاً.. يكون بياناً ونصيحةً، فلا داعي لحصر معنى البيان والنصيحة بالكشف المباشر عن الحكم القانوني أو الأخلاقي في القضيّة.

وممّا أثرناه من ملاحظات على محاولة المقاربة بين الخاتميّة والشموليّة، نفهم الملاحظة المركزيّة

---

(١) التفسير الكبير ٢٥: ٢١٤.

على محاولة الربط التي سعى لها بعضهم بين الخلود والشموليّة[١]، حيث افترض أنّ مقتضى خلود الشريعة هو كونها شاملة تغطّي تمام وقائع الحياة وميادينها، وهذا ربطٌ غير واضح منطقيّاً؛ فلماذا إذا كانت الشريعة خالدةً فهي شاملة؟ وما الذي يمنع عقلانيّاً من خلود شريعةٍ لا تدّعي أنّها تغطّي تمام الوقائع ومختلف الميادين والساحات؟

٢. حكم العقل بعدم خلوّ الوقائع، المحاولة المجملة للمحقّق النراقي

ثاني الأدلّة على شمولية الشريعة هو ما ذكره المحقّق النراقي، من أنّ العقل حاكمٌ بعدم تحقّق واقعة إلا ولها حكم[٢].

ولم يشرح لنا النراقي تقريب حكم العقل بذلك، وكيف كانت عملية حكم العقل هنا، ولعلّ مراده أنّ أيّ حدثٍ من الحوادث لا يخلو إما أن يكون حسناً أو قبيحاً أو يتساوى حُسنه وقبحه، ولنقل: لا يخلو أيّ فعلٍ إمّا أن يكون راجحاً أو مرجوحاً أو تتساوى فيه الجهات فلا هو بالراجح ولا بالمرجوح:

أ ـ وعلى الأوّل (رجحان الفعل) إمّا أن يكون رجحانه شديداً بحيث يكون تركه قبيحاً فهو الواجب، أو لا يكون كذلك فهو المستحبّ.

ب ـ وعلى الثاني (مرجوحيّة الفعل) إمّا أن تكون مرجوحيّته شديدة بحيث يكون الإتيان به قبيحاً فهو الحرام، وإلا فالمكروه.

ج ـ على التقدير الثالث والأخير (التساوي) فهو المباح.

ولا توجد حالة أخرى في علم الله تعالى، فلابدّ من فرض موقفٍ إلهيّ في البَين، وليس إلا هذه، ومعه يكون الموقف الإلهيّ بالضرورة أحد الأحكام الخمسة التكليفيّة.

وبعبارة أخرى ـ وفق كلام بعض الباحثين المعاصرين ـ: إنّ التشريع الإلهي هو الموقف الذي يتخذه الشارع تجاه سلوكٍ معيّن، وحيث إنّ الشارع تعالى عالمٌ بكلّ وقائع الحياة وتفاصيلها، فلابدّ أن يكون له موقف من كلّ واقعة أو فعل؛ إذ لا معنى لعلمه التامّ بها مع خلوّ

---

(١) انظر: عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مقدّمات في الخطاب والمنهج: ٣٠٧؛ وسجاد ايزدهي، نقد نگرش هاى حدّ اقلى در فقه سياسى: ١١٢ ـ ١١٥.

(٢) راجع: النراقي، عوائد الأيّام: ٣٦٥؛ وأياد المنصوري، نظريّة التزاحم الحفظي: ٧٧ ـ ٧٩.

ذلك عن موقف، إذ هي أمامه إما واجدة لملاك الوجوب أو ملاك الحرمة أو غير ذلك، وهذا ما ينتج تلقائيّاً الأحكام الخمسة، وحيث إنّ الشمول التشريعي ليس إلا أن يكون للمولى سبحانه موقفٌ من الوقائع، فهذا يكشف أنّ الشمول العلمي عنده يستدعي تلقائيّاً موقفاً شاملاً من الوقائع كلّها، الأمر الذي يفترض قانون الشمول التشريعي[١].

وهذا الدليل رغم وجاهته، بيد أنه يُغفل أمراً بالغ الأهميّة، وهو أنّنا لا نبحث في واقع صفة الفعل الخارجيّ من حيث كونه راجحاً أو مرجوحاً أو غير ذلك (على كلام سيأتي في الدليل القادم)، ولا في علم الله تعالى بالرجحان هذا أو المرجوحيّة، وإنّما في جعل الشارع سبحانه ـ بعد هذا العلم ـ تشريعاً يتعلّق بعهدة المكلّفين، فليست مرحلة الثبوت، بمعنى الملاك، كافيةً هنا، دون أن يجعل الشارع حكماً نتيجتها، فمصبّ التنازع إنّما هو في وجود حكمٍ مجعول من قبل المولى، لا في علمه وحبّه فحسب.

ولتقريب الفكرة، نأخذ الأحكام العقليّة العمليّة، حيث وقع خلاف بين علماء أصول الفقه الإسلامي في أنّه بعد حكم العقل بحُسن العدل، هل يجب أن يحكم المولى سبحانه بوجوب العدل أو لا؟ فذهب بعضهم إلى عدم الوجوب، بل إلى عدم وجود داعٍ ومبرّر لهذا الحكم الشرعي بعد محرّكيّة العقل نفسه، فيما ذهب آخرون إلى خلاف ذلك[٢]، وهذا معناه أنّ العبرة ليست في حُسن الشيء في ذاته بقدر ما هي في صدور حكم شرعي متعلّق به بعد كونه حسناً أو قبيحاً. ومن ثمّ فمن الممكن أن يرى الله الفعل حسناً، لكنّه لا يُشرّع فيه حكماً، بل يترك للبشر أن يُحاولوا اكتشاف هذا الحسن وهذا الرجحان في هذا الفعل، والانقياد لعقولهم فيه؛ لمصلحة يراها هو نفسه في ذلك.

ومن هنا، يتضح لنا عدم سلامة المقاربة التي ذكرها بعض المعاصرين؛ فإنّ علم الله بالوقائع لا يساوي موقفاً منها؛ لأنّ الموقف الذي نبحث عنه هو ممارسة تشريع موجّه للبشر وداخل في عهدتهم، ولعلّ الله حصل له علمٌ بهذه الأفعال وحالاتها، لكنّه رأى مصلحةً أهم في أن يترك بيان علمه المتضمّن لموقفه هذا؛ دفعاً للبشر نحو ممارسة ذلك في أنفسهم؛ لكي يكون ذلك أحد عناصر تكاملهم الرئيسة، فمن أين لنا نفي هذه الفرضيّة؟

---

(١) انظر: المنصوري، نظريّة التزاحم الحفظي: ٧٧ ـ ٧٩.

(٢) انظر ـ لمزيد من الاطّلاع ـ الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٤٢٩.

ويؤيّد كلامنا هذا أنّنا نجد العديد من العلماء والباحثين يقرّون بأنّ الشريعة الإسلاميّة لم تكن كاملة في العصر المكّي مثلاً، وإنّما اكتملت في أواخر العصر المدني، أو أنّ شريعة الله لم تكتمل إلا مع النبيّ محمّد دون من قبله، مع أنّهم لا يشكّون ـ في الوقت عينه ـ في أنّ العلم الإلهي المنتج بشكل تلقائي لموقفٍ ذاتيّ إلهيّ كان موجوداً قبل العصر المكّي، فلماذا لا يقولون بأنّ الشريعة في مكّة كانت كاملة أو أنّ الشريعة في عصر النبيّ نوح كانت كاملة؟! ليس ذلك سوى لأنّنا نبحث عن الشريعة الصادرة عبر التقنين الإلهي الموجّه للبشر (الجعل والصدور)، لا الشريعة الكامنة في علم الله تعالى الأزلي والأبدي، كما بيّنا هذا الأمر عند شرح مفهوم قانون الشمول التشريعي في المحور الأوّل المتقدّم.

٣. الاستناد للملازمة بين الحكم الشرعي والحسن والقبح الذاتيّين

يظهر أنّ من الذين طرحوا إضاءةً ضمنيّة على هذا الاستدلال في ثنايا كلماتهم هو المحقّق الخراساني (١٣٢٩هـ)، حيث قال: «قد اشتهر بين المتأخّرين النزاع في الملازمة بين حكم العقل والشرع، بمعنى أن كلّ ما يكون تمام ملاك حكم العقل بحيث لو اطّلع عليه العقل يحكم بحسن الفعل به أو قبحه يكون تمام ملاك حكم الشرع حتى يكون العقل فيما استقلّ به دليلاً عليه وكاشفاً عنه أو لا، كي لا يكون عليه دليلاً. وهذه الملازمة هي التي تكون مفاد القضيّة المعروفة: (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع). ولا يخفى أنّ هذه القضيّة قد يقال في قبال من يرى جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي، فيكون المقصود إثبات أصل الحكم الشرعي، قبالاً لمن ينفيه، فإثبات المطابقة غير ملحوظة أصالةً، وقد يقال في قبال من يرى صحّة حكم الشرع على خلاف حكم العقل، فيكون المقصود بها إثبات المطابقة بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعي فيها»[1].

يقصد الخراساني من هذا الكلام أنّ قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يُدرس من زاويتين:

الزاوية الأولى: إثبات أنّ ما حكم به العقل في موردٍ ما فللشرع حكمٌ مطابقٌ لحكم العقل في هذا المورد، وبهذا تكون قاعدة الملازمة قد وقعت في سياق ردّ القول بإمكان أنّ الشارع قد

(١) الخراساني، فوائد الأصول: ١٢٩ ـ ١٣٣.

حكم في هذا المورد بخلاف حكم العقل، وهذه الزاوية غير منظورة لنا هنا.

الزاوية الثانية: إثبات أصل وجود حكم للشرع في مورد وجود حكمٍ للعقل، في مقابل الخلوّ، وهذه هي الزاوية التي تعنينا هنا؛ وهذا الإثبات معناه أنّه كلّما حكم العقل بعد اكتشافه تمام الملاك في الفعل ذاته، فإنّ الشارع لابدّ وأن يكون قد حكم، بصرف النظر عن مطابقة حكم الشرع لحكم العقل أو عدم المطابقة.

والسبب في ذلك أنّ العقل عندما حكم إنّما نتج حكمه على أساس اكتشافه تمام الملاك، والمفروض أنّ الشارع يعرف تمام الملاك أيضاً، فكما أنّ العقل يحصل له إرادة للفعل لو كان ملاكه هو الحسن، وكان الفعل متصفاً بالحسن الذاتي، كذلك الشارع العاقل يحصل له الأمر عينه، وهكذا في طرف ملاك المرجوحيّة، وهذا يعني أنّ الشارع له معرفة وإرادة للفعل أو معرفة وإرادة لترك الفعل، تماماً كالعقل في حالة انكشاف الحسن والقبح الذي في الأفعال له، وبهذا نكتشف أنّ للشارع معرفةً وإرادة، وهما لبّ الحكم وروحه.

والفرق بين هذا الاستدلال والاستدلال السابق الذي طرحه النراقي، هو أنّ النراقي اعتبر أنّ العقل يحكم بعدم خلوّ الواقعة عن الحكم، في حين لم يشرح لنا صورة ذلك، بينما هنا نستخدم فكرة الحسن والقبح في الأفعال منضمّةً لفكرة قانون الملازمة بهذا التقريب؛ لإثبات أنّ المولى له حكمٌ في كلّ الأفعال.

هذا الاستدلال يمكن أن يلاحَظ عليه بملاحظات:

الملاحظة الأولى: بما أفاده الخراساني نفسه، وحاصله: إنّه لا يوجد ضرورة لإرادة الشيء أو إنشاء حكم بداعي البعث والزجر فيه نتيجة مجرّد وجود العلم بالحسن والقبح فيه؛ وذلك أنّ العقلاء قد يدركون حُسن بعض الأفعال لكنّهم لا يريدونها، كما في كرههم الإحسان إلى شخص، رغم أنّ الإحسان أمرٌ حسن، بل إنّ شيوع اختيار البشر للأفعال القبيحة مع علمهم بقبحها ليس سوى دليل على أنّه لا تلازم بين العلم بالحسن والقبح وبين الإرادة، وإلا لكانت الإرادة دوماً على وفق العلم بالحسن والقبح الذاتيّين في الأفعال. ولا يشكل هنا بأنّ ما يمنع العباد عن القيام بالفعل الذي يعلمون حُسنه أو عن ترك الفعل الذي يدركون قبحه إنّما هو الهوى والفساد والرغبات المنحطّة، وهذا أمرٌ لا يجوز نسبته إليه تعالى؛ لأنّنا نجيب بأنّ العقل والمولى سبحانه قد يرى مصلحةً أهم في عدم إرادة الفعل من العبد وعدم إنشاء حكم في حقّه

بداعي البعث والزجر، تماماً كعدم وجود مصلحة في بعث شخصٍ نحو مجموعة أفعال؛ لأنّه قريب عهد بالإسلام، فنترك بعثه نحوه؛ لأنّ هناك مصلحة أهمّ تعيق هذا البعث، فالبعث والزجر ليست مصالحهما حصريّةً بنفس المتعلّق، بل هما بنفسيهما تكمن خلفهما مصالح أُخَر إضافيّة كما هو واضح، وبهذا نستنتج أنّه من الممكن أن تخلو الواقعة من حكم إنشائي بداعي البعث والزجر، بل يمكن الخلوّ من الإرادة والكراهة أيضاً[1].

وقد أورد الشيخ صادق لاريجاني على المحقّق الخراساني بما المهم فيه لنا هنا هو:

أ ـ إنّ القائل بالملازمة بين حُسن الفعل وارادته أو حُسن الفعل والبعث إليه، لا يقصد إلا الحسن الذي يكون بعد الكسر والانكسار للمصالح والمفاسد أو لكلّ العناصر المؤثرة في ذلك، فإذا كانت هناك مصلحة أهمّ تمنع فإنّ العقل هنا لا يرى حُسن الفعل، وكلامنا فيما لو لم تكن مصلحة تمنع، أمّا لو وُجدت كإرادة التسهيل أو وجود المزاحم أو غير ذلك، فهذا خارجٌ عن موضوعنا أساساً.

ب ـ إنّ الكلام تارةً في الملازمة بين الحُسن والقبح وبين الإرادة والكراهة، وأخرى في الملازمة بين الحسن والقبح وبين البعث والزجر أو مرحلة الخطاب بداعي البعث والزجر والتي هي مرحلة الفعلية عند الخراساني وبحسب اصطلاحه، وما ساقه صاحب الكفاية يتناسب مع الملازمة بشكلها الثاني، بينما ما هو روح الحكم بحسب اعترافه هو الشكل الأوّل، وهذا لم يقل فيه شيئاً. فالفعل عند العقل قد يكون حسناً مراداً عقلاً لكنّ المانع يمنع عن إصدار خطاب بهذا الصدد[2].

ولكن يمكننا التعليق على مناقشة لاريجاني بعدّة أجوبة:

الجواب الأوّل: إنّ هذا الكلام مبنيّ على أنّ قانون الملازمة يشمل حكم العقل بالحسن والقبح ويشمل حكمه أيضاً بالإباحة على تقدير عدم رؤيته حسناً أو قبحاً في الفعل، أو أنّه مبنيّ على حصر كلّ الأفعال بأن تكون حسنة أو قبيحة، ولا معنى لفرض الإباحة فيها والتساوي، وإلا لو قلنا بأنّ قانون الملازمة لا يشمل حالات يكون فيها الفعل خالياً من الحسن والقبح، وهي موارد الإباحة، بعد الإقرار بوجود فعلٍ كذلك، فلن يتمّ لنا ما نريد هنا؛ وذلك

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٢٩.

(٢) انظر: قاعدة نفي الخلوّ، مجلّة بجوهشهاي اصولي، العدد ٧: ١٨١ ـ ١٨٤.

أنّه ما دام المورد من موارد حكم العقل بعد الكسر والانكسار فهذا يثبت أنّ العقل لو فرض اطّلاعه على تمام حيثيّات الموضوع وحصل عنده الكسر والانكسار فسوف يحكم بالحسن والقبح، ولو سلّمنا بهذه القضيّة، ثم آمنّا بقانون الملازمة فسوف تثبت وجود حكم شرعي في مثل هذه الموارد، لكنّ السؤال في محل بحثنا ليس أصل هذه الملازمة بنحو القضيّة المهملة، وإنّما عنصر الإطلاق فيها، بمعنى كيف لي أن أعرف الآن أنّه بعد الكسر والانكسار لن يتوصّل العقل إلى عدم وجود حسن ولا قبح في بعض الأفعال، ومن ثمّ فلا تكون هذه الأفعال مشمولة لقانون الملازمة حتى نفرض في موردها حكماً شرعيّاً؟

وهذا الكلام يُثبت ـ لم تمّ ـ كون بعض (المباحات) الواقعيّة على الأقلّ لا حكم لله فيها، واللافت أنّ الشيخ لاريجاني نفسه ـ وقد لاحظتُ ذلك بعد أن سجّلتُ هذا الإشكال هنا ـ يقبل بهذا الإشكال لاحقاً بوصفه نقضاً على أصل الاستدلال بقانون الملازمة هنا، بل الأغرب أنّ لاريجاني في آخر البحث يتبنّى فكرة المزاحم، ويصبّها في مستوى جعل الخطاب، لا في مستوى الإرادة والكراهة وتحقّقهما[1]، ولو صحّ هذا عنده لكان الأولى به أن يشكل على الخراساني بأصل القضيّة، وهي تساوي الحكم مع إرادته دون جعل شرعي بداعي البعث والزجر، مع أنّه كان أقرّ سابقاً بأنّ روح الحكم في الملاك والإرادة، وجعل هذا المستوى من الحكم داخلاً في قضيّة البحث في قانون الشمول التشريعي!

وبعبارة أخرى: إنّ إيراده الأخير بإبطال كليّة الحُسن والقبح في الأفعال تارةً وعدم التلازم بينهما وبين جعل الخطاب بداعي البعث أو الزجر أخرى، كان ينبغي لهما أن يعيدا تشكيل مناقشاته للخراساني بشكل أفضل.

لكن مع هذا كلّه، إنّما يعيق جوابُنا الأوّل هذا إحدى صور الشمول التشريعي، ولا يعيق كلّ الصور؛ لأنّ معنى ذلك أنّ هذه (المباحات) الواقعيّة لا معنى ولا مبرّر لجعل قوانين فيها، بناءً على القول بأنّ جعل القوانين تابعٌ حصراً للحسن والقبح، فلا يثبت في موردها مرجعيّة قانونية غير الله سبحانه، وهذه إحدى صيغ فكرة الشمول.

الجواب الثاني: قد قلنا بأنّ مرتبة روح الحكم ـ وهي محض العلم والإرادة ـ لا يهمّنا ثبوتها ما لم يؤسّس أو يجعل المولى حكماً على وفقها، وقد حصل هنا خلطٌ بين إرادة المولى وحكمه

(١) انظر: المصدر نفسه، العدد ٧: ١٨٧ ـ ١٨٨.

بالوجوب، فنحن لا نريد من الإرادة تلك المتضمّنة في ظرف جعله الوجوب على العباد، أو في ظرف العلم بعدم خلوّ شريعته عن حكم في حقّنا، بل نريد إرادةً لم يجعل المولى ـ لسببٍ أو لآخر ـ حكماً على وفقها على العباد، والسؤال: ما هو الدليل على أنّ هذه الإرادة كافية في اعتبار وجود حكم شرعي في موردها؟ وبهذا يكون كلام الخراساني في مرحلة البعث والإنشاء كافياً، ولا تهمّنا تسمياتهم للملاك والإرادة بأنّها روح الحكم، فإنّهما روح الحكم الذي تمّ جعله أو عُلم بجعله ولو لم يصلنا الخطاب، لا أنّهما بذاتهما يشكّلان جوهر الحكم الشرعي لوحدهما، ولو لم يكن هناك جعلٌ وصدور. ولعلّ نظام هذا البحث وهذه الطريقة في المعالجة نوع من الخلط عندهم بين الحقيقي والاعتباري.

الجواب الثالث: إنّ المفروض أنّ الكلام هو في الحُسن والقبح الذاتيّين في الأفعال، وليس في المصالح والمفاسد، فإذا بنينا على التمييز بين هذين الأمرين ـ ويظهر من المحقّق الخراساني والشيخ لاريجاني ذلك ـ فسيصبح من الخطأ حديث لاريجاني عن فكرة الحسن والقبح بعد الكسر والانكسار؛ لأنّ المفروض أنّ الحسن والقبح في الفعل ذاتيٌّ، بينما الكسر والانكسار فيه يُلحق به عنواناً عارضاً يتصل بشكل أكبر بالمصالح والمفاسد، وهذا يعني أنّ ما قاله الخراسانيُّ صحيح؛ فإنّ الفعل بعد الكسر والانكسار يظلّ حسناً، لكنّ المزاحمات تمنع عن إرادته، وهذا هو ما يريده الخراساني من ملاحظته بالضبط، إلا إذا قيل بأنّ المراد من ذاتية الحسن والقبح هي ذاتيّته بالنسبة للفعل بوصفه جزئيّاً حقيقيّاً لا لعنوانه!

وبهذا يظهر أنّ ملاحظة الخراساني النقديّة على توظيف قانون الملازمة هنا صحيحة، وإيرادات لاريجاني غير دقيقة.

الملاحظة الثانية: إنّ الإرادة التشريعيّة تقع على موازاة ومضاهاة الإرادة التكوينيّة، غاية ما في الأمر أنّ التكوينية تتعلّق بفعل النفس، والتشريعيّة تتعلّق بفعل الآخرين، وهنا ننظر في الحسن فإنّه تارةً يكون لزوميّاً بحيث يدفع الإرادة التكوينية للتعلّق به وتحريك العضلات نحوه، وأخرى لا يكون لزوميّاً، بحيث لا يكون كذلك، وإذا كانت الإرادة التشريعيّة على وزان التكوينيّة، فهذا يعني أنّه في مورد الحسن غير اللزومي لن تكون هناك إرادة تشريعيّة لزوميّة؛ لأنّ المفروض أنّ الإرادة التشريعية اللزومية هي التي بحيث لو وصلت للعبد لحرّكته نحو الفعل لزوماً، والمفروض هنا هو العكس، فلا تنبعث في نفس الآمر هنا إرادة لزوميّة، والإرادة

لا تكون إلا لزوميّة، فاجتمع الحُسن والقبح مع خلوّ الواقعة من الإرادة.

وقد أجاب بعض المعاصرين هنا بأنّ الإرادة قد تكون لزوميّةً وقد تكون غير لزوميّة، بحيث يكون استتباعها للفعل ضعيفاً أو بطيئاً، بل إنّ قياس التشريعية على التكوينية غير صحيح في نفسه؛ وذلك أنّ الإرادة التكوينية تستلزم تحريك العضلات، بينما الإرادة التشريعية لا تستتبع شيئاً؛ إذ هي في نفسها ليست إلا أمراً نفسانيّاً في الآمر، بل نحن ننكر عدم استتباع الحسن غير اللزومي للإرادة اللزوميّة؛ لأنّ العاقل بما هو عاقل يتحرّك نحو الحسن غير اللزومي وإنّما لا ينبعث عنه أحياناً لمانعٍ أو مزاحم، ولو كان مثل تدخّل الوهم والخيال والحسّ، وإلا فالعاقل بما هو عاقل لا يترك الراجح أبداً، وفي الإرادة التشريعيّة الأمر كذلك؛ فإنّ العاقل إذا أدرك الحُسن غير اللزومي اشتاق إلى صدوره من الآخرين تلقائيّاً، فتكون قد حصلت له إرادة له، وهذا كافٍ[1].

الملاحظة الثالثة: إنّ ما نراه المنهجة الصحيحة في مقاربة الموضوع هو أنّ قانون الملازمة هو الذي يحتاج إلى إثبات مسبق لتصدّي الشارع سبحانه لإصدار جعولات شرعيّة على كلّ الوقائع، وإلا فلو كانت هناك مصالح تحول دون تصدّيه هذا، فإنّ أحكام العقل لن يمكن بقانون الملازمة فرض كون الله قد جعل حكماً شرعيّاً في موردها، وإن كان يمكن فرض أنّه موافقٌ عليها، إذ هناك فرق بين موافقته عليها وبين جعله الشرعي لها، وغايته أنّه لا يمكن أن يُصدر حكماً شرعيّاً على خلافها مثلاً.

ومعنى ذلك أنّ الله إذا رأى أحكام العقول ـ خاصّة ما كان مجمعاً عليه بين الناس ـ موافقة لأغراضه ولمصالح الناس، وصحيحةً في مضمونها، فلا يعني ذلك أنّه أنشأ بالضرورة حكماً شرعيّاً على وفقها، لتترتب على مخالفته فكرة مخالفة الحكم الشرعي الإلهي، بل لعلّه اكتفى بما توصّلوا إليه، ونظّموا أمورهم على وفقه، فتصوير الله دائماً على أنّه مُفتٍ ومقنّن غير تصوير الله على أنّه هادٍ، فإنّ كونه هادياً للكمال، قد يكتفي هو فيه بزرع العقول تكويناً لكي تصل الناس إليه، دون أن يحتاج لإفتاء في هذا المجال، وكما يمكن للعقول أن تخطأ أحياناً ولا يضرّ ذلك بهداية الله، كذا إفتاء المولى يمكن له أن يصبح مادّة خطأ لهذه العقول نفسها في مرحلة

(١) انظر: المصدر نفسه، العدد ٧: ١٨٤ ـ ١٨٧.

الاكتشاف والعقل النظري.

وأمّا دعوى أنّ المولى سبحانه هو سيّد العقلاء، فلابدّ أن يكون قد حكم بحكمهم؛ لكونه واحداً منهم، بعد فرض أنّ الحسن والقبح هو ما تسالم عليه العقلاء ويمثلان شأناً تشريعيّاً قانونيّاً لهم، لا مجرّد عنصرٍ إدراكي للحسن والقبح في الخارج.. هذه الدعوى ليست سوى مصادرة؛ فإنّه يفرض فيها أنّ المولى من العقلاء، ثم يفرض أنّ العقلاء جميعاً يحكمون بهذا، ثمّ يُستنتج أنّ المولى حكم بهذا، مع أنّ الكبرى يُفترض ـ لكي نجزم بها ـ أن نكون قد أحرزنا سلفاً أنّ جميع العقلاء قد جعلوا قوانين على وفق هذا المدرك العقلي العملي، وليس فقط رأوا ما في متعلّقه من المصالح أو الحسن والقبح، فلعلّ بعضهم ـ وهو سيّدهم، وهو المولى سبحانه ـ لسببٍ أو لآخر لا نعرفه، لم يجعل قوانين على وفق ما حكم به سائر العقلاء، ولو لكونه قد اكتفى بحكمهم في توجيه أنفسهم إلى كمالهم، فكيف يُراد الاستدلال هنا بمثل هذه المقاربة؟!

هذا إذا لم نقل بما ذهب إليه السيّد الصدر من أنّ انبعاث العقلاء لجعل حكمٍ، إنّما هو باعتبار وقوع ذلك في سياق مصالحهم وتنظيم أمورهم، فيما الله سبحانه خارج عن دائرة تلك المصالح، فأيّ مُلزم له لأن يحكم بأحكامهم وتشريعاتهم؟[1]. وهذا الكلام كلّه بصرف النظر عن الاستدلال بقاعدة اللطف، فانتبه.

وبهذا ظهر عدم صحّة الاستدلال بالحسن والقبح الذاتيّين مع قانون الملازمة، على الشمول التشريعي.

٤. مرجعيّة الملازمة بين الحكم الشرعي والمصالح والمفاسد الواقعيّة

إذا غضضنا الطرف عن فكرة الحسن والقبح الذاتيّين، لنذهب خلف فكرة المصالح والمفاسد الواقعيّة في الأفعال، فإنّه يمكن تصوير الشمول التشريعي عبر القول بأنّ الأفعال لا تخلو من المصالح والمفاسد، وحيث إنّ الله تبارك وتعالى عالمٌ بكلّ المصالح والمفاسد، فلابدّ أن تكون لديه إرادة وكراهة لهذه الأفعال تبعاً لذلك؛ بالملازمة بين العلم بالمصلحة والإرادة، وبين العلم بالمفسدة والكراهة، وبهذا يتمّ الشمول التشريعي عبر هذه الطريقة العقليّة من

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ١٣٨ ـ ١٣٩.

الاستدلال.

ولكنّ هذا الاستدلال يعاني هو الآخر من مشاكل، أبرزها:

المشكلة الأولى: ما طرحه السيد الخميني، ويظهر من الميرزا هاشم الآملي، من أنّ هذه الملازمة تتمّ في الأفعال التي تكون محرّمةً أو مكروهةً أو مستحبّة أو واجبة أو مباحة بالإباحة الاقتضائيّة، أمّا المباح غير الاقتضائي فإنّه لا توجد فيه مصالح ومفاسد، بل هو عينه الخلوّ من المصالح والمفاسد، والإباحة العقليّة ليست محلّ كلامنا، بل الإباحة الشرعيّة هي مورد البحث.

يقول السيد الخميني: «لم يقم دليل على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل على خلافه، فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء أصلاً، ولم يكن لجعل الإباحة ـ أيضاً ـ مصلحة، فلابدّ وأن لا تكون محكومةً بحكم، والإباحة العقليّة غير الشرعيّة المدّعاة..»[1].

وقد حاول بعض المعاصرين تفكيك هذه المشكلة عبر القول بأنّ الإباحة تقف خلفها مصلحة، وهي مصلحة التسهيل وإرخاء العنان للمكلّفين واقعاً في هذه المساحة، وبهذا لا تكون الإباحة عنده إلا اقتضائيّةً، وإن لم يُقبل هذا فيكفي مصلحةً أن يتمكّن العبد من نسبة الفعل أو الترك إلى المولى سبحانه، فكما عندما يفعل الواجبَ يُسنده إلى الوجوب الإلهي، كذلك عندما يفعل المباح، وبهذا نثبت تحقّق الإرادة أو الكراهة من المولى دائماً، أي سواء كانت هناك مصلحة أو مفسدة، ولا يقع فعلٌ إلا ويحمل مصلحةً أو مفسدة[2].

وهذه المحاولة التفكيكيّة مبنائيّة، وترجع إلى إنكار وجود المباح غير الاقتضائي، لكن يمكن التعليق:

أ ـ إنّ وجود المباح في الجملة لا شكّ في كونه ذا مصلحة، إلا أنّ الجزم بكون كلّ مباح تكمن خلفه مصلحة التسهيل أو إطلاق العنان وأنّه ما من مباح واقعي إلا وهو لأجل مصلحة التسهيل، يبدو لي أمراً صعباً؛ ففي بعض الموارد لا يرى المقنّن أيّ ضير في كون المكلّف في هذا المورد أو ذاك مطلق العنان أو مقيّداً، لكنّه يُطلقه لأنّه لا يجد مبرّراً للتقييد، لا لأنّه يجد ما يبعثه ويحثّه على الإطلاق، ويمكن مراجعة الوجدان للتأكّد من هذا ومراقبة عمل المقنّنين

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ٢: ١٨ ـ ١٩؛ وانظر له أيضاً: تهذيب الوصول ١: ٢٣٥؛ ومعتمد الأصول ١: ١٢٣؛ وانظر كذلك: هاشم الآملي، مجمع الأفكار ١: ٣٢٢.

(٢) انظر: قاعدة نفي الخلوّ، مجلّة بجوهشهاي اصولي، العدد ٧: ١٨٨ ـ ١٩٣.

وتطلّعاتهم، ويكفينا احتمال ذلك لإبطال التعميم الذي رامه صاحب هذه المحاولة هنا؛ لأنّه من دون جزمه بالتعميم لا يمكنه بناء المناقشة هذه.

نعم، لو أنكرنا المباح الاقتضائي لكان كلام المستشكل هنا في غاية التمام بالوجدان أيضاً.

ب ـ ما يمكن اعتباره إشكالاً وفقاً لمنهجنا لا وفقاً لمنهج المستشكل، وهو أنّ هذه المحاولة تسعى لإثبات وجود مصلحة في المباح الواقعي، وهي مصلحة التسهيل، دون استثناء أيّ من المباحات، لكنّ السؤال: هل توجد ملازمة حصريّة بين وجود هذه المصلحة وبين جعل الإباحة شرعاً؟

إنّ الشيء الذي لم يتمّ الانتباه إليه هنا هو أنّ هذه المصلحة الواقعيّة حيث إنّ الله عالمٌ بها، فإنّ إرادته لها يمكن له تحقيقها من خلال طريقين: أحدهما جعل حكم الإباحة وثانيهما عدم جعل أيّ حكم مطلقاً، وترك هذه المساحة خاليةً من أيّ تشريع، فإنّ الصورة الثانية تحقّق المصلحة الواقعيّة القائمة، وهذا بخلاف مصلحة الوجوب، فإنّه لا يمكن أن يذهب المولى حتى النهاية في إرادتها إلا عبر جعل الوجوب، بينما مصلحة الإباحة يمكن تحقيقها عبر جعل الإباحة الشرعيّة من جهة، وعبر ترك الجعل التشريعي مطلقاً من جهة ثانية، وترجيح أحدهما لا دليل يسنده، ومن ثمّ فدليل الملازمة يريد إثبات التلازم بين المصلحة والإرادة، لكنّ إرادة المباح لا تثبت جعله الشرعي، وقد سبق أن قلنا بأنّ المهم هو سنّ القانون لا حصول إرادة محضة في نفس المقنّن، ولعلّ مراد السيد الخميني هو هذا وإن كان لو صحّ ما قلناه ربما يقال بأنّه لا فرق فيه بين الإباحة الاقتضائيّة وغير الاقتضائيّة.

نعم لو قيل بأنّ العقل والعقلاء يبنون أمورهم هنا على الاحتياط ـ كما في مثل مسلك حقّ الطاعة[1] ـ لما أمكن الحفاظ على مصالح المباح إلا عبر جعل الإباحة، فلاحظ.

إلا أنّ هذا الإشكال الذي ذكرناه يجري على الصيغة المعروفة لفكرة الشمول التشريعي وهي صيغة: ما من واقعة إلا ولها حكم، بينما على بعض الصيغ الأخرى التي سبق أن طرحناها لا يضرّ هذا الإشكال بالشمول التشريعي، مثل صيغة: إنّ المولى يترك سنّ بعض القوانين لعلمه بأنّه لا فائدة في التقنين الإلزامي فيها مثلاً، أو صيغة الوحدانية التشريعيّة لله تعالى، وعدم وجود

(١) انظر: هذه الملاحظة المتصلة بمبنى حقّ الطاعة، طرحها في مجلس الدرس بعض الأعزّة من طلابنا، وهو صاحب الفضيلة الشيخ سعيد نورا حفظه الله.

مرجع قانوني آخر كما صار واضحاً.

ج ـ إنّ المصلحة الثانية التي افتُرضت ـ وهي مصلحة نسبة الفعل إلى الله تعالى وامتثال تكليفه الشرعي ـ لا تتضمّن مصلحةً في الفعل نفسه، بل تتضمّن مصلحةً في الجعل الشرعي للإباحة؛ فإنّ الجعل الشرعي للإباحة يسمح بولادة مصلحة لاحقاً عبر نسبة الفعل إلى امتثال تكليف المولى، لا أنّ ذات الفعل تشتمل على مصلحة لكي نتحدّث عن الملازمة بين هذه المصلحة وبين الإرادة، كما هو مقتضى الدليل هنا بين المصالح والمفاسد وبين الحكم.

إلا إذا قيل بأنّ قانون الملازمة نقيمه بين مصلحة الجعل ونفس الجعل، فيثبت أنّ المولى أراد الجعل للتلازم بين علمه بالمصلحة في أمرٍ ما وبين إرادته له، بل المفروض أنّ الإرادة هنا تكوينيّة، فيفترض ثبوت مرادها فوراً، وهو الجعل؛ لأنّه فعل المولى سبحانه وليس فعلَ العبد، ومقتضى هذا الكلام وإن كان تحقّق المصلحة في نفس التشريع، إلا أنّه أمرٌ لا بأس به في المباحات، فلاحظ وتأمّل.

هذا ولعلّ منظور المستشكل هنا هو ردّ كلام السيد الخميني في نفي وجود مصلحة مطلقاً في جعل الإباحة.

د ـ قد يقال بإمكان إقامة دليل مستقلّ من هذا الكلام على قاعدة الشمول، عبر إنشاء ملازمة بين المصلحة والمفسدة من جهة والإرادة من جهة ثانية، ثم إنشاء تلازم بين الإرادة وبين الجعل عبر افتراض أنّه كلّما كان الفعل فيه مصلحة أو كان مباحاً غير اقتضائي فإنّ جعل حكم على وفقه من المولى فيه مصلحة امتثال العبد المتعلّقَ ناسباً له للمولى سبحانه، وهذه مصلحة عظيمة كافية في تبرير مثل هذا الأمر.

إلا أنّ الجواب هو أنّ هذه المصلحة وإن كانت عالية ومن نتائج جعل الحكم، غير أنّ إحراز أنّها لا تنافسها مصالح أُخَر في الجملة في غاية الصعوبة، مثل مصلحة تفويض إدارة بعض الأمور للعباد أنفسهم بهدف توظيف عقولهم وتنمية ذواتهم وغير ذلك، بحيث يكون توظيفهم لعقولهم في اجتراح بعض الحلول القانونيّة نوعاً من امتثال الأمر الإلهي أيضاً، ومن أين لنا إدراك تمام المصالح الموجودة في مثل هذا الأمر حتى ندّعي انحصار المصلحة في هذا، وسيأتي مزيد تعليق عند الحديث عن برهان اللطف هنا.

المشكلة الثانية: ما تقدّم في الإشكال على الدليل السابق، وهو أنّ إثبات الحكم في عالم

الإرادة محضاً لا ينفع شيئاً في مورد بحثنا؛ لأنّنا نريد التحقّق من كون الشريعة التي وضعها الله للعباد وأدخلها في عهدتهم وأصدرها لهم، هل هي شاملة أو لا؟ وهذا كما يمكن أن يكون متحقّقاً، كذلك يمكن أن تكون هناك مصالح مزاحمة تدفع المولى لترك سنّ القوانين في مساحة معيّنة لمصالح أهمّ في نظره، خاصّة في مثل المباحات الواقعيّة عنده، ومن ثمّ فلا يمكن أن نثبت هنا شيئاً ذا بال على مستوى قضيّة بحثنا، ولهذا اعترف الشيخ لاريجاني بأنّ غاية ما يثبته هذا الدليل ـ وهو عنده الدليل العقلي الوحيد المثبت لقاعدة نفي الخلو ـ هو الحكم في مرحلة الملاك والإرادة لا غير.

إنّني أعتقد بأنّ طريقة مقاربة هذه الأدلة للموضوع هي طريقة فلسفيّة محضة قائمة على الملازمات القهريّة بين الأشياء، بينما أظنّ بأنّ جوهر موضوع بحثنا هو قضيّة اعتباريّة إراديّة من المولى سبحانه ناتجة عن مستوى معرفي لديه من الصعب ادّعاء اطّلاعنا على تمام حيثيّاته. بل إنّني ما زلت أعتقد بأنّ فكرة شمول الشريعة نفسها تُلقي بظلالها هنا على الأدلّة، إلى جانب فكرة اللطف التي سيأتي الحديث عنها إن شاء الله.

٥. المقاربة بين أهداف الدين وشموليّة الشريعة

يطرح بعض الباحثين المعاصرين محاولةً هنا تقوم على نوعٍ من المقاربة بين أهداف الدين من جهة وشموليّة شرائعه التفصيليّة من جهة ثانية، على أساس أنّ الدين جاء بأهدافٍ كبرى جدّاً وشاملة لقضايا الإنسان، كإقامة العدل ورفع الظلم، فكيف يمكنه أن يسوق هذه الأهداف دون أن يضع لها قوانين تفصيليّة وطرقاً موصلة لها؟! بل لابدّ أن يتصدّى بنفسه لبيان تلك الطرق؛ ضماناً لأهدافه ومصالحه[1].

إنّ هذا النوع من الأدلّة يمكن أن يعتمد على فكرة اللطف التي سوف يأتي الحديث عنها، وقد يمكن أن يعتمد على عقلانيّة المقنّن وحكمته، على أساس أنّ المقنّن لا يمكنه أن يترك هذه التفاصيل ما دام معنيّاً بأهدافه السامية وحريصاً عليها، ومن ثم فافتراض تخلّيه عنها هو

(١) انظر: حسين غفّاري، العالميّة والخلود والشموليّة من وجهة نظر القرآن الكريم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد ١٠: ٢٥٨؛ والدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٩٤ ـ ٩٥؛ وراجع: علي رضا أعرافي، قلمرو دين وگستره شريعت: ٨٤.

افتراض غير عقلاني.

إلا أنّ هذه المقاربة غير دقيقة أيضاً، إذ ـ إضافةً إلى ما سيأتي عند الحديث عن قاعدة اللطف ـ لا نجد أنّ هذا البرهان يعطي أكثر من الترجيح، ولا يكوّن قناعةً يقينيّة؛ والسبب في ذلك أنّ المشرّع هنا هو نفسه المكوّن، ومن ثمّ فمن الممكن أن يعتمد على التكوين في سدّ بعض الثغرات في تشريعه إذا صحّ التعبير، فنحن لا نتكلّم عن مشرّعٍ أطلق بضعة كلمات أخلاقيّة عامّة وذهب، بل نتكلّم عن مشرّع وضع برنامجاً، كلّ ما في الأمر أنّنا نبحث في أنّ هذا البرنامج هل هو شاملٌ لكلّ التفاصيل بحيث وضع لها أحكامها وبيّنها للناس أو لا؟ وعليه فلماذا لا يكون عقلانيّاً حكيماً أن يعتمد على تجربة الناس أنفسهم في سدّ بعض الفراغات بحيث يكون قد تركها عمداً لمصالح محتملة؟ فما لم ننفِ مثل هذه الاحتمالات فإنّنا لا نستطيع أن نقدّم برهاناً عقليّاً في هذا السياق. ولا يوجد برهان على استحالة نجاح العقل في إدارة بعض الأمور التنظيميّة لحياة البشر.

بل واقع التجربة الإنسانيّة التاريخيّة في تعاملها مع الشريعة يثبت ادّعاءنا وينفي ادّعاء المستدلّين هنا؛ وذلك أنّ الشريعة لم تبيّن جزئيّات موضوعات الأحكام، وتركت ذلك لتشخيص المكلّفين، أي تركت ذلك لعقولهم وتجربتهم وخبرتهم في تحديد الموضوعات والظروف والملابسات، والأمر عينه فعلته في القضاء، وهذا أمرٌ يترك التشريعات والأهداف عرضةً لخطأ التجربة الإنسانيّة أيضاً، ومع ذلك لم يتدخّل (المشرّع والمكوّن) هنا على الإطلاق، بل اكتفى ببعض الموجّهات العامّة، فكما فعل هذا هنا لماذا لا يكون قد فعل شيئاً شبيهاً به على مستوى بعض المساحات التي تركها أيضاً لتشخيص البشر كي يسنّوا فيها قوانين في ضوء القيم الأخلاقيّة والتوجيهات الأيديولوجيّة العامّة التي قدّمها الدين، لا أدري أين هي المشكلة في هذا؟ وأين تكمن اللاعقلانيّة فيه؟

٦. مرجعيّة الاستقراء في تكريس الشمول القانوني

نقصد بهذا الدليل أنّ مراجعة نصوص الكتاب والسنّة تشرفان بالإنسان على القطع بأنّ الشريعة جاءت للشمول لكلّ مرافق الحياة، ولا نقصد بهذا الاستدلال ـ الذي ألمح إليه

بعضهم إلماحاً[1] ـ أن نستند لنصٍّ ديني في إثبات الشموليّة، بل نقصد أن نجعل النصّ الديني كلّه صغرى الدليل إذا صحّ التعبير، فالتتبّع في النصوص يجعلنا نلاحظ حجم المساحة الهائلة التي تدخّلت فيها الأديان، ومن ثمّ يغدو من غير المنطقي الحديث عن شريعة غير شاملة لكلّ مساحات الحياة.

إنّ هذا الدليل لو حلّلناه يختلف عن نسق الأدلّة السابقة أو عن نسق دليل اللطف، وذلك أنّه لا يعتمد على ملازمات عقليّة قهريّة، ولا يستخدم قياساً أو دليلاً لميّاً ينطلق فيه من الأعلى إلى الأسفل، وإنّما يرجع لواقع الشريعة كي ينظر في حجم المساحات الهائلة التي غطّتها، ويستنتج من مراكمة التتبّع شموليّةَ الشريعة.

إلا أنّ المشكلة التي تواجه هذا النوع من الأدلّة هو تحدّيات الحقبات اللاحقة على نزول الوحي وصدور النصوص، وذلك أنّه سيأتي الكلام المطوّل في إمكانات الحديث عن نظام بيئيّ شامل مذكور في النصوص، وكذلك عن تفاصيل أحكام المستحدثات الطبيّة وقضايا بيع الأعضاء والوصيّة بها أو التبرّع والتلقيح الصناعي، وأسلحة الدمار الشامل بأنواعها، وحكم السيطرة على الفضاء وبعض الكواكب، ودخولها في ملكيّة الدولة المسيطرة، بل وأحكام الفضاء عموماً بما فيها أحكام العبادات، ومسألة الإسراف في استهلاك طاقات وخيرات الأرض، وقضايا النموّ السكاني وعلاقته بالتنمية وتنظيم النسل والتعقيم وحريّة الإنجاب إلى غير ذلك من أمثلة وحالات، فرضت اليوم وجود سلطات تشريعيّة على المستوى الداخلي والدولي والإقليمي، مثل وكالة الطاقة الذريّة، ومنظمة الصحّة العالميّة، وغيرهما ممّا قيّد حريّة البشر وألزمهم بما لم يرد في النصوص.

إنّ أجوبة الفقهاء هنا تقوم على القياس تارةً أو أخذ العموم أخرى أو الأصول العمليّة ثالثة، أو العنوان الثانوي رابعة، ونحو ذلك، وسوف يأتي النقاش المفصّل في أصل قدرة هذه الآليات على الاستجابة في وضع نظم قانونيّة. ونحن هنا لا نتكلّم في الحكم الظاهري بل نتكلّم في الأحكام الواقعيّة نفسها.

النقطة المركزيّة هنا هي طبيعة قراءتنا للنصوص الدينيّة، فالنصّ القرآني لم يضع قوانين

(١) انظر: الدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٩٣ ـ ٩٤.

تفصيليّة للكثير من الأشياء، وهذا ما يقرّ به الأغلب تقريباً، ونصوص السنّة الثابتة لا تكاد تفي بالكثير من الوقائع إلا عبر نظام العنوان الثانوي تارةً وفكرة العمومات أخرى، وسيأتي أنّ هاتين الفكرتين وأمثالهما هل تنتج تشريعاً شاملاً أو تنتج مبادئ تشريعيّة شاملة؟ وما هو الفرق بينهما؟

ولك أن تنظر في حال الفقهاء المتأخّرين، كيف أنّهم اضطرّوا لإيكال بعض الأمور لوليّ الأمر أو غيره لمتابعة بعض التفاصيل القانونيّة باسم الحكم الولائي أو غيره، والتي شعروا معها ـ وسنرى مديات صدق شعورهم هذا ـ أنّ العمومات والعناوين العامّة لا تكفي لوحدها هنا.

وهذا كلّه يعني أنّ حسم دعوى أنّ النصوص متعرّضة لجميع هذه التفاصيل تعرّضاً قانونيّاً، يحتاج لتجاوز بعض العقبات التي سوف نراها في الفصلين القادمين إن شاء الله، وهذا ما يدفعنا هنا لاعتبار هذا الجواب جواباً تقديريّاً معلّقاً على ما سيأتي.

٧. التجربة الفقهية دليلا على الاستيعاب القانوني

قد يمكن بناء استدلال من نوعٍ آخر هنا لا يعتمد على قياس افتراضي لنسبة وطاقة النصوص على استيعاب الوقائع، كما كانت الحال مع الدليل السابق، بل يعتمد على التجربة الفقهيّة التاريخية في سيرورتها المتواصلة عبر الزمن، وذلك أنّه من الممكن أن يطرح أحدٌ مقاربةً من هذا النوع، فيقول بأنّ جميع الوقائع المتغيّرة والحادثة قد تمكّن الفقه من تقديم فتاوى فيها، ومن ثمّ فهذا دليلٌ حاسم على أنّ الشريعة الإسلاميّة تغطّي تمام الوقائع، وبتعبير آخر: لماذا نذهب خلف مقاربات عقليّة محضة ولا نستند إلى مقاربة عقلانيّة قائمة على التجربة التاريخيّة، والتي تدلّنا على أنّ الفقه كان دائماً ذا قدرة على تقديم أجوبة على كلّ المتغيرات والمستجدّات؟ فهذا خير دليل وقوعي متحقّق على استيعاب الشريعة، وإلا لما أمكن للفقه الإسلامي أن يتمدّد ليستوعب كلّ هذه المساحات الهائلة.

إلا أنّ هذه المحاولة العقلانية التاريخية تقع في خلط كبير بين الشريعة بوصفها واقعاً قانونياً منزلاً من عند الله وبين الشريعة الظاهريّة التي تنتجها التجربة الفقهيّة، فنحن لا نبحث في إمكانات الأحكام الظاهريّة القائمة على الأصول العمليّة والعدميّة وغيرها على تقديم أجوبة،

بل نبحث في أصل الشريعة، وهل هي بالفعل قد تصدّت لشيء من هذا القبيل، حتى لو لم نصل إليه أجرينا الأصول العملية والعدميّة مثلاً؟

هذا يعني أنّ الصورة يجب أن تكون مقلوبة تماماً، ففي البداية علينا أن ننظر في واقع الشريعة لنرى هل يوجد دليل مستقلّ على شموليّتها القانونيّة؟ ومن هناك نذهب خلف التجربة الفقهيّة لنرى مديات صحّتها في منطلقاتها التي افترضتها والتي على أساسها قامت بتقديم أجوبة عن كلّ شيء، فلو أنّ الفقه الإسلامي اقتنع منذ البداية بأنّ الشريعة غير مستوعبة لتمام الوقائع لما وجدناه يذهب خلف الأصول العدمية والعملية وغيرها بهذه الطريقة، بل لرأيناه يقرّ ـ وبكلّ أريحيّة ـ بأنّ المورد الفلاني لم أجد فيه حكماً، ومن ثم فلا دليل على وجود قانون إلهي فيه أصلاً، ممّا سيدفع الفقيه لإنشاء قانون بشري في هذا المورد، بعد استخدام أصل عدم الجعل الإلهي، وهذا يعني أنّ آليّات الفقه هي التي يجب أن تخضع لإثبات فكرة شموليّة الشريعة وليس واقع التجربة الفقهيّة القائم على مصادرة شموليّة الشريعة هو الذي يمكنه أن يكون دليلاً لمصلحة الشمول، إذ يبدو حالك هنا وكأنّك تريد من تجربة الفقه القائمة على فرضيّة الشمول وذهنيّته أن تُثبت الشمول نفسه، وهذا غير صحيح منطقيّاً، إلا في حالة واحدة، وهي قدرة النصوص والأدلّة المحرزة ـ عبر مقاربة محايدة ـ على إثبات الأحكام ونسبتها لله في كلّ الوقائع، وهذا ما سوف نبحثه بالتفصيل عند الحديث عن إشكاليّة المستجدّ والقديم والثابت والمتغيّر في الفصول الآتية.

بل إنّ تجربة الاجتهاد الإسلامي المتأخّرة تكاد تكون شهادة لصالحنا هنا؛ فعندما توكل الأمور لنظر وليّ الأمر ليسُنّ القوانين، فهذا نوعٌ من إدراك الثغرة القائمة، وسوف نقف بالتفصيل مع الجدل القائم بين أنصار هذا النوع من قراءة الأمور وبين أنصار الفقه المدرسي الذين يصرّون على أنّ نظام الشريعة بنفسه قادر على تقديم أجوبة قانونيّة.

٨. برهان الحاجة للوحي والنبوّات، توحيد المعطيات

يقف هذا البرهان هنا على ركيزة أساسيّة هي التي استخدمت لإثبات ضرورة النبوّات والحاجة للوحي في الثقافة الدينية الكلاميّة المدرسيّة، وسوف أقوم بصياغة هذا البرهان على طريقتي من خلال عنصرين:

أ ـ المستوى المعرفي المحدود للبشر مع حاجتهم لقوانين اجتماعيّة.

ب ـ المستوى النفسي للبشر، والذي يجرّهم نحو سنّ القوانين بطريقة مصلحيّة تفتقد العدالة.

تؤكّد الثقافة الدينيّة المتوارثة على ضرورة الوحي للبشر انطلاقاً من هذين العنصرين، ففي العنصر الأوّل هناك تركيز على محدوديّة العقل الإنساني في اجتراح القوانين، انطلاقاً من محدوديّته في إدراك تمام زوايا وخفايا النفس الإنسانيّة الفرديّة والاجتماعية وتمام تعقيدات البيئة المحيطة جغرافيّاً وتكوينيّاً وإنسانيّاً، وهذا ما يفرض حاجته لقانون ينطلق من مركز المعرفة والعلم وليس إلا الله سبحانه وتعالى، فإذا لم تكن الشريعة شاملةً فهذا يعني أنّ بعض الوقائع قد تمّ إيكاله لعقلٍ محدود غير قادر على حلّ المشكلات، بل هو يعاني منذ آلاف السنين من التخبّط والتحوّل والنقد ونقد النقد إلى ما لا نهاية، فكيف لا يمكن فرض شمول الشريعة في ظلّ واقعٍ من هذا النوع؟!

أمّا العنصر الثاني فهو يرى أنّنا لو تخطّينا إشكاليّة العلم والمعرفة عند الإنسان، فسوف نصطدم بإشكاليّة ثانية، وهي إشكاليّة المصلحة؛ وذلك أنّ البشر الذي سيسنّون القوانين سوف يصوغونها على وفق مصالحهم، والتجربة التاريخيّة تؤكّد هذا، ومن ثمّ فكيف يمكن إيكال مهمّة سنّ القوانين للبشر؟! هذا يعني أنّ القانون هو حقٌّ حصريّ لله سبحانه، وأنّ منطق الأشياء يفرض حصر قنوات هذا الحقّ بالوحي والنبوّات.

وبهذا نثبت الحاجة لأصل الوحي والنبوّة من جهة أُولى، وضرورة استيعاب استجابة هذه الحاجة لكلّ وقائع حياة البشر وتفاصيلها من جهة ثانية.

هذا الاستدلال من الاستدلالات النمطيّة الكامنة في الثقافة الدينيّة، بوصفه برهاناً على ضرورة الوحي والنبوّات[1].

---

(١) راجع: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات) ٢: ٤٤١ ـ ٤٤٦؛ والطوسي، الاقتصاد: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ والحلبي، تقريب المعارف: ١٥٣؛ والحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٦٨ ـ ٤٧٠؛ ونجم الدين الحلي، المسلك في أصول الدين: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ واللاهيجي، گوهر مراد: ٣٥٦ ـ ٣٦٣؛ وسرمايه ايمان در اصول اعتقادات: ٨٧ ـ ٨٩؛ ومرتضى مطهري، نبوّت: ١٢ ـ ١٦؛ والصدر، الفتاوى الواضحة: ٦٩ ـ ٧١؛ والمنتظري، من المبدأ إلى المعاد: ٨٠ ـ ٨٩؛ وجوادي آملي، شريعت در آيينه معرفت: ١٣١ ـ

بيد أنّ هذا الاستدلال هنا غير نافع ـ بصرف النظر عن مديات كونه نافعاً في أصل بحث النبوّة والوحي ـ وذلك لتوليفة معطيات:

أ ـ إذا كنّا نفتقد إلى الثقة بأخلاقيّة الإنسان في سنّه للقوانين، فنحن منطقيّاً يفترض أن نفتقد الثقة به في فهمه للقوانين الإلهيّة وفي تحويره لها وتوظيفه لها لمصلحته. وتاريخُ الأديان ـ بل والنصوص الدينية نفسها ـ يشهدان على أنّه كيف وظّف الكثير من أبناء الأديان ورجال الدين تفسير النصوص والتعامل معها وفقاً لمصالحهم، من حيث شعروا أو لم يشعروا، ومن ثم فإذا كنّا نرى أنّ العنصر المفيد للوثوق بالإنسان هنا هو أخلاقيّاته وإيمانه وتديّنه وغير ذلك، فإنّ هذه العناصر بنفسها يمكن لنا فرضها شروطاً في المقنّن البشري الذي يريد أن يقنّن في المساحة المتروكة آخذاً بعين الاعتبار عدم معارضة النصوص وأحكامها في المساحة المغطّاة، وإذا لم تكن هذه كافية فإنّ نزول الشرائع الكاملة لن يغيّر شيئاً، وسيفسدُ تطبيقَ الشريعة كما أفسد من قبل توظيف العقل بشكل صحيح للوصول إلى الحقيقة الأخلاقيّة والقانونيّة.

ب ـ لسنا نشكّ في أنّ الإنسان يعاني من نقصٍ في معلوماته حول الوجود والحياة وحول نفسه وقضايا الاجتماع وغير ذلك، لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه: هل هذا الجهل عند الإنسان مطبقٌ بحيث يجب أن نحرمه من ممارسة فعل التوجيه والتقنين بشكل كامل لأنّه يعاني من جهل وقلّة معرفة أو أنّ الأمر لا يبلغ هذه الدرجة؟

لست أُريد أن أدخل في سجال قائم على الجدل والنقض في أنّ إثبات الله نفسه ومعايير أخلاقيّة فعله، والكثير من القيم الأخلاقيّة والسلوكيّات الحسنة يمكن أن يتمّ بمعزل عن النصوص الدينية، خاصّة على مسالك العدليّة، ولا أُريد أن أستعين بفكرة سكوت الشريعة عن الكثير من أحكام العقل العملي والحياة والبناءات العقلائيّة التنظيمية، ليكون ذلك شاهداً على أنّ العقل والتجربة الإنسانيّة قادرة على الوصول إلى مساحة مهمّة على مستوى وضع القوانين..

لكنّني سأذهب خلف أمرٍ آخر، وهو مراجعة التجربة الإنسانيّة، فإنّ هذه التجربة تؤكّد أنّ

١٣٣؛ وجعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيّات: ٢٤٧ ـ ٢٥٢؛ والأسماء الثلاثة: ٢٩؛ وناصر مكارم الشيرازي، شموليّة الشريعة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ١٢ ـ ١٣؛ ومحمد حسن قدردان قراملكي، آيين خاتم بژوهشي در نبوّت وخاتميّت: ١٨٢ ـ ١٨٥، و..

الإنسان استطاع أن يدير الكثير من أموره، وأنّ هناك الكثير من المساحات التي يقدر على توظيف عقله فيها للوصول إلى غايات منشودة، وإذا كان العقل الإنساني قد أخطأ في مجالات معيّنة فإنّ فرضيّتنا هنا ليست استبدال الشرع بالعقل، بل اعتبار العقل أحد القوى القادرة على سنّ قوانين تأخذ بعين الاعتبار القيم الشرعيّة والمبادئ القانونية الإلهيّة، فهل عندنا دليل عقلي أو تاريخي على أنّ التجربة البشريّة لم ولن توفّق مطلقاً، حتى نتخذ هذا الموقف السلبيّ من العقل في أُفق التجربة الميدانيّة؟

وعلى فرض أنّ النصوص والوحي جاءا لكي ينقذا العقلَ من جهله، فهل كانت هذه النصوص بمعزل عن نشاط العقل الذي عبره نقوم بفهم النصوص نفسها، والمفروض أنّ فهم النصوص ليس حاله بأقلّ من حال فهم الحياة في التعقيد والتشابك والغموض، فما هو المبرّر المنطقي للوثوق بجهودنا العقلية الإنسانيّة في فهم النصوص ووعي التاريخ وإدراك بعض الحِكَم والمقاصد والغايات بدرجةٍ ما في الوقت الذي لا نعطي هذا العقل أيّ ثقةٍ بجهوده خارج إطار النصوص، وفي عالم إدارة الحياة نفسها؟! ألا نبدو أنّنا وقعنا في مفارقة تحتاج لتبرير منطقي؟!

وبهذا نفهم أنّ الاستدلال المدّعى هنا والقائم على ثنائيّة الجهل والمصلحة، وإن كان صحيحاً في الجملة، لكنّه لا يرتفع بمجيء الوحي ولا بالشريعة الشاملة من جهة، كما أنّه لا يوجد دليل على شموله بحيث يعوق العقل عن أن يمارس نشاطاً تقنيناً في مساحة معيّنة وفق هدي الشرع في قيمه وأخلاقيّاته ومبادئه التشريعيّة.

ج ـ ما هو الدليل الذي يحيل إمكانيّة أن يكون الله تعالى قد ترك العقل يخوض التجربة مع كلّ نواقصه، إذ في ذلك نماؤه وتنميته ولو النسبيّة، فلعلّ الله رأى أنّ العقل الإنسانيّ لو منحناه مساحةً في إدارة الحياة وفق توجيهات عامّة وأُطرٍ محدّدة فإنّ هذا يقع لمصلحة الإنسان بشكل كبير، ولو كان هذا العقل ربما لا يوفّق للوصول إلى قوانين صحيحة دائماً. ما هو المعطى المنطقي الذي ينفي أن تكون الصورة على هذه الحال؟ بل ما هو الذي ينفي أن تكون خبرات العقل في مجال إدارة الحياة إلى اليوم هي نتيج تعليم الأنبياء وتربيتهم لهذا العقل عبر التاريخ السحيق، بحيث نفذت تعاليمهم في كيفيّة توظيف العقل في إدارة الحياة إلى الأجيال لتصبح لديهم مستويات معيّنة من النضج في المعرفة وفي إدارة بعض أمورهم؟ هل لدينا نقض تاريخي على

ذلك من وجهة نظر دينيّة؟ بل ربما توحي به ـ في الجملة ـ إيحاءً بعضُ النصوص القرآنيّة، مثل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٧٩ ـ ٨٠).

د ـ لنفرض أنّ العقل غير قادر على إدارة الحياة ولو جزئيّاً بحيث لا تسمح لنا المعطيات بإيكال مهمةٍ من هذا النوع إليه، لكن السؤال الذي يفرض نفسه على الإنسان المؤمن بالأديان هو: من قال بأنّ تنظيم الحياة الدنيويّة بشكل كامل هو جزء من الكمال الإنساني المنشود؟ فلعلّ الله تعالى يرى أنّ ترك مساحة من هذه الحياة مضطربة في تنظيمها هو حاجة ابتلائيّة لتحقيق غايات معنويّة هي أرقى من الغايات المادية الدنيوية التنظيميّة؟ فهل من نافٍ لمثل هذه الفرضيّات المولّدة في فضاء ديني؟ وهل من دليل يثبت أن الكمال الحقيقي المنشود لله في حياة البشر عبر مسيرتهم الممتدّة إلى الآخرة متوقّف ـ حصراً ـ على تنظيم الحياة بشكل كامل دنيويّاً؟ وما هو الدليل على ذلك؟

هذا يعني أنّه من الممكن أن لا يهتمّ المولى سبحانه لهذه القضيّة، بل يتركها لنقصها؛ كي تكون مادّة ارتقاء معنوي للإنسان ولو وقع في مشاكل دنيويّة، تماماً كسائر نواقص عالم الدنيا التي جعلها المولى سبحانه على هذه الشاكلة لابتلاء الإنسان وامتحانه.

من هنا، لا يبدو لي واضحاً أنّ صورة العقل والنفس الإنسانيّتين تحيل إمكانيّة منحهما حقّ التقنين ضمن شروط ومساحات، خاصّة في تقنين القضايا التنظيميّة، لا في وضع الدساتير الكليّة العامّة، وسوف يأتي لاحقاً أنّ كلّ ما سمّي بالحكم الولائي ومنطقة نشاط ولي الأمر، ليس سوى إقرار ضمني بوجود اعتبار للعقل في النشاط التقنيني والتنظيمي في هدي الشرع الحنيف.

صياغة المقاربة عبر ثنائيّة الفعل الدنيوي والأثر الأخرويّ

هذا، وقد طرح السيّد كمال الحيدري محاولة هنا في صياغة استدلال العجز البشري عن المعرفة تقوم على الفكرة الفلسفيّة القائلة بالعلاقة التكوينيّة بين الأفعال الإنسانيّة في الدنيا والنتائج الأخرويّة، حيث إنّ العقل غير قادر على الوصول إلى تفاصيل هذه العلاقات بتوسّط

التجربة الإنسانيّة؛ لأنّ عالم الآخرة خارج النشأة الدنيويّة هذه، فهذا يعني أنّ الإنسان يفترض به أن يرجع إلى الله لكي يخبره بطبيعة هذه العلاقة في كلّ فعلٍ من الأفعال، وليس معنى هذا سوى شموليّة الشريعة لكلّ وقائع الحياة، فكأنّ بيان قوانين الآخرة يحتوي بيان قوانين الدنيا نفسها[1].

وهذه الصياغة في الاستدلال تختلف عن سابقتها؛ لأنّنا لا نريد هنا بيان عجز العقل عن تنظيم الحياة الدنيويّة، بل بيان عجزه عن النجاة في الآخرة عبر تحديد سلوكيّاته الدنيويّة، وحيث إنّ الآخرة أكثر غموضاً بالنسبة إلينا من الدنيا، لهذا تصبح هذه المقاربة للاستدلال أكثر قوّةً بهذا المعنى.

إلا أنّ هذا الكلام يمكن التعليق عليه؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه يقوم على نظريّة العلاقة السببيّة أو التكوينيّة بين الفعل الدنيوي والأثر الأخروي، وقد سبق لنا أن ناقشنا هذه النظريّة في بعض دروسنا التفسيريّة، وقلنا بأنّه لا دليل يسنده لا من النصّ ولا من العقل، بل بعض الأدلّة النصيّة على خلافها بحسب الظاهر، ولهذا لا نؤمن بنظرية تجسّم الأعمال التي بات يميل إليها كثيرون.

بل حتى لو آمنّا بأنّ الأثر الأخروي هو نتيج نشأة الدنيا في أفعال العباد، فربما يقال ـ والمسألة بحاجة لمزيد تأمّلٍ وتقصٍّ ـ بأنّه ليس هناك دليل على أنّ كلّ أفعالنا في الدنيا هي سبب تكويني لآثار أخرويّة، بل ما نستطيع الجزم به هو أنّ كلّ أثر أخروي معلولٌ لعملٍ إنسانيّ في الدنيا، لا أنّ كلّ عمل إنساني في الدنيا هو سبب لأثر أخروي، فهذا ما يبدو لي أنّه من الصعب إثباته إلا من خلال عدد محدود جداً من النصوص التي لدينا تحفّظ على دلالاتها على أصل موضوع تجسّم الأعمال، مثل ما جاء في أواخر سورة الزلزلة.

ثانياً: حيث إنّنا نجيز العمل بالأحكام الظاهريّة التي قد تصيب وقد تخطأ، فهذا يعني أنّ لدينا تبريراً لهذه القضيّة في زاوية العلاقة التكوينيّة بين الفعل والأثر، فلو شرب شخصٌ الخمرة بظنّ حليّتها، فإنّ طبيعة الفعل مع النيّة مع المعرفة تمثل ثلاثيّاً هو الذي يكوّن الأثر الأخروي مثلاً، وهذا شيء من الواضح أنّه لا ينفيه المستدلّ هنا، وإذا قبلنا بهذا، لماذا يستحيل في هذه

(١) انظر: الحيدري، الظنّ: ٥٠. ولعلّه طرح هذه المقاربة بوصفها مجرّد شرح للمتن الذي كان بصدد شرحه أو لعلّه عدل عن هذا الفهم كما سمعنا.

الحال أن يكون الله قد كلّف الإنسان باستخدام عقله في بعض مساحات أفعاله، بحيث قد يخطأ وقد يصيب لوح الواقع (ولا أقصد الواقع التشريعي فقط، بل الواقع التكويني أيضاً)، وعلى تقدير الخطأ فيكون حاله حال من لم يصب الواقع التشريعي؟!

وبعبارة أخرى: إنّ الشريعة في هذه الحال لن تكون سوى مخبر عن طبيعة العلاقة التكوينية بين الأفعال ونتائجها الأخرويّة، وقد يصيب الإنسان في فعله وقد يخطأ، والمفروض أنّه في حال الخطأ المبرّر لا يترتّب عليه العقاب، وعليه فما المانع أن يوكل الله مهمّة تنظيم بعض الأعمال لعقول العباد، ولو بدعوى أنّهم ولو لم يدركوا طبيعة العلاقة بين الفعل الدنيوي والأخروي، لكنّ طريقتهم الدنيوية في التنظيم قريبة جداً من إصابة هذه العلاقة التكوينية، ولو لم يعرفوا ذلك، ومن ثمّ فحيث إنّنا لا نعرف طبيعة هذه العلاقة التكوينيّة فإنّ نفي هذا الاحتمال سيكون عسيراً علينا أيضاً، ومع العجز عن نفيه يصبح من الصعب تكريس هذا الاستدلال هنا.

وبعبارة ثالثة: كما أعطت الشريعة الحقّ للعقل في الاجتهاد في فهم النصوص ومنحت الظنَّ الحجيّة، دون أن يؤثر ذلك على الطبيعة العلائقيّة بين الفعل الدنيوي والأثر الأخروي رغم احتماليّات الخطأ، فكذلك يمكن أن تمنح الحقّ للعقل في التقنين الدنيوي المحض، ولو من خلال سكوتها عن توظيف العقل في مساحات الفراغ الحقيقي، علماً منها أنّ هذا العقل في صراط هذا التقنين سوف يصيب بدرجةٍ كبيرة الآثارَ الأخرويّة المنشودة، وفي موارد الخطأ سوف يكون معذوراً، فلن تلحقه النتائج الأخرويّة السلبيّة، تماماً كما لم تلحق المخطئ في الاجتهاد أو عند اعتماد الظنون.

وبهذا لا يمكن أن يشكّل هذا الاستدلال برهاناً على امتناع تفويض العقل في التقنين وحصر الحقّ بالله تعالى مباشرةً.

٩. من التوحيد الربوبيّ إلى حصريّة التقنين الإلهي

يعتمد الشيخ جعفر السبحاني وآخرون على مقاربة خاصّة هنا، ينطلقون فيها من أنّ أدلّة التوحيد في الربوبيّة التكوينيّة تثبت بنفسها التوحيد في الربوبيّة التشريعيّة؛ فإنّ التوحيد في الربوبيّة التكوينيّة يعني أنّ المتصرّف والمدبّر لأمور الإنسان هو الله سبحانه، وأنّه لم يفوّض أيّ شيء لغيره في إدارة الوجود والحياة، وحيث إنّ الربوبيّة التشريعيّة تعني تدبير الحياة التنظيميّة

للإنسان، فلابد ـ بمقتضى وحدانية التدبير ـ أن يكون الربّ التشريعي واحداً أيضاً، وإلا لزم خرق وحدانيّة الربوبيّة التكوينيّة، والمفروض أنّه مناقض للتوحيد ومثبت لنوعٍ من الشرك[1].

وبهذا تكون أدلّة توحيد الله على مختلف الصعد هي بعينها ـ عند السبحاني والقرني ـ أدلّة التوحيد التشريعي ونفي وجود مقنّن آخر غيره، وهو يستدعي حصر القوانين بما صدر عن الله، فلا مرجعيّة قانونيّة لغيره.

ولكنّ هذا الاستدلال هنا غير منطقي في تقديري، بل يعاني من مأزق بياني والتباس تعبيري؛ لأنّ الربوبيّة الإلهيّة لا تتضمّن عقلاً حصريّة التقنين، فإذا أعطينا حقّ التقنين للإنسان ولو مطلقاً، فهذا لا يعني أنّ الإنسان صار خارجاً عن تدبير الله؛ لأنّ حركته في التقنين هي ضمن التدبير الإلهي الواقعي، وأدلّة وحدانية التدبير لا يوجد فيها ما يفيد وحدانيّة التشريع، وإلا لزم عدم منح الحقّ للرجل في تدبير شؤون الأسرة، وفي اتخاذ قرارات تنظيميّة، وهكذا وصولاً إلى وليّ الأمر، بل وصولاً إلى الولاية التشريعيّة للنبيّ، فلماذا لا يُفرض هذا نوعاً من الخرق للتوحيد التدبيري الربوبي؟! وإذا كان هذا نتيجة الإذن الإلهي فلا يمثل خرقاً للتوحيد ـ كما يقول الشيخ مصباح اليزدي[2] ـ فلماذا لا يكون تقنين العقل نوعاً من التفويض الإلهي له؟ وأين تكمن هذه الاستحالة؟ وكيف نعرف عقلاً أنّه يستحيل أن يكون الله فوّض بعض القوانين للعقل؟

من الواضح أنّني هنا أناقش استدلال التوحيد الربوبي المنتِج لكون كلّ الأفعال قد أخذت موقفها من الله سبحانه وفقاً للفهم المدرسي للشموليّة، أمّا لو قصد السبحاني أنّ مشروعيّة تقنين العقل تقنيناً بشريّاً لابدّ أن تنطلق من الإذن الإلهي لأصل هذا العمل التقنيني البشري، فهذا لا نناقش فيه، بل نقبله، كما سيتضح من خلال الفصول القادمة إن شاء الله.

١٠. قاعدة اللطف والشموليّة القانونيّة، محاولة السيّد الصدر

يستند بعض العلماء والباحثين هنا إلى قاعدة اللطف، حيث يذكرون أنّ الله تعالى عالمٌ

---

(١) انظر: السبحاني، محاضرات في الإلهيات: ٦٥؛ ومحمّد بن حجر بن حسن القرني، التشريع الوضعي في ضوء العقيدة الإسلاميّة: ٨٠ ـ ١٣٢.

(٢) انظر: مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلاميّة: ١٣٥.

بجميع المصالح والمفاسد الراجعة لحياة الإنسان، وهذا معناه أنّه ـ بحسب تعبير السيد محمّد باقر الصدر ـ: «من اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل، وفقاً لتلك المصالح والمفاسد، في شتى جوانب الحياة..»[١].

وهذا الاستدلال يحمل في طيّاته نزعة كلامية واضحة مبنيّة على قاعدة اللطف، والتي نعتقد أنّ العديد من الأدلّة السابقة انطلقت من ذهنيّتها.

وهنا يمكن التعليق بعدّة أمور:

أوّلاً: ثمّة كلام في أصل صحّة قاعدة اللطف، ونحن لا نريد هنا أن ننكر أصل قاعدة اللطف، مع أنّ بعض علماء العدلية يلوح منهم إنكارها ـ كالإمام الخميني والسيّد الخوئي والسيد مصطفى الخميني والشيخ آصف محسني في بعض أبحاثهم[٢] ـ إلا أننا ننكر، وفاقاً لمثل المحقّق النراقي[٣]، قدرتنا على تطبيقها الموردي، وقد ذكرنا في محلّه[٤] أنّ العقل الإنساني لا يملك الأدوات المعرفيّة التي يستطيع من خلالها تحديد ما هو الأصلح هنا وهناك على مستوى مصالح الوجود كلّها؛ لأنّ تشابك المصالح والمفاسد في الخلق، والأسرار الإلهيّة في العلل الغائيّة لهذا الخلق لا تبدو واضحة للإنسان في أكثر التفاصيل، وهذا معناه أنّ بإمكان العقل أن يحكم في أصل الموضوع (اللطف)، لكنّه غير قادر ـ غالباً على الأقلّ ـ على الحكم في الامتدادات الميدانيّة، فتشخيصه للأصلح يظلّ أمراً عسيراً جداً، تماماً كمعرفة العقل لحسن العدل وصعوبة

---

(١) انظر: الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١٤٨. هذا ومن الممكن أن لا يكون الصدر معتقداً بهذا الدليل، لو انحصر كلامه في كتاب الحلقات؛ انطلاقاً من كونه قد لا يمثل آراءه الشخصيّة النهائيّة، كما ذكر هو نفسه في المقدّمة.

(٢) روح الله الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٥٧؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٥٩؛ وآصف محسني، معجم الأحاديث المعتبرة ٢: ١٤٤؛ بل يشمّ من آخرين شيء من رائحة ذلك، مثل السيد الخوئي في الهداية في الأصول ٣: ١٥٥، ودراسات في علم الأصول ٣: ١٤٣؛ بل صريح كلامه في مصباح الأصول ٢: ١٣٨ هو ذلك؛ حيث قال: «وفيه أوّلاً: عدم تماميّة القاعدة في نفسها؛ إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرّد فضل ورحمة على عباده».

(٣) النراقي، عوائد الأيّام: ١٩٧، ٧٠٥ـ٧٠٩.

(٤) انظر: حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٥١ ـ ١٥٢.

توصّله إلى تحليل الكثير من مصاديقه.

واللافت للنظر أنّ العديد من المستدلّين هنا في الوقت الذي لا يؤمنون بقدرة العقل على معرفة المصالح والمفاسد في جزئيّات حياة الإنسان، يدّعون هنا قدرته على تحديد المصالح على مستوى الفعل الإلهي ويحدّدون ما هو الأصلح وما هو الأخلاقي في الفعل الإلهي نفسه، رغم حدّة المزاحمات ومستوى التشابك والتعقيد في مصالح الوجود العامّة، في نوع من المفارقة بحيث نصبح معتزلةً في علم الكلام وأشاعرةً في علم الشريعة، وهذا من وجهة نظري أمر يستحقّ شيئاً من الاستغراب، سواء فهم من قاعدة اللطف قيامها على العقل الأخلاقي في التحسين والتقبيح أم على مبدأ الضرورة المنطلقة من اقتضاء الخيريّة المطلقة في الذات الإلهيّة[1]، وسواء سمّيناها بقاعدة اللطف أم قاعدة العناية، وسواء أنتجناها على الأصول المعتزليّة أم على نظريّة الفيض الأُوغسطينيّة المسيحيّة التي تقترب بعضَ الشيء منها، ولكنّها لا تماهيها.

ثانياً: واستتباعاً لما تقدّم، ما هو المانع أن يرى المولى سبحانه أنّ البشر من صالحهم أن نعطي عقولهم حقّ التشريع في مساحات محدّدة، دون تدخّلنا المباشر بجعل الأحكام في تلك المساحات، لاسيما وأنّهم كما قد يختلفون في أحكامهم العقليّة، قد اختلفوا كثيراً في فهم الأحكام الشرعيّة، فإمكانيّة الخطأ في الحالتين واردة عمليّاً. ونحن لا نريد فرض تخلّي الوحي عن دوره، بل فرض كونه لا يغطّي كلّ الوقائع، بحيث تكفينا القضيّة المهملة، ولو بنسبة الخمسة في المائة، فهل من استحالةٍ عقليّة في هذا أو حكمٍ بالقبح في ذلك على الله سبحانه؟! وكيف؟ يُرجى بيانه عقلانيّاً.

بل السيّد الصدر نفسه يقول في مباحث الإجماع عند نقده قيام حجيّة الإجماع على مسلك اللطف كما فعل الشيخ الطوسي: «إنّه لو أُريد من المصالح الحقيقيّة الملاكات التكوينيّة الثابتة بقطع النّظر عن أحكام الشارع وتشريعاته، فمثل هذه الملاكات من الواضح عدم لزوم حفظها

---

(١) من اللافت لكلّ مطّلع على الفكر الكلامي الإسلامي ـ خاصّة المعتزلي والإمامي ـ قيامه على فكرة التحسين والتقبيح العقليّين، وذهابه ـ إذا صحّ التعبير ـ للتعامل مع الله وكأنّه إنسان، ثم تقويم تصرّفاته تبعاً لتقويمنا لتصرّفات الإنسان، وهذا ما لم يرضَ به بعض الفلاسفة لاحقاً، بل اعتبروا أنّ التعامل بهذه الطريقة لا يوصل إلى نتيجة مرجوّة، لهذا فضّلوا الاشتغال على مقولات: الوجود، والكمال، والخيريّة، والفيض، والصدور، وأمثال ذلك؛ ليتوصّلوا إلى نتائجهم.

من قبل الله سبحانه على البشريّة، ولم تجر العادة أيضاً على حفظها بتدخّل مباشر من الله سبحانه بل أُوكل ذلك إلى خبرة البشر وبصيرتهم المتنامية المتطوّرة من خلال التجارب والممارسات، ولعلَّ الحكمة في ترك البشر وخبرته ليتكامل ويكدّ وتتفتّح قدراته وإمكاناته تدريجيّاً، والحاصل قاعدة اللطف لا يمكن تطبيقه على مثل هذه الملاكات الأوليّة التكوينيّة؛ إمَّا لعدم المقتضي لمثل هذا التطبيق أو للمزاحمة مع الملاك الذي ذكرناه، ولهذا لم يلزم على الله سبحانه أنْ يبعث أطبّاء كما بعث أنبياء. ولو أُريد تطبيقها على المصالح والملاكات البعدية التي تحصل في طول التشريع الربانيّ، وهي ملاكات الطاعة والعبودية لله والتكامل المعنوي، وهي التي طريق حفظها منحصر بالله سبحانه بما هو مشرّع وواضع العقاب والثواب، فكبرى تطبيق قاعدة اللطف على مثل هذه المصالح وإِنْ كان لا يخلو من وجه ولهذا طبقت القاعدة لإثبات أصل النبوّة العامّة، إِلَّا أنَّ صغرى ذلك غير منطبق في المقام؛ إذ لا فرق في حفظ هذه الملاكات الطولية بين الحكم الظاهري والواقعيّ، فحتى إذا كان ما أجمع عليه الفقهاء خلاف الحكم الواقعي لا يكون ذلك خارجاً عن الشرع، بل على طبقه وبقاعدة أو أصل من أصوله ووظائفه المقرّرة ظاهريّاً كما هو واضح»[1].

إنّ هذه المقاربة يمكننا تطبيقها بروحها هنا، فلا يجب على الله حفظ الملاكات الواقعيّة في بعض الموارد، كما لم يجب عليه أن يُلهم البشر تشخيص صغريات موضوعات الأحكام والأمور الخارجيّة كنجاسة هذا الثوب أو غير ذلك، وأمّا الملاكات التشريعيّة فيمكنه حفظها عبر إيكال الأمر إلى العقل فيها، بوصفه نشاطاً بشريّاً تكمن خلفه مصلحة سعي الإنسان لتنظيم أموره، فإذا أخطأ فيكون كالحكم الظاهري في أنّه كان على وفق إرادة الشارع. لابدّ من نفي تمام هذه الفرضيّات لكي يتمّ تقديم مقاربة عقليّة حاسمة هنا.

ثالثاً: إنّ المؤمنين بقاعدة اللطف يحاولون دائماً تبرير غياب التدخّل الإلهي في مواضع عديدة، مثل هذا الزمان، فما هو الموجب اليوم لعدم حضور النبيّ أو الإمام أو لعدم بعث أنبياء جُدد؟! وأين هو لطف الله ببيان العقائد والأحكام التي تاه العلماء وحاروا في الوصول إليها ووقعت بينهم خلافات عميقة فيها؟!

---

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٦؛ وانظر له أيضاً: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

والجواب النمطي هنا هو أنّ المطلوب من الله استخدام الطرق المتعارفة، وأنّ غياب الشريعة اليوم كان بسبب ظلم البشر وطغيانهم، لا عن تقصير من الله سبحانه أو نقص في لطفه.

وهذا النوع من المقاربة بعينه يجري في بحثنا هنا؛ وذلك أنّه إذا كان يجوز على الله اللطيف أن لا يتدخّل في مجالٍ بسبب أنّ المورد من موارد تقصير البشر وطغيانهم، فما الذي يمنع أن يكون عدم جعله الشريعة شاملةً بسبب طغيان الإنسان من قبل، فحرمه من الشريعة الشاملة لاحقاً عندما بعث الرسول الخاتم، وألقاه في مصاعب تحمّل تبعات طغيانه القديم بإيكال أمر التقنين إليه في بعض الدوائر، ليدير أموره، مع ما في ذلك من مصاعب وأخطاء وتعثّرات؟ ما الذي يجعل فرضيّة من هذا النوع مستحيلة دينيّاً في إمكاناتها؟ ومن ثم فالشريعة المحمّدية التي كانت ستكون شاملة لم تعد كذلك بسبب طغيان البشر قبل الوحي المحمدي، مما جعلنا محرومين من هذا الفيض. وما لم ننفِ مثل هذه الفرضيّات الإمكانيّة لا يمكن إقامة برهان عقلي هنا وفقاً لقانون اللطف.

وإذا قلتَ لي بأنّه ما ذنب اللاحقين مع تقصير المتقدّمين؟ كان هذا السؤال بعينه وارداً عليك في جوابك النمطيّ المتقدّم، فكما كان ذنب السابقين علّة غياب الأحكام عن اللاحقين كذا كان ذنبهم علّة ترك المولى بيان بعض الشريعة لهم وللاحقين، كيف وقد حرّم الله على بني إسرائيل بظلمهم طيّباتٍ أُحلّت لهم (النساء: ١٦٠)، فمع وصفه لها بالطيّبات وبالمحلَّلة لكنّه حرّمها، وكان هذا أمراً معقولاً في فضاء ظلمهم وبغيهم، فلعلّ هذا الظلم الذي حَرَمنا من شموليّة الشريعة ما يزال سارياً في البشر يرتكبونه كلّ يوم، ومن أين لنا نفي مثل هذا حتى ندّعي إنتاج برهان عقلي حاسم؟

نتيجة البحث في المنطلقات العقليّة، معالم الإخفاق وضعف المحاولات

ونتيجة الكلام في النمط العقلي والعقلاني للاستدلال في قضيّة الشمول التشريعي أنّنا لم نجد شيئاً مقنعاً يفرض هذا الشمول ويجعله أمراً واقعاً، وليس هناك سوى استبعادات تارةً، وترجيحات أُخرى، وملازمات لا توصل إلى الهدف الرئيس ثالثة، بل العديد من أنماط الاستدلال هنا يبدو لي كلاميّاً، لم يعد قادراً على الصمود أمام المقاربات الفلسفيّة المعاصرة.

إنّنا نلاحظ أنّ الخطأ المنهجيّ الذي تقع فيه المنهجيّة العقليّة في تناول هذا الموضوع، يكمن في

الجهات الآتية:

أ ـ الانتقال من الواقعيّات الحقيقيّة إلى إثبات أمر قانوني، بمعنى عدم وضوح الانتقال من عالم ذات الفعل وعالم المعرفة والإرادة الإلهيّة إلى عالم سنّ القوانين، وهذا ما ابتُليت به مثل أدلّة الملازمة، سواء تلك التي انطلقت من الحسن والقبح الذاتيّين في تصوّرها أخلاقيّة الأفعال أمراً ذاتيّاً لا ينفكّ عنها وفقاً لنمط التفكير المعتزلي، أم تلك التي انطلقت من وظيفيّة الفعل الأخلاقي على الطريقة الكانطيّة، أم تلك التي انطلقت من غائيّة الفعل الأخلاقي وأقمحت مفاهيم المصلحة والمفسدة وغايات الفعل في توصيفه الأخلاقي، كما يذهب إليه العديد من الفلاسفة والأصوليّين.

لهذا ركّزنا مراراً على أهميّة أن نبحث عن سنّ الله للقوانين وإدخاله لها حيّز التنفيذ والملاحقة، وهو ما عبّرنا عنه بإصدار الجعل التشريعي.

ب ـ محاولة حصر الأمور في تفسير واحد، سواء للفعل الإلهي في زاويته الأخلاقيّة كما حصل مع مثل قاعدة اللطف، أم لتعيين السلوك والخيار الأفضل للإنسانيّة على مستوى تقديم تشريعات ناجزة لها أو دفعها للتفكير وتحمّل مسؤولية سنّ هذه التشريعات في بعض المساحات.

إنّ محاولة الأدلّة السابقة حصر الأمور بخيار واحد، وهو خيار استيعاب الشريعة الإلهية كلّ الوقائع، لم تكن موفّقة، وحاولت تضييق أو تحييد الفرضيّات الأخرى رغم أنّنا لا نملك معطيات متوفّرة عن طبيعة الخيارات الأخرى ونتائجها المترقّبة.

إنّني أُرجّح أنّ خيار الوصول إلى موقف من قضيّة شموليّة الشريعة ومساحتها، انطلاقاً من معطيات عقليّة محضة ولو امتلكت بعض المقدّمات الدينيّة، هو خيار غير ناجح، وأنّ كلّ الاحتمالات ما تزال مفتوحة، حتى لو قلنا بوجود ترجيحات ظنيّة فيما بينها، ومن هنا يستحسن بنا الذهاب خلف صاحب الشريعة نفسه، لننظر هل أخبرنا شيئاً عن مشروعه القانوني في سعته ودائرته ومساحته ونطاقه أو أنّه لم يقم بشيء من ذلك؟

هذا ما سوف نحاول معرفته في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

ثانياً: المستند القرآني لنظريّة الاستيعاب التشريعي

إذا خرجنا من إطار التحليل العقلي والعقلاني الخالص، نحو مقاربة نصيّة تمثل محاولة

لاكتشاف موقف صاحب الشريعة نفسها التي نبحث في دائرتها القانونية ومساحة اشتغالها التشريعي، فأوّل ما ينبغي التوقّف عنده هو النصّ القرآني الذي يمثل المعبّر الأفضل عن موقف صاحب الشرع، فهل هناك من تصريحات أو تلويحات قرآنية بدائرة الشريعة التي أتت بها السماء وأبلغتها للرسول محمّد لكي يبلغها للناس أو لا؟ هذا هو السؤال الذي نبحث عن إجابةٍ له حاليّاً.

ولابدّ لنا ـ بدايةً ـ أن نشير إلى محاولة بعض الباحثين المعاصرين اعتبار الاستناد إلى الأدلّة النقليّة هنا، أمراً دوريّاً[1]، ولكنّني لم أفهم وجه الدور المنطقي في هذا المقاربة النصيّة؛ فلماذا لا يصحّ لمن يؤمن بمرجعيّة النصّ أن يُثبت شمولية الشريعة الواقعيّة من خلال النصّ النفسه؟ ولماذا يجب إثبات دائرة الشريعة من خارج نطاق النصوص الدينيّة حصراً؟ تبدو لي هذه القراءة غير دقيقة.

وعلى أيّة حال، توجد هنا عدّة محاولات للانتصار لمقولة وجود موقف قرآنيّ إيجابي من قضيّة الشمول القانوني، وأهم ما يمكن طرحه هو الآتي:

١. مفهوم كمال الدين، والعبور نحو الشموليّة

الدليل الأوّل هنا هو ما يلوح من كلمات كثيرين مثل الدكتور عمر سليمان الأشقر والسيّد علي السيستاني والشيخ محمّد هادي معرفت والشيخ ناصر مكارم الشيرازي وغيرهم، من الاستناد إلى أدلّة كمال الشريعة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿..**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**..﴾ (المائدة: ٣)، فإنّه لو لم يكن لهذه الشريعة قدرة الشمول لتمام وقائع الحياة لم تكن كاملة، وهذا ما يقع على النقيض من نصوص كمالها[2].

---

(١) انظر: محمّد مصطفوي، فلسفة الفقه، دراسة في الأُسس المنهجيّة للفقه الإسلامي: ١٧٢.

(٢) انظر: عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلاميّة: ٥١ ـ ٥٢؛ والسيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٩٢؛ وناصر مكارم الشيرازي، شموليّة الشريعة، نقد نظرية الفراغ القانوني في الإسلام، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ١٩؛ وعبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقّع: ٧١ ـ ٧٢؛ ومحمد تقي جعفري، فلسفه دين: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ ومعرفت، حوار حول جامعيّة القرآن، مجلّة نامه مفيد، العدد ٦: ٥؛ وعلي رضا بيروزمند، قلمرو دين: ١٤٩ ـ ١٥٦؛ ومحسن عباس نجاد، علم ديني: ٦٢ ـ ٦٣.

وكان الدكتور عابد بن محمّد السفياني قد استند بشكل مركّز إلى آية إكمال الدين هنا في كتابه الذي طبع قبل عقود[1].

ولكنّ الاستدلال بكمال الشريعة هنا يعاني من مشكلة؛ وذلك أنّ كمال الشريعة مفهومٌ له معنيان:

المعنى الأوّل: أن تكون الشريعة مغطيةً لجميع وقائع الحياة، فيكون كمالها بالنسبة إلى الواقع، فهي كاملة لأنها تستوعب الواقعَ كلّه، وهذا هو الكمال الذي ينتج هنا ـ أوّلياً ـ قاعدةَ: ما من واقعة إلا ولها حكم.

فالكمال هنا هو توصيف ناشئ عن طبيعة العلاقة بين الشريعة وتمام الوقائع.

المعنى الثاني: أن يراد وصولها إلى نقطة الغاية المرادة لها، فتكون قد كمُلت، بمعنى أنّ هناك مجموعة عناصر تكوّن هذه الشريعة وهذا الدين، فعندما تلتئم بأجمعها يحصل كمالُ الدين، سواء كان الدين هذا يغطي كلَّ وقائع الحياة أم أُريد له أن يغطّي مساحةً محدّدة منها؛ لمصلحةٍ في ذلك.

والكمال هنا هو توصيف قائم على طبيعة العلاقة بين الشيء وغايته، أو بين الشيء وأجزائه.

ولو نظرنا إلى الآية القرآنيّة المشار إليها وأمثالها، لم نجد لها دلالةً واضحة على المعنى الأوّل، بل هي أقرب إلى المعنى الثاني؛ لأنّها ظاهرة في إكمال الدين، فهي تريد أن تقول: إنّني أكملت اليوم لكم الدين، فالدين بالأمس لم يكن قد كمُل بالنسبة إليكم، واليوم قد حظي بكماله، لا أنّه لم يكن قد كمُل في ذاته بالنسبة لوقائع الحياة واليوم قد كمُل بهذه الملاحظة، فهذا ما ليست هناك أيّ إشارة له.

وبعبارةٍ أخرى: لو فرضنا أنّ الدين الإلهيّ يغطّي مساحة ٩٠٪ من مجموع وقائع الحياة، والقرآن والسنّة كانا يبرزانه ويظهرانه، ثم نزلت هذه الآية تفيد أنّنا أكملنا لكم الدين، فإنّ معنى ذلك أنّ التسعين في المائة هذه قد كمُلت لكم، فتصدق الآية الكريمة في هذه الحال أيضاً، ومعه لا يكون فيها ظهور في الكمال بالمعنى الأوّل المطلوب.

وبهذا يصحّ ما قاله الدكتور عبدالكريم سروش بجملة مختصرة من أنّ جامعيّة الدين غير

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلاميّة: ١٣٦ ـ ١٤٧.

كماله[١]، رغم أنّه لم يوضح هذا المعنى بالشكل الدلالي، ولم يحاول ممارسة تفكيك هرمنوطيقي لنصّ الآية الكريمة وأمثالها بالشكل الكافي.

وأمّا ما طرحه الشيخ عليدوست، من أنّه يكفي في كمال الدين أن تكون بعض مساحات الحياة قد تمّ تعيين مرجع قانوني لها أو مؤسّسة قانونيّة لها ـ ولنفرض العقل أو ولي الأمر ـ فيكون الدين قد سدّ تمام الثغرات ووضع نظاماً شاملاً لكلّ مرافق الحياة، فلا يكون هناك تنافٍ بين الآية الكريمة وأمثالها، وبين فكرة وجود فراغ يتمّ ملؤه بمرجعيّة قانونية رديفة أخذت حجيّتها واقتدارها القانوني من الدين نفسه، فلا يصحّ الاستدلال بآية إكمال الدين لإثبات شموليّة الشريعة، ولهذا فإنّ المراد بالشريعة عنده ما هو أعمّ من الجعل القانوني العام المباشر والجعل القانوني غير المباشر والذي يكون مع الواسطة عبر إحالة الله سبحانه إيّانا على مرجعيّة قانونيّة أخرى[٢].

هذا الكلام غير دقيق، كما أوضحنا مراراً وسيأتي بالتفصيل؛ لأنّه يعتمد على فكرة منح مرجعيّة قانونية بشريّة حقّ التقنين؛ وهذا لا يعني أنّ الشريعة كاملة بالمعنى المدرسي، وإلا فلو لم تنزل شريعةٌ قطّ، ونزلت آية واحدة تقول: ارجعوا إلى عقولكم وتجاربكم المتراكمة لكي تسنّوا القوانين، فهذا يعني أنّ الله أنزل شريعة كاملة! وهذا شيء غير منطقي، ما لم نعد إنتاجه بطريقة مختلفة. خذ مثالاً على ذلك الدستور الذي يكون مرجعاً للدولة، فهل إذا قال الدستور بأنّ المجلس النيابي هو الذي يقوم بسنّ القوانين، فهذا معناه أنّ الدستور يشتمل على نظام قانوني شامل ومستوعب بحيث يكون المرجع القانوني منحصراً فيه؟ إنّ وضوح التوصيف هنا في غاية الأهميّة، حتى لا نقع ضحايا لعبة ألفاظ، فالدستور هنا وضع رؤية شاملة، لكنّه لم يضع قوانين شاملة، بل كان برنامجه إيكال مهمّة سنّ القوانين لمجلس النواب، وفيما نحن فيه الأمر كذلك بل هنا أوضح؛ لأنّ نشاط العقل الإنساني في سنّ القوانين إذا تضمّن سعيه لمطابقة القوانين الإلهية المجعولة فهذا جيّد، ويمكن أن نعتبره وسيلة موفّقة بدرجة جيّدة مثلاً، لكنّ

---

(١) انظر: عبد الكريم سروش، مدارا ومديريّت: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ومجلة كيان، العدد ٤١: ٨؛ وبسط تجربة نبوي: ١٠٧ ـ ١٠٩؛ ومحمد أمين أحمدي، انتظار بشر از دين: ٣٨٨ ـ ٣٩١.

(٢) انظر: فقه ومصلحت: ٢١٣، ٢١٧؛ وكستره شريعت، مجلة قبسات، العدد ٣٢: ٢١٣، ٢١٧.

الشيء الذي يُدّعى هنا أنّ دائرة تقنين العقل لم يكن لله فيها حكم، ولهذا أُوكلت المهمّة للعقل نفسه ليلعب هذا الدور، وفي هذه الحال فما يسنّه العقل هو جهد بشري محض، ويمكن بوضوح العبارة أن نقول بأنّ الشريعة لم تضع قوانين في هذه المساحة، عدا مرجعيّة العقل نفسها لا أنّ نتائج هذه المرجعيّة هي جزء من قوانين الشريعة، وهذا فراغ حقيقي في المنظومة القانونيّة، وإن لم يكن بالضرورة فراغاً على مستوى الغايات. وإلا يلزم أن يكون كلّ القائلين بالشريعة بحدّها الأدنى ـ وسيأتي تفصيل نظريّاتهم في الفصل الثالث إن شاء الله ـ ممّن يناقشهم الشيخ عليدوست، من القائلين بشمول الشريعة!

وبهذا نستنج أنّ مقاربة الشيخ علي دوست لن يمكن تصحيحها ما لم نكن مقتنعين مسبقاً بمقاربتنا النقديّة اللغويّة التي سبقت الإشارة إليها آنفاً، ومع صحّة مقاربتنا النقديّة لن تعود هناك حاجة لهذه المحاولة الالتفافيّة على الموضوع.

وعلى هذا المنوال، يظهر خطأ المحاولة[1] التي تقول بأنّ إكمال الدين كان بنصب الإمامة التي تقوم بدورها بتحقيق الإكمال لاحقاً بعد عصر النبيّ.. فإنّ ظاهر الآية هو تحقّق الإكمال، لا تحقّق الإشارة إلى ما به يحصل الإكمال لاحقاً، لو سلّمنا بثبوت ولايتهم التشريعيّة. والاستشهادُ بواقع الحال من أنّ الكثير من الأحكام المنقولة عن أهل البيت لا وجود له زمنَ النبيّ، هو قلبٌ للمعادلة وليس شاهداً تفسيريّاً للآية؛ وذلك أنّ تلك النصوص يمكن صدور الكثير منها من النبي ولم تصلنا، بل قد وصلنا الكثير منها بالفعل عبر طرق الشيعة والسنّة، كما يمكن أن يكون الكثير منها مجرّد تطبيق زمني للقواعد النبويّة أو يكون حكماً ولائيّاً، ويكون هذا بنفسه شاهد صدور بعضها ولائيّةً وبعضها الآخر بمعونة الآية الكريمة، وليس قرينةً تصرف الآية عن ظاهرها. وأمّا الاستشهاد بحديث الثقلين فهو غير دقيق؛ لأنّ حديث الثقلين لا يُثبت أنّ النصوص التي تصدر عن الأئمّة مستقلّةٌ عن نصوص القرآن والسنّة النبويّة، ولا وجود لها فيهما، بل يُثبت عدم تعارضها معهما وعدم افتراقها عنهما، وهذا لا يثبت المدّعى

(١) هذه المحاولة طرحها الشيخ الأُستاذ باقر الإيرواني في بحثه الخارج، بتاريخ ١٨ ـ ٨ ـ ١٤٣٦هـ، والمنشور على موقع مدرسة الفقاهة الالكتروني، فانظر:
. /http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/iravani/osool/35/360818

كما تقدّم.

مفهوم إكمال الدين، مقاربة إضافيّة موسّعة

هذا، وقد ذكر بعض الباحثين هنا أنّ الكمال يمكن فرض تفسيرين له، هما:

التفسير الأوّل: أن يُراد بكمال الشيء استكماله لأجزائه وأصوله وفروعه أو هو بلوغه لهدفه النهائي، وفي هذه الحال لا يمكن فرض درجات ومراتب للكمال؛ لأنّ الشيء له حالتان: إما لا تكتمل أجزاؤه أو لا يصل إلى هدفه، وإمّا أن تكتمل أجزاؤه ويصل إلى هدفه، فلا يمكن فرض التشكيك في الكمال هنا، بل إمّا وجود أو عدم.

التفسير الثاني: أن تكون للكمال هنا درجاتٌ ومراتب، فيكون الشيء كاملاً بالنسبة إلى شيء آخر، وناقصاً بالنسبة إلى شيء ثالث، وهذا معناه أنّ الكمال أمرٌ مشكّك نسبي، وبهذا يُفهم أيضاً معنى أنّ الإسلام أكمل الأديان.

ووفقاً لهذين التفسيرين، يمكن القول بأنّ آية إكمال الدين لها دلالةٌ ما على شموليّة الإسلام ومفاهيمه وتشريعاته، وذلك من خلال بيانين:

البيان الأوّل: إذا اعتبرنا الكمال بمعنى تحقّق الأجزاء والأهداف جميعاً، انسجاماً مع التفسير الأوّل المتقدّم للكمال، فإنّ معنى ذلك أنّ البرنامج الإسلاميّ كاملٌ، فيكون الإسلام أكمل البرامج وأعمّها؛ نظراً لما للدين من دور في برمجة الحياة، وهذا يعني أنّه قادرٌ على الإجابة على جميع حاجات البشر في حدود ضرورات الكمال المفترض، مما يُلزمه بالعناية بمختلف الأبعاد الوجوديّة الإنسانيّة، ما لم يطرأ مانع.

ويظهر هذا التفسير جيّداً عندما نلاحظ تكملة الآية الكريمة تتحدّث عن إتمام النّعمة الإلهية؛ لأنّ النعمة هنا معناها أنّ الله تعالى يريد أن يقول: إنّ جميع ما تتطلّبه سعادتكم قد جاء في دينكم.

ولا معنى هنا لفرض أنّ كمال الدين يكون بمعيّة دور العقل، أي أنّ علل كماله هو الأنبياء والعقل معاً، فقسمٌ من الدين يكون ويصل عبر العقل، وقسمٌ منه عبر الوحي؛ والسبب في رفض هذا الاحتمال أنّه يتعارض مع مفاد إكمال الدين بواسطة الأمر الإلهي؛ لأنّ ظاهر ﴿أَكْمَلْتُ﴾ هو أنّ الإكمال قد تمّ من خلال الوحي إلى الرسولﷺ لا بواسطة العقل.

البيان الثاني: إذا كان الكمالُ صفةً وجودية تعبّر عن استغناء الموجود عن غيره إذا قيس به، فسيكون مفهوم إكمال الدين في الآية الكريمة أكثر وضوحاً في إفادة شموليّة الإسلام، كما هو جليّ[1].

وقفة نقديّة مع بيانات المقاربة الجديدة

هذا الطرح برمّته يعاني من ثغرات عدّة، ويمكن التعليق:

أوّلاً: إنّ الباحث اعتبر أنّ تفسير كمال الدين بتحقّق أجزائه وأهدافه يُنتج أكمليّة البرامج الدينية وأعميّتها وقدرتها على الجواب عن تمام متطلّبات الحياة، وهذه هي المصادرة عينها؛ لأنّه ما دمنا نفرض أنّ الكمال بملاحظة الأجزاء فهذا معناه ـ ضمناً ـ عدم أخذنا أيّ شيءٍ آخر غير البُنية الداخليّة للدين، كما أنّ فرض كمال الدين من خلال تحقّق الأهداف لا يعني شموليّة الدين، إلا إذا أثبتنا في المرحلة السابقة أنّ الهدف من الدين هو تنظيم جميع مرافق الحياة وتغطيتها بنفسه، والمفروض أنّنا ما نزال نبحث في أنّ الدين هل هو معنيٌّ بهذا المستوى من التغطية أو لا؟ وكأنّ الكاتب الموقّر ما زال مسكوناً بفرضيّة الشموليّة، ولهذا فسّر الكمال استتباعاً لما استكنّ في أعماق فكره.

ثانياً: لم يتضح لماذا إذا كان الكمال الديني بملاحظة تماميّة الأجزاء والأهداف فسيكون الدين حاوياً لأكمل البرامج وأعمّها؟! وذلك أنّ المفروض أنّنا في البيان الأوّل صرفنا النظر عن عنصر المقارنة النسبيّة مع خارج الشيء، وركّزناه على بنيته الداخلية في أجزائه ومكوّناته، فلو تمّ بهذا الاعتبار فكيف نثبت أنّه صار الأكمل، وأنّه لا توجد برامج أكمل منه وأعمّ؟!

ثالثاً: إنّ الاستعانة هنا بمقطع (إتمام النعمة) من الآية الكريمة غير موفّقة فيما يبدو؛ لأنّ فاعل الإتمام هنا ليس هو الدين، وإنّما هو الله سبحانه، وهذه هي المشكلة التي تورّط فيها الكاتب المحترم؛ فهناك فرق بين أن أقول: إنّ الدين قد جاء بكلّ ما تتطلّبه سعادة الإنسان، وبين أن أقول: إنّ الله قد أعطى الإنسان كلَّ ما تتطلّبه سعادته، ففي الحالة الأولى ربما أمكن

---

(١) انظر: مصطفى كريمي، الدين حدوده ومدياته، دراسة في ضوء النصّ القرآني: ٢٧٤ ـ ٢٨٢؛ ويبدو منه اعتماده في هذا الطرح على أعمال السيّد الطباطبائي، وكذلك على كتاب غير مطبوع ـ كما يقول ـ للشيخ صادق لاريجاني.

استفادة شيء، أما في الحالة الثانية فلا؛ لأنّ الله إذا أعطى تمام النعمة فلا دليل على أنّ إعطاءه ذلك كان من خلال الدين فحسب، حتى نجسّر بين تمام النعمة والدين، فقد يكون أعطى ذلك بالدين والعقل والفطرة وغير ذلك، فباكتمال الدين تمّت العناصر كلّها وتحقّق إتمام النعمة، لا أنّ الدين هو تمام عناصر السعادة والنعمة. وهذا يُشبه ما يُنسب إلى القدّيس الاسكندراني تيتوس فلاويوس اكليمندس (كليمنت) (المتوفّى حوالي ٢١٥م)، من القول: إنّ الله خاطب اليونانيّين بعقولهم وخاطب العبرانيين بالوحي والنبوّة.

ومن هذا المنطلق، نفهم خطأ المقاربة التي قام بها الشيخ علي رضا الأعرافي، حين ذهب إلى أنّ الآية الكريمة تفيد كمال الدين وتماميّته معاً، ومن ثمّ فالتماميّة عندما تصبح وصفاً لاحقاً للدين فهي تفيد الجامعيّة والشموليّة حتى لو لم يكن وصف الكمال مفيداً[1]؛ وذلك أنّ الآية ليس فيها أيّ مؤشّر على كون التماميّة صفة متعلّقة بالدين، بل هي صريحة بكونها صفة متعلّقة بالنعمة التي منها الدين، والتي تتمّ بالدين، لا أنّ الدين هو الذي تمّ وصار تامّاً، بل حتى لو سلّمنا بأنّ وصف التماميّة متعلّق بالدين في الآية فلا توجد دلالة لغويّة واضحة على كون التمامية تعني الجامعيّة؛ لأنّ تمامية الشيء صيرورته تامّاً لا نقص فيه من جهة ولا عجز فيه عن تحقيق الغاية منه في نفسه من جهة ثانية، وهذان المفهومان ما زالا منسجمين مع فرضيّة عدم الشمول كما قلنا آنفاً وسنوضح أكثر لاحقاً بإذن الله.

رابعاً: لو تنزّلنا عن الملاحظة الثالثة، وسلّمنا بأنّ الدين هو الذي يعطي الإنسان تمام النعمة، فهنا نسأل: ما هو المراد بتمام النعمة؟

فإذا قيل: إنّ تمام النعمة هنا هو في الفوز الأخرويّ، لاسيما بناءً على ثقافة القرآن التي تركّز البُعد الأخروي، فإنّه لا يثبت أكثر من أنّ الدين معنيٌّ بتحقيق النعمة العليا، وهي السعادة الأخرويّة، وأين هذا من شموليّة تشريعاته لتنظيم شؤون الحياة الدنيويّة؟! ودعوى التلازم الشمولي تحتاج لدليل منطقي وموضوعي.

وأمّا إذا قيل بأنّ تمام النعمة هو في كلّ خيرات الدنيا والآخرة، فهذا واضح الفساد؛ لأنّ الله لم يتمّ على العرب المسلمين آنذاك كلّ هذه النعم بإنزال هذه الآية أو بتنصيب الإمام علي عليه السلام

(١) انظر: الأعرافي، قلمرو دين وگستره شريعت: ١٢١ ـ ١٢٢، ١٦٨. وكأنّ الشيخ الأعرافي شعر بأنّ مفهوم كمال الدين لا يكفي لوحده لإثبات المطلوب.

بناءً على ربطها بذلك؛ لأنّ الآية تفرض تحقّق تمامية النعمة خارجاً وواقعاً لا تقديراً، ونفس تشريعات الدين لوحدها ليست كافية لتحقّق تمام النعم الدنيويّة والأخرويّة ما لم تطبّق في الواقع الخارجي.

وأما اذا قصد السعادة الدنيوية والأخروية معاً، فإنّ الآية تشير إلى إتمام ذلك لا إلى تمامه، فإتمامه كان بأمرٍ وحياني وهذا غير أنّ تمامه كان وحيانيّاً، والإتمام يتحقّق بكون الجزء الأخير وحيانياً، ولا يفترض كون تمام الأجزاء كذلك، فتأمّل جيّداً.

ولعلّ المراد من إتمام النعمة هو البُعد الديني، أي أنّ الله قد أتمّ عليكم ـ بإنزال هذه الآية أو بتنصيب عليعليه السلام ـ نعمَتَه المنظورة له، لا تمام نعمه ولا بعضاً معيناً لنا منها، وهذه النعمة عنوانها العام هو صلاحهم وفوزهم.

وعليه فلا يوجد شاهد في إتمام النعمة على فرضيّة الشمول في إكمال الدين.

خامساً: إنّ مناقشة الباحث لفرضيّة أنّ إكمال الدين كان بمعيّة العقل بأنّ ظاهر الآية هو الإكمال بواسطة الوحي دون غيره، هذه المناقشة غير واضحة أيضاً؛ لأنّ الإكمال وحيٌ لا الكمال كما تقدّم، يضاف إلى ذلك مشكلة أخرى، وهي أنّ الله تعالى ينسب الإكمال إلى نفسه، فإذا أخذنا بالتفسير الشيعي للآية وأسباب نزولها، سيكون المعنى: إنّ الله تعالى قد أكمل الدين بيوم الغدير وتنصيب عليٍّ للخلافة، وهذا التنصيب ـ وفق المعتقد الشيعي ـ لم يكن قد حصل في يوم الغدير، وإنّما تمّ الإعلان عنه في هذا اليوم، إذ يعتقد الشيعة بأنّ نصوص إمامة عليعليه السلام ممتدّة إلى يوم الدار في السنوات الأولى من البعثة النبويّة، وأنّ هذه النصوص القرآنية والحديثية استمرّت بشكل متواصل، لا أنّ إمامة علي جُعلت من قبل المولى سبحانه في يوم الغدير، وهذا ما يفرض علينا اعتبار أنّ إكمال الدين ـ انسجاماً مع المعتقد الشيعي ـ لم يكن أساساً باكتمال أجزائه؛ لأنّها كانت مكتملةً، بل قوّته وكماله الواقعي، وحمايته والطمأنينة عليه.

وقد فسّر بعضُهم أو احتمل أن يراد بالآية أنّكم كُفيتم خوف عدوّكم وأُظهرتم عليه، تماماً كما تقول: اليوم تمّ لنا الملك، وكمل لنا ما نريد[1]، ووفقاً لذلك كيف نجعل الاكتمال منحصراً بالوحي؟! بل ما يعزّز هذا الاحتمال هو أنّ الآية نفسها قالت: ﴿..**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ**

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف ١: ٥٩٣؛ والطوسي، التبيان ٣: ٤٣٥؛ والطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٧٤.

الإسلام دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣) فانّ هذا ما ينسجم مع فرضيّة الكمال الواقعي لا الكمال البنيوي الذاتي.

وهذا كلّه معناه أنّ الباحث هنا ملزم بمزيد من تفكيك الموقف وتحليله وفق الأصول العقديّة الشيعيّة.

سادساً: إنّ البيان الثاني المذكور لا ينفع شيئاً؛ لأنّه مبنيٌّ على فرضيّة تفسيرية للكمال غير ظاهرة لغةً ولا عرفاً؛ فإنّ حذف المتعلّق والطرف المقيس عليه الكمال من الآية يفيد أنّ الاكتمال كان له في بنيته الداخلية، ولا يظهر من الآية أنّها تريد أن تقول بأنّني اليوم جعلت الدين أكمل من أيّ برنامجٍ آخر.

بل حتى لو قلنا بأنّ كمال الدين في إجابته عن كلّ حاجات البشر، فقد يقال بأنّه قد تكون من حاجات البشر أن يمارسوا التقنين؛ نتيجة طبيعة التغيّر السيّال الدائم في حياتهم، وهذه نقطة سيأتي تفصيل الكلام فيها لاحقاً عندما نستعرض الروايات المستدلّ بها على الشموليّة.

وحصيلة الكلام: إنّ هذه المداخلة هنا غير واضحة بهذا المقدار.

وبهذا يظهر لنا أنّ آية إكمال الدين ومفهوم إكمال الدين لا ارتباط لهما بمفهوم شمول الدين لجميع وقائع الحياة وزواياها، وإنّما هما مرتبطان إمّا برسوخ الدين في الواقع الإنساني، بحيث لم تعد هناك خشية عليه من خصومه، أو بالتئام أجزائه ومكوّناته الداخليّة، أو ببلوغه مرحلة تحقيق الهدف المرجوّ منه.. وهذه المفاهيم أو الصور الثلاث لا يوجد ارتباطٌ عضويّ أو قهريّ ضروري بينها وبين مفهوم الشمول القانوني.

٢. مرجعيّة البيانيّة الشموليّة للقرآن الكريم، عرض وتحليل ونقد

ثاني الأدلّة القرآنيّة لإثبات الشموليّة التشريعيّة هو الاعتماد على نصوص البيانيّة الكلّية للقرآن الكريم، حيث تُثبت هذه النصوص أنّ في القرآن بياناتٍ ترجع لكلّ شيء، وهذا ما يُثبت شموليّة القرآن الكريم وجامعيّته لكلّ ما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع وغير ذلك.

وهذه الآيات القرآنيّة هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿..مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ..﴾ (الأنعام: ٣٨).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى

هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

٣ ـ قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (الأنعام: ١١٤).

٤ ـ قوله تبارك اسمه: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٥٢).

٥ ـ قوله عزّ من قائل: ﴿الَرَ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

٦ ـ قوله جلّ جلاله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

٧ ـ وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧).

٨ ـ وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: ١٢).

هذه الآيات القرآنية الكريمة تنطق بإثبات عدم سقوط شيء من الكتاب الكريم وأنّه استوعب كلّ شيء، وبيّن كلّ شيء، وكان ما فيه مفصّلاً تفصيلاً، وأنّ تفصيله تعلّق بكلّ شيء، فبعد هذه النصوص كلّها هل يمكن الحديث عن نفي الشموليّة القرآنية أو أنّ الدين ليس بمستوعبٍ لكلّ وقائع الحياة؟![1].

---

(١) انظر: الشافعي، الرسالة: ٢٠؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٦: ٤٢٠؛ وعبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقّع: ٦٥ ـ ٧٠؛ والقرضاوي، الدين والسياسة، تأصيل وردّ شبهات: ٥٣ ـ ٥٥؛ والسفياني، الثبات والشمول في الشريعة: ١٣١ ـ ١٣٦؛ وناصر مكارم الشيرازي، شموليّة الشريعة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ١٨ ـ ١٩؛ ومصطفى كريمي، الدين حدوده ومدياته: ٢٨٢ ـ ٢٩٢؛ وعبد الله ناصح علوان، الإسلام شريعة الزمان والمكان: ١٠ ـ ١١؛ والأعرافي، قلمرو دين وگستره شريعت: ٨٥ ـ ٩٤؛ ومحمّد بن عمر بن سالم بازمول، تغيّر الفتوى: ١٣ ـ ١٧؛ ومحسن عباس نجاد، علم ديني: ٦١؛ وإسماعيل كوكسال، تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلاميّة: ٤٢ ـ ٤٦.

يقول المفسّر الطبري عند تفسيره الآية ٨٩ من سورة النحل: «نزّل عليك يا محمّد هذا القرآن بياناً لكلّ ما بالناس إليه الحاجة، من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب»[١].

قراءة نقديّة في الاستناد لمفهوم كليّة البيان القرآنيّ

وهذا الدليل يمكن عدّه ـ إلى جانب النصوص الحديثيّة القادمة بحول الله ـ من أقوى الأدلّة على مبدأ الشمول والكلّية، ولابد لنا هنا من بعض التعليقات:

١.٢. بين الكتاب التشريعي والكتاب التكويني

إنّ الآية الأولى ـ وفق ترتيبنا ـ لا ربط لها بموضوع بحثنا هنا، كما ذكرنا ذلك في مناسبةٍ أُخرى[٢]؛ وذلك أنّ ملاحظة الآية بتمامها والتي جاء هذا المقطع في سياقها يعطي معنى آخر للكتاب الوارد فيها، فقد قال تعالى: ﴿**وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**﴾ (الأنعام: ٣٨)، وهذا السياق المرتبط بالشؤون التكوينيّة يثير احتمالاً آخر في المراد من الكتاب؛ لأنّ كلمة (الكتاب) قد استعملت في القرآن بمعانٍ مختلفة، منها:

١ ـ **التوراة والإنجيل**، وربما لهذا سمّي اليهود والنصارى بأهل الكتاب.

٢ ـ **القرآن الكريم**، قال سبحانه: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ**﴾ (المائدة: ٤٨).

بل يمكن أن يكون المعنى الأوّل والثاني راجعين إلى معنى واحد، وهو الدين أو الشريعة أو الوحي الإلزاميّ النازل من السماء على النبيّ، فيكون القرآن أو التوراة مجرّد تطبيقات لهذا العنوان.

٣ ـ **اللوح المحفوظ أو أيّ شيء يشبهه في أنّه خلقٌ تكويني**، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ (الأنعام: ٥٩).

بل ربما كانت هذه التعابير كنائيّةً عن ثبات العلم الإلهي المتعلّق بوقائع العالم وحتميّته.

---

(١) جامع البيان ١٤: ٢١١.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٤ ـ **الفرض والإلزام والتنجيز القانوني**، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣).

٥ ـ **ما يرجع للتوافقات القانونيّة بين طرفين**، مثل المكاتبة مع المملوك، قال تعالى: ﴿..وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ..﴾ (النور: ٣٣).

٦ ـ **صحائف الأعمال يوم القيامة**، مثل: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (الإسراء: ٧١)، ففيها تُثبت وتحتم وتنجّز أعمال الإنسان.

وغير ذلك من المعاني والاستخدامات.

وبعض هذه المعاني يمكن إرجاعه إلى بعض، والجامع في كلمة الكتاب في اللغة العربيّة هو **التنجيز والحتم والثبات**[١]، انطلاقاً من عنصر الجمع والضمّ المختزن في مادّة الكلمة[٢]، ولهذا سمّي الكتاب كتاباً؛ لأنّ المكتوب فيه ناجز وحتمي بشكل أكبر في المعاملات التجاريّة وغيرها، وقد شرحنا في بعض محاضراتنا التفسيريّة مفردة الكتاب ووجوه تصريفها في القرآن الكريم وجذورها اللغويّة.

وعليه، فلو لاحظنا التردّد في الاحتمالات، يكون الأقرب في الآية التي نحن فيها هو المعنى الثالث المتقدّم (اللوح المحفوظ)، ولا أقلّ من عدم إمكان الجزم بظهورها في أنّ المراد من الكتاب هو القرآن الكريم، فيكون المحصّل: لم يَفُتنا في كتاب العلم شيء مما وقع في هذا العالم، ولم يغب عن علم الله وإرادته وسلطانه شيء.

٢.٢. مفهوم (التفصيل) في توصيف القرآن الكريم

إنّ ما ينصرف اليوم إلى ذهننا من كلمة «التفصيل» هو تناول جزئيات الأمور واستيعاب الامتدادات والثنايا في مقابل الإجمال الذي بات يعني التناول العام لموضوعٍ ما، وهذا المعنى يوحي في آيات تفصيل الكتاب بشموليّته واستيعابه بما يخدم نظريّة الشموليّة هنا.

---

(١) انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١٠: ٢١ ـ ٢٣.

(٢) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ١٥٨ ـ ١٥٩.

إلا أنّ الرجوع إلى اللغة والتفاسير، يوضح للإنسان أنّ المراد بالتفصيل هو التبيين، فالمفصَّل هو المبيّن، في مقابل المجمل الذي يعني غير المبيَّن، وأصل الفصل من البين بين شيئين بحيث يتميّز الشيء عن الشيء ويبين عنه، ولهذا أطلَق العرب على اللسان اسم المفصّل؛ لأنّ به تبين الأمور وتتميّز[1]، فوصف القرآن بأنّه فُصّلت آياته أو فيه تفصيل يعني أنّه كتاب واضح ومبين وتبيان ونور.

ولهذا فسّروا قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤٤)، بمعنى أنّه بيّنت بلسانٍ عربي واضح نفهمه[2]، فليس المراد من تفصيل القرآن استيعابه وشموله، وإنّما بيانه ووضوحه ونوريّته وتمايز مفاهيمه عن بعضها بحيث لا تختلط فتتشوّش، وما شابه ذلك، ولعلّ ما بتنا نعبّر عنه بالتفصيل اليوم إنّما سمّيناه بذلك لأنّه بات عندنا مصداقاً للتبيين وأسلوباً من أساليبه، أو لأنّه مصداق للتمييز والفصل بين الأشياء.

ومن هنا قال تعالى: ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (فصلت: ٣)، فجعل التفصيل في سياق العربيّة، وإذا فسّرنا العربيّة بمعنى الوضوح، من الإعراب عن الشيء الذي يعني الإفصاح عنه والبيان، صارت الدلالة واضحة أيضاً.

هذا كلّه بقطع النظر عن قيد «كلّ شيء» الوارد هنا في الآية رقم: ٦، وبهذا لا يمكن الاستدلال هنا بالآيات رقم: ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٧.

٣.٢. مفهوم (كلّ شيء) ومناسبات الحكم والموضوع

إنّ الأخذ بحرفيّة «كل شيء» الوارد في الآية الثانية والسادسة هنا، يستلزم اشتمال القرآن على كلّ صغيرةٍ وكبيرة على الإطلاق من كلّ جزئيّات العلوم والمعارف، بل وكلّ الأحداث

---

(١) راجع كلمات اللغويّين مثل: الفراهيدي، العين ٧: ١٢٦؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٥٠٥؛ ولعلّه للسبب عينه سُمّي (الفصل) الذي يستخدمه المناطقة في باب الحدود والتعريفات بهذا الاسم؛ لأنّه بالفصل يبينُ النوعُ ويمتاز عن سائر الأنواع المندرجة معه تحت الجنس.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٢٩؛ والطبري، جامع البيان ٢٤: ١٥٧.

التي وقعت وتقع وستقع إلى ما بعد يوم القيامة، والآية الكريمة لا تفيد فقط اشتمال القرآن على هذا، بل بيانه له، والالتزام بمثل هذا اللازم قد يدّعى بأنّه غير معقول إطلاقاً، ومن ثم فلابدّ من فهم «كلّ شيء» بما يخرج هذا العنوان عن الشموليّة المطلقة، وحيث إنّ المراد بكلّ شيء بعد إلغاء الكليّة المطلقة غير واضح لنا، فنأخذ بكلّ ما يثبت كونه قدراً متيقّناً.

من هنا، نجد أنّ السياق ومناسبات الحكم والموضوع وطبيعة ما يظهر عقلائياً من القرآن.. ذلك كلّه يفرض أنّ الكلّية هنا بملاحظة الهداية والإرشاد وتقريب الإنسان نحو الله سبحانه وما فيه صلاحه وكماله من هذه الجوانب، تماماً كما لو قال شخص يضع كتاباً في الكيمياء: إنّ هذا الكتاب فيه تبيان كلّ شيء، فإنّ المناسبات تستدعي إرادته الشموليّة بملاحظة الكيمياء، لا مطلق العلوم والمعارف البشريّة، ولهذا وجدنا العديد من المفسّرين ـ خاصّة بين المتأخّرين منهم[1] ـ يميلون لجعل المعارف القرآنيّة منحصرةً في دوائر الهداية دون أن تمنع عن التعرّض لعلومٍ أُخَر هنا وهناك.

بعد هذا كلّه، ينبغي أن يثبت لنا أنّ «الشيء» هنا المراد تعلّق الكلّية «كل» به، ما هو؟ وذلك من دليلٍ آخر خارج الآية نفسها ولو كان حافّاً بها، فلو أثبتنا أنّ الشأن الذي تصدّى له القرآن الكريم هو البرنامج الحياتي والأخروي للإنسان بتمام الأبعاد الوجوديّة لهذا الكائن البشري، فإنّ الآيتين هنا ستثبتان أنّ القرآن استوعب كلّ ما يتصل بهذا الجانب، أما لو أنّنا أثبتنا أنّ الدليل يدلّ على تصدّي القرآن لتوضيح الجانب الروحي والخلقي للإنسان ـ مثلاً ـ فإنّ الشموليّة لن تفيد في بعض الجوانب السياسيّة وهكذا.

وهذا ما يُنتج عدم قدرة هذه الآيات هنا على البتّ بنفسها في هذا الموضوع، فلا يُستدلّ بها لوحدها، وإنّما تحتاج لمُعينات خارجيّة أو حافّة.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: النحاس، معاني القرآن ٤: ١٠١؛ وجامع البيان ١٤: ٢١١؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٢٨٧؛ وتفسير ابن أبي زمنين ٢: ٤١٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٤٦؛ وتفسير الثعلبي ٦: ٣٧؛ وتفسير الميزان ١٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٥؛ وابن إدريس الحلي، المنتخب من تفسير القرآن ٢: ٥٩؛ وتفسير الواحدي ١: ٣٥٢؛ وتفسير السمعاني ٣: ١٩٥؛ والتفسير الكبير ٢٠: ٩٩؛ وتفسير البحر المحيط ٥: ٥١١؛ ومغنية، التفسير الكاشف ٤: ٥٤٣، و٦: ٦١، ٢٢٥؛ وتفسير إرشاد العقل السليم ٥: ١٣٥؛ ومحمّد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد: ٦١ ـ ٦٢؛ و..

وما قلناه برمّته، مبنيّ على غير النظريّة الصوفية العرفانيّة في فهم القرآن الكريم ونهج تأويله، وأنّه تعبير آخر عن العلم الإلهي المتنزّل في النشآت، فباطنه نشأة وجودية له، وليس باطناً دلالياً، وكذلك مبنيّ على غير الاعتماد على النصوص الروائيّة التي تحدّثت عن بطون القرآن وشموليّته بالمعنى العريض، لكنّ إثبات ذلك كلّه بالدليل مشكلٌ من وجهة نظرنا، وقد ناقشنا بعض أبعاده في موضع آخر[1].

٤.٢. نقد الفهم المنطقي لمفهوم (الكليّة) في اللغة العربيّة

سلّمنا أنّ القرآن الكريم يتصدّى لبيان كلّ شأنٍ إنسانيّ يرتبط بالحياة الإنسانيّة وبنائها ونظامها، لكن مع ذلك يمكن التوقّف عند إفادة «كلّ» وضعاً للكلّية المطلقة بحيث لا وجود لمساحة محدودة ترك القرآن فيها الحديث والتصدّي.

والموجب لإثارة هذا التساؤل هو استخدامات كلمة «كل» في الأعمّ الأغلب أو في الكثرة الكاثرة عند العرب كثيراً، بل وفي القرآن الكريم، ولنتعرّض ـ أوّلاً ـ لبعض النصوص التي يمكنها أن تستفزّنا للتفكير في الموضوع، مثل:

١ ـ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ (الأنعام: ٤٤).

فهل حقّاً فتح عليهم أبواب كلّ شيء على الإطلاق؟!

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٤).

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٥).

فهل حقّاً في توراة موسى كلّ شيء بحيث صارت مساوية تماماً للقرآن الكريم في مضمونها؟! وهل في هذه الألواح المعدودة التي نزل بها تفصيل كلّ شيء؟!

٤ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٤).

---

(١) انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٦٥ ـ ٤٢٩.

فهل حقّاً كان لذي القرنين سبب لكلّ شيء على الإطلاق، بحيث كان يمكنه الذهاب في الفضاء مثلاً أو صناعة القنبلة الذريّة؟!

٥ ـ قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل: ١٦).

٦ ـ قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٣).

فهل حقّاً أنّ ملكة سبأ كان عندها من كلّ شيء أو هو تعبير كنائي أو بليغ عن الكثرة والوفرة والعظمة؟

٧ ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القصص: ٥٧).

فهل مكّة في زمن النبيّ وقبله كانت تجبى إليها ثمرات العالم كلّه؟! ثمرات أفريقيا وشرق آسيا وشمال أوروبا والقارة الأمريكيّة؟!

٨ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٨ ـ ٦٩).

٩ ـ وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٠).

فهل الجنّ والملائكة صاروا يملكون الحياة من الماء؟

١٠ ـ وقال سبحانه: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأحقاف: ٢٤ ـ ٢٥).

فهل دمّرت هذه الريح كلّ شيء على الإطلاق في الوجود؟ بل هل دمّرت الأرض التي هبّت عليها أم دمّرت البيوت والأبنية ونحو ذلك مما بُني على الأرض؟

إنّ هذا كلّه يدلّنا على أنّ استخدام كلمة (كلّ) في اللغة العربيّة ليس كما أراد الأصوليّون والفلاسفة في السور المنطقي للقضيّة المنطقية أن يفسّروه، وهو الشموليّة المطلقة والموجبة

الكليّة، فهذا بيانٌ منطقي دخل اللغة العربيّة في القرن الثاني الهجري، حتى بات ذهننا ينصرف إلى ذلك فوراً اليوم، وأمّا اللغة العربيّة والعرفيّة فكثيراً ما تستخدم مثل هذه التعابير وتريد الكثرة والوفرة، بل هذا كأنّه الأصل في الاستخدام عندما يكون المورد واسع المصاديق والأفراد وغير محصور، ولو أراد المتكلّم الشموليّة المطلقة للزمه مزيد بيان أو لأسعفته القرائن الحافّة بالكلام.

وما نريد قوله هنا هو أنّ تعبيرات العموم في الاستخدام العرفي والعربي ـ لا الاستخدام النخبوي في العلوم لاحقاً ـ توظّف في حالتين:

أ ـ حالة العموم الحقيقي الشامل بنحو الموجبة الكليّة أو السالبة الكليّة، كما هي الحال في كليّة القضايا في الأدبيات المنطقيّة.

ب ـ صيروة التركيب بنفسه بياناً للكثرة الكاثرة، وكأنّ غير الداخل في العموم ملحق بالعدم لقلّته أو لعدم أهميّته ولو بالقياس والمقارنة، تماماً كالتراكيب اللغويّة ـ مثل الأمثلة الشعبيّة ـ التي تتحوّل إلى أسلوب من أساليب البيان.

وبهذا تكون ألفاظ العموم من أدوات بيان السعة والكثرة والغلبة والأهميّة والشمول معاً، فكأنّها موضوعة لمعنى مشترك، أو بنحو الاشتراك اللفظي أو للجامع بين هذه كلّها. وهذا لا ينافي إمكان التمسّك بالإطلاق الموجود أحياناً في مدخول أدوات العموم لإثبات الشموليّة لو تمّت حيثيّات الإطلاق، وهو ما يكون عادةً في الجمل الإنشائيّة من الأمر والنهي ونحو ذلك أكثر من الجمل الخبريّة.

ولعلّ ما يشهد ـ بنحو التأييد ـ لما نقول، هو المقولة المشهورة القائمة على التجربة والمراقبة في النصوص الدينيّة: ما من عام إلا وقد خُصّ، فإنّ كثرة التخصيصات تصبح قضيّة مفهومة أكثر في سياق فهم العمومات بنحو الأعم من الكليّة والكثرة الكاثرة، فيكون المخصّص مؤكّداً أنّ العام استعمل في بيان الأكثر، وأنّ هذه هي طريقة الشارع والنبيّ وأهل البيت والصحابة في البيان، وهذا على خلاف الفهم الأصولي المتأخّر الذي سعى لفرض استخدام لفظ العام هنا في العموم حقيقةً رغم مجيء التخصيص، بدعوى أنّ التخصيص عَرَض على المراد الجدي وليس على المراد الاستعمالي، وأنّ الهدف من إطلاق العام هو جعله قانوناً يُرجع إليه في غير مورد

التخصيص، فهذا الجواب واضح التأوّل، خاصّة وأنّه يحمل ذهنيّة الإنشائيّات والقضايا القانونيّة الاعتباريّة، دون الجمل الخبريّة التي نجد لها حضوراً في اللغة والاستعمال بنفس النحو الوارد في استخدام العام مع عروض المخصّص.

وقد أكّدتُ على فكرتي هذه فيما يتعلّق بأدوات العموم ودلالاتها في اللغة العربيّة في مواضع عدّة من كتبي منذ سنوات، ومن المعروف أنّه يوجد في التراث الأصولي والاجتهادي الإسلامي قولٌ بأنّ ألفاظ العموم موضوعة للمشترك بين العموم والخصوص، وقد ذهب إلى هذا القول صريحاً السيد المرتضى في الذريعة[١]، وقال السيد القزويني ـ في تعليقته على المعالم ـ حول هذا الرأي ما نصّه: «عُزي أيضاً إلى المرجئة، كما في الإحكام، وإلى المرجئة والسيّد المرتضى والواقفيّة كما في المنية، وإلى الأشعري في أحد قوليه، وقوله الآخر الوقف كما في شرح المختصر للعضدي وغيره»[٢]، وقال الآمدي الذي هو بنفسه من القائلين بالتوقّف هنا: «ذهبت المرجئة إلى أنّ العموم لا صيغة له في لغة العرب، وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء إلى أنّ ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم، مجاز فيما عداه، ومنهم من خالف في الجميع المنكر والمعروف واسم الجنس إذا دخله الألف واللام، كما يأتي تعريفه، وهو مذهب أبي هاشم. وذهب أرباب الخصوص إلى أنّ هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فيما عداه، وقد نقل عن الأشعري قولان: أحدهما: القول بالاشتراك بين العموم والخصوص، والآخر: الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم، والخصوص، أو الاشتراك، ووافقه على الوقف القاضي أبو بكر، وعلى كلّ واحد من القولين جماعة من الأصوليّين. ومن الواقفيّة من فصّل بين الإخبار والوعد والوعيد، والأمر والنهي، فقال بالوقف في الإخبار والوعد والوعيد، دون الأمر والنهي»[٣].

وقد أسهب العديد من القدماء كأبي حامد الغزالي والطوسي والآمدي، في عرض المواقف في هذه القضيّة ومناقشة الأدلّة، فراجع[٤]، فيما بات المتأخّرون يتجاهلون هذا البحث تماماً أو

---

(١) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٠١ ـ ٢٢٩.

(٢) التعليقة على معالم الأصول ٤: ٧٠٩.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٤١٧.

(٤) راجع: المستصفى ٢: ٥٥ ـ ٨٥؛ والعدّة في أصول الفقه ١: ٢٧٨ ـ ٢٩٠؛ والإحكام ٢: ٤١٧ ـ ٤٣٤.

يمرّون عليه سريعاً[١]، بل هذا الرأي ـ بحسب تعبير السيّد الصدر ـ ذكره: «بعضُ قدماء الأصوليّين، إلا أنّه تشكيكٌ لا ينبغي الالتفات إليه»[٢]!.

وقد صادفتُ مؤخّراً نصّاً للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، يؤكّد هذا الأمر على مستوى الأمثلة التي سقناها، وإن وقع منه في سياقٍ قد لا نوافقه عليه، يقول السيد المرتضى: «..فإن قال: فلم زعمتم أنّ قوله: (كلّ شيء) قد خرج منه بعض الأشياء؟ قيل له: قد قال الله تعالى: (إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم) ولم يخلقها، والإيمان الذي أمر الله به فرعون والكافرين لم يخلقه، فثبت أنّ الأشياء (أطلق) في بعض دون بعض، وقد قال الله تعالى: (وأوتيت من كلّ شيء)، ولم تؤت من ملك سليمان شيئاً، وإنما أراد مما أوتيته [هي] دون ما لم تؤته. وقال تعالى: (يجبى إليه ثمرات كلّ شيء)، وقد علمنا أنّه لم تجب إليه ثمرات الشرق والغرب، وإنّما أراد مما يجبى [إليه و] كذلك قوله تعالى: (خالق كلّ شيء) مما خلقه تعالى. وقال تعالى: (فتحنا عليهم أبواب كل شيء) وإنما أراد ما فتح عليهم. وقال تعالى: (تبياناً لكلّ شيء) ولم يرد تبيان عدد النجوم وعدد الإنس والجنّ، وإنّما أراد تبيان كلّ شيء مما بالخلق إليه حاجة في دينهم. وقال تعالى: (تدمّر كلّ شيء بأمر ربّها) ولم يرد أنّها تدمّر هودا والذين معه، وإنّما [أراد] تدمّر من أرسلت لتدميره. وقال: (أنطقنا الله الذي أنطق كلّ شيء) ولم ينطق الحجارة والحركة والسكون. وما أشبه ما ذكرناه كثير، كذلك أيضاً قوله: (بديع السماوات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كلّ شيء فقدّره تقديراً) أراد الأزواج والأولاد والأجسام، لأنّ هذا ردّ على النصارى ولم يرد الفجور والفسوق. وما ذكرناه في اللغة مشهور، قال لبيد بن ربيعة:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل * وكلّ نعيم لا محالة زائل

ولم يرد أنّ الحقّ باطل، ولا أنّ شعره هذا الذي قاله باطل، وقد قال: كلّ شيء، وإنّما أراد بعض الأشياء، ويقول القائل: (دخلنا المشرق فاشترينا كلّ شيء ورأينا كلّ شيء حسن)، وإنّما أراد كلّ شيء مما اشتروا، وكلّ شيء مما رأوا..»[٣].

وخلاصة الموقف: إنّ كثرة استعمال أدوات العموم في غير العموم الحقيقي المنطقي في

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ وشروحات العلماء على الكفاية.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٢٧.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢١٩ ـ ٢٢١.

الأدبيات العرفيّة والعربية دون إحساس بالمجاز (إلا إذا كان المنسبق نتيجة طبيعة الموضوع أو السياق هو العموم الحقيقي الأمر الذي يحيج إلى القرينة للخروج منه بوصفه أحد البدائل الاستعماليّة في اللغة)، بل هذا ما أقرّه ـ بشكلٍ ما ـ الأصوليّون في بحثهم عن أنّ التخصيص لا يعني مجازيّة استخدام العام.. إنّ كثرة الاستعمال دون إحساس بالمجاز يجعلنا لا نفهم من أدوات العموم الكليّة بالضرورة، أو فقل: يجعلنا نسوقها بسرعة نحو غير العموم الشمولي بمجرّد مواجهة احتماليّة معقولة، وحيث إنّنا نلاحظ أنّ القرآن الكريم ليست فيه تفاصيل قانونيّة لكلّ شيء على الإطلاق، حتى أنّ كثيراً منهم أقرّ بأنّ تفاصيل الأحكام جاءت في السنّة لا في الكتاب، ومشهورهم على قبول السنّة التأسيسيّة للنبيّ! ولا معنى لها مع شموليّة الكتاب إلا بضربٍ خاصّ من التفسير ألمحنا له في كتاب حجيّة السنّة في بحث السنّة التأسيسيّة.. بل ورد هذا في بعض الروايات الآتية ـ خبر حمّاد المصحّح سنداً عند المشهور ـ والتي يستوحى منها أن ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنّة، بما يشير ـ بحسب تعبير (أو) ـ إلى أنّ بعض ما في الشريعة ليس في الكتاب، بل في السنّة.. لهذا كلّه كان من حقّنا أن نعيد فهم الكليّة هنا بشكلٍ يؤكّد عنصر الكثرة أو يؤكّد عنصر أهميّة الخطوط العامّة التي رسمها القرآن وعدم أهميّة التفاصيل بمستوى أهميّتها، الأمر الذي يجعل الشموليّة القرآنيّة شموليّةَ نماذج وخطوط فكريّة (paradigm)، ورؤى أيديولوجيّة، ومبادئ تشريعيّة، وقيم أخلاقيّة، وأطرٍ قانونيّة، ومسارات حياتيّة، مع بعضٍ معتدٍّ به من التفاصيل الجزئيّة.

بل حتى لو قلنا بإفادة (كلّ) للعموم، فإنّ طبيعة النصّ القرآني البادي لنا تجعله بمثابة القرينة المتصلة اللبيّة التي تدفع القارئ لفهم الكثرة والغلبة ونحو ذلك من الآية أو على الأقلّ لعدم الاطمئنان بانعقاد الشموليّة التامّة في دلالتها؛ لأنّنا بقراءة القرآن ندرك أنّه لم يتعرّض لكلّ تفاصيل القانون بالمعنى الذي يريده المستدلّ هنا، فيكون هذا الانطباع الأوّلي كافياً في إرباك فهمنا للعموم من الآية، ويشكّل قرينة متصلة لبيّة ـ أو هو موجود محتمل القرينيّة ـ على الاقتصار على الأكثريّة والغلبة ونحو ذلك، ولا تكون الآية نافيةً لهذا الانطباع؛ لأنّ المفروض أنّه لا يوجد دليل غيرها على هذه الشموليّة، والمفروض ـ من جهة ثانية ـ أنّنا ما زلنا نبحث في أصل دلالتها على ذلك، فلاحظ جيّداً وتأمّل في الموضوع مليّاً.

هذا، وسيأتي في البحث الحديثي أنّ القرآن نفسه يصرّح بعدم شموليّة ذاته، فانتظر، وراجع

المجموعة الأولى من المجموعات الحديثيّة القادمة حتى لا نكرّر.

٢.٥. مصادرة القفز من البيانيّة الشموليّة إلى الشريعة الشاملة

وهو في نظري من أهمّ التعليقات عندي هنا، وذلك أنّ غاية ما تُثبت الآيات المستدلّ بها هنا، أنّ القرآن فيه كلّ شيء، لكنّها لا تثبت أنّ هناك شيئاً اسمه شريعة شاملة حتى يتكلّم عنها القرآن، وهنا نقطة الضعف الاستدلالي بهذه الآيات.

ولتوضيح مرادي أقول: نحن افترضنا أنّ الشريعة والدين شاملين لكلّ الحياة، ثم لما قال القرآن بأنّ فيه كلّ شيء، فهذا يعني أنّ فيه أحكاماً دينيّة لكلّ الحياة، مع أنّ هذا مصادرة، وذلك أنّه من أين عرفنا أنّ الدين شامل لكلّ الحياة؟ فلعلّ الدين مختصّ بمساحة تساوي الثمانين في المائة من الحياة مثلاً، والقرآن جاء وبيّن كلّ شيء، ومعنى أنّه بيّن كلّ شيء هو أنّه بيّن هذه الثمانين في المائة، ثم بيّن العشرين لكن لا بوصفها جزءاً من الدين، بل بوصفها قيماً أو أحكاماً عقليّة إنسانيّة (ليست مجعولات دينيّة شرعيّة)، قام بالإخبار عنها، فالانطلاق ـ وأرجو التأمّل ـ من شموليّة البيان القرآني لشموليّة الشريعة مغلوط، بل لابّد أوّلاً من إثبات شموليّة الشريعة حتى تكون شموليّة البيان القرآني مغطّيةً للشريعة الشاملة من قَبل، وإلا كان القرآن مبيّناً للشريعة غير الشاملة، وأمّا سائر الأمور فهو يبيّنها لا بما هي شرع، **أي لا بما هي منشآت قانونيّة مجعولة من الله بهدف إدخالها في ذمّة المكلّفين، لتكون جزءاً من علاقة الطاعة والعبوديّة بين المولى سبحانه والعبيد،** بل بما هي معطيات حقّة غير دينيّة، تماماً كحديثه عن أيّ قضيّة تكوينيّة، فهل كون النحل يأكل من الأزهار مسألة دينيّة؟ مع أنّ القرآن قد ذكرها.. **إلا بناء على قول:**

أ ـ من يرى أنّ كلّ العلوم دينيّةً، كما فيما يذهب إليه بعض المعاصرين، مثل المنسوب إلى أُستاذنا الشيخ عبد الله جوادي آملي، في نظريّته حول العلم الديني وغيرها.

ب ـ أو من يرى أنّ كلّ ما بُيّن في القرآن فهو دين، فلو كان أمراً سلوكيّاً (وبيّن حتى ولو من دون ظهور البيان في نسبته للدين، أي نسبته لله بوصفه الجاعل القانوني للحكم ليدخله في ذمّة وعهدة المكلّفين كجزء من علاقة العبوديّة) صار شريعةً مجعولة مُدخلة في العهدة والذمّة بيننا وبين الله.

لكنّ كلا هذين التوجّهين غير صحيح؛ فليست كلّ العلوم دينيّةً حتى لو كانت تبحث عن خلق الله الراجع للفعل الإلهي، فهذا لا يصيّرها دينيّةً، والبحث في هويّة العلم الديني موضوعٌ طويل جداً، نكله لمباحث فلسفة الدين والكلام الجديد.

وليس كلّ ما ذكره القرآن فهو دين أو شرع، بل قد يذكر ما هو مجعول شرعي أو عقيدة دينيّة، وقد يذكر أموراً واقعيّةً حقيقيّة (في الفعل أو التكوين) لخدمة المجعول الشرعي أو العقيدة الدينيّة، كتوصيفه السماوات والأرض، فهذا التوصيف حقّ لكنّه ليس بدين، نعم تصديق القرآن في توصيفاته واجبٌ شرعيّ، لكنّ هذا لا يعني أنّ نفس توصيفاته هي دين (أترك تفصيل هذه النقطة لمباحث فلسفة الدين والكلام الجديد، وكذلك مباحث اللغة الدينيّة عموماً، وأكتفي بهذا القدر).

وهذا كلّه يعني أنّ عليَّ مراجعة النصّ الديني والقرآني، فما ظهر أنّه بُيّن بوصفه تكليفاً شرعيّاً أو حقيقةً عقديّة، أخذتُ به، وما لم يظهر لي ذلك لا أستطيع أن أقول ـ بنحو القاعدة المسبقة المسقطة من الأعلى ـ بأنّ القرآن قد قدّمه حقيقةً دينيّة، حتى لو لم أره بنفسي، بل يمكن أن يكون قد قدّمه بوصفه حقيقةً واقعيّة أعمّ من الدينيّة وغيرها، فبحثنا في الشريعة الشاملة التي تستبطن مفهوم جعل قانوني شرعي إلهيّ لكلّ الوقائع، لا في أصل الحسن الذاتي لهذا الفعل أو غيره في كلّ واقعة، فهذا لا يلازم الجعل التشريعي، كما قلنا سابقاً في إطار مناقشة مداخلة المحقّق النراقي والشيخ لاريجاني، فراجع.

وهذا يفيد أنّ القرآن ربما تحدّث عن أحكام العقل والتجربة الإنسانيّة، وأمرنا باتّباع عقولنا وبيّن لنا ماذا تحكم عقولنا دون أن يقول بأنّ حكم عقلنا هو مجعول شرعيّ ديني له، بل المجعول الشرعي الوحيد هو وجوب اتّباع أحكام عقولنا القائمة على التجربة الإنسانيّة والقيم الفطريّة، فسلوك الإنسان يوجّه دينيّاً من خلال النصّ والعقل معاً.

وهذا كلّه إذا لم نقبل الملازمة بين الحسن والقبح أو بين العلم بالمصالح وبين الإرادة الإلهيّة، وإلا لزم أن يكون القرآن مبيّناً لتلك الإرادة في الأفعال، وهو كاشف عن دينيّة الموقف فيها، لكنّه قد سبق منّا المناقشة في هذا كلّه.

والذي نفهمه من جملة المقاربات التي تقدّمت أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على مجمل القضايا الدينية المرتبطة بهداية البشر إلى الله تعالى، وأنّ ذلك لا يمنع عن وجود بعض الأمور

التي ترك القرآن الكريم أمر بيانها إلى مصدرٍ آخر، كما لا يوجد ما يمنع عن أن تكون المساحة التي يغطّيها البيان القرآني غير شاملة لكلّ تفاصيل حياة الإنسان.

٣. بين النفي لحكم غير الله والنهي عن ترك اتّباع حكمه

تفيد بعض النصوص القرآنيّة حصر الحكم بالله سبحانه، ومعنى ذلك أنّه لا يوجد من له حكمٌ غير الله تعالى، وهذا يدلّ على أنّه لن يكون هناك مرجعٌ قانوني آخر غير الله ولا شريعة أو قانون غير شريعته وقانونه، ويمكن فرز هذه النصوص على مجموعتين:

المجموعة الأولى: ما دلّ على حصر الحكم بالله ونفيه عن غيره، ومن النصوص هنا:

١ ـ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٧).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (الأنعام: ٦٢).

٣ ـ وقال عزّ وجل: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٠).

٤ ـ وقال عزّ من قائل: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (يوسف: ٦٧).

٥ ـ وقال تباك وتعالى: ﴿وَهُوَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٧٠).

٦ ـ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨).

٧ ـ وقال سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٠).

٨ ـ وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ

﴿آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٤ ـ ١١٦).

إنّ هذه النصوص تحصر حقّ الحكم به سبحانه.

المجموعة الثانية: نصوص قرآنيّة واضحة في الدعوة للحكم بما أنزل الله وذمّ الذين لا يحكمون بما أنزل الله تعالى، وهذا دالّ على أنّ من يحكم بمرجعٍ قانونيّ آخر غير الله فهو يحكم بغير ما أنزل الله ولا يحكم بما أنزل الله تعالى:

١ ـ قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران: ٢٣).

٣ ـ وقال تبارك اسمه: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمَ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (النور: ٤٨ ـ ٥٢).

٤ ـ وقال عزّ من قائل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ

الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٤٤ ـ ٥٠).

٥ ـ وقال تعالى: ﴿قُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٦).

هذه النصوص على تنوّعها توصل رسالةً مركزيّة واضحة وهي أنّ الحكم لله، ولا حكمَ لغير الله أبداً، وأنّ أولئك الذين لا يحكمون بما أنزل الله تعالى فهم خارجون عن جادّة الحقّ، فعليهم الاحتكام للوحي الإلهيّ النازل، وكفى بهذه النصوص دليلاً على الوحدانيّة التشريعيّة له سبحانه.

لكن رغم دستوريّة العديد من هذه النصوص وقاطعيّتها، إلا أنّه لابدّ لنا من دراستها بشكل أكثر هدوءاً وتأنّياً؛ لنرى ما الذي تريد أن توصله هذه النصوص الحاسمة.

ولو نظرنا في هذه النصوص، فإنّنا نلاحظ الآتي:

أ ـ إنّ بعض هذه النصوص يقع في سياق الحديث عن حكم الله وثبوت الكلمة الفصل له في الآخرة، وليس بصدد إنشاء اعتبار قانوني أو الإخبار عن نفي مرجعيّة قانونية في الحياة الدنيا، وذلك مثل الآية الثانية من المجموعة الأولى (الأنعام: ٦٢)، إذ هي واضحة في الحديث عن الردّ إلى الله وعن سرعة الحساب، فالسياق لا يسمح بفرض كون الآية في إطار تأصيل مرجعيّات قانونيّة أو نحو ذلك.

أو أنّه يقع في سياقٍ لا يسمح لنا بالتأكّد من كونه سياقاً قانونيّاً، مثل الآية الخامسة من المجموعة الثانية (الكهف: ٢٦)، إذ لعلّها تشير إلى قضاء الله في الأرض وما يقرّره ويقضيه ويقدّره تبارك وتعالى.

والآية الأولى من المجموعة الأولى (الأنعام: ٥٧)، حيث إنّه يتحدّث عن الاستعجال بما سيأتي به الله تعالى، وهو سياق لا يسمح لنا بالوثوق باستيعابه القضايا القانونيّة التي نحن بصددها هنا.

والآية الرابعة من المجموعة الأولى (يوسف: ٦٧)، حيث هي بصدد أن تشير إلى حكم الله التكويني، خاصّة وأنّ يعقوب قال ذلك لحاجةٍ في نفسه، ولم يُشر القرآن الكريم إلى أنّ ما قاله لهم عن الدخول من أبوابٍ متفرّقة هو حكم الله تعالى المتعلّق بهم، وخاصّةً أيضاً أنّه ذكر أنّه لا يُغني عنهم من الله من شيء، ثم أشار إلى أنّ الحكم لله سبحانه، فهو الذي قدّر كلّ شيء ولا دور ليعقوب في شيء من قضائه وقدره سبحانه.

وكذلك الآية الخامسة والآية السادسة من المجموعة الأولى (القصص: ٧٠، ٨٨)، فإنّ سياق الحديث عن الرجوع إلى الله يوحي وكأنّ المراد من الحكم هو القضاء والقرار النهائي في الخلق، وأنّه بيده سبحانه.

إذن فنحن أمام مجموعتين من النصوص القرآنية: إحداهما واضحة في اختصاصها بالحكم التكويني والقرار النهائي الإلهي في الخلق والآخرة، والثاني يعيقنا السياق عن التأكّد من تبلور دلالة واضحة على ارتباط هذه الآيات بالقضايا القانونيّة وإدارة الحياة الدنيويّة، وبهذا يمكننا استبعاد ست آيات من مجموع ثلاث عشرة آية قرآنيّة (أو دالّ قرآني) عمدة هنا.

ب ـ إنّ بعض النصوص المتقدّمة غاية ما تعطيناه هو ذمّ الذين يُدعَون لحكم الله فيتركونه، ولا تفيد أنّ حكم الله ما هي مساحة تصدّيه في الحياة، فهناك فرق بين أن تقول: إذا خالفت حكمي أو لم تحتكم إليه بعد أن دعوتُك للاحتكام إليه، فأنت ترتكب عملاً سيئاً، وبين أن تقول: لا يوجد حكمٌ غير حكمي في كلّ القضايا والأمور. إنّ النص الأوّل يتنسجم مع كون شريعتك غير شاملة، فيما النصّ الثاني يريد أن يُخبر عن هذه الشريعة مقارناً لها بحجم تغطيتها لوقائع الحياة ونواحيها.

من هنا نلاحظ أنّ الآية الثانية (آل عمران: ٢٣)، والآية الثالثة (النور: ٤٨ ـ ٥٢)، من المجموعة الثانية، لا تعطينا توصيفاً لحكم الله نفسه من حيث الشموليّة والاستيعاب، وإنّما تركّز نظرها على أنّه حيث يكون حكم الله موجوداً ثم يُدعى الإنسانُ إليه، ثم يتمرّد الإنسان عليه ويرفض، فهو مذموم ومستحقّ للتوبيخ الإلهي.

ج ـ وانطلاقاً من النقطة المتقدّمة، يمكن لنا التركيز على نصوص ذمّ الحكم بغير ما أنزل الله، فإنّ الدلالة اللغويّة لهذا التعبير تؤكّد لنا أنّ المقصود هو وجود حكمٍ لله، والحكم بغيره، أي الحكم بقانونٍ مغاير لحكم الله مع وجود حكم الله بالفعل، فهذا ما يصنّف أنّه حكمٌ بغير ما

أنزل الله، ولهذا نجد أنّ الآية الرابعة من المجموعة الثانية (المائدة: ٤٤ ـ ٥٠)، وهي في الحقيقة عدّة آيات، لا يمكنها أن توصّف لنا دائرة الشريعة ونطاقها، لكن بإمكانها أن تؤكّد لنا أنّ للشريعة أحكاماً منزلة من عند الله، وأنّ الحكم بغير هذه الأحكام ـ في ظرف وجودها ـ هو جريمة أخلاقيّة تجاه الله سبحانه.

والذي يدفعنا لهذا الفهم هو أنّ الجمل السالبة في التداول العربي والعرفي لا تحمل في طيّاتها ما يسمّيه المناطقة: السالبة بانتفاء الموضوع، بل هي تنصرف في دلالتها العرفيّة لحالة وجود الموضوع، فالحكم بغير ما أنزل الله يفهم منه العرف وجود حكم الله، ثم الحكم بما سواه، ولا يفهم العرف حالة الحكم بقانون العقل في حالةٍ لا يوجد فيها حكم الله أصلاً، ومن ثمّ فهذا النص لا يؤكّد لنا مساحة الأحكام الإلهيّة، بقدر ما يركّز على أخلاقيّة التعامل معها على فرض وجودها، وأنّه لابدّ من الانصياع لها وعدم الاحتكام لغيرها.

ويُشبه هذا الأمر ما بحثناه في محلّه عند الحديث عن مفهوم آية النبأ، حيث ارتكب الأصوليّون خطأً ـ وفق رأي السيد الخميني الذي وافقناه هناك في الجملة[1] ـ في مقاربتهم لمفهوم الآية، إذ لا يدلّ المفهوم على حالة مجيء العادل بالنبأ؛ لأنّ حالة مجيء العادل بالنبأ هي مصداقٌ عقلي لعدم مجيء الفاسق، بينما العرف يفهم من مفهوم الآية عدم مجيء الفاسق بحيث لا يكون هناك نبأ، وساكتة عن حالة وجود نبأ العادل.

د ـ إنّ الآيات المتبقية، وفيها الآيات الأكثر وضوحاً، لا تؤكّد مفهوم شموليّة الشريعة بالمعنى المدرسي الكلاسيكي الذي ندرسه هنا ونتتبّع أدلّته، وهو وجود حكم إلهي من الله نفسه لكلّ واقعة من الوقائع؛ لأنّ هذه الآيات تؤكّد حصريّة حكم الله تعالى ومرجعيّته، وهذا المفهوم كما ينسجم مع وجود أحكامٍ لله في كلّ الوقائع، كذلك هو منسجم مع إحالة الله تعالى البشر في بعض النواحي الحياتيّة إلى عقولهم وأمره لهم بأن يتّبعوا عقولهم فيما تمليه عليهم بما لا يناقض معايير شرعه ودينه وأخلاقيّاته، ومن ثمّ فالإحالة على العقل هنا كانت بحكم الله، والرجوع لحكم العقل ونتائج الخبرة العقليّة المعرفيّة الإنسانية في إدارة بعض الملفّات الحياتيّة تحت غطاء الكلّيات الشرعيّة العامّة هو رجوعٌ لما حكم به الله تعالى، وليس خروجاً عن حكم

(١) راجع: الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٦؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٣٨ ـ ٤٣٩؛ وحيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٣٦٢ ـ ٣٦٣، ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

الله، والنصوص القرآنية تؤكّد أنّ الحكم لله، وهذا منسجم مع حاكميّة الله تبارك وتعالى.

إذن، فنصوص حصريّة الحكم بالله سبحانه ضمن السياق القانوني والتشريعي، تمنع عن فرض وجود مرجعيّة قانونيّة إداريّة للحياة، في عرض مرجعيّة الحكم الإلهي، لكنّها لا تمانع عن فرض مرجعيّة قانونيّة أخَذت قيمتها من الحكم الإلهي مسبقاً أو تأكّدنا من أنّ الله راضٍ بالأخذ منها وموافقٌ في شرعه على ذلك، أو اعتبرنا أنّها ضرورة حياتيّة بحكم تنظيم الأمور فيما لم يأتِ فيه حكمٌ تفصيلي من الشريعة السماويّة.. حتى تكون دالّةً على قاعدة: ما من واقعة إلا ولها حكمها الخاص بها من الله، وبهذا تكون محاولة أمثال الشيخ عليدوست المشار إليها فيما أسلفناه، ناجحة هنا لو أراد أن يُجريها، في مقابل جبهة المدرسيّين الذي يصرّون على مرجعيّة النصوص أو الحكم الإلهي المباشر في كلّ الحالات والموارد.

فلو أخذنا ـ على سبيل الفرض والمثال ـ نصّ آية الشورى: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾ (الشورى: ٣٨)، وقال فقيهٌ ومفسّرٌ بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المسلمين الصالحين توكل إليهم مهمّة تنظيم أمورهم، خرج عن ذلك ما حكم به الشرع فكانت له حكومة وأولويّة على ما يرونه ويحكمون به.. لو قال شخصٌ بهذا فهذا معناه أنّه فهم من آية الشورى ـ وربما يفهم غيره من نصوص أدلّة ولاية الفقيه أيضاً ـ رضاً إلهيّاً وتوكيلاً إلهيّاً للمسلمين في تولّي أمورهم وإدارتها، فإذا احتاجت إلى تقنينات موضعيّة أو طارئة، فهذا داخلٌ ضمن نطاق هذا التفويض، فهنا لم تحدَّد حاكميّة الله، بل كانت هي الأصل في مرجعيّة الإنسان المؤمن في تنظيم أموره ووضع القوانين اللازمة لهذا التنظيم فيما لم يبيّنه الشرع.

وهذا ما ينتج أنّه من الممكن تعقّل هذه الآيات مع كون الشريعة لم تغطّ كلّ الوقائع بالتفصيل، بل غطّت بعضها، ثم تركت بعضاً آخر للإنسان أن يدير أمره فيه؛ فهذه الآيات نافعة هنا في مرجعيّة الله المطلقة، وهو المالك لكلّ شيء والذي لا سلطان لنا على شيء من ملكه إلا بإذنه، لكنّ هذا لا يساوي فرضيّة مشهور التيّار الفقهي المدرسي كما صار واضحاً.

ومما أسلفناه يبدو لنا واضحاً أيضاً أنّ النصوص القرآنيّة التي استخدمت مفردات من نوع: الشريعة أو المنهاج أو الملّة أو الأمّة أو الدين أو نحو ذلك، لا تُساعد على استجلاء الأمور في موضوع بحثنا، ولا داعي لفرض دلالتها ـ ولو مجتمعةً ـ على وجود نظامٍ شمولي قانوني منزل

من عند الله تعالى.

كما أنّ النصوص الدينية التي تذمّ تبديل شرع الله أو تحريف كلامه أو تغيير مواضعه، مهما فسّرناها، لا علاقة لها بموضوعة بحثنا هنا؛ لأنّها تفرض شريعةً وتنهى عن التعامل معها بهذه الطريقة أو تلك، فيما بحثُنا هو في نفس وجود هذه الشريعة في هذه الدائرة أو تلك، لا نهج التعامل معها بعد فرض وجودها، وقد قلنا بأنّنا لسنا بصدد إثبات أصل وجود الشريعة، بل بصدد تحديد مساحاتها والنطاقات التي تشتغل عليها بعد فرض وجودها.

كما أنّ النصوص التي تُلزم بردّ كلّ شيء متنازع عليه إلى الله والرسول، لا تؤثر هنا كما هو واضح؛ لأنّ الإرجاع ما دام قد دخل فيه الرسول، فإنّ الرسول بوصفه ـ أيضاً ـ زعيم الجماعة دخولُه كافٍ في إلغاء فكرة شموليّة الشريعة؛ حيث ظهر وسيظهر بالتفصيل أنّ الرسول له ولاية التشريع الولائي والتي هي مغايرة لتبليغ الدين؛ فالإرجاع إليه أعمّ من الإرجاع للدين وللعقل الإنساني الصالح المتجلّي فيه، والذي يمكنه سنّ قوانين في هدي الدين وليست بالضرورة من الدين، فكلّ القوانين ترجع إلى الله وإلى الإنسان الذي يتولّى شأن الجماعة، فيسنّ لها القوانين وفقاً لنظريّة عدم الشموليّة، كما سيأتي في الفصل الأخير من هذا الكتاب بحول الله تعالى، فلا تكون مثل هذه النصوص معارضة لمقولة النافين للشموليّة، فلاحظ جيّداً.

نتيجة البحث في المبرّرات القرآنيّة لنظرية الشمول القانوني

وبهذا يظهر أنّه لم يتوفّر لنا إلى الآن أيّ دليل عقلي أو عقلاني أو قرآني حاسم، يكشف عن مبدأ شموليّة الشريعة الإسلاميّة لكلّ وقائع الحياة بالمعنى المدرسي لهذا المفهوم، وإن أسعفتنا بعض النصوص القرآنيّة في تكريس حصريّة الحكم الإلهي بالمعنى الذي أوضحناه في طيّات الكلام السابق، وهو معنى لا يتمرّد على فكرة وجود مرجعيّة قانونيّة مقبولة للشارع سبحانه، تقوم بنفسها بسنّ القوانين بما ينسجم مع الضوابط الدينيّة.

وهذا كلّه يفرض علينا الانطلاق نحو سائر الأدلّة ـ الإجماع و.. والحديث ـ للنظر في مديات إفادتها مفهوماً للشموليّة من هذا النوع.

ثالثاً: مرجعيّة الإجماع والتوارث الديني في إثبات شموليّة الشريعة

هذا هو النوع الثالث من المستندات التي يمكن طرحها في سياق إثبات نظريّة الشموليّة

بالمعنى المدرسي لها، وقد جمعنا فيه نوعين من الأدلّة: الإجماع والتسالم، والسيرة المتشرّعيّة.

وذلك أنّه قد يقال بأنّ المسلمين متسالمون تسالماً عظيماً ومجمعون إجماعاً قاطعاً ـ على اختلاف مذاهبهم وتوجّهاتهم الفكرية والفقهية والكلاميّة وميولهم ـ على أنّ الشريعة شاملة لكلّ مرافق الحياة، وأنّ الدين لم يترك شيئاً من سلوكيّات الإنسان إلا وقدّم فيه توجيهه الإيجابي أو السلبي، بل هذا الأمر مرتكزٌ في أذهان المتشرّعة؛ لهذا نجدهم يسألون دائماً عن موقف الدين في كلّ قضيّة يواجهونها، وهذه هي عادتهم منذ قديم الأيّام، ولم يكن يخطر في بالهم أنّ مساحةً ما من مساحات الحياة تقع خارج نطاق التغطية الدينيّة القانونيّة والأخلاقيّة.

يقول الميرزا الآشتياني: «الذي قام عليه الدّليل ونطق به السّنة والإجماع، عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي»[١].

ويقول المحقق الخراساني ـ في سياق نقده لنظريّة التصويب ـ: «.. فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء ـ بأن تكون الأحكام المؤدّي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعيّة كما هي ظاهريّة ـ فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا الأخيار على أنّ له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ، إلا أنّه غير محال..»[٢]، بل ذكر في موضع آخر أنّ الإجماع والضرورة قائمان على ذلك[٣].

وقال الشيخ محمد جواد مغنيّة: «تسالم فقهاء الإماميّة على أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يصيبها من أصاب، ويخطئها من أخطأ، وللمخطئ أجر، وللمصيب أجران، كما في الحديث الشريف»[٤].

وقال السيد الخوئي في سياق نقده للتصويب الأشعري: «.. لازمه اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الأمارة، وهو خلاف التسالم والأخبار الدالّة على أنّ لله سبحانه في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل ومن قامت عنده الأمارة ومن لم تقم»[٥].

---

(١) بحر الفوائد ١: ٨٦.

(٢) كفاية الأصول: ٤٦٩.

(٣) الخراساني، درر الفوائد: ٧١.

(٤) فقه الإمام جعفر الصادق ٦: ٦٧.

(٥) موسوعة الإمام الخوئي، الاجتهاد والتقليد ١: ٢٤؛ وانظر أيضاً: مصباح الأصول ٣: ٤٤٥.

وقال صاحب الفصول: «قد تفرّد عندنا أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً لولا عروض المانع، وهو جهل المكلف به، لكان عليه أن يعمل على حسبه، وهذا هو المعبّر عنه بالحكم الواقعي»[١]، والتعبير بـ(عندنا) يوحي بالإجماع أو هو متعارفٌ فيه كثيراً.

وقال الشيخ محمّد رضا الإصفهاني: «وأمّا الفرقة الناجية ـ أعلى الله كلمتها ـ الذاهبة إلى أنّ لله في كلّ واقعة حكماً، والطريق إليه منحصر في الحجّة الشرعيّة..»[٢].

وقال الشيخ محمّد تقي البروجردي: «.. خلاف الإجماع وما تواتر عليه الأخبار من أنّ له سبحانه في كلّ واقعةٍ حكماً يشترك فيه العالم والجاهل»[٣].

ويُلاحظ أنّ السيد الصدر في سياق ردّه نظريّة التصويب، اعتبر أنّ التصويب باطل بالضرورة؛ لاستلزامه خلوّ الواقعة عن الحكم[٤]، وهذا معناه أنّ ثبوت حكم في كلّ واقعة يبلغ مرتبة الضرورة والوضوح عنده.

وبهذا يظهر من النصوص العديدة لهم دعوى الإجماع على هذه القضيّة[٥].

بل إنّ محاولة القائلين بالقياس الذهاب خلفه لا تعبّر سوى عن اعتقاد بأنّ للشريعة حكماً في غير المنصوص، وأنّ هناك فرقاً بين المنصوص والمحكوم، فخلوّ الواقعة من النصّ لا يساوق خلوّها من الحكم، ولهذا لزم التوسّل بالقياس للوصول إلى هذا الحكم الكامن، ولو وصولاً ظنيّاً بالنسبة إلينا.

قراءة نقديّة في الإجماع والسيرة على المستويين المذهبي والإسلامي

إلا أنّه يمكن التعليق على هذا الإجماع أو التسالم أو الضرورة أو الشهرة أو غير ذلك من التعابير، مضافاً إلى السيرة المتشرّعيّة بأمور:

أوّلاً: إنّ إثبات السيرة المتشرّعية هنا يبدو صعباً؛ إذ يكفي في قيام السيرة على توجيه الأسئلة

---

(١) الفصول الغرويّة: ٧.

(٢) وقاية الأذهان: ٥٩٥.

(٣) رسالة في الاجتهاد والتقليد، ملحقة بكتاب نهاية الأفكار ج٤، ق٢: ٢٣٠.

(٤) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢١٦.

(٥) راجع أيضاً: كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها: ٢٣٣.

حول أيّ موضوع أن تكون الشريعة تتسم بالسعة حتى لو تتسم بالشموليّة التامّة، ومن ثمّ فالمكلّف يحتمل أنّ للشريعة موقفاً من هذه القضيّة أو تلك فيبادر للسؤال عنه، وليس معنى أنّهم يرجعون للنص في كلّ واقعة واجهوها أو مستجدّ اصطدموا به أنّهم يعتقدون بوجود حكمٍ فيه، بل هذه العملية يمكن تفسيرها وفقاً لافتراضهم الاحتمالي وجود موقف للشريعة هنا، ومن ثم لا نستطيع التأكّد من أنّ المتشرّعة في عصر النبيّ، بل في عصر الصحابة والأئمّة من أهل البيت، كانوا متفقين على فكرةٍ من هذا النوع (الشموليّة).

ولو افترضنا أنّ توجيههم الأسئلة الكثيرة مع أخذهم إجاباتٍ لها، من الطبيعي أن يكون قد ولّد عندهم بمرور الزمن فكرة أنّ الشريعة تجيب عن كلّ شيء، ومن ثمّ يتبلور هذا الارتكاز..[1] فإنّ هذه الفرضيّة لو أثبتناها تاريخيّاً ـ ومن الصعب إثباتها لدى مثل أهل السنّة الذين يحصرون عصر النصّ بفترة حياة النبيّ الأكرم ـ غاية ما تفيد أنّ هذا الارتكاز الذي حصل هو نتيجة قراءة اجتهاديّة عفويّة منهم، وليست نتيجة تلقّيهم توجيهاً نبويّاً في ذلك بالضرورة، ومن ثمّ فلو فرضنا أنّنا خطّأناهم في هذا الاستنتاج واختلفنا معهم فيه، بعد ظهور مستجدات لا إجابات لها حاليا ـ كما يقول النافي لشموليّة الشريعة ـ فلا قيمة لما استنتجوه بشكل عفوي؛ لأنّ ما كشفته القرون اللاحقة والعصر الحديث يصلح إرباكاً لهذا الاستنتاج العفوي البسيط الذي تولّد لديهم فيما مضى، هذا لو لم نقل بأنّ المرتكز في أذهانهم شموليّة الشريعة لحياتهم وزمانهم، وأنّهم لم يخطر في ذهنهم شموليّة الشريعة على امتداد الخطّ الزماني لو تغيّرت الحياة واستجدّت الوقائع، علماً أنّ هذا الاستنتاج لم يعد سيرةً متشرّعية بالمعنى المصطلح لهذه الكلمة في مباحث أصول الفقه.

بل يمكن هنا طرح احتمالٍ إضافيّ، وهو أنّ رجوعهم للنبيّ أو الإمام أو الصحابيّ الخليفة ربما كان رجوعاً لعقل هؤلاء في سنّ بعض القوانين المتصلة بالوقائع الحادثة، وفقاً لروح الشريعة، وليس نقلاً لقانون مجعول في الشريعة نفسها، وهذا أمر لا يبعد وقوعه نظراً للموقعيّة الروحيّة والسلطويّة التي يتمتع بها هؤلاء بين المسلمين أو بين أنصارهم على الأقلّ.

بل إنّ فرضيّات وجود أحكام حكوميّة آنية مؤقّتة مرجعها لعنصر الولاية في النبيّ أو

---

(١) أورد هذه المداخلة علينا في مجلس الدرس بعضُ الأعزّة من طلابنا، وهو صاحب الفضيلة الشيخ مهدي وفائي حفظه الله تعالى.

الإمام، يمكن أن تعبّر أيضاً عن سريان الاعتقاد بأنّ بعض الوقائع يُرجع فيه لشخص النبيّ أو الإمام، لا بوصفهما ناقلين للشريعة دائماً، بل بوصفهما يملكان سلطةً قانونيّة ممنوحة لهما من قبل الله تعالى، في سنّ القوانين الموضعيّة التي يمكنها إدارة أمور الجماعة، فالتوجّه بالسؤال للنبيّ أو الإمام لا يعني دائماً أنّ السائل قد اعتقد بأنّ لكلّ واقعةٍ حكماً شرعيّاً في أصل الشرع، بل ربما لمكان ولاية النبي أو الإمام على الأمّة يرجع إليه في تحديد العديد من المواقف، وهذا الاحتمال يبدو لي يحظى بقدر جيّد من القوّة عندما ندخل في القضايا السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة العامّة، ونكون معتقدين سلفاً بوجود الشخصيّة الولائية الحكوميّة في النبيّ أو الإمام.

ثانياً: إنّ دعوى انعقاد إجماعٍ شيعي إمامي على القضيّة شكّك في وضوحها بعض المعاصرين[1]، وقد لاحظنا أنّ في كلمات بعض كبار العلماء ما يشير إلى تأمّلات لديهم في أصل القضيّة بشكلٍ من الأشكال، مما يوحي بأنّ القضيّة ليست بهذا الوضوح والجلاء، مثل ما أسلفنا نقله عن موقف كلّ من المحقق كاظم الخراساني في فوائده[2]، والسيد روح الله الخميني، ويلوح شيء ما من المحقّق الرشتي غير صريح في القضيّة[3]، وسوف تأتي مواقف بعض المتأخّرين والمعاصرين، كالعلامة شمس الدين وغيره من العلماء والباحثين والمفكّرين في الفصل الثالث من هذا الكتاب، بل قبل ذلك أيضاً.

لكنّ مراجعة سياق الاجتهاد الإمامي يفضي بالإنسان للاعتقاد بأنّهم كانوا مسكونين بفكرة الشموليّة على الدوام، يبحثون عن الموقف الشرعي، ويذهبون في نهاية أبحاثهم دوماً لتحديد هذا الموقف، بما يشبه وجود خلفيّة مقتنعة تماماً بوجود جواب شرعي عن كلّ القضايا، ولهذا يُفتون بالإباحة حيث لا دليل على الحرمة، نعم العصر الحديث شهد انزياحات في التفكير في هذا الملفّ وظهرت أفكار متنوّعة، لكنّ العصور السالفة لا يبدو ما يوجد معه حركة مضادّة لهذا المزاج العامّ إماميّاً.

---

(١) وهو ما يظهر من الشيخ صادق لاريجاني، فانظر مقالته السابقة: ١٧٦، الهامش رقم ١.

(٢) قد علّق محمّد رضا الإصفهاني على كلمات الخراساني في مواضع كلامه، فانظر: وقاية الأذهان: ٣٦٨ ـ ٣٦٩؛ ولعلّ صاحب الكفاية يفصّل بين الدليل العقلي والنقلي، كما احتمله ـ ولو مستضعفاً له نوعاً ما ـ الشيخ صادق لاريجاني أو مقررُ بحثه، فانظر مقالته السابقة: ١٧٦، الهامش رقم ١.

(٣) الرشتي، بدائع الأفكار: ٣٨٦.

والفرق بين التجربة الفقهية اللاحقة على عصر النصّ والتجربة المتشرّعية في عصر النصّ، أنّ التراث المدوّن وآليّات الاجتهاد والنصوص الصريحة واصلة إلينا في الفترة اللاحقة، بحيث نستطيع تكوين صورة عن توجّهاتهم من خلالها، الأمر الذي يكاد يكون شبه معدوم في فترة عصر النصّ، بحيث لا يمكّننا من أخذ انطباع عام عن مجمل المتشرّعة في ارتكازهم، وليس عن شخصٍ هنا أو آخر هناك.

ثالثاً: إنّ افتراض وجود إجماع إسلاميّ على هذه القضيّة يبدو صعباً، فنظريّة التصويب بصيغتها العليا، تبدو وكأنّها تؤمن بالفراغ وتريد سدّه عبر ممارسة الاجتهاد، ومن هنا يمكننا القول بأنّ تيار التصويب في الأمّة يمكن أن يكون معبّراً عن خرق حقيقي للإجماع الإسلامي على فكرة الشموليّة[1].

بيد أنّ هذه الملاحظة تحتاج لشيء من التدقيق؛ لأنّ نظريّة التصويب هي أيضاً يمكن تصنيفها ـ بمعنى معيّن ـ لصالح فكرة الشمول؛ وذلك أنّ القائل بالتصويب بحدّه الأعلى ـ فضلاً عن الحدّ الأدنى ـ وإن كان يرى خلوّ الواقعة من الحكم قبل نظر المجتهد، لكنّه سرعان ما يُلصق نظر المجتهد بالشرع نفسه، فيُدخل رؤية الفقيه للقضيّة ضمن الأحكام الواقعيّة، وهذا يعني ـ سواء قبلنا بفكرة التصويب أم رفضناها في نفسها ـ أنّ القائل بالتصويب ما يزال مسكوناً بهاجس كسب شرعيّة الموقف القانوني من نسبته بذاته وعينه ـ لا نسبة الترخيص في ممارسة العقل للتقنين ـ للشريعة الإلهيّة، فرغم عدم وجود حكم شرعي إلهي مسبق، لكنّه بعد نظر المجتهد يصبح موجوداً، وكأنّ الثقافة الاجتهاديّة عند المسلمين كانت مبنيّةً على فكرة أنّ شرعيّة موقفٍ قانوني تظلّ مرهونة بأن يكون هذا الموقف نفسه في مضمونه وصيغته منسوباً لله تعالى، سواء كانت هذه النسبة قبل إبداء المجتهد لرأيه أم بعد ذلك، فلا نستطيع التأكّد من أنّ نظريّة التصويب تخرق الإجماع في روحه.

نعم، هي تخرق الإجماع قبل رأي الفقيه، وهي بهذا المعنى تمثل نقضاً لشموليّة الشريعة، إن لم نقل بأنّ علم الله المسبق بما ستؤول إليه أنظار المجتهدين يعني أنّ لديه أحكاماً واقعيّة في الأمر

---

(١) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ كيف أنّ السيد محمّد باقر الصدر، في سياق نقده للتصويب في كتاب (المعالم الجديدة للأصول: ٣٩)، اعتبر أنّ التصويب قد وقع في سياق اتهام الشريعة بالنقص، وهي النتيجة التي وصلها الفكر السنّي ـ من وجهة نظره ـ من خلال مقارباته الاجتهاديّة.

بعدد أنظار المجتهدين فيكون الحكم عند الله من الأوّل هو الوجوب لمن يحصل عنده ظنّ الوجوب، والحرمة لمن يحصل عنده ظنّ الحرمة، فظنّ الفقيه جزء من موضوع الحكم، بصرف النظر عن معقوليّة هذا الأمر تبعاً لمعقوليّة التصويب.

نعم، قد توحي بعض النصوص الحديثيّة بوجود من كان لا يرى شموليّة الشريعة، مثل خبر أبي خديجة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ أبي صلوات الله عليه أتاه أخوه عبد الله بن علي، يستأذن لعمرو بن عبيد وواصل وبشير الرحال، فأذن لهم، فلمّا جلسوا، قال: ما من شيء إلا وله حدٌّ ينتهي إليه، فجيء بالخِوَانِ فوُضِع، فقالوا فيما بينهم: قد والله استمكنّا منه، فقالوا: يا أبا جعفر هذا الخوان من الشيء؟ فقال: نعم، قالوا: فما حدّه؟ قال: حدّه إذا وضع قيل: بسم الله، وإذا رفع قيل: الحمد لله، ويأكل كلّ إنسان مما بين يديه ولا يتناول من قدّام الآخر شيئاً..»[1]، فكأنّهم ما كانوا يقولون بأنّ لكلّ شيء حدّاً، وهذا تصوّر يُفترض أن يقوم على عدم شمول الشريعة[2]، ولهذا غمز الإمام فيهم لما جلسوا، وتكشف الرواية عن جدل بينهم وبينه حول القضيّة، فلعلّ بعض المعتزلة ـ مثل هؤلاء ـ كان لهم كلام في حدود الشريعة والتكليف.

كما يشير نصّ مهمّ لابن رشد الفقيه (٥٩٥هـ)، إلى أنّ أهل الظاهر يقولون بأنّه حيث لا نصّ لا يجري القياس وما سكت عنه الشارع فلا حكم له[3]، وهذه نسبة ليست سهلة للمذهب الظاهري.

رابعاً: سلّمنا أنّ الإجماع والتسالم وغير ذلك قام على الشموليّة بالمعنى المنظور للقائلين بالشريعة بحدّها الأعلى، وأنّه إجماعٌ مذهبيٌّ أو إسلاميّ، لكنّ هذا الإجماع يبدو لي مدركيّاً بشكل واضح وجليّ، خاصّةً عند الشيعة الإماميّة؛ وذلك أنّنا رأينا كيف أنّ الاجتهاد الإسلامي التَمَسَ أدلّةً لهذه القضيّة من الكتاب والسنّة والعقل، وأنّ جملةً وافرة من هذه الأدلّة كانت قريبةً من أنظار وممارسات المجتهدين كالنصوص القرآنيّة، وكذلك مفاهيم مثل مفاهيم الخاتميّة

---

(١) الكافي ٦: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ والمحاسن ٢: ٤٣١.

(٢) بصرف النظر عن أنّ القول بأنّ لكلّ شيء حدّاً ينحصر في الدلالة على شمول الشريعة أو لا، حيث هذا ما سندرسه في الاستدلال الحديثي على نظريّة الشمول، وسوف نأتي على ذكر هذه الرواية بعينها هناك، إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٥.

والخلود وأكمليّة الإسلام وقوانين الملازمة وغير ذلك، بصرف النظر عن صحّة استنتاج الشموليّة القانونيّة منها. وهذا يعني أنّه من المنطقي للغاية ومن المعقول المبرّر تاريخيّاً وفق منهج إمكان التبرير (Justification) أن تكون مثل هذه الأدلّة هي التي بلورت لديهم في القرن الثاني الهجري فكرةً من هذا النوع، وأنّ التيار الذي انتصر لهذه الفكرة قد هيمن على الثقافة الإسلاميّة لاحقاً.

ويتأكّد الأمر إماميّاً بالنظر لما سوف يأتي من كثرة الروايات التي تمثل مستنداً لهذه النظريّة، فالإمامية يمتاز تراثهم الحديثي عن أئمّتهم بوفرة النصوص التي يمكن أن تصبّ لصالح هذه الشموليّة التامّة، وهذا يعني أنّ هذا الإجماع يمكن أن يكون قد تبلور نتيجة هذه النصوص الحاضرة في التداول البحثي والديني.

واستتباعاً لذلك، لا يغدو هذا الإجماع عمليّة كاشفة عن موقف يرجع لشخص النبيّ المبلّغ للدين؛ إذ لعلّه مجرّد اجتهاد إسلامي تبلور تدريجيّاً في فضاء تنامي حضور الفقهاء والقضاة في الحياة الاجتماعيّة للمسلمين، خاصّةً بعد قيام الدولة العباسيّة[1]، ومن ثمّ فمن حقّ الباحثين اللاحقين أن يناقشوا هؤلاء المجمعين في منطلقاتهم ومبرراتهم وأدلّتهم، إذا رأوا أنّ مستنداتهم المحتملة لا تقوم على قراءة صحيحة.

ونستخلص من هذه المقاربة لدليل الإجماع والسيرة أنّه من الصعب أن نقتنع بصوابيّة هذا الدليل بطريقة علميّة، رغم أنّ الوقوف في مقابل إجماعٍ إسلاميّ أو شهرة إسلاميّة قويّة إلى هذا الحدّ ليس أمراً سهلاً على الصعيد النفسي.

وهذا الذي نفعله في الاختلاف مع كثير من الإجماعات والشهرات الإسلاميّة لا يعني ترجيح العقل الفردي (عقل الواحد) على العقل الجمعي (عقل الكثير) إذا صحّ التعبير، حتى يقال بأنّه ترجيحٌ يفتقد في نفسه إلى الترجيح العقلاني؛ لأنّ القضيّة لا تقاس بهذه الطريقة، بل تقاس بمقاربة أدلّة الموضوع ومناقشاتنا لها، مع إمكانيّات الخطأ المتتالي زمنيّاً، وهو أمر تؤكّد الشواهد التاريخيّة على وقوعه بكثرة في كلّ الأديان.

بل لو أردت أن أدخل في تحليلٍ افتراضيّ ليس عندي دليل علمي حاسم عليه، لربما أمكنني

---

(١) حول موضوع القضاء وتطوّراته والتخصّص الفقهي، لا بأس بمراجعة مثل كتاب: وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره: ٩٥ ـ ١٥٠؛ كما تعرّض لهذا الموضوع في كتب أخرى له.

القول بأنّ طبيعة العقل (البشري) الديني، هي طبيعة ميّالة للتعميم والهيمنة، بمعنى أنّها لانطلاقها من فكرة المطلق (الله)، تترسّخ في نفسها ميول قويّة نحو جعل كلّ شيء تحت سلطان الله تعالى، الأمر الذي يدفع نفسياً نحو الرغبة في اعتبار كلّ شيء دينياً؛ لأنّ هذا الأمر يقوّي إطلاق الله وهيمنته على الوجود، فالنزعة الشموليّة في الفكر الديني قد تكون اتساعاً غير صحيح لفكرةٍ واقعيّة، وهي السعة المطلقة لله سبحانه، أو ربما يكون الأمر راجعاً للشعور بضرورة أن تكون كلّ الأمور تحت إشرافه تعالى، ولو كان الإشراف تشريعياً، بعد الفراغ عن فكرة الوحدانية التدبيريّة التكوينيّة.

ولنلاحظ المشهد بشكل معكوس لكي تتضح الفكرة، وننظر كيف أنّ ظهور المذهب الإنساني (Humanism) بشكلٍ تدريجي منذ نهايات ما يسمّى بالقرون الوسطى، بات يدفع الإنسان لاعتبار الإنسان نفسه هو المحور، بدل اعتبار الله هو المحور، وتغيّر خارطة الفلك الفلسفي كما تغيّرت خارطة أفلاك بطلميوس (ح ١٦٨م) مع أفلاك كوبرنيكوس (١٥٤٣م)، ومنذ ذلك الحين يلاحظ الباحث كيف أنّ الإنسان اتجه بشكل تدريجي لتعميم هيمنة الإنسان نفسه بوصفه معياراً لحقّانية كلّ شيء، ومشرعناً لكلّ شيء يراد شرعنته أو حاظراً كلّ شيء يراد حظره من خلاله، حتى وصل الأمر إلى الحديث اليوم عن المثليّة الجنسيّة وعن الانتحار وغير ذلك بوصفها حقوقاً للإنسان.

هذا النوع من النزوع طبيعيٌّ في تقديري؛ لأنّ المدارس الفلسفية التركيبيّة (ولا أعني التلفيقيّة) كثيراً ما تكون أضعف من المدارس الفلسفية الاحاديّة، وهذا يعني أنّه عندما تهيمن فكرةٌ مركزيّة على العقل الإنساني فمن الممكن أن نجد لديه ميولاً نفسيّة لعرض كلّ الأشياء على هذه الفكرة، وشعوراً بمزاحمة ومنافسة أيّ فكرة أخرى لفكرته المركزيّة، إلى حدّ أنّنا رأينا ـ على سبيل المثال ـ بعض الفلاسفة في القرن العشرين يرون أنّ قيامة الإنسان لا تكون إلا بخفض الله إلى مستوى الصفر، أو بتعبير بعضهم: لكي تكون إنساناً يجب أن تكون الله، ممّا يعني أنّه لا يوجد شعور بأنّه بالإمكان منح مرجعيّتين اثنتين معاً حقّ تقرير الهويّة والمصير.

أكتفي بهذا القدر وبه يتبيّن أنّ الاستدلال بالسيرة المتشرّعية والإجماع والشهرة لا يقوم على أساسٍ علميّ مقنع، وإن حظي بدور نفسي كبير ومؤثّر.

رابعاً: مرجعيّة الحديث الشريف والتأسيس للشموليّة المطلقة

ربما يمكننا القول بأنّ من أهم الأدلّة هنا، النصوص الحديثيّة التي ذكرت أنّ الدين قد شرّع كلّ شيء له صلة بمختلف جوانب حياة الإنسان، وهذه النصوص متعدّدة، ادُّعي تواترها كما لاحظنا سابقاً، وقد جمع أغلبها الحرُّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتابه «الفصول المهمّة في أصول الأئمّة»[١].

ولابدّ لنا من بحث هذه النصوص ودراسة مديات دلالاتها، وقيمة مصادرها وأسانيدها، وجهات صدورها ومناسباتها، ومع الأسف الشديد نادراً ما وجدنا دراسة شاملة مستوعبة لهذه النصوص واستقصاء ومتابعة تفصيليّة لها، بل غالباً ما كان الباحثون هنا يمرّون على مثال أو مثالين أو ثلاثة منها، ثم يخرجون باستنتاج إيجابي أو سلبي، مع أنّ هذا الدليل يشكّل مفصلاً أساسيّاً في تكوين نظريّة شموليّة الشريعة، وعليه تقوم الكثير من الأفكار والمفاهيم.

وقد لاحظنا أنّ نسبة كبيرة من النصوص هنا ساقها المحدّثون تحت عناوين مثل: لزوم الردّ إلى الكتاب والسنّة وعدم العمل بالآراء[٢]، وهو عنوان يوحي باستنتاج حصرية المرجعيّة في الكتاب والسنّة، وإن كان يتحمّل حصرية مرجعيّة معرفة الدين بالرجوع للكتاب والسنّة دون أن يؤكّد لنا على حجم تدخّل النصوص في وقائع الحياة، في مقابل الرجوع في فهم الدين إلى الآراء، وبهذا وقعت هذه النصوص في سياق الخلاف الإخباري ـ الأصولي، والحديثي ـ الكلامي، عبر التاريخ الإسلامي.

وبعضهم ساق هذه الأخبار تحت عنوان باب أنّه ليس شيء يحتاج إليه الناس إلا وفيه كتاب أو سنّة، وذلك عقب أبواب البدعة والقياس والقول بغير علم أو في هذا السياق[٣].

وقد لاحظتُ أنّ هذه النصوص وُظّفت مؤخّراً لإثبات ضرورة الحكومة الدينيّة وولاية الفقيه، عبر القول بأنّه إذا كانت الشريعة لم تترك شيئاً إلا وفيه كتاب أو سنّة، حتى أرش

---

(١) الحرّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة ١: ٤٨٠ ـ ٥١٧.

(٢) فلاحظ ـ على سبيل المثال ـ: التقي المجلسي، روضة المتقين ١٢: ١٩٨.

(٣) راجع: الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٦٥؛ والكركي، وصول الأخيار: ١٨٣ ـ ١٨٥؛ والحرّ العاملي، الفصول المهمّة ١: ٤٨٠.

الخدش فهل يُعقل أنّها تركت أمر الحكومة والسياسة وإدارة البلاد؟![1].

وعلى أيّة حال، سوف نحاول مطالعة هذه النصوص على مرحلتين: نمارس في الأولى منهما المطالعةَ التفصيليّة التجزيئيّة؛ لكي ندرس كلّ حديث على حدة ونأخذ تصوّراً عن حالته، تليها في المرحلة الثانية المطالعة الإجماليّة التحليليّة الموضوعيّة، وذلك على الشكل الآتي:

المرحلة الأولى: المطالعة التجزيئيّة للنصوص الحديثيّة المؤكّدة لمبدأ الشمول

ثمّة مجموعة كبيرة من النصوص تتصل بموضوع بحثنا، ويمكن جعلها في مجموعات ذات أشكال بيانيّة متعدّدة وألسنة توضيحيّة متكثّرة:

المجموعة الأولى: نصوص اشتمال الكتاب والسنّة على كلّ شيء

في هذه المجموعة يمكن إدراج بعض الأحاديث:

الرواية الأولى: خبر حَمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ما من شيء إلا وفيه كتابٌ أو سنّة»[2].

فإنّ هذا الحديث ـ باستخدام الاستثناء بعد التنكير المطلق ـ دالّ على أنّ كلّ شيء مطلقاً أو في قضايا الحياة الإنسانيّة، موجودٌ في الكتاب والسنّة، والدلالة واضحة وحاسمة.

كما أنّ الحديث لا يتكلّم عن بيان كلّ شيء في الكتاب والسنّة حتى يُستوحى منه أنّه لابدّ أن يكون قريب المأخذ، بل هو يثبت وجود ما يرتبط بكلّ شيء في الكتاب والسنّة، ومن ثمّ فإنّ البنية اللفظيّة لهذا الحديث ـ إذا تخطّينا قضيّة النقل بالمعنى، وقضيّة بنية الخطاب واللغة القرآنيّة ـ تتحمّل أن تكون الأحكام التي في القرآن قد سيقت بطريقة بطونيّة إشاريّة، لا يُدركها إلا بعض الأشخاص النوادر عبر التاريخ، مثل شخص النبيّ وأهل البيت مثلاً.

من هنا، لاحظنا الشيخ السبحاني يقول ـ معلّقاً على أمثال هذا الحديث ـ: «هذا هو حال الكتاب والسنّة عند أئمّة العترة الطاهرة، فلو لم نجد حكم كثيرٍ من الموضوعات والحوادث، في

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٢٠؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦٩ ـ ١٧٠؛ والحائري، أساس الحكومة الإسلاميّة: ١٤٥ ـ ١٤٧؛ ومكارم الشيرازي، بحوث فقهيّة مهمّة: ٥١٧؛ والسيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه): ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الكافي ١: ٥٩؛ وانظر: بصائر الدرجات: ٤٠٨.

الكتاب والسنّة، ولا وقفنا على جملة من المعارف والعقائد فيهما، فما ذلك إلا لأجل قصور فهمنا وقلّة بضاعتنا؛ لأنّ في الكتاب رموزاً وإشارات، وتنبيهات وتلويحات، منها تستنبط أحكام الحوادث والموضوعات، ويهتدي بها الإنسان إلى المعارف والعقائد، وقد اختصّ علمُها بهم دون غيرهم»[1].

ولعلّ الأهمّ منه تعبير المولى صالح المازندراني، حيث قال: «ولا يعرف ذلك إلا بأنوار عقليّة وموهبة ربّانية وأعمال بدنيّة ومجاهدات نفسانيّة ورياضات فكريّة واستعدادات فطرية موجبة لانكشاف حقائق الأشياء وصور كلّياتها وجزئيّاتها ومبادئها وغاياتها وظواهرها وبواطنها، كما هو طريقة الصدّيقين الرافضين عن ذواتهم جلابيب إلهيّات البشريّة المانعة عن مشاهدة أنوار الحضرة الربوبيّة، فخذوا أيّها الناس ما تحتاجون إليه من معالم دينكم وغيرها من الكتاب والسنّة، وارجعوا إلى أهلها إن كنتم لا تعلمون، ولا تقولوا ما لا تعرفون ولا تتسرّعوا إلى ما تفترون، فإنّ أكثر الحقّ فيما تنكرون ومن أنكر الحقّ إذا خالف طبعه أو نبا عنه فهمه أو سبق إليه اعتقاد ضدّه بشبهة أو تقليد أو قياس أو استحسان فهو من الخاسرين الذين خسروا أنفسهم في الدنيا والآخرة فما له في الآخرة من وليّ ولا نصير»[2].

ولندرس هذا الحديث في سنده ودلالته:

أ ـ أمّا سند هذا الحديث، فالمعروف صحّة سنده، لكنّنا توقّفنا غير مرّة فيه، لا من حيث تضعيف أحد الرواة فيه، بل من حيث وجود شبهة إرسال أو ضعف بين محمد بن عيسى بن عبيد ويونس بن عبد الرحمن، ولعلّه لذلك كان هذا السند من مستثنيات نوادر الحكمة، نعم سَنَدُ هذا المضمون في بصائر الدرجات صحيح، بصرف النظر عن ثبوت الكتاب نفسه.

ولمزيد توضيح لقضيّة مشكلة السند هنا، لابدّ من التوقّف قليلاً عند محمّد بن عيسى بن عبيد، ولنلاحظ ـ أولاً ـ ما قاله النجاشي فيه: «محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى مولى أسد بن خزيمة، أبو جعفر، جليل في (من) أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، حسن التصانيف، روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام مكاتبة ومشافهة. وذكر أبو جعفر بن بابويه، عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه، ورأيت

---

(١) مقدّمة المهذّب ١: ١١.

(٢) شرح أصول الكافي ٢: ٢٨٠.

أصحابنا ينكرون هذا القول، ويقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى، سكن بغداد. قال أبو عمرو الكشي: نصر بن الصباح يقول: إنّ محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين أصغر في السنّ أن يروي عن ابن محبوب. قال أبو عمرو: قال القتيبي: كان الفضل بن شاذان يحبّ العبيدي، ويثني عليه، ويمدحه، ويميل إليه، ويقول: ليس في أقرانه مثله، وبحسبك هذا الثناء من الفضل.. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن الحميري، قال: حدثنا محمد بن عيسى بكتبه ورواياته. وعن أحمد بن محمد، عن سعد، عنه، بالمسائل»[١].

أمّا الطوسيّ فقال: «..ضعيف، استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال «نوادر الحكمة»، وقال: لا أروي ما يختصّ برواياته، وقيل: إنّه كان يذهب مذهب الغلاة.. أخبرنا بكتبه ورواياته جماعةٌ، عن التلعكبري، عن ابن همام، عنه»[٢]، كما ذكره في مواضع أُخر من رجاله، دون تقويم حاله تارةً[٣]، لكنّه في موضعين آخرين وصفه تارةً بأنّه يونسي ضعيف على قول القميين (في نسخة من الكتاب)، وأخرى بأنّه يونسي[٤]، وفي موضع ثالث صرّح بضعفه[٥].

هذه النصوص تسبّبت في جدل بين العلماء، ففيما ذهب فريق للتضعيف مطلقاً، ذهب آخرون للتوثيق، مثل العلامة الحلي[٦]، وقد بذلت جهود لتفسير هذه النصوص.

والذي يبدو لي ـ باختصار، حتى لا نطيل؛ لأنّ المقام ليس بذاك ـ: إنّ محمد بن عيسى بن عبيد يترجّح أنّه ثقةٌ، ويستدلّ على ذلك:

أوّلاً: توثيق النجاشي له توثيقاً قويّاً بوصفه له بأنه عين وثقة وجليل في الأصحاب.

ثانياً: ما نقله الكشي عن الفضل بن شاذان، وجعفر بن معروف[٧].

---

(١) النجاشي: الفهرست: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) الطوسي، الفهرست: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) رجال الطوسي: ٣٦٧.

(٤) رجال الطوسي: ٣٩١، ٤٠١.

(٥) المصدر نفسه: ٤٤٨.

(٦) خلاصة الأقوال: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٧) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ٢: ٨١٧.

ثالثاً: ما نقله النجاشي عن ابن نوح من أنّ ابن عبيد كان على ظاهر العدالة والوثاقة، وأنّ الأصحاب ينكرون تضعيفه.

لكن في مقابل هذه التوثيقات الواضحة، مع بعض المؤيّدات الأخَر ـ هناك تضعيف الشيخ الطوسي وتضعيف الصدوق وتضعيف محمد بن الحسن بن الوليد ـ شيخ الصدوق ـ له، فإذا تعارض الجرح والتعديل لزم إما تقديم الجرح أو التوقّف، ما لم تكن هناك خصوصية لتقديم التعديل.

لكنّ الإنصاف أنّ تقديم التعديل هنا هو الأرجح، والسبب في ذلك أنّ مرجع تضعيف محمد بن عيسى بن عبيد إنّما هو موقف ابن الوليد من رواياته، عندما استثناه فيما استثنى من روايات كتاب «نوادر الحكمة»، وأمّا الشيخ الصدوق فأغلب الظن أنّه تبع أستاذه ابن الوليد في هذه القضية، كما هو المعروف عنه من تبعيّته له[1]، إذاً فالأقرب أنّ تضعيف الصدوق ناتج عن تضعيف ابن الوليد، وربما هذا ما يفهم من العباس بن نوح كما في نقل النجاشي المتقدّم عنه.

وأرجح الظنّ أيضاً أن تضعيف الطوسي للسبب نفسه، وذلك أنّنا إذا راجعنا كلمات الطوسي التي أسلفناها وجدناه يقول في الفهرست: «محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، ضعيف، استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال «نوادر الحكمة»، وقال: لا أروي ما يختصّ برواياته..»[2]، وفي الاستبصار يقول: «.. على أنّ هذا الخبر مرسل منقطع، وطريقه محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، وهو ضعيف، وقد استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه من جملة الرجال الذين روى عنهم صاحب نوادر الحكمة، وقال: ما يختصّ بروايته لا أرويه، ومن هذه صورته في الضعف لا يعترض بحديثه»[3].

فهذه الجمل تدلّ على أنّ اعتماده على تضعيفه كان لموقف القميين ـ أي الصدوق ووالده ـ لأنّه في الفهرست والاستبصار بعد أن ضعّفه كأنه بيّن مبرّر التضعيف فيما نقله عن ابن بابويه، وهو الشيخ الصدوق، وبهذه الطريقة نعرف أنّ الصدوق والطوسي رجعا في التضعيف إلى موقف ابن الوليد.

---

(١) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) الطوسي، الفهرست: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) الطوسي، الاستبصار ٣: ١٥٦.

وإذا رجعنا نحن مباشرةً إلى موقف ابن الوليد، لنقرأ ما يقول؛ نجد أنّه لم يكن يقصد من استثنائه تضعيفَه؛ لأنه تارة استثنى روايات محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، وأخرى استثنى روايات محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع، كما جاء في كلام النجاشي حول هذين الاستثناءين[1]، وبتحليل هذين الاستثنائين نعرف أنّه لا يواجه مشكلة في محمد بن عيسى نفسه، وإنّما فيما ينقله عن يونس، وهذا ربما يكون:

أ ـ لضعف ابن عيسى.

ب ـ وربما يكون لأنّ ابن الوليد يرى أنّ ابن عيسى لم يلتَقِ يونس بن عبد الرحمن، فرواياته عنه كانت بالإرسال أو الوجادة، وكذلك رواياته بإسناد منقطع، أي بالإرسال المخفيّ على الأرجح في تفسير هذه الكلمة، فلعلّه تركه لأنّ ابن عيسى اعتمد الوجادة أو لم يحرز ابن الوليد جهة الوثوق بمراسيله، وابن الوليد لم يكن بصدد تعديل أو جرح رواة كتاب نوادر الحكمة، بل كان بصدد تصحيح الروايات أو تضعيفها في غرضه الأصلي، فلو كان ابن عيسى ضعيفاً عنده فلماذا يستثني مراسيله أو خصوص مرويّاته عن يونس، ولا يستثنيه هو بشكل مطلق؟! فهذا التقييد في الاستثناء دليل على أنّ ثمة مشكلة غير ضعف ابن عيسى، فليس عند ابن الوليد تضعيف، وإنّما فهمه الصدوق والطوسي وابن نوح (الذي وثق ابن عبيد) خطأً، ولعلّ الكثير من روايات غرائب يونس المعروفة عنه جاءت من طريق ابن عبيد خاصّة، الأمر الذي دفع بعضهم لاتهامه باعتماد طرق الوجادة أو نحوها في النقل عنه وترويج هذه المنقولات عنه، في مقابل ما جاء في الطرق إلى يونس المنقولة في الفهارس عبر ابن فضال تارةً وإبراهيم بن هاشم أُخرى، وكأنّ ابن عبيد كان مسؤولاً أكثر عن ترويج هذه الصورة عن يونس بواسطة الترويج لكتب الوجادات غير الموثوقة، فأُريد تطهير ساحة يونس عبر استثناء مرويّات ابن عبيد عنه.

من هنا، فتضعيف الرجلين لابن عبيد لا يعتمد عليه بعد هذا الشكل في منطلقاته، وتضعيف ابن الوليد ليس بثابت، وعليه فلا يوجد في أدلّة التوثيق التي ذكرناها ما يفيد تضعيفه، نعم إذا نقل عن يونس التَبَسَ الوثوق بالسند علينا، ولم يعد يمكن الأخذ به، وكذلك إذا نقل روايةً بإسناد منقطع ولو بانقطاع خفيّ، بل الظاهر المترجّح بنظري أنّ نقله عن شخص

(١) النجاشي: الفهرست: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، ٣٤٨.

لابدّ أن يرافقه التشدّد من قبلنا لإثبات اتصال السند، حيث لا يبعد أن يكون قد كرّر هذا التدليس معتمداً على الوجادة.

نعم، يبقى توصيف الطوسي ونقله عدم الأخذ بما تفرّد به اليقطيني أو اختصّ به من روايات، فإنّ هذا التعبير ظاهر في التضعيف وقد نقله عن الصدوق، ولكنّ الصحيح أنّه من سهو تعبير الطوسي، حيث إنّ جميع التعابير تصبّ في سياق ترك متفرّدات اليقطيني عن يونس، لا مطلق أخبار اليقطيني المتفرّد بها، خاصّة وأنّ الصدوق نفسه قد نقل عنه كثيراً في كتبه بما فيها الفقيه، رغم أنّه ندر أن ينقل عنه عن يونس، فلاحظ.

فالأصحّ ترجّح القول بوثاقة محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، لكنّ السند الذي يروي فيه عن يونس نتحفّظ عليه؛ لعدم الوثوق به. وأمّا البحث في كليّة عقد المستثنى والمستثنى منه في كتاب النوادر، فقد تعرّضنا له بالتفصيل في بحوثنا الرجاليّة، فراجع[1].

هذا كلّه في السند.

ب ـ **وأمّا دلالة هذا الحديث**، فسوف نكتفي ببعض الإثارات الاحتماليّة لتهيئة الذهن للبحث الإجمالي القادم، وذلك:

١ ـ أنّ هذا الحديث من خلال ترديده بين الكتاب والسنّة، كأنّه يوحي لنا بأنّه ليس كلّ شيء في الكتاب، وبهذا يقف في هذا الإيحاء المتضمّن فيه على النقيض من فكرة البيانيّة الكليّة القرآنيّة بالمقاربة التي أسلفناها.

٢ ـ كما أنّ الحديث عن أنّ كلّ شيء ففيه كتاب أو سنّة، قد تثار مشاكسة هنا حول عدم إثباته بالمعنى المدرسي؛ لأنّه لا يبيّن طبيعة حديث الكتاب والسنّة عنه، فلو أحالت الشريعة في بعض الأمور على العقل الإنساني الخاضع لقيمها ومعاييرها، فيصحّ في هذه الحال أن يقال بأنّ الكتاب والسنّة فيهما هذا الشيء، فكأنّ الكتاب لو سُئل عن حكم ملكيّة الفضاء مثلاً، لكان فيه كلام وهو: إنّ ملكيّة الفضاء أمرٌ يأمركم الكتاب والسنّة أن ترجعوا فيهما إلى عقولكم وتسنّوا فيهما القوانين وفقاً لقيم الشريعة وأهدافها، تماماً كما يقول ذلك في بعض التفاصيل التطبيقيّة التي يُرجع فيها لوليّ الأمر العام أو الخاص.

٣ ـ نعم، ورد في صحيحة محمد بن حُمْرَان (الرواية الثانية الآتية) ما يفيد أنّ في القرآن تبيان

---

(١) حيدر حبّ الله، منطق النقد السندي ١: ٥٨٥ ـ ٦٠٢.

كلّ شيء[١]، ومن ثم لو صحّ ما فهمناه من هذا الترديد هنا، سيكون هذان الخبران متصادمين بشكلٍ من الأشكال، ما لم نرفع الإشكاليّة بالمشاكسة التي بيّناها آنفاً.

٤ ـ أضف إلى هذا كلّه، أنّ هذا الحديث كأنّه مقتطعٌ من سياق، حيث لم يُذكر شيء قبله ولا بعده، وفي هذه الحال علينا التفتيش على مشابهاته؛ لكي نقترب من السياق الاحتماليّ له، **وسياق سائر الأحاديث هو:**

أوّلاً: إمّا سياق السؤال عن أنّه بماذا يفتي الإمام ، مثل رواية سورة بن كليب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بأيّ شيء يفتي الإمام؟ قال «بالكتاب»، قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: «بالسنّة»، قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنّة؟ قال: «ليس شيء إلا في الكتاب والسنّة..»[٢].

ثانياً: أو سياق النهي عن القياس ولزوم الرجوع إلى أهل البيت.

وهذان السياقان، يساعدان على فرض أنّ المراد بـ (الشيء) في هذا الحديث وأمثاله، هو الأمر الديني، فيكون المعنى: إنّ الدين والقضايا الدينيّة والإفتاء لم يخلُ منها الكتاب والسنّة، فلا حاجة للذهاب خلف طريقةٍ أُخرى غير مرجعيّة النصّ، مثل القياس، وفي هذا السياق لا يعود هذا الحديث ـ لو ضمّ إلى سائر أحاديث الباب ـ معنيّاً بقياس درجة العلاقة بين الشريعة والوقائع، بل هو معنيّ بقياس درجة العلاقة بين الشريعة والنصوص الدينيّة الموجودة في الكتاب والسنّة، وأنّ النصوص الدينية تغطّي قضايا الشريعة كلّها، وأنّ المفتي تكفيه النصوص، أمّا ماذا تغطّي الشريعة من وقائع الحياة فهو أمر غير منظور هنا.

ولعلّه لهذا وجدنا ـ كما سوف يأتي ـ أنّ الصفار في بصائر الدرجات الذي نقل النصّ الصحيح المطابق في مضمونه لهذه الرواية هنا، يفتح بعد هذا فوراً باباً مستقلاً تحت عنوان (باب في المعضلات التي لا توجد في الكتاب والسنّة ما يعرفه الأئمّة)، ليذكر فيه سبع روايات (ترجع في جوهرها إلى اثنتين)، تؤكّد أنّ الأئمّة كانوا يواجهون ما ليس في الكتاب والسنّة،

---

(١) المحاسن ١: ٢٦٧.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٧. يُشار إلى أنّ هذا الحديث واضحٌ في موافقة الإمام الضمنيّة فيه على أنّه يمكن أن يخلُ الكتاب من شيءٍ فيُرجع للسنّة، بينما لم يوافق على خلوّ الكتاب والسنّة، وهذا ما يجعل من مثل هذا الحديث مصادماً ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ للبيانيّة الكليّة القرآنيّة التي ادُّعي وجود دليل قرآني وبعض النصوص الحديثية عليها، فلاحظ وتأمّل لتجد مستوى من التهافت في النصوص الحديثية هنا.

ورغم تحفّظنا على نصوص هذا الباب، كما سوف يأتي، لكنّه يثيرنا هنا، حيث تجده يوافق على وجود حالات تخلو نصوص الكتاب والسنّة من الحديث عنها، رغم أنّ سائر النصوص لا توافق على هذا، ولعلّ طريقة الجمع التي قلناها توفّق بين بعض النصوص.

الرواية الثانية: صحيحة محمّد بن حُمران، عن أبي عبد الله، قال: «أتاني الفضل بن عبد الملك النوفلي، ومعه مولى له، يقال له: شبيب معتزليّ المذهب، ونحن بمنى، فخرجتُ إلى باب الفسطاط في ليلة مقمرة، فأنشأ المعتزلي يتكلّم، فقلت: ما أدري ما كلامك هذا الموصل الذي قد وصلته، إنّ الله خلق الخلق فرقتين، فجعل خيرته في إحدى الفرقتين، ثم جعلهم أثلاثاً، فجعل خيرته في إحدى إلا ثلاث (الثلاث)، ثم لم يزل يختار، حتى اختار عبد مناف، ثم اختار من عبد مناف هاشماً، ثم اختار من هاشم عبد المطلب، ثم اختار من عبد المطلب عبد الله، ثم اختار من عبد الله محمّداً رسول الله ﷺ، فكان أطيب الناس ولادةً، فبعثه الله بالحقّ وأنزل عليه الكتاب ، فليس من شيء إلا وفي كتاب الله تبيانه»[1].

وهذه الرواية معتبرة الإسناد بحسب الظاهر، بصرف النظر عن الموقف من نسخة كتاب المحاسن الواصلة إلينا، ودلالتها مطابقة لدلالة النصّ القرآني المتكلّم عن التبيانيّة الكليّة، وقد سبق أن علّقنا عليها فلا نكرّر، علماً أنّ هذه الرواية تختلف بعض الشيء عن مثل الرواية السابقة كما قلنا، كما أنّها تقع موقع الخلاف مع بعض الروايات القادمة المستوحى منها أنّ الإمام يواجه أحياناً مواقف لا وجود لها في الكتاب فيرجع للسنّة.

بل إنّ سياق النقاش مع المعتزلي ربما يفتح الباب أمامنا لطرح احتماليّةٍ معقولة قد تعيق التمسّك بعموميّة الدلالة في الفقرة الأخيرة، فلعلّ المعتزلي ينطلق من طبيعة الأدلّة العقليّة لإثبات قضاياه الكلامية والدينية، وقد استغرب منه الإمام في الموصل الذي وصله، فأراد أن ينبّهه إلى مرجعيّة النصّ في فهم الدين، وعدم تيسّر فهم الدين بطريق العقول، فيكون الخبر هنا على شاكلة الأخبار الناهية عن إعمال العقول في فهم الدين، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول.

ومرجع ملاحظتنا الأخيرة إلى أنّ سياق الحواريّة الواقعة بين الإمام والمعتزلي غير منقولة لنا، مع علمنا بنسق تفكير المعتزلة، وفي هذه الحال يمتنع الأخذ بإطلاقيّات النصوص خارج

---

(١) المحاسن ١: ٢٦٧.

الدائرة الأكثر تأكّداً لدينا في السياقات المحتملة، وهذا ما يُنتج امتناع الأخذ بالعموم هنا، وسيأتي في الروايات اللاحقة وفي المقاربة الإجماليّة للنصوص الحديثية (المرحلة الثانية) ما يؤكّد أنّ الكثير من النصوص هنا إنّما هو بصدد تأكيد مرجعيّة النصّ في فهم الدين، لا تأكيد شموليّة الدين للوقائع، فطرفا النسبة (النص/ الدين ـ الدين/ الوقائع) مختلف.

الرواية الثالثة: خبر سَمَاعَة بن مِهْرَان، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله، إنّا نجتمع فنتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطّر (مسطور، مستطر)، وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء، فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يُشبهه، فنقيس على أحسنه[1]؟ فقال: «وما لكم وللقياس؟ إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها ـ وأهوى بيده إلى فيه ـ ثم قال: لعن الله أبا حنيفة، كان يقول: قال علي وقلت أنا، وقالت الصحابة وقلت، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟» فقلت: لا، ولكن هذا كلامه، فقلت: أصلحك الله، أتى رسول الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: «نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة»، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: «لا، هو عند أهله»[2].

وهذا الخبر ورد بسندٍ صحيح كالآتي: عن العبد الصالح عليه السلام، قال: سألته فقلت: إنّ أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدّك وسمعوا منهما الحديث، فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: «إنّه ليس بشيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنّة»[3].

---

(١) لست أدري إذا كانت شخصيّة بمستوى سماعة بن مهران، لديه المسطور حول كلّ شيء، حسبما يقول هو في الرواية أعلاه، فكيف لم يكن يعرف أنّ هناك ـ على ما هو المعروف ـ مئات النصوص الحديثيّة عن الإمام الباقر والصادق، ومن قبلهما من الأئمّة ـ حيث هو هنا يسأل الإمام الكاظم ـ في النهي عن القياس والتشدّد في أمره، فكيف تسنّى الجمع بين هذا الاستيعاب في روايات مسطوراته وبين عدم اطّلاعه على قضيّة من هذا النوع وبهذا الحجم؟! هذا يثير في ذهني بعض التساؤل وعلامات الاستفهام التي قد تحوم حول هذه الرواية، أطرحها للتأمّل فقط.

(٢) الكافي ١: ٥٧؛ (و ط دار الحديث ١: ١٤٤ ـ ١٤٥).

(٣) بصائر الدرجات: ٣٢٢؛ والاختصاص: ٢٨١.

ونحو هذا الخبر:

الرواية الرابعة: خبر محمد بن حَكِيم، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّا نتلاقى فيما بيننا فلا يكاد يرد علينا شيء، إلا وعندنا فيه شيء، وذلك شيء أنعم الله به علينا بكم، وقد يرد علينا الشيء وليس عندنا فيه شيء وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال: «لا، وما لكم وللقياس، ثم قال: لعن الله أبا فلان، كان يقول: قال عليّ وقلت، وقالت الصحابة وقلت»، ثم قال: «كنت تجلس إليه؟» قلت: لا، ولكن هذا قوله، فقال أبو الحسن عليه السلام: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها» ـ ووضع يده على فمه ـ فقلت: ولم ذاك؟ قال: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة»[١].

وهذا الحديث ـ خبر سماعة ـ واردٌ بنفس سند الحديث السابق إلى سماعة بن مهران، فيكون ضعيفاً، لكنّه في طريقه الآخر صحيح، وأمّا خبر محمّد بن حكيم، فهو في أحد الموضعين من المحاسن ضعيف السند بعلي بن إسماعيل بن شعيب أو ابن ميثم، الميثمي، فإنّه مجهول الحال. وتوثيقُ بعض المتأخّرين له لا ينفع. وكونُه متكلّماً بارعاً ومن وجوه المتكلّمين من الشيعة[٢]، ليس دليلاً على عدالته ووثاقته بمعنى صدقه، فضلاً عن ضبطه ودقّته في النقل. وترضّي الطوسي عنه[٣]، من حيث دفاعه عن المذهب الشيعي وليس بالضرورة لتعديله له أو تحسينه لنقله للحديث والتاريخ، لو قلنا بأنّ الترضّي يفيد التوثيق. وروايةُ صفوان عنه لا تكفي على ما بحثناه في دراساتنا الرجاليّة، بل ذهب بعض المعاصرين للتوقّف بعض الشيء في أصل رواية صفوان عنه[٤]، وعليه، فلم يقم عندي دليلٌ على وثاقته، بمعنى اعتبار رواياته والركون إلى نقله. وأمّا النقل الثاني للمحاسن ففيه محمّد بن خالد البرقي وقد حقّقنا في محلّه عدم ثبوت

---

(١) المحاسن ١: ٢١٣، ٢٣٥؛ وفي الفصول المهمّة ١: ٥١٠، جاء قال: «أتاهم رسول الله بما اكتفوا به في عهده، واستغنوا به من بعده». قال: ورواه بلفظٍ آخر قال: «أتاهم بما يستغنون به في عهده، وما يكتفون به من بعده كتابَ الله وسنّة نبيّه».

(٢) النجاشي، الفهرست: ٢٥١.

(٣) الفهرست: ١٥٠.

(٤) انظر: محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٣٦٣.

وثاقته فلا نعيد[1]، بل محمّد بن حكيم نفسه لم تثبت وثاقته، فيكون الخبر ضعيفاً مطلقاً.

بل يبدو لي في غاية الغرابة أن يُنسج حديثان متطابقان في الأسئلة والأجوبة ووقائع الحوار، وكلّ راوٍ ينقل الواقعة منسوبةً إلى نفسه، الأمر الذي يشي بوقوع خطأ في السند أو بكون أحد السندين قد اختلق لنفسه عين القصّة الواردة في السند الأوّل.

وعلى أيّة حال، فلابدّ من التوقّف عند متن هذين الحديثين، مركّزين على خبر سماعة، فإنّ المتن:

١ ـ واضحٌ جليٌّ في أنّ مفهوم الشموليّة قد جاء في سياق ردّ القياس الحنفي، وسوف نرى لاحقاً هل هناك ترابط في جهات صدور الأحاديث هنا بين الشموليّة والقياس أو لا؟ كما ألمحنا لبعضه قبل قليل.

٢ ـ وثمّة نقطة وردت في ذيل هذه الرواية، وهي مفهوم الحاجة، حيث تفيد أنّ الرسولﷺ قد جاء بكلّ شيء يحتاجه الناس إلى يوم القيامة، وهذا يعني أنّ الأشياء التي لا يحتاج الناس إلى معرفة الموقف منها، كما لو كان فيها حكم العقل على سبيل الفرض، لا تكون مشمولةً لهذا الحديث، فيما قد يقال في المقابل بأنّ الحديث لم يجعل الحاجة متعلّقةً بمعرفة الموقف منها بل بها بنفسها، ومن ثمّ فوصول العقل إلى تحديد موقف في قضيّة معيّنة لا ينافي أنّنا بحاجة لهذه القضيّة نفسها.

وسوف ننظر لاحقاً إن شاء الله في مفهوم الحاجة هذا الوارد في بعض هذه النصوص، هل له دلالة معيّنة أو لا؟

٣ ـ ولو بقينا مع هذا الحديث فإنّ كلّ ما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة موجود في الكتاب والسنّة، ودعونا هنا نثير بعض التساؤلات التمهيديّة لما سوف يأتي بحثه لاحقاً بعون الله، فاليوم يحتاج المؤمنون إلى مناقشة مدارس الفلسفة المعاصرة وقضايا الهرمنوطيقا وإشكاليّات البحث التاريخي ومعضلات الإلحاد المعاصر عبر قضايا الداروينيّة والفيزياء الكميّة، فهل في الكتاب والسنّة طرائق النقاش معهم وموادّ هذا النقاش، وأساليب إقناعهم، ومعطيات البحث العلمي معهم؟ وأين ذلك؟ ألا ينبغي أن نتوقّف مع هذه النصوص بتحليل متنها أو نقده؟

---

(١) انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ١٥٢ ـ ١٥٩.

إنّ هذا يعني أنّ ما تريده هذه النصوص هو أنّ القضايا الدينيّة المحتاج إليها موجودة في الكتاب والسنّة، لا أن كلّ القضايا المحتاج إليها موجودة فيهما، فإنّ أيّ مقاربة عقلانيّة لهذه النصوص سوف يدفعنا إمّا إلى تغيير تفسيرها وفهمه ضمن هذا السياق، كما فهمنا في الحديث السابق، أو إلى التشكيك بصدورها، أو حملها على شيء من المبالغة، وإلا فأين يمكن تقديم مقاربة عقلانية مقنعة لإثبات شيء من هذا القبيل؟!

طبعاً لابدّ لي أن أتوقّف هنا عند تحليل هذه الطريقة التي نقدّمها في المقاربة، وذلك أنّها لا يمكن أن تكون مقبولة في الوسط الديني المدرسي؛ لأنّ الفهم الديني المدرسي يقوم على الاكتفاء بوجود الدليل المخارِج للقضيّة بهدف إثباتها، بينما الفهم الحداثي في القضايا الدينيّة يقوم على تحليل القضيّة المراد إثباتها بحيث يمكن أن تكون ـ بشريّاً ـ قابلة للفهم، فعندما أقول بأنّ كلّ شيء في الكتاب والسنّة، لوجود حديث يفيد هذا؛ فإنّ المقاربة المدرسيّة تكتفي بهذا المقدار، وتخضع للنصّ انطلاقاً من الإمكانات العقليّة المحضة للموضوع، بينما المقاربة الحداثية لقضيّة من هذا النوع، تذهب نحو مزيد من التعقيل؛ لأنّها تتساءل مباشرةً: كيف يمكن أن يكون هذا النصّ شاملاً لكلّ القضايا التي يحتاجها البشر إلى يوم القيامة شمولاً تفصيليّاً حسب الفرض؟ هل هذه القضيّة في حدّ نفسها معقولة؟ وكيف؟ والمقصود بمعقولية القضيّة ليس الإمكان المحض، وإنّما وجود مشابهات لها أو مقاربات تجعلها قريبة للاستيعاب، وخاضعة ضمن الإمكان الوقوعي بحسب الاصطلاح الفلسفي، وإلا فسوف تصبح في عداد الغرائب التي يحتاج تصديقها للمزيد من الإثباتات القاطعة.

هذا يعني أنّ الفهم الحديث يعتبر أنّ استيعاب القضيّة المستدلّ عليها هو جزءٌ من تعقيلها وإثباتها، وأنّه لا يكفي للإثبات كونها ممكنة مع وجود دليلٍ من خارجها عليها؛ ما دام الدليل نفسه يمكن افتراض تفسيره بأكثر من وجه.

وفي المقابل تجد فهماً آخر لا يفرض تعقيل كلّ ما ثبت تعقيلاً تامّاً، فكثير من الأمور في العلوم المختلفة تثبت دون أن يكون بمقدورنا تفسيرها، خاصّة في العلوم الطبيعيّة، فما هو المبرّر لإبطال قيمة دليلٍ إثباتيّ لمجرّد أنّ النتيجة التي يُثبتها هذا الدليل لا يمكننا بعدُ من فهم تماما حيثيّاتها وملابساتها؟!

٤ ـ كما توجد في الحديث إثارة يمكننا طرحها، وهي أنّ الحديث يقول بأنّ رسول الله قد

جاء الناسَ بكلّ شيء مما يحتاجون إليه، ثم لمّا سُئل عن ضياع تراث النبيّ أكّد أنّه موجودٌ عند أهله، وهذا التعبير يُراد له ـ من جهةٍ أولى ـ أن يخدم مرجعيّة أهل البيت العلميّة، فيتقاطع مع النصوص الآتية حول الجفر والجامعة ومصحف علي وفاطمة وغير ذلك من الكتب التي عند أهل البيت النبوي، لكنّه ـ من جهةٍ ثانية ـ يثير سؤالاً: هل تمّ نشر وإعلان هذا التراث النبويّ في الحقبة النبويّة، ثم ضاع منها شيء بين الناس وبقي محتَفَظاً به عند أهله، أو أنّ المراد هو أنّ بعض الإرث النبوي تمّ تسليمه إلى أهل البيت النبويّ خاصّة، ولم يتمّ الإعلان عنه، ومن ثمّ فمن الممكن أن يتمّ الإعلان عنه لاحقاً، وربما في عصر الإمام المهديّ في آخر الزمان؟

إذا اخذنا بالتفسير الأوّل، والذي يبدو لنا أنّه الأقرب لمعطيات داخل المتن وخارجه، فإنّ الأمر سهلٌ على الفهم، بينما لو أخذنا بالتفسير الثاني، فإنّ معناه أنّ الشريعة الواقعيّة الصادرة للناس ربما لم تكتمل بعدُ، وهذا ما يفتح على فرضيّتين:

الفرضيّة الأولى: أن يكون النبيّ لم يبيّن شريعتَه الكاملة رغم حاجة الناس إلى الجزء الناقص غير المبيّن، وهذا ما يُنتج أنّ الشريعة الواقعيّة لم تصدر كلّها في تمام الوقائع التي كانت تعيشها الإنسانيّة حتى في عصر النبيّ، وهو مفهوم كأنّه يناقض الكثير من التصوّرات.

الفرضيّة الثانية: أن يكون النبيّ قد بيّن شريعتَه للناس، وكانت بحسب زمانه كاملةً شاملة، بحيث تغطّي جميع وقائع الحياة في تلك العصور، غير أنّ جزءاً من هذه الشريعة ظلّ مختصّاً بأهل البيت النبويّ، وهذا الجزء هو الشريعة الواقعيّة غير الصادرة للناس، لكون موضوعاتها وفضاءات قضاياها لم تولد بعدُ في حياة البشريّة، مثل مستجدّات المسائل التي نعيشها نحن اليوم، وبهذا يمكن القول بأنّ الشريعة اليوم كاملة في ذاتها، ناقصة في صدورها بالنسبة إلينا، معلومة بأسرها لأشخاص الأئمّة.

ومثل هذه الفرضيّة يمكن أن يترك تأثيراً كبيراً على التصوّرات المتصلة بموضوع بحثنا وفقاً للمعتقدات الإماميّة، وسأكتفي بطرح القضيّة بهذا المستوى الآن؛ لأنّنا سوف نرجع لهذه الفرضيّة لاحقاً في ثنايا فصول هذا الكتاب، فانتظر.

الرواية الخامسة: خبر مُرازِم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان

هذا أُنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»[١].

وهو واضحٌ في الدلالة على وجود كلّ شيء في القرآن، وكلّ ما يحتاجه العباد، بحيث لو تمنّى شخصٌ وجود شيء في القرآن لاكتشف أنّه موجود بالفعل، وقد فهم المولى المازندراني من ذلك أنّ هذه الأمور كلّها موجودة في القرآن الكريم، غايته أنّ بعضها بنحو الظاهر وبعضها بنحو الباطن الذي لا يعلمه إلا الرسول والأوصياء[٢].

إلا أنّ هذه الرواية ضعيفة السند بعدم ثبوت وثاقة علي بن حديد الوارد فيه، إن لم نقل بضعفه، وربما لضعف ابن حديد وصف المجلسيُّ هذا الحديثَ بالضعيف[٣]. كما أنّها تنافي بنحوٍ من الأنحاء ـ كما أشرنا سابقاً ـ تلك الروايات التي يفهم منها قبول الإمام بخلوّ القرآن عن حكم ووجوده في السنّة، فراجع.

الرواية السادسة: خبر مُعَلَّى بن خُنَيْس، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ما من أمرٍ يختلف فيه إثنان إلا وله أصل في كتاب الله عزّ وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»[٤].

وهذا الحديث يصطفّ ـ بدرجة دلاليّة معينة ـ إلى جانب الروايات الواردة في عدم إمكان فهم القرآن لغير المعصوم والتي استند إليها الإخباريّون، وقد ألّف صدر الدين الشيرازي بحثاً في شرح هذا الحديث[٥].

لكنّنا لو تأمّلنا هذا الحديث، لوجدنا فيه مشكلةً من حيث السند والمتن معاً:

أ ـ أمّا السند، فإنّه مرسل في جميع المصادر، حيث يرويه ـ في بعض المصادر ـ ثَعْلَبَة بن مَيْمُون عمّن حدّثه، عن معلّى بن خنيس، عن الإمام، فيما يرويه كذلك ـ أي عمّن حدّثه أو عن بعض أصحابنا ـ عن الإمام دون توسّط المعلّى بن خنيس، في بعض المصادر الأخرى، فيكون مرسلاً في تمام مصادره، حيث لا يُعلم حال مَنْ حدّثَ ثعلبةَ بالخبر.

ب ـ وأمّا متناً، فإنّ النقطة الأساسيّة فيه تكمن في تفسير كلمة «له أصل»، حيث يُحتمل فيها

---

(١) الكافي ١: ٥٩؛ وتفسير القمي ٢: ٤٥١.

(٢) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢٧٥؛ وانظر: الأمثل ٨: ٢٩٧.

(٣) انظر: مرآة العقول ١: ٢٠٢.

(٤) الكافي ١: ٦٠، و٧: ١٥٨؛ والمحاسن ١: ٢٦٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٥٧.

(٥) انظر: الطهراني، الذريعة ١٣: ٢٠٦.

احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يتعرّض له القرآن، فيكون المعنى: ما من أمر يختلف فيه اثنان ـ سواء في الدين أم غيره ـ إلا وقد تعرّض القرآن له، وكشف الحقّ فيه، غاية ما في الأمر أنّه لا تبلغه عقول الرجال. وهو مدلول واسع حيث لم يقيّد طبيعة الأمر المختلف فيه بأن يكون دينياً.

وهذا التفسير هو ما علّقنا عليه في بحث تفسير آية «فيه تبيان كلّ شيء»، حيث نجد أنّ هذا المعنى غير مقبول، فكيف نصدّق أنّ القرآن الكريم حوى كلّ شيء يختلف فيه اثنان، وهو بنفسه يقول: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ (النساء: ١٦٤)؟! وكيف يكون في القرآن خبر كلّ شيء، والله تعالى يقول لرسوله في أواخر السور المدنيّة: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**﴾ (التوبة: ١٠١)؟! فلو كان القرآن فيه خبر كلّ شيء، والمفروض أنّ الرسول ﷺ هو العالم به، فكيف لم يعلم بخبر هؤلاء المحيطين به؟! وهكذا في الآيات التي تنفي علم النبي ﷺ بالغيب.. فإنّ القرآن دالّ على أنّه ليس فيه كلّ شيء بهذا العرض العريض.

الاحتمال الثاني: أن يراد بأنّ أصله في القرآن موجود، وأنّه توجد إشارات لجذور هذا الموضوع، فأصله موجود في القرآن لا أنّه بعينه موجود فيه، وعندما يكون الأصل موجوداً فهذا لا يعني الشموليّة إلا بهذا المقدار، أي بمقدار القواعد العامة والقوانين الدستوريّة، الأمر الذي لا يمانع أن يكون هذا الأمر ممّا لم يرد فيه قانون تفصيلي ولو عبر العمومات والمطلقات، لكن وردت فيه معايير قيميّة ودستوريّة وإرشاديّة عامّة، وأُحيل التقنين لمرجعيّة قانونيّة أُخرى.

وبهذا يتبيّن أنّ هذا الحديث لا يُثبت الشموليّة بالمعنى المدرسي، بل هو منسجم مع الكثير من الاتجاهات التي تصنّف في دائرة الذاهبة إلى فهم الدين بحدّه الأدنى.

ونحو هذا الخبر:

الرواية السابعة: خبر مَسْعَدَة بن صَدَقَة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «..ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أخبركم عنه، إنّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى

يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لعلّمتكم»[١].

فهذا الحديث يصبّ في السياق نفسه الذي تحدّثنا عنه، بل هو يصرّح بأنّ في القرآن علم ما مضى، مع أنّ القرآن نفسه يصرّح بأنّه لم يذكر للرسول قصص جميع الأنبياء، بل إنّ هذا الحديث يؤسّس لمبدأ عدم نطق القرآن للناس، والقرآن يقول: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٨)[٢]، وغيرها، مما يدلّل على تعلّق البيانيّة القرآنية بالناس لا بأشخاص استثنائيّين بأعيانهم.

هذا، وهذا الخبر أيضاً ضعيف السند بالإرسال؛ لأنّ محمد بن يحيى قد نقله عن بعض أصحابه عن هارون بن مسلم عن مسعدة.

الرواية الثامنة: صحيحة عبد الأعلى بن أعْيَن، قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «قد ولدني رسول اللهصلى الله عليه وآله وأنا أعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر الجنة وخبر النار، وخبر ما كان، و [خبر] ما هو كائن، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفّي، إنّ الله يقول: فيه تبيان كلّ شيء»[٣].

وقد تبيّن حاله ممّا تقدّم، وسيأتي.

الرواية التاسعة: معتبرة أيّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «إنّ الله عزّ ذكره ختم بنبيكم النبيّين فلا نبيَّ بعده أبداً، وختم بكتابكم الكتب فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كلّ شيء وخلقكم وخلق السماوات والأرض ونبأ ما قبلكم وفصل ما بينكم، وخبر ما بعدكم، وأمر الجنّة والنار وما أنتم صائرون إليه»[٤].

وقد تبيّن حاله أيضاً ممّا تقدّم، وسيأتي.

الرواية العاشرة: معتبرة إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم ونحن نعلمه»[٥].

---

(١) الكافي ١: ٦٠ ـ ٦١.

(٢) إلا إذا أصرّ شخصٌ أن لا يُرجع اسم الإشارة (هذا) إلى القرآن كلّه، بل لخصوص أمر محدّد ورد الحديث عنه قبل هذه الآية بعينها، فانتبه.

(٣) الكافي ١: ٦١؛ وبصائر الدرجات: ٢١٧؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٣.

(٤) الكافي ١: ٢٦٩؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٤.

(٥) الكافي ١: ٦١؛ وبصائر الدرجات: ٢١٦؛ وكشف الغمّة ٢: ٤١٤؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٤؛ وورد

وقد تبيّن حاله ممّا تقدّم وسيأتي، بل الحديث غير واضح في الشمولية التفصيليّة، إذ لا يحكي عن كيفية بيان هذه الأشياء فلعلّه بنحو المعايير السننيّة التاريخية والقيمية، ولعلّه بنحو تأمير بعضكم ليسنّ القوانين فيُفصل التنازع.

إلى غيرها من الروايات الشبيهة بهذه الروايات الثلاث، والتي غالبها ضعيف السند، فلابدّ من ردّ علمها إلى أهلها أو تأويلها بما لا ينافي القرآن الكريم بالطريقة التي بيّناها، فخبر ما كان وما يكون قد يراد منه معرفة منطق الصيرورة التاريخيّة ومنطق الاجتماع البشري، لا تفاصيل الأحداث، والله العالم.

الرواية الحادية عشرة: صحيحة سَمَاعَة، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكلّ شيء (كلّ شيء تقول به) في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله أو تقولون (يقولون) فيه؟ قال: «بل كلّ شيء (نقوله) في كتاب الله وسنّة نبيّه»[1]، حيث قد يُفهم من هذا الخبر أنّ كلّ شيء في الكتاب والسنّة، فيفيد الشموليّة.

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا الخبر أجنبيٌّ تماماً عن الموضوع، خاصّة بمعونة صيغته في بصائر الدرجات؛ لأنّه ليس بصدد الحديث عن استيعاب الكتاب والسنّة لكلّ شيء، وإنّما بصدد الحديث عن أنّ ما يقوله أهل البيت ليس إضافةً على ما في الكتاب والسنّة، بل هو شرح لهما، ولهذا استندنا إلى مثل هذه الرواية في مباحثنا في السنّة التأسيسية لأهل البيت عليهم السلام في كتابنا «حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي»[2]، فهذا الحديث يمكن ادّعاء عدم انعقاد إطلاق فيه بقرينة مقام التخاطب الظاهر في أنّ نظره كان إلى أنّ نصوص أهل البيت هل تنطلق من الكتاب والسنّة أو من اجتهاد الرأي عندهم؟

الرواية الثانية عشرة: خبر عبد العزيز بن مسلم، عن الإمام الرضا عليه السلام ـ في حديث طويل ـ قال: «.. إنّ الله عزّ وجل لم يقبض نبيّه صلى الله عليه وآله حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تبيان

قريب منه عن الإمام عليّ، في مسند ابن حنبل ١: ٩١؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢٠: ٨٤ ـ ٨٥؛ ومسند الشاميين ٣: ٢٥٨.

(١) الكافي ١: ٦٢ (و ط دار الحديث ١: ١٥٧)؛ وبصائر الدرجات: ٣٢١.

(٢) انظر: حجية السنّة: ٥٥٤ ـ ٥٦٠.

كلّ شيء، بيّن فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج الناس إليه كَمَلاً، فقال عزّ وجلّ: ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾.. ولم يمضِ ﷺ حتى بيّن لأمّته معالم دينهم.. وما ترك [لهم] شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلا بيّنه»[١].

وهذا الحديث واضح جليّ في تفسير إكمال الدين باكتمال تشريعاته وقوانينه، ومنها الإمامة التي ركّز هذا الحديث الطويل كلامه عليها، وشرح أنّ المراد هنا هو إتمام الدين بولاية الإمام.

إلا أنّ مشكلة هذا الخبر ـ بصرف النظر عمّا تقدّم من نصوص تفيد عدم اشتمال القرآن على كلّ شيء ـ تكمن في سنده؛ فإنّ بعض المصادر أوردته مرسلاً، وبعضها الآخر أورده بالسند إلى القاسم بن مسلم عن أخيه عبد العزيز بن مسلم، وإذا راجعنا حال عبد العزيز بن مسلم صاحب الرواية، فإنّنا نلاحظ أنّه لم يذكره الرجاليّون الإماميّة، عدا تعرّض الطوسي ـ وفقاً لبعض النسخ فقط ـ لمجرّد اسمه في رجاله[٢]، ويبدو أنّه اسمٌ ليست له روايات كثيرة، من هنا يصعب الأخذ برواياته والحال هذه.

وبمراجعة التراث الرجالي عند أهل السنّة، نلاحظ وجود عبد العزيز بن مسلم القَسْمَلي الموثق في كلماتهم[٣]، لكنّه لا يمكن أن يكون الراوي هنا؛ وذلك أنّه توفي عام ١٦٧هـ، فلا يمكن أن يروي عن الإمام الرضا المتوفى في شهر صفر من عام ٢٠٣هـ، وكذلك ذكروا عبد العزيز بن مسلم الأنصاري، واحتملوا اتحاده مع سابقه، ولكنّه بعيد عن طبقة النقل عن الرضا، بل عدّ في نفس طبقة القسملي، وهو يروي بواسطة واحدة عن أنس بن مالك، وينقل عن التابعين[٤]، علماً أنّه موصوف بالجهالة وإن قوّاه بعضٌ، ولا دليل على اتحاده مع راوي هذا الحديث هنا.

---

(١) الكافي ١: ١٩٩؛ والصدوق، الأمالي: ٧٧٣ ـ ٧٧٤؛ ومعاني الأخبار: ٩٦؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ١٩٥ ـ ١٩٦؛ والنعماني، الغيبة: ٢٢٥؛ والحراني، تحف العقول: ٤٣٦ ـ ٤٣٧؛ والطبرسي، الاحتجاج ٢: ٢٢٦.

(٢) راجع: رجال الطوسي: ٣٦٢، بل ذكر المحقّق في الهامش أنّ هذا الاسم غير موجود أصلاً في بعض نسخ رجال الطوسي، وانظر: معجم رجال الحديث ١١: ٣٩؛ رقم: ٦٥٧٨.

(٣) انظر: تهذيب الكمال ١٨: ٢٠٢ ـ ٢٠٤؛ وميزان الاعتدال ٢: ٦٣٥.

(٤) انظر: تهذيب الكمال ١٨: ٢٠٥؛ وميزان الاعتدال ٢: ٦٣٥؛ وتقريب التهذيب ١: ٦٠٨.

ولو غضضنا الطرف عن عبد العزيز بن مسلم وحاولنا التعرّف على أخيه الراوي عنه هنا، وهو القاسم بن مسلم، لرأينا أنّه رجل مهمل جداً، فلا ذكر لشخص بهذا الاسم في كتب الرجال عدا شخص واحد يعدّ في أصحاب الصادق[١]، ولا يعقل أن يكون هو هذا الراوي عن الإمام الرضا؛ لاختلاف الطبقة.

والغريب أنّ الحرّ العاملي قد ذكر أنّ هذا الخبر قد رواه الصدوق في العيون والأمالي بأسانيد متعدّدة[٢]، مع أنّ كلّ مصادره ترجع إمّا إلى سند الكافي، وهو سند مرسل، حيث يرفع القاسم بن العلاء الحديث فيه إلى عبد العزيز بن مسلم؛ أو سند الصدوق، الذي ينتهي إلى القاسم بن مسلم عن أخيه، فكلّ النصوص والأسانيد تنتهي إلى عبد العزيز بن مسلم، فلا معنى للحديث عن أنّ هذا الخبر له أسانيد متعدّدة، وهذه من الأخطاء الموجودة لدى بعض المحدّثين المتأخّرين أو من العبارات الموهمة لغير المتتبّعين.

الرواية الثالثة عشرة: خبر أبي أسامة، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فسأله رجلٌ من المغيرية عن شيء من السنن، فقال: «ما من شيء يحتاج إليه أحد من ولد آدم، إلا وقد جرت فيه من الله ومن رسوله سنّة، عرفها من عرفها وأنكرها من أنكرها»، فقال رجلٌ: فما السنّة في دخول الخلاء؟ قال: «تذكر الله وتتعوّذ بالله من الشيطان الرجيم، وإذا فرغت قلت: الحمد لله على ما أخرج منّي من الأذى في يُسر وعافية». قال الرجل: فالإنسان يكون على تلك الحال ولا يصبر حتى ينظر إلى ما يخرج منه؟ قال: «إنّه ليس في الأرض آدمي إلا ومعه ملكان موكلان به، فإذا كان على تلك الحال ثنيا برقبته، ثم قالا: يا ابن آدم انظر إلى ما كنت تكدح له في الدنيا إلى ما هو صائر»[٣].

لكنّ الصفار في البصائر روى الحديث بهذه الطريقة: حماد بن (عن) أبي أسامة، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام وعنده رجل من المغيريّة، فسئل عن شيء من السنن، فقال: «ما من شيء يحتاج إليه ولد آدم إلا وقد خرجت فيه السنّة من الله ومن رسوله، ولولا ذلك ما احتجَّ». فقال المغيري: وبما احتجّ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «قوله: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم

---

(١) راجع: رجال الطوسي: ٢٧٣.

(٢) الفصول المهمّة ١: ٤٩١.

(٣) الكافي ٣: ٦٩ ـ ٧٠؛ والمحاسن ١: ٢٧٨؛ وعلل الشرائع ١: ٢٧٦.

نعمتي، حتى فرغ من الآية، فلو لم يُكمل سنّته وفرايضه وما يحتاج إليه الناس بما احتجّ به»[١].

إنّ هذا النصّ واضحٌ وصريح في صدور السنن والتشريعات من الله ورسوله في كلّ شيء يحتاج إليه وُلد آدم، وهذا واضح جداً في شمول التشريع لكلّ مرافق الحياة من حيث الحاجة.

وأمّا عن سند هذا الخبر، ففي غير بصائر الدرجات هو ضعيف السند، لا أقلّ بصالح بن السندي الوارد فيه، وذلك أنّه ذكره الطوسي في الفهرست والرجال دون توصيف[٢]، وقال الوحيد البهبهانيّ: «.. ويشير إليها (الوثاقة) أيضاً رواية جعفر بن بشير عنه.. مضافاً إلى إكثاره من الرواية عنه، ويؤيّدها رواية إبراهيم عنه؛ لما مرّ في ترجمته، وأنّه كثير الرواية وسديد الرواية ومقبولها..»[٣]. كما وقع في طريق كامل الزيارات.

لكنّ هذه الوجوه كلّها لا تثبت الوثاقة كما كرّرنا ذلك، وبيّنا تفصيله في بحوثنا الرجاليّة، فراجع، والغريب الاستناد إلى رواياته عن جعفر بن بشير، فإنّه حتى لو قبلنا بتعهّد جعفر بن بشير بعدم الرواية عن غير الثقات، لكن كيف يمكن له أن يتعهّد بأن لا يروي عنه إلا الثقات؟! فالرجل مجهول الحال.

وأمّا سند بصائر الدرجات، فهو كالآتي: حدّثنا عبد الله بن جعفر، عن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن (عن) أبي أسامة، ورجاله ثقات. لكنّ بالمراجعة لم نجد للحسين بن سعيد رواية عن جعفر بن بشير، وإن كانت ممكنة جداً، وذلك أنّ جعفر بن بشير توفي عام ٢٠٨هـ، فيما الأهوازي له روايات عن الرضا المتوفّى عام ٢٠٣هـ.

الرواية الرابعة عشرة: خبر سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ من عندنا ممّن يتفقّه يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في كتاب الله ولا في السنّة، نقول فيه برأينا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كذبوا، ليس شيء إلا جاء في الكتاب وجاء فيه السنّة»[٤].

ودلالة هذا الخبر صارت واضحة من خلال ما تقدّم، وهو يريد التأكيد على أنّ كلّ شيء موجود في الكتاب وموجود في السنّة معاً، لكنّ المشكلة في سنده، حيث يقع فيه محمّد بن خالد

---

(١) بصائر الدرجات: ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

(٢) انظر: الفهرست: ١٤٧؛ والرجال: ٤٢٨.

(٣) تعليقة على منهج المقال: ٢٠٤.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ والاختصاص: ٢٨١.

البرقي، ولم تثبت وثاقته عندي كما تقدّم.

وهذا الخبر لو أُخذ به على إطلاقه، حيث قد يُدّعى أنّه لا تقييد فيه بالأمور الفقهيّة، فهو كأنّه يبني على حصر مرجعيّة حتى مثل علم الكلام ـ في غير إثبات أصل الألوهيّة والنبوّة ـ بالنصّ، وكأنّه يدعو لعلم كلامٍ نقليّ، أكثر ممّا ينسجم مع علم الكلام العقلي أو علم الكلام المتنوّع المناهج.

الرواية الخامسة عشرة: خبر محمد بن مسلم، قال: سألته عن ميراث العلم ما بلغ، أجوامع (من) العلم أم يفسّر كلّ شيء في (من) هذا (هذه) الأمور التي يتكلّم فيها الناس من الطلاق والفرايض؟ فقال: «إنّ علياً كتب العلم كلّه (القضاء) والفرايض، فلو ظهر أمرنا لم يكن من شيء إلا وفيه سنّة يمضيها (فيه نمضيها)»[1].

يريد هذا الخبر أن يؤكّد أنّ عند أهل البيت العلم كلّه والفرايض وأنّه لو ظهر أمرهم لم يكن من شيء إلا وفيه سنّة تُمضى، مما يكشف عن الشموليّة التفصيليّة، والخبر من حيث الإسناد معتبر بصرف النظر عن قيمة كتاب بصائر الدرجات، وقد وقع في السند القاسم بن يزيد، والصحيح أنّه القاسم بن بريد الثقة (وفي بعض المواضع القاسم عن بريد بن معاوية).

ويبدو هذا الخبر على نسق أخبار ما كتبه عليّ من كلّ شيء كالجامعة والمصحف ونحو ذلك، فتأتي عليه الملاحظات القادمة هناك.

الرواية السادسة عشرة: خبر سَوْرَة بن كُلَيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بأيّ شيء يُفتي الإمام؟ قال: «بالكتاب»، قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: «بالسنّة»، قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنّة؟ قال: «ليس شيء إلا في الكتاب والسنّة»، قال: فكرّرت مرّةً أو اثنين، قال: «يسدّد ويوفّق، فأمّا ما تظنّ فلا»[2].

دلالة هذا الحديث واضحة في أنّه ما من شيء إلا وهو في الكتاب والسنّة، لكنّ هذا الحديث قد يواجه مشاكل ثلاث:

المشكلة الأولى: إنّ سورة بن كليب إن كان هنا هو النهدي الكوفي الذي من أصحاب الإمام الصادق، فلم يتعرّض له أحد سوى مجرّد ذكر الشيخ الطوسي اسمه في أصحاب الصادق،

---

(١) بصائر الدرجات: ١٦٣، ١٨٤، ٥٣٣؛ ومختصر بصائر الدرجات: ١٠؛ وبحار الأنوار ٢: ١٦٩.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

فيكون مجهول الحال، وأما إذا كان هو سورة بن كليب بن معاوية الأسدي، الذي هو من أصحاب الباقر والصادق معاً، فإنّ وثاقته مبنيّة على وروده في أسانيد تفسير القمي، أو على رواية بعض الأجلاء عنه، ولا نقول بهاتين النظريّتين إطلاقاً كما حقّقناه في بحوثنا الرجاليّة، فالرواية لا يمكن الاعتماد عليها إلا بوصفها مؤيّداً.

لكنّ الصفار نقل هذه الرواية مرّة ثانية بالسند الصحيح إلى حماد بن عثمان أنّه قال: سأله سَوْرَةُ وأنا شاهد[١]، وبهذا تكون الرواية معتبرة السند بصرف النظر عن كتاب البصائر نفسه.

المشكلة الثانية: إنّ هذا الخبر نُقل بسند صحيح إلى حريز عن سورة بن كليب في نفس مصدره وهو بصائر الدرجات، لكن فيه أنّه عندما سأله كليب عن حالة عدم وجود شيء في الكتاب والسنّة، لم يجبه الإمام بأنّه ما من شيء إلا وهو موجود فيهما، بل أجاب فوراً: «.. قد أعرف الذي تريد، يسدّد ويوفق، وليس كما تظن»[٢].

وبهذا يقع تنافٍ في المنقول عن سورة بن كليب بين ما ينقله عنه حريز بسند صحيح، وما ينقله عنه ربعي بسند صحيح أيضاً، فإذا بُني على أصالة عدم الزيادة أُخذ بالجملة محلّ الشاهد، وإذا بُني على أصالة عدم النقيصة لم يؤخذ، وقد حقّقنا في أصول الفقه[٣] أنّه لا توجد هنا أصول عقلائيّة ثابتة مرعيّة الإجراء، وإنّما تتبع درجة وثوق الباحث، ومن الصعب أن يحصل لنا وثوق في هذه الحال، فلعلّ الثقة زاد هنا اشتباهاً مع رواية أخرى غير ثابتة، وهكذا.. وإن كانت احتمالات النقيصة أقوى عادةً من احتمالات الزيادة السهويّة، ويعزّز ذلك بأنّ الخبر الصحيح السند هنا (خبر حماد أنّه سأله سورة وأنا حاضر) يساند النقل الذي يشتمل على هذه الجملة، فراجع.

المشكلة الثالثة: إنّ هناك احتمالاً قويّاً في تفسير هذه الرواية يُخرجها عن مجال بحثنا، وهو أنّها ليست بصدد مساحة التشريعات الإسلاميّة، بل هي بصدد مرجعيّات الإمام في جوابه عن التشريعات، فيكون المعنى: إنّ أيّ سؤال يوجّه لي في الشرع (يفتي)[٤] فليس لي مصدرٌ له غير

---

(١) المصدر نفسه: ٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٤٥٣ ـ ٤٦٣.

(٤) يلاحظ أنّه في النقلين عن سَورة بطريق ربعي وحماد بن عثمان ورد تعبير (يفتي)، وفي نقل حريز عن

الكتاب والسنّة، فما من شيء أجيب به أو يجيب به مجيب عن لسان الشرع إلا وهو في الكتاب والسنّة، وهذا غير أنّه ما من واقعة إلا وحكمها في الكتاب والسنّة، فيكون مطلع الرواية قدراً متيقّناً في مقام التخاطب منظوراً إليه في الجملة محلّ الشاهد، فتأمّل جيداً.

الرواية السابعة عشرة: خبر خيثم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: يكون شيء لا يكون في الكتاب والسنّة؟ قال: «لا»، قال: قلت: فإن جاء شيء؟ قال: «لا» حتى أعدتُ عليه مراراً، فقال: «لا يجيء»، ثم قال بإصبعه: «بتوفيق وتسديد، ليس حيث تذهب، ليس حيث تذهب»[1].

لكنّ خيثم الوارد في السند يبدو أنّه تصحيف خيثمة؛ لعدم وجود اسم خيثم في مصادر الرجال، وخيثمة رجلٌ مردّد في طبقة الراوين عن الإمام الصادق عليه السلام بين عدّة أشخاص، ويظهر من السيد الخوئي ترجيح أنّه خيثمة بن عبد الرحمن، الذي تُبْنَى وثاقته على ما قيل عنه بأنّه كان وجهاً في أصحابنا[2]، إلا أنّ تعيين كونه عند الإطلاق هو هذا مشكلٌ جداً، بل مجرّد أنه وجهٌ في أصحابنا لا يعني معروفيّته أكثر في مجال الرواية، لاسيما أنّ النجاشي والطوسي لم يترجماه مستقلاً ولم يذكرا أنّ له كتباً، ولم يبيّنا طرقهما إلى كتبه، نعم ذكر النجاشي اسم خيثمة على الإطلاق، وذكر سنده إليه المنتهي بمحمد بن عيسى، لكنّ خيثمة هذا غير خيثمة بن عبد الرحمن حتى بشهادة الخوئي، فيكون مجهولاً.

وعليه، فترجيح خيثمة بن عبد الرحمن على أربعة أسماء أخرى تلتقي معه في عدم ذكر كتابٍ لها، يبدو صعباً، وحتى عندما ذكر النجاشي أنّه وجه في أصحابنا كان يقول: «بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي، ابن أخي خيثمة وإسماعيل. كان وجهاً في أصحابنا وأبوه وعمومته، وكان أوجههم إسماعيل وهم بيت بالكوفة..»[3]، مما يشير إلى معروفيّة هذه الأسرة بالكوفة، والمعروفيّة لا تساوق الحضور الحديثي؛ لأنّ لها علاقة بغير جانب التحديث والرواية

سورة ورد تعبير (يحكم)، ويكفي هذا التردّد لعدم إمكان الاستدلال هنا، لو سلّمنا بأنّ تعبير (يحكم) أعمّ من الدائرة الإفتائيّة.

(١) بصائر الدرجات: ٤٠٨.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٨: ٨٤.

(٣) رجال النجاشي: ١١٠ ـ ١١١.

أيضاً كبعض وكلاء الأئمّة أو حتى بعض السفراء وهكذا..

وعليه، فإثبات صحّة الرواية مشكل، وإن كانت دلالتها تامّة مبدئيّاً.

المجموعة الثانية: نصوص كُتُب أهل البيت والإرث النبويّ الواصل إليهم

في هذه المجموعة يمكن أيضاً إدراج بعض الأحاديث، وهي:

الرواية الأولى: صحيحة أبي بصير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك إنّي أسألك عن مسألة، ههنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام ستراً بينه وبين بيتٍ آخر[1]، فأطلع فيه، ثم قال: يا أبا محمّد، سل عما بدا لك[2]، قال: قلت: جعلت فداك، إنّ شيعتك يتحدّثون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله علّم عليّاً عليه السلام باباً يفتح له منه ألف باب؟ قال: فقال: «يا أبا محمد علّم رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً عليه السلام ألف باب يُفتح من كلّ بابٍ ألفُ باب»، قال: قلت: هذا والله العلم. قال: فنكت ساعةً في الأرض، ثم قال: «إنه لعلم وما هو بذاك». قال: ثم قال: «يا أبا محمّد، وإنّ عندنا الجامعة وما يدريهم ما الجامعة؟» قال: قلت: جعلت فداك، وما الجامعة؟ قال: «صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله، وإملائه من فَلْقِ فيه وخطّ عليّ بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليّ فقال: تأذن لي يا أبا محمّد؟» قال: قلت: جعلت فداك إنّما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده، وقال: «حتى أرش هذا ـ كأنّه مغضب ـ» قال: قلت: هذا والله العلم، قال: «إنّه لعلم وليس بذاك». ثم سكت ساعة، ثم قال: «وإنّ عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر؟» قال: قلت: وما الجفر؟ قال: «وعاء من أدم فيه علم النبيّين والوصيين، وعلم العلماء

---

(١) لعلّه يثير تساؤلنا أنّه إذا كان أبو بصير الوارد في سند هذا الحديث هو الضرير الذي لا يرى، فكيف التفت إلى أنّ الإمام نظر وراء الستر ورفعه؟! ثم كيف انتبه إلى أنّ الإمام كان ينكت في الأرض؟! ولعلّه كان معه أحد فأخبره أو خمّن ذلك من خلال القرائن والملابسات وبعض الأصوات.

(٢) لعلّ من حقّ الإنسان أن يتساءل هنا، إذا كان هذا الحديث يثبت لأهل البيت علوماً واسعة لا حدود لها، وأنّ هذه العلوم تشمل كلّ صغيرة وكبيرة، وما يقع ويحدث في هذا العالم، فما الوجه في أن يرفع الإمام الستار لينظر هل يوجد أحد أو لا؟ ألم يكن يعلم بالأمر؟ أليس هذا موحياً بشيء من الارتياب من الحديث؟ إلا إذا قيل بأنّ الإمام يعلم كلّ شيء، لكنّه يعمل بالظاهر.

الذين مضوا من بني إسرائيل»، قال: قلت: إنّ هذا هو العلم، قال: «إنّه لعلم وليس بذاك». ثم سكت ساعة، ثم قال: «وإنّ عندنا لمصحف فاطمةعليها السلام، وما يدريهم ما مصحف فاطمةعليها السلام؟» قال: قلت: وما مصحف فاطمةعليها السلام؟ قال: «مصحفٌ فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد[1]»، قال: قلت: هذا والله العلم. قال: «إنّه لعلم وما هو بذاك». ثم سكت ساعة، ثم قال: «إنّ عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»، قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم، قال: «إنّه لعلم وليس بذاك». قلت: جعلت فداك فأيّ شيء العلم؟ قال: «ما يحدث بالليل والنهار، الأمر من بعد الأمر، والشيء بعد الشيء، إلى يوم القيامة»[2].

والخبر يركّز بقوّة على شموليّة علم أهل البيت وأنّ عندهم كلّ حلال وحرام وكلّ ما يحتاج إليه الناس. ولا توجد هنا سوى بعض المشاكل المتنيّة، حيث إنّنا نتحفّظ على دعوى علم الغيب الوسيعة المدّعاة للنبيّ وأهل بيته، ونراها منافيةً لروح الكتاب العزيز ودلالة آياته، وهذا نقاش مبنائي لا نخوض فيه الساعة، وسنشير إليه لاحقاً.

الرواية الثانية: خبر الحسين بن أبي العَلاء، قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: «إنّ عندي الجفر الأبيض»، قال: قلت: فأيّ شيء فيه؟ قال: «زبور داود، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وصحف إبراهيم عليهم السلام، والحلال والحرام، ومصحف فاطمة، ما أزعم أنّ فيه قرآناً، وفيه ما يحتاج الناس إلينا ولا نحتاج إلى أحد حتى فيه الجلدة، ونصف الجلدة، وربع الجلدة وأرش الخدش..»[3].

---

(١) يوجد كلام كثير حول هذه الجملة، وأنّه هل المراد منها تحريف القرآن الكريم أو شيء آخر؟ وهل المراد من أنّه ثلاثة أضعاف القرآن في الحجم أو في المضمون؟ مع أنّ المفروض أنّ القرآن فيه بيان كلّ شيء. وما هو المقصود من أنّه لا يوجد في قرآنكم حرفٌ واحد منه؟ فهل المعنى لفظيّ هنا مع بُعد هذا الاحتمال أو أنّ المراد أنّ فيه من العلوم ما لا عين له ولا أثر في القرآن المتداول بين المسلمين (قرآنكم)؟ وهذه كلّها بحوث تراجع في سياق الجدل المذهبي، وفي بحوث علم أهل البيت في علم الكلام، فلا نطيل.

(٢) الكافي ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ وانظر: بصائر الدرجات: ١٦٣.

(٣) الكافي ١: ٢٤٠؛ وبصائر الدرجات: ١٧٠؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف؛ لمجهوليّة الحسين بن أبي العلاء الخفاف؛ وذلك أنّه ترجم النجاشيُّ الخفافَ فقال: «الحسين بن أبي العلاء الخفاف، أبو عليّ الأعور، مولى بني أسد، ذكر ذلك ابن عقدة، وعثمان بن حاتم بن منتاب، وقال أحمد بن الحسين: هو مولى بني عامر، وأخواه علي وعبد الحميد، روى الجميع عن أبي عبد الله، وكان الحسين أوجههم..»[١]، ونقل حوله الكشي ما لا علاقة له بالتوثيق والتضعيف[٢]، ومثله الطوسي[٣]. وقد اعتمد في توثيقه عدّة طرق مثل وروده في أسانيد كامل الزيارة وكذلك في أسانيد تفسير القمي، ورواية ابن أبي عمير وصفوان عنه، وكثرة رواياته، وأنّ له أصلاً من الأصول، ووروده في مشيخة الصدوق وغير ذلك من القواعد الرجاليّة التي ناقشناها بالتفصيل في مباحثنا الرجاليّة. وثمّة محاولة تعتمد على تعبير النجاشي عنه بأنّه كان أوجه إخوته، وقد تعرّضنا في البحوث الرجاليّة لهذا التعبير وأنّه غير دالّ على أنّ الوجاهة كانت بملاك الرواية حتى يكون في ذلك توثيقٌ للرجل، بل لعلّه يُدّعى ظهور هذا التعبير في مكانته الاجتماعيّة، علماً أنّ إخوته لم تثبت وثاقتهم حتى يكون هذا التوصيف فيه مبالغة في المدح، وعليه فالرجل لم تثبت وثاقته.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهو غير دالّ هنا؛ وذلك أنّ غاية ما يفيد هو أنّ عند أهل البيت علماً واسعاً بحيث تحتاجهم الناس ولا يحتاجون للناس، وهو مفهوم لا يدلّ بالضرورة على الشموليّة القانونية، نعم تعبير الجلدة ونصف الجلدة كناية عن سعة هذه الكتب بحيث تطال التفاصيل الجزئيّة، لكنّ هذا لا يدلّ على الشموليّة التامّة أيضاً، إلا بنحو الإشعار.

الرواية الثالثة: خبرُ بَكْر بن كَرْب الصَّيْرَفي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، وإنّ الناس ليحتاجون إلينا، وإنّ عندنا كتاباً إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام، صحيفة فيها كلّ حلال وحرام، وإنكم لتأتونا بالأمر فنعرف إذا أخذتم به ونعرف إذا تركتموه»[٤].

---

(١) الفهرست: ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) رجال الكشي ٢: ٦٥٩ ـ ٦٦٠.

(٣) الرجال: ١٣١.

(٤) الكافي ١: ٢٤٢؛ وبصائر الدرجات: ١٦٩، ١٧٤؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٧.

وهذا الحديث:

أ ـ **أمّا من الناحية السنديّة**، فهو ضعيف بمجهوليّة الصيرفي؛ إذ لم يذكره أحد سوى الطوسي في الرجال، ذاكراً اسمه فقط في طبقة الإمام الباقر[1]، بل يبدو أنّ عدد رواياته يكاد لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

ب ـ **وأمّا من الناحية الدلاليّة**، فأيضاً لا علاقة له ببحثنا؛ فإنّ غايته وجود كلّ الحلال والحرام عندهم، بحيث يحتاجهم الناس ولا يحتاجون أحداً، وهذا غير تحديد مساحة الحرام والحلال بالقياس إلى الوقائع، كما كرّرنا مراراً.

الرواية الرابعة: خبر أبي عُبيدة، قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام بعضُ أصحابنا عن الجفر، فقال: «هو جلد ثور مملوء علماً»، قال له: فالجامعة؟ قال: «تلك صحيفة طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم مثل فخذ الفالج، فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه، وليس من قضية إلا وهي فيها، حتى أرش الخدش». قال: فمصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: فسكت طويلاً، ثم قال: «إنكم لتبحثون عما تريدون وعما لا تريدون، إنّ فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً وكان دخلها حزنٌ شديد على أبيها، وكان جبرئيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريّتها، وكان عليّ عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السلام»[2].

وهذا الخبر:

أ ـ **أمّا من الناحية السنديّة**، فإنّ جميع رجاله ثقات، غير أنّنا مع ذلك لا نرى صحّة سنده، وذلك أنّ أبا عبيدة ينقل عن بعض أصحابنا، ولا نحرز أنّ أبا عبيدة كان حاضراً عند السؤال أو أنّ (بعض أصحابنا) هو من نقل له ذلك، فيكون عنوان (بعض أصحابنا) عبارة عن قطعة من السند، والأرجح هو ذلك، فيكون الخبر مرسلاً.

نعم، في أحد نقلي الشيخ الصفار في البصائر للحديث، ينقله بطريقه إلى الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الإمام، مع أنّه ينقل الحديث مرّةً أخرى عن ابن رئاب بالطريق عينه إليه، لكنّ ابن رئاب ينقل عن أبي عبيدة عن بعض أصحابنا، فمرّة ينقل عن ابن رئاب عن الإمام

---

(١) الرجال: ١٢٧.

(٢) الكافي ١: ٢٤١؛ وبصائر الدرجات: ١٦٢، ١٧٣؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٨.

مباشرةً، وأخرى وبالسند عينه لابن رئاب ينقل عنه عن الإمام بواسطة أبي عبيدة! والأقرب أنّ السند الأوّل خطأ وفيه نقص، بقرينة ما جاء في الكافي للحديث عينه، ومثل هذه الأخطاء كثيرة في نُسخ كتاب البصائر، وفقاً للمطبوع منه اليوم، والمنقول في المصادر المتأخّرة أيضاً.

ب ـ **وأمّا من الناحية الدلاليّة**، فهي تدلّ على وجود كلّ ما يحتاج الناس إليه فيه، وقد تقدّم أنّ هذه الصيغة تحتمل احتمالين: أحدهما ما يحتاجونه في ذاته، وثانيهما ما يحتاجونه بحيث ليس لهم من سبيل له ولأمره، وعلى التقدير الثاني لا ينفع الاستدلال هنا في الجملة، دون التقدير الأوّل.

بل ربما يُحتمل[1] أنّ عبارة (ليس من قضيّة) معناها ليس من حكمٍ؛ لأنّ القضيّة في لغة العرب تعني الحكم وما يُقضى، وأمّا معناها المستخدم اليوم فربما ـ لو كان موجوداً آنذاك ـ ليس شائعاً، ومن ثم فيكون المعنى: وليس من حكمٍ إلا وهو في الصحيفة، وهذا لا يعطي شموليّة الأحكام للوقائع، بل يفيد شموليّة بيان الصحيفة للأحكام.

يشار إلى أنّ هذا الحديث كأنّه يعرّف مصحف فاطمة بأنّه أخبار المستقبليّات، وأخبار رسول الله في الجنّة، مستخدماً في آخره جملة (هذا هو مصحف فاطمة) المشيرة وكأنّه في مقام تعريفه وتبيينه، بينما لاحظنا أنّ خبر الحسين بن أبي العلاء الخفّاف المتقدّم ـ بل وغيره ـ يجعل في مصحف فاطمة ما يُحتاج إليه وحكم الجلدة ونصف الجلدة، بناءً على رجوع هذا التوصيف هناك لمصحف فاطمة، لا لأصل الموضوع المسؤول عنه، وهو الجفر الأبيض.

بل قد أورد الكليني رواية صريحة في نفي علاقة مصحف فاطمة بالحلال والحرام! وهي رواية حماد بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تظهر الزنادقة في سنة ثمان وعشرين ومائة؛ وذلك أنّي نظرت في مصحف فاطمة عليها السلام»، قال: قلت: وما مصحف فاطمة؟ قال: «إنّ الله تعالى لما قبض نبيّه صلى الله عليه وآله دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله عز وجل، فأرسل الله إليها ملكاً يسلي غمّها ويحدّثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي، فأعلمته بذلك فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كلّما سمع، حتى أثبت من ذلك مصحفاً، قال: ثم قال: أما إنّه ليس فيه شيء من الحلال والحرام،

---

(١) هذا الاحتمال طرحه عليَّ بعض الأعزّة من طلابي، وهو صاحب الفضيلة الشيخ مهدي محمّد آبادي حفظه الله.

ولكن فيه علم ما يكون»[١].

الرواية الخامسة: خبر أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الحسين بن عليّ عليهما السلام لما حضره الذي حضره، دعا ابنته الكبرى فاطمة بنت الحسين، فدفع إليها كتاباً ملفوفاً ووصيّة ظاهرة، وكان علي بن الحسين عليهما السلام مبطوناً معهم لا يرون إلا أنّه لما به، فدفعت فاطمة الكتاب إلى علي بن الحسين عليه السلام، ثم صار والله ذلك الكتاب إلينا يا زياد»، قال: قلت: ما في ذلك الكتاب جعلني الله فداك؟ قال: «فيه والله ما يحتاج إليه ولد آدم منذ خلق الله آدم إلى أن تفنى الدنيا، والله إنّ فيه الحدود، حتى أنّ فيه أرش الخدش».

وفي صيغةٍ أخرى جاء: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما حضر الحسين عليه السلام ما حضره، دفع وصيّته إلى ابنته فاطمة ظاهرة في كتاب مدرج، فلما أن كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان، دفعت ذلك إلى علي بن الحسين عليهما السلام»، قلت له: فما فيه يرحمك الله؟ فقال: «ما يحتاج إليه ولد آدم منذ كانت الدنيا إلى أن تفنى»[٢].

وهذا الحديث يفيد مفهوم الحاجة أيضاً، ويوسّعها لكلّ حاجات البشر منذ الخليقة إلى قيام الساعة، وكلها موجودة في كتابٍ كان مع الحسين في كربلاء.

ويبدو أنّ قضيّة الحدود مثيرة في تركيز هذه النصوص عليها، لو فسّرناها بالقوانين الجزائيّة، وتعبير أرش الخدش متكرّر كثيراً، وهذا كما يدلّ على كونه كالمثل في القلّة، قد يوحي أحياناً بأنّ بعض الرواة اختلق روايات شبيهة بما سمعه مريداً محاكاته بطريقه السنديّ هو.

والخبر فيه أبو الجارود زياد بن المنذر، وقد كنت سابقاً أبني على وثاقته، لكنّني الآن متردّد في ذلك؛ وذلك أنّ أهم المعطيات المفيدة لتوثيقه هو الآتي:

أوّلاً: ما ذكره الغضائري من أنّهم أخذوا برواياته من بعض الطرق[٣]، وهذا يكشف عن وثاقته في حدّ نفسه.

والجواب: إنّ أصل صحّة نسخة كتاب الغضائري الموجودة بين أيدينا اليوم غير محرز، فلا يعتمد على هذه النسخة، إلا بوصفها قرينة احتماليّة منقوصة، ومجرّد الأخذ بروايات له من أحد

---

(١) الكافي ١: ٢٤٠.

(٢) الكافي ١: ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ وبصائر الدرجات: ١٨٣؛ والفصول المهمّة ١: ٤٩١.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٦١.

الطرق قد يكون لغير صحّة السند من طرفه؛ فإنّهم كانوا يعملون بنظام حشد القرائن وليس فقط السند، وربما كان رجال هذا الطريق أكثر تثبّتاً في رواياته، بحيث لا يروون عنه إلا ما يحصل وثوق بصحّته لديهم من خلال اعتضاده بطرقٍ أخرى عندهم.

ثانياً: ما ذكره الشيخ المفيد من أنّه من الرؤساء الأعلام الذي لا يطعن عليهم و.. فهذه شهادة توثيق عظيمة.

وقد بحثنا في علم الرجال قيمة توثيق المفيد واعتبرناه ناقصاً جداً، بل إفاداته مليئة بالأخطاء والمتفرّدات، فراجع[1].

ثالثاً: رواية علي بن إبراهيم وأمثاله عنه. وقد شهد بصحّة أسانيد كتابه ورجاله.

والجواب: إنّ هذا التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم والموجود اليوم بيننا لا يعلم نسبته إليه، وقد حقّقنا الموقف منه في بحوثنا الرجاليّة.

رابعاً: توثيق بعض العلماء المتأخّرين له.

والجواب: إنّ شهادات المتأخّرين لا قيمة لها؛ لأنّها اجتهادات ناقصة جداً في قوّتها الاحتماليّة بالنسبة إلينا، كما قلنا مراراً.

أمّا أنّ توثيقه بهذه الوثائق يعارضه الروايات الذامة له والواردة في كتاب الكشي[2]، فلا يصحّ؛ لأنها ضعيفة السند، ولا يدلّ شيء منها على كذبه سوى رواية واحدة غير تامّة سنداً، لكنّها على أيّة حال نصوص تعطي قوّة احتماليّة ولو ضعيفة، فتعارض القوّة الاحتمالية الناقصة في إفادات التوثيق، على مسلكنا في حجيّة النتائج الرجاليّة من باب الاطمئنان.

نعم، الرجل مضعّف جداً عند أهل السنّة[3]، لكنّ كلماتهم تكاد تكون واضحة في أن تضعيفه كان لروايته في حقّ أهل البيت وذمّ بعض الصحابة، ولعلّه كذب عليه فيها، وحيث

---

(١) منطق النقد السندي ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠، و ٢: ٢٤٩ ـ ٢٥٥.

(٢) رجال الكشي ٢: ٤٩٥ ـ ٤٩٧.

(٣) راجع: تاريخ يحيى بن معين ١: ٢٦٩، ٣٢٥، ٣٣٣؛ والبخاري، التاريخ الصغير ٢: ١٣٧؛ والتاريخ الكبير ٣: ٣٧١؛ والنسائي، الضعفاء والمتروكين: ١٨١؛ والرازي، الجرح والتعديل ٣: ٥٤٥ ـ ٥٤٦؛ وابن حبّان، المجروحين ١: ٣٠٦؛ والجرجاني، الكامل ٣: ١٨٩ ـ ١٩١؛ والإصبهاني، الضعفاء: ٨٣ ـ ٨٤؛ والمزي، تهذيب الكمال ٩: ٥١٧ ـ ٥٢٠.

ينطلق التضعيف من مثل هذا الأمر الخلافي بين المذاهب لا نطمئن له، بصرف النظر عن مدى موافقتنا على مضمون مرويّاته في هذا المجال أو ذاك، ولعلّنا لو نظرنا فيها لا نجد فيها هذا الذي قالوه.

والنتيجة إنّه لا يمكننا الاطمئنان بضعفه، ولا بوثاقته.

بل إنّ دلالة هذا الحديث غير تامّة؛ فإنّ غايته أنّ في الكتاب ما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة، وهذا كما يحتمل أنّ كل ما يحتاجه الناس فهو فيه، كذا يحتمل أنّ ما فيه هو ممّا يحتاجه الناس إلى يوم القيامة، فلاحظ التركيب لترى تردّد الاحتمال التفسيري هنا.

الرواية السادسة: خبر عبد الله بن سِنَان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إنّ عندنا صحيفة طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّه عليّ بيده، وأنّ فيها لجميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش»[1].

وهذا الحديث معتبر من حيث السند، عدا إشكاليّة نفس كتاب بصائر الدرجات، الذي تفرّد بنقل هذه الرواية بهذه الصيغة، وأمّا دلالته فواضحة طبقاً لما قلناه سابقاً.

الرواية السابعة: خبر منصور بن حازم أو عبد الله بن أبي يَعْفُور، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ عندي صحيفة طولها سبعون ذراعاً، فيها ما يحتاج إليه حتى أنّ فيها أرش الخدش»[2].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف بالحريري، فإنّ المعنونين بهذا العنوان كلّهم مجاهيل أو مهملون[3]، ولا توثيق لبعضهم سوى على مثل مبنى كامل الزيارة وتفسير القمي وهما غير سالمين، والأرجح هنا أنّه سفيان بن إبراهيم الحريري أو الجريري. علماً أنّ هذه الرواية من متفرّدات بصائر الدرجات.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فلو فصلناه عن سائر الأحاديث لم تكن فيه دلالة مقنعة، وذلك أنّه لا يقول بأنّ في هذه الصحيفة كلّ ما يحتاج إليه الناس، بل قال بأنّ فيها ما يحتاج إليه

---

(١) بصائر الدرجات: ١٦٣؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠١.

(٢) بصائر الدرجات: ١٦٤؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠٢.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ٣: ٢٣٨، و ٩: ١٥٥، ١٧٠، و ١٠: ٣٤٢، ٣٨٢، و ١٤: ٢٢٨، و ١٦: ٢٠، و ٢٠: ٢٣٥، ٣٥٦ـ٣٥٧، و ٢٤: ٩٣.

الناس، وهذا التعبير كما ينسجم مع الكليّة، كذلك هو منسجم جداً مع كون ما في هذه الصحيفة يحتاجه الناس، دون أن يكون كلّ ما يحتاجه الناس فهو في هذه الصحيفة، فيكون المعنى أنّ فيها شيئاً يحتاجه الناس.

نعم، ذيلها كاشف عن سعة مجالها، ليصل إلى أرش الخدش، لكنّ هذا لا يكشف عن الكليّة التامّة.

الرواية الثامنة: خبر فُضَيْل بن يَسَار، قال: قال لي أبو جعفر: «يا فضيل، عندنا كتاب عليّ سبعون ذراعاً، ما على الأرض شيء يُحتاج إليه إلا وهو فيه حتى أرش الخدش، ثم خطّه بيده على إبهامه»[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو مشكوك في أمره، وذلك أنّنا لم نعثر على راوٍ باسم مروان يروي عن فضيل بن يسار، ولعلّ المراد عمار بن مروان أو محمّد بن مروان، فإنّ لهما رواية عن فضيل بن يسار في الكتب الأربعة، وربما يكون الراجح هنا هو محمّد بن مروان، حيث وجدنا له عدّة روايات عن الفضيل في بصائر الدرجات نفسه[2]، ومحمد بن مروان مجهول الحال، فالسند محلّ تأمّل بل ضعف. والحديث من متفرّدات البصائر.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهو يتحدّث هنا عن كتاب عليّ، ويعطيه عين المواصفات التي تعطى للجامعة وأمثالها، في أنّ فيه كلّ ما يُحتاج إليه، فدلالته متصلة بمفهوم الحاجة الذي أشرنا له سابقاً.

الرواية التاسعة: خبر عبد الله بن سِنان الآخر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ذكر له وقيعة وُلد الحسن، وذكرنا الجفر، فقال: «والله إنّ عندنا لجلدي ماعز وضأن، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وخطّ عليّ، وإنّ عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً، وأملاها رسول الله وخطّها عليّ بيده، وإنّ فيها

---

(١) بصائر الدرجات: ١٦٧، والظاهر أنّه بعينه الخبر الذي بعده المقتطع منه والمنسوب إلى مروان، فإنّ (مروان) هو راوي هذا الخبر عن فضيل، ولكنّها طريقة كتاب بصائر الدرجات التي توحي لك ـ كما هو المعروف ـ بأنّ العنوان فيه عشر روايات، ولكنّها في الحقيقة تكون ثلاثاً مثلاً، من كثرة تكراره وتداخل مرويّاته، فلاحظ ذلك فيه.

(٢) بصائر الدرجات: ٦٠، ٢٣٦، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٥٣٥.

لجميع ما يُحتاج إليه حتى أرش الخدش»[١].

وهذا الخبر معتبر من حيث الإسناد، بعيداً عن قضيّة كتاب بصائر الدرجات نفسه، ودلالته تُشابه ما تقدّم، فلا نعيد.

الرواية العاشرة: مرسل أبي القاسم الكوفي، قال: ذكر ولد الحسن الجفر، فقالوا: ما هذا بشيء، فذكر بشرٌ ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: «نعم، هما إهابان إهاب ماعز وإهاب ضأن، مملوّان علماً، كتبا فيهما كلّ شيء حتى أرش الخدش»[٢].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف بالإرسال في الحدّ الأدنى؛ إذ ينقل الكوفيُّ الرواية عن بعض أصحابه بلا تعيين، والخبر أيضاً من متفرّدات بصائر الدرجات.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فالخبر وقع في سياق خلافات الإمامة بين بني الحسن والإمام الصادق، وكيف أنّهم أرادوا أن يبخسوا ما عند الإمام حتى لا يكون في موقع الإمامة، فأُريد إثبات أنّ لديه شيئاً متميّزاً فذكر إهابين وجلدين واحد من الماعز والثاني من الضأن، ثم ذكر أنّ فيهما كلّ شيء حتى أرش الخدش.

وهذه التوصيفات ـ بعيداً عن أنّ وقوع نصوص في سياق التصارع حول قضيّة الإمامة بالمعنى العام أو الخاص، يعزّز من احتماليّات وضع الحديث، وأغلب هذه النصوص تقع في هذا السياق أو تحتمل هذا الوقوع ـ فإنّه قد يُتساءل هنا ويقال: لم نفهم كيف يمكن أن يكون جلدا ماعز وضأن فيهما كلّ شيء؟! ولماذا كانت الحاجة إلى سبعين ذراعاً للجامعة كي تشتمل على كلّ شيء؟! ولماذا كانت هناك الجامعة وكان هناك هذان الإهابان، مع اشتمالهما على تطابق في المعطى؟

وقد يجاب عن هذا التساؤل بأنّ الإهابين لا يراد منهما كونهما مكتوباً عليهما، بل وضعت فيهما الكتاب والصحف، فلا يبعد أن يكون فيهما كتاب عليّ ومصحف فاطمة والجامعة وكلّ ذلك معاً، فيرتفع الإشكال، لكنّ بعض النصوص المتقدّمة قد توحي ببُعد اتحاد ما في الإهابين مع الجامعة، وإن لم تنفِ احتمال كونهما موضعاً لجمع الصحف لا أنّه مكتوب عليهما، إذ هذه

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٤ ـ ١٧٥، ١٧٩؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠٤.

(٢) بصائر الدرجات: ١٧٥؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

النصوص المتقدّمة أفادت أنّ الإهابين موجودان، دون توصيف لهما، ثم أفادت وجود الجامعة مع توصيفها بمثل هذه الصفات، بما يشي بقدر من التهافت بين النصوص في توصيفاتها.

الرواية الحادية عشرة: خبر عبد الله بن سِنان الآخر، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سمعته يقول: «ويحكم، (وتدرون) أتدرون ما الجفر؟ إنّما هو جلد شاة ليست بالصغيرة ولا بالكبيرة، فيها خطّ عليّ وإملاء رسول اللهصلى الله عليه وآله من فَلْقِ فيه، ما من شيء يحتاج إليه إلا وهو فيه حتى أرش الخدش»[1].

وهذا الخبر صار واضح الدلالة فلا نطيل، أمّا حول سنده ففيه علي بن إسماعيل، والظاهر أنّه في هذه الطبقة لا يوجد من ثبتت وثاقته، والخبر من متفرّدات البصائر.

الرواية الثانية عشرة: خبر أبان وعبد الله بن بُكَيْر، قال: لا أعلمه إلا ثعلبة أو علاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهماعليه السلام، أنّه لم يكن إمام حتى خرج وأشهر سيفه، وإنّما تصلح في قريش، يعني الإمامة، قال: فقال أبو عبد الله لأقوامٍ كانوا يأتونه ويسألونه عما خلف رسول اللهصلى الله عليه وآله إلى عليّعليه السلام، وعما خلف عليّ إلى الحسنعليه السلام، «ولقد خلف رسول اللهصلى الله عليه وآله عندنا جلداً، ما هو جلد جمال (حمار) ولا جلد ثور، ولا جلد بقرة، إلا إهاب شاة، فيها كلّ ما يحتاج إليه حتى أرش الخدش والظفر، وخلفت فاطمة مصحفاً ما هو قرآن، ولكنّه كلام من كلام الله أنزل عليها إملاء رسول الله وخطّ عليعليه السلام»[2].

هذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فقد يقال بأنّه يمكن تصحيح السند، لو تمّ تصحيح نسخة كتاب بصائر الدرجات التي بين أيدينا؛ إذ هذه الرواية تفرّد بها الصفار في البصائر، إلا أنّ الصحيح أنّ الخبر ضعيفٌ من حيث الإسناد؛ وذلك أنّ الصفّار يروي الخبر عن أحمد بن موسى، وبالمراجعة يترجّح أنّه الأشعري، وقد قال فيه النجاشيّ: «أحمد بن أبي زاهر، واسم أبي زاهر موسى، أبو جعفر الأشعري القمي، مولى، كان وجهاً بقم، و حديثه ليس بذلك النقي، وكان محمد بن يحيى العطار أخصّ أصحابه به وصنّف كتباً..»[3].

---

(١) بصائر الدرجات: ١٧٥؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠٥.

(٢) بصائر الدرجات: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠٥ ـ ٥٠٦.

(٣) النجاشي، الفهرست: ٨٨؛ ومثله الطوسي، الفهرست: ٦٩ ـ ٧٠.

أقول: أحمد بن موسى الأشعري القمي، لم يرد في توثيقه إلا التعبير عنه بأنّه كان وجهاً وأنّه لازمه محمد بن يحيى، لكنّ هذا لا يكفي للحكم بوثاقته، فإنّه لا دليل على أنّه كان وجهاً بمعنى مرجعاً معتمداً في الحديث بالضرورة، إن لم نقل بأنّ هذه الكلمة تنصرف إلى الجانب الاجتماعي، ولا نعرف ملابسات علاقة محمّد بن يحيى العطار به، خاصّة وأنّ عدد رواياته عنه قليل جداً، ممّا يكشف عن أنّ هذه العلاقة ربما لا تكون متصلة بجانب الحديث. وحكمُ النجاشي وغيره عليه بأنّه غير نقي الحديث يفيد وجود أحاديث منكرة في نصوصه المنقولة، وهو وإن لم يسلب الوثاقة تماماً غير أنّه يغمز به نوعاً ما، ومعه فلا يصحّ الحكم بوثاقته مع ذلك كلّه. وكلّ من يرد باسم أحمد بن موسى ويكون الراوي عنه محمد بن يحيى العطار فهو هذا الرجل.

ب ـ **وأمّا من الناحية الدلاليّة**، فهو واضح في إفادة وجود كلّ ما يحتاج إليه بالتفاصيل الجزئيّة عند أهل البيت، ومن الواضح وقوعه في سياق منازعات الإمامة، حيث الإشارة في أوّله لقضيّة حصر الإمامة بمن خرج بالسيف، ولعلّه وقع في سياق المنازعة مع الزيديّة، فأُريد إثباتُ تقدّم لأهل البيت على الآخرين.

وأمّا الجملة الأخيرة من الرواية، فلعلّها مرتبكة، فكيف يكون كلام الله وقد أملاه رسول الله عليها، والمفروض أنّ مصحف فاطمة جاءها بعد وفاة رسول الله، إلا إذا قيل ـ كما ذكر بعضهم[1] ـ أنّ المراد برسول الله هنا هو جبريل، فينسجم المضمون مع سائر الروايات، ولا يقع أيّ تهافت أو غرابة.

لكنّ هذه الرواية تنفي أنّ ما عند أهل البيت من رسول الله هو جلد ثور، في حين أنّ خبر أبي عبيدة المتقدّم (الرواية الرابعة)، وكذلك الرواية الثالثة عشرة الآتية (خبر عليّ بن سعيد) تقولان بأنّ ما عندهم هو جلد ثور، فيقع شيءٌ من التهافت، ما لم يكن ما كان جلدَ ثورٍ موروثاً عندهم من عليّ مثلاً، فيما المنفيّ هنا أن يكون الموروث من الرسول هو جلد ثور، وإن كان هذا التخريج غير مقنع.

الرواية الثالثة عشرة: خبر عليّ بن سَعِيْد (سعد)، قال: كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام،

(١) انظر: بحار الأنوار ٢٦: ٤٢.

وعنده أناسٌ من أصحابنا، فقال له معلّى بن خنيس: جعلت فداك، ما لقيت من الحسن بن الحسن، ثم قال له الطيّار: جعلت فداك، بينا أنا أمشي في بعض السكك إذ لقيت محمد بن عبد الله بن الحسن على حمار، حوله أناسٌ من الزيديّة، فقال لي: أيها الرجل إليّ إليّ، فإنّ رسول الله قال: «من صلّى صلواتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمّة الله وذمّة رسوله، من شاء أقام ومن شاء ظعن (طعن)»، فقلت له: اتق الله ولا تغرّنك هؤلاء الذين حولك، فقال أبو عبد الله للطيار: «ولم تقل له غير هذا؟» قال: لا، قال: «فهلا قلت له: إنّ رسول اللهﷺ قال ذلك والمسلمون مقرّون له بالطاعة، فلما قبض رسول اللهﷺ ووقع الاختلاف انقطع ذلك»، فقال محمد بن عبد الله بن علي: العجب لعبد الله بن الحسن أنّه يهزأ ويقول هذا في جفركم الذي تدّعون، فغضب أبو عبد اللهعليه السلام، فقال: «العجب لعبد الله بن الحسن، يقول ليس فينا إمام صدق ما هو بإمام ولا كان أبوه إماماً، ويزعم أنّ علي بن أبي طالب لم يكن إماماً ويرد ذلك، وأمّا قوله في الجفر فإنّما هو جلد ثور مذبوح كالجراب، فيه كتب وعلم ما يحتاج الناس إليه إلى يوم القيمة من حلال وحرام، إملاء رسول اللهﷺ وخطّه عليٌّعليه السلام بيده، وفيه مصحف فاطمة ما فيه آية من القرآن، وإنّ عندي خاتم رسول اللهﷺ ودرعه وسيفه ولوائه، وعندي الجفر على رغم أنف من زعم»[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فإنّ الرواية منقولة عن علي بن سعد في بعض المواضع من البصائر، والظاهر أنّه من السهو أو خطأ النُّسَخ، والمراد به علي بن سعيد، على ما جاء في سائر المواضع من البصائر، وبالمراجعة لم نجد أحداً من المتسمين بهذا الاسم ثقة أو مذكوراً بمدح، بل جميعهم إمّا مهمل أو مذكور في رجال الطوسي أو البرقي بمجرّد الاسم، مثل علي بن سعيد البرقي (أو الرقّي)، وعلي بن سعيد البصري، المذكور في أصحاب الصادق، وعلي بن سعيد ابن أخت صفوان، المعدود في أصحاب الرضا، وعلي بن سعيد ابن امرأة ناجية، المذكور في أصحاب الصادق، وعلي بن سعيد بن بكير، المذكور في أصحاب الباقر، وعلي بن سعيد الكندي، وعلي بن سعيد المدائني المعدود في أصحاب الرضا، وعلي بن سعيد المكاري الواقفي، المذكور في أصحاب الكاظم.

---

(١) بصائر الدرجات: ١٧٦، ١٨٠، ١٨١.

نعم، علي بن سعيد بن رازم القاساني ثقة في الحديث مأمون، إلا أنّه لا يروي عن الإمام جعفر الصادق، بل هو في طبقة الراوين عن أحمد بن محمّد بن عيسى وابن أبي الخطاب[1]، وعليه فصاحب الرواية هنا ضعيف بالجهالة.

ب ـ أمّا من الناحية الدلاليّة، فمن الملاحظ أنّ هذه القضيّة قد وقعت مرّةً أخرى في سياق منازعات الإمامة وبيان عناصر التفضيل، داخل التيارات الشيعيّة بالمعنى العام، كما أنّ الحديث يظهر منه أنّ مصحف فاطمة من الجفر، كما تُلمح إليه روايات أُخر متقدّمة، ويستخدم الحديث تعبير ما يحتاج الناس إليه إلى يوم القيامة.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا الحديث لا علاقة له بموضع بحثنا؛ لما قلناه سابقاً، من أنّ غاية ما يُثبت هذا البيان الوارد فيه أنّ عندهم ما يحتاج الناس إليه من الحلال والحرام، لكنّ هذا لا يبيّن لنا حجم مساحة الحلال والحرام من حياة البشر، فالقضيّة لا ربط لها بموضوع بحثنا، فلاحظ مجدّداً حتى لا نكرّر أو نطيل.

الرواية الرابعة عشرة: خبر الحسن بن عليّ بن فَضَّال، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: «للإمام علامات، يكون أعلم الناس، وأحكم الناس، وأتقى الناس، وأحلم الناس، وأشجع الناس، وأسخى الناس، وأعبد الناس، ويولد مختوناً، ويكون مطهراً، ويرى من خلفه كما يرى من بين يديه، ولا يكون له ظلّ، وإذا وقع على الأرض من بطن أمّه وقع على راحتيه رافعاً صوته بالشهادتين، ولا يحتلم، وتنام عينه ولا ينام قلبه، ويكون محدّثاً، ويستوي عليه درع رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يرى له بول ولا غائط؛ لأنّ الله عز وجل قد وكّل الأرض بابتلاع ما يخرج منه، وتكون لرائحته أطيب من رائحة المسك، ويكون أولى بالناس منهم بأنفسهم، وأشفق عليهم من آبائهم وأمهاتهم، ويكون أشدّ الناس تواضعاً لله جلّ ذكره، ويكون آخذ الناس بما يأمر به وأكفّ الناس عما ينهى عنه، ويكون دعاؤه مستجاباً حتى أنّه لو دعا على صخرةٍ لانشقّت بنصفين، ويكون عنده سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله، وسيفه ذو الفقار، ويكون عنده صحيفة يكون فيها أسماء شيعته إلى يوم القيامة، وصحيفة فيها أسماء أعدائه إلى يوم القيامة، وتكون عنده الجامعة، وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها جميع ما يحتاج إليه ولد آدم، ويكون عنده الجفر الأكبر والأصغر: إهاب ماعز وإهاب كبش، فيهما جميع العلوم

(١) راجع في هذه القائمة: معجم رجال الحديث ١٣: ٤١ ـ ٤٤.

حتى أرش الخدش وحتى الجلدة ونصف الجلدة وثلث الجلدة، ويكون عنده مصحف فاطمة عليها السلام»[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فقد رواه الصدوق في جميع المصادر عن شيخه محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، الموصوف تارةً بالمكتب وأخرى بالمؤدب، ولم تثبت وثاقته، ومجرّد ترضّي الصدوق عليه لا يُثبت شيئاً، وكذلك روايته عنه لا تعني تعديله، كما حقّقنا ذلك في بحوثنا الرجاليّة، وما جاء في قصّة لقائه بالحسين بن روح النوبختي تدلّ على تشيّعه لا على وثاقته. فالرواية ضعيفة السند.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فنحن نجد مرّةً جديدة وقوع هذه القضيّة في سياق علامات الإمامة وقضيّة إثبات الإمام وتعيينه، كما أنّها تستعمل تعبير: جميع ما يحتاج الناس إليه إلى يوم القيامة.

وفي النفس من بعض مقاطع هذه الرواية شيء، بحيث يؤثر ذلك على وثوقنا بها، وذلك أنّه لو كان الإمام لا ظل له، وفهمنا من هذه الجملة المعنى المفهوم لها عرفاً، لكانت هذه القضيّة أمراً مشهوداً متداولاً، فلماذا لا نجد عيناً ولا أثراً لهذا الأمر في إثبات الإمامة بين الشيعة عند رجوعهم إلى الإمام اللاحق، وإرادتهم تعيينه وتحديده، والمفروض أنّها معجزة من معجزاته أو يُترقّب لها أن تكون دليلاً على الإمامة؟! بل لماذا لا نكاد نجد هذا الأمر إلا في روايات تقارب الأربعة لو أخذنا بعين الاعتبار السنّة (حول شخص النبيّ) والشيعة معاً، وكلّها ضعيفة الإسناد وبعضها ضعيف الإسناد جداً، وغالبها شيعياً منقول عند الصدوق متفرّداً به، مع أنّه من شأنها أن تتناقل بين المؤالف والمخالف؟!

الرواية الخامسة عشرة: خبر سُلَيْم بن قَيْس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «..يا طلحة، إنّ كلّ آية أنزلها الله في كتابه على محمّد صلى الله عليه وآله عندي، بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّي بيدي، وتأويل كلّ آية أنزلها الله على محمّد صلى الله عليه وآله وكلّ حلال أو حرام أو حدّ أو حكم أو أيّ شيء تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة عندي، مكتوبٌ بإملاء رسول الله وخطّ يدي حتى أرش

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤١٨ ـ ٤١٩؛ والخصال: ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ وعيون أخبار الرضا ١: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ ومعاني الأخبار: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ والاحتجاج ٢: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

الخدش». قال طلحة: كلّ شيء من صغير أو كبير أو خاص أو عام، كان أو يكون إلى يوم القيامة فهو مكتوب عندك؟ قال: «نعم، وسوى ذلك أنّ رسول اللهﷺ أسرّ إليّ في مرضه مفتاح ألف باب من العلم يفتح كلّ باب ألف باب. ولو أنّ الأمّة منذ قبض الله نبيّه اتبعوني وأطاعوني لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم رغداً إلى يوم القيامة..»[١].

هذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيفٌ بعدم ثبوت نسبة كتاب سُليم الموجود بين أيدينا اليوم إليه، ونقل صاحب الاحتجاج عنه مرسلٌ، ولم تثبت صحّة روايات كتاب الاحتجاج ولا طرقه ولا وثاقة مشايخه، على ما بحثناه في محلّه[٢].

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهذا الحديث يفيد وجود كلّ حلال وحرام في الصحف التي بين يديّ عليّ، ثم يضيف بأنّ كل ما يحتاج إليه الناس فهو عنده، وهذا كاشف عن مفهوم الشموليّة مع فكرة الحاجة، فالدلالة جيّدة مبدئيّاً.

ولابدّ أن نعلم أنّ الحديث يقع في سياق قضيّة الإمامة وبيان تقدّم عليّ على غيره، وهو حديث طويل يمكن مراجعته للتأكّد من هذا السياق الحافّ.

الرواية السادسة عشرة: خبر عبد الله بن جعفر، عن رسول اللهﷺ أنّه قال ـ في حديثٍ واصفاً أوصياءه ـ: «..هم حجج الله تبارك وتعالى على خلقه، وشهداؤه في أرضه وخزانه على علمه ومعادن حكمه. من أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصى الله. لا تبقى الأرض طرفة عين إلا ببقائهم، ولا تصلح الأرض إلا بهم. يخبرون الأمّة بأمر دينهم وبحلالهم وحرامهم. يدلّونهم على رضى ربّهم وينهونهم عن سخطه بأمرٍ واحد ونهي واحد، ليس فيهم اختلاف ولا فرقة ولا تنازع. يأخذ آخرهم عن أوّلهم إملائي وخطّ أخي عليّ بيده، يتوارثونه إلى يوم القيامة. أهل الأرض كلّهم في غمرة وغفلة وتيه وحيرة غيرهم وغير شيعتهم وأوليائهم. لا يحتاجون إلى أحدٍ من الأمّة في شيء من أمر دينهم، والأمّة تحتاج إليهم..»[٣].

والخبر من حيث الإسناد حاله كحال سابقه، وهو في الدلالة غير واضح؛ إذ غاية ما فيه أنّ

---

(١) كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٢١١؛ والطبرسي، الاحتجاج ١: ٢٢٣.

(٢) انظر: منطق النقد السندي ١: ٦٢٠ ـ ٦٢٣.

(٣) كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٣٦٤؛ والفصول المهمّة ١: ٥١٦.

أهل البيت لا يحتاجون للأمّة، فيما الأمّة تحتاج إليهم، وهذا لا ربط له بالضرورة بشموليّة الدين أو الشريعة، فقد لا يكونان شاملين، لكنّ فيهما ما يعرفه أهل البيت مما يحتاجه الناس، فالخبر خارجٌ عن نقطة بحثنا ونظرنا هنا.

ومن الواضح أيضاً السياق العقدي لهذا الحديث، وأنّه يريد بيان تقدّم أهل البيت على غيرهم في الأمّة وحاجة غيرهم إليهم.

الرواية السابعة عشرة: مرسل الاحتجاج، عن الإمام الحسن بن علي عليه السلام في حواره مع معاوية بن أبي سفيان، أنّه قال: «..نحن نقول أهل البيت أنّ الأئمّة منّا، وأنّ الخلافة لا تصلح إلا فينا، وأنّ الله جعلنا أهلها في كتابه وسنّة نبيّه، وأنّ العلم فينا ونحن أهله، وهو عندنا مجموعٌ كلّه بحذافيره، وأنّه لا يحدث شيء إلى يوم القيامة حتى أرش الخدش إلا وهو عندنا مكتوب بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وبخطّ عليّ عليه السلام بيده..»[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو مرسلٌ في الاحتجاج، ونَسَبَه الحرّ العاملي في الفصول المهمّة إلى كتاب سُليم[2]، ولم نعثر عليه، وعلى تقديره فالكتاب لم يثبت عندنا، فالخبر ضعيف من حيث الإسناد.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهذا الخبر بهذه الصيغة مختلف عن سائر الأخبار، وذلك أنّه يوحي لنا بأنّ أرش الخدش ليس هو بيان الحكم الشرعي، بل هو بيان أمر واقعي وهو ما يجبر الناس به إلى يوم القيامة خدشهم لبعضهم، فيدفعون أرش ذلك، فهذا معلوم لدى أهل البيت، فالخبر بهذه الصيغة لا يدلّ على شيء هنا، ممّا يرجّح أنّه قد وقع فيه سهوٌ في التعبير أو أنّ الناقل بالمعنى لم يكن موفّقاً لبيانٍ جيّد.. بل حتى لو تجاوزنا هذه القضيّة فإنّ دلالته على سعة الشريعة واضحة، لكنّ دلالته على كلّ شيء غير مقنعة، وسيتضح أمر هذه المقاربة التي نقولها هنا عند البحث في المرحلة الثانية إن شاء الله تعالى.

ونؤكّد مجدّداً على السياق العقدي التنازعي حول قضيّة الإمامة، وكيف أنّ هذا الموضوع كان دائماً يقع ضمن هذا السياق؛ لبيان أولويّة أهل البيت بالنسبة لغيرهم.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٦ ـ ٧.

(٢) الفصول المهمّة ١: ٥١٦.

الرواية الثامنة عشرة: خبر محمّد بن حَكِيم، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إنّما هلك من كان قبلكم بالقياس، إنّ الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيّه حتى أكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه، فجاءكم مما تحتاجون إليه في حياته وتستغيثون به وبأهل بيته بعد موته، وأنّها مصحف (مخفيّ) عند أهل بيته، حتى أنّ فيه لأرش خدش الكفّ. ثم قال: إنّ أبا حنيفة لعنه الله ممّن يقول: قال عليّ وأنا قلت»[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من حيث السند، فهو ضعيف بعدم ثبوت وثاقة محمّد بن حكيم، فقد ذكره النجاشي والطوسي[2] دون توثيق، ونقل فيه الكشي ثلاث روايات في قدرته على الجدل في الكلام[3]، وهي ضعيفة السند، واثنتان منها رواهما هو لنا، والثالثة ورد فيها محمد بن عيسى عن يونس، وقد قلنا بضعف هذا السند سابقاً، بل لو تمّت فلا تفيد التوثيق؛ لأنّ القدرة في الكلام لا تساوق العدالة فضلاً عن الوثوق بالنقل، ورواية ابن أبي عمير عنه لا تثبت وثاقته، فيكون محمّد بن حكيم مجهول الحال.

ب ـ وأمّا من حيث الدلالة، فالحديث لا يفيد في موضوع بحثنا؛ إذ غايته حاجة الناس لأهل البيت؛ لما عندهم من العلم الذي أخذوه عن النبيّ، وهذا العلم في كلّ الشريعة حتى التفاصيل منها الواصلة لأرش الخدش، وهذا لا يثبت بالضرورة أنّ الشريعة شاملة لكلّ مرافق الحياة، ولو أثبت لأثبت سعتها فقط.

والحديث واضح أنّه وقع في سياق التنازع الاجتهاديّ الطائفي بين المذاهب في القرن الثاني الهجري، وقضيّة القياس، فلا نطيل.

الرواية التاسعة عشرة: خبر أبي شَيبة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ضلّ علم ابن شُبْرُمَة[4] عند الجامعة، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده، إنّ الجامعة لم تدع لأحد

---

(١) بصائر الدرجات: ١٦٧؛ والفصول المهمّة ١: ٥٠١.

(٢) النجاشيّ، الفهرست: ٣٥٧؛ والطوسيّ، الفهرست: ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ ورجال الطوسيّ: ٢٨٠، ٣٤٢.

(٣) رجال الكشي ٢: ٧٤٦.

(٤) وهو عبد الله بن شبرمة الضبي الكوفي (١٤٤هـ)، أحد القضاة في سواد الكوفة في زمان أبي جعفر المنصور الدوانيقي، وكان فقيهاً شاعراً.

كلاماً، فيها علم الحلال والحرام، إنّ أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحقّ إلا بُعداً، إنّ دين الله لا يُصاب بالقياس»[١].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من حيث السند، فإنّه ضعيف؛ وذلك أنّ أبا شيبة الوارد في السند يفترض أنّه يروي عن أبي عبد الله الصادق، وبالرجوع إلى المصادر الرجاليّة والحديثية يتبيّن أنّ من ذكر في طبقة الإمام جعفر الصادق هم: أبو شيبة الأسدي، وهو مهمل، وأبو شيبة الخراساني، وهو مهمل كذلك، وذُكر أبو شيبة الفزاري في أصحاب الباقر، ولا توثيق له أيضاً، فالرجل مجهول، والخبر غير تامّ من حيث السند.

ب ـ وأمّا من حيث الدلالة، فلا علاقة لهذا الخبر ببحثنا؛ وذلك أنّه بصدد إجراء المقارنة بين منتهجي نهج القياس ومنتهجي نهج الرجوع إلى النصوص المتوفّرة بين يدي أهل البيت النبويّ، ولهذا فإنّ وجود الجامعة يمنع من الحاجة للقياس، أو فلنقل بأنّه يُلغي المبرّرات الموضوعيّة للقياس. والجامعة ـ بحسب توصيف الرواية لها ـ فيها الحلال والحرام، لكن أين علاقة هذا الأمر كلّه بقضيّة شمول الحلال والحرام في نفسه لجميع الوقائع وتغطية الشريعة لكلّ مناحي الحياة الإنسانيّة؟!

كما أنّ الخبر واضحٌ في وقوعه في سياق المنازعات المناهجيّة بين المسلمين في قواعد الاجتهاد، ويحمل بُعداً مذهبيّاً واضحاً.

فالخبر ضعيف من حيث الدلالة والسند معاً.

الرواية العشرون: صحيحة سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ عندنا لصحيفة سبعين (سبعون) ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وخطّ عليّ عليه السلام بيده، ما من حلال ولا حرام إلا وهو فيها حتى أرش الخدش»[٢].

وهذا الخبر، وإن تمّ سنداً، بصرف النظر عن نسبة كتاب بصائر الدرجات، حيث هو المتفرّد بنقل هذا الخبر، إلا أنّه أجنبيّ عن بحثنا أيضاً، وذلك أنّ غايته هو أنّه ما من حلال ولا حرام

---

(١) الكافي ١: ٥٧؛ وبصائر الدرجات: ١٦٦؛ والفصول المهمّة ١: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٢) بصائر الدرجات: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ ١٦٤؛ والفصول المهمّة ١: ٤٩٩، ٥٠١ ـ ٥٠٢.

وما من أمرٍ في الشريعة إلا وهو في هذه الصحيفة، فهي شاملة لكلّ الحلال والحرام، بما فيها التفاصيل الجزئية للحلال والحرام، أمّا هل أنّ الحلال والحرام شامل لكلّ مرافق الحياة إلى يوم القيامة؟ فهذا ما لا تفيده الرواية إطلاقاً، ما لم نحمل كلمة الحلال والحرام على مطلق الأمر الممنوع وغير الممنوع، بصرف النظر عن جهات المنع ومصدره، لكنّه تكلّفٌ واضح.

الرواية الواحدة والعشرون: خبر محمد بن عبد الملك، قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام نحواً من ستين رجلاً، قال: فسمعته يقول: «عندنا والله صحيفة طولها سبعون ذراعاً، ما خلق الله من حلال أو حرام إلا وهو فيها، حتى أنّ فيها أرش الخدش»[1].

وهذا الخبر لا دلالة فيه على موضوع بحثنا أيضاً؛ لعين السبب الذي قلناه قبل قليل عند التعليق على الرواية السابقة، وأمّا من حيث السند، فبصرف النظر عن قضيّة كتاب البصائر، فإنّ محمّد بن عبد الملك صاحب الرواية يفترض أنّه في طبقة الإمام الصادق. ومن وقع في هذه الطبقة: إن كان هو محمّد بن عبد الملك الأنصاري، فهو مضعّف في كلمات الشيخ الطوسي، وإن كان محمد بن عبد الملك بن أعين الشيباني، أو محمد بن عبد الملك الطائي الكوفي، فهو مجهول ولا توثيق له[2]. وحتى لو أثبتنا وثاقة ابن أعين الشيباني بعمومات مدح آل أعين، فإنّه لا يمكننا التأكّد هنا من كون راوي هذا الحديث هو ابن أعين دون غيره ممّن يحملون هذا الاسم، وعليه فالخبر ضعيف الإسناد.

الرواية الثانية والعشرون: خبر ابن العباس (الأرجح أنّه أبو العباس البقباق الثقة العين، الذي يروي عنه الناقل هنا، وهو القاسم بن عروة)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «والله إنّ عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً، فيها جميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وكتبه عليّ بيده صلوات الله عليه»[3].

ودلالة الخبر صارت واضحة من خلال ما تقدّم، ويلاحظ أنّه تمّ استخدام القَسَم لتأكيد هذه المعلومات التي تتكرّر، وذلك في عدّة روايات لاحظنا فيها القَسَم حاضراً، كخبر أبي الجارود المتقدّم (رقم: ٥)، وخبر ابن سنان (رقم: ٩)، وخبر محمد بن عبد الملك (رقم: ٢١)،

---

(١) بصائر الدرجات: ١٦٤.

(٢) انظر في هذه الأسماء: الطوسي، الرجال: ٢٨٩.

(٣) بصائر الدرجات: ١٦٥.

وهذا الخبر.

أمّا السند ففيه القاسم بن عروة، وقد ذكره النجاشي، والكشّي، والطوسي[١]، ولم ينصّ أحد على وثاقته، وقد استدلّ لوثاقته بوجوه كلّها خاضعة للنقاش في القاعدة والمصداق، وقد أجاد السيد الخوئي في نقدها[٢]، فراجع حتى لا نطيل.

الرواية الثالثة والعشرون: خبر أبي بصير (عمرو بن أبي نصر)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول وذكر ابن شُبرمة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أين هو من الجامعة؟! إملاء رسول الله وخطّه عليّ بيده، فيها الحلال والحرام حتى أرش الخدش»[٣].

والخبر يشبه خبر أبي شيبة المتقدّم (رقم: ١٩)، ويقع في سياق بيان الأفضليّات، ولا دلالة له أصلاً، إذ غاية ما يفيد أنّ في الصحيفة الحلال والحرام، لكنّ هذا لا يفيد شموليّة الشريعة لكلّ الوقائع، بل غايته سعة الشريعة، من خلال تعبير أرش الخدش.

أمّا من حيث السند، فقد أورد الصفار في البصائر هذه الرواية تارةً بالسند إلى أبي بصير على الشكل الآتي: حدّثنا إبراهيم بن هاشم بن (عن) يحيى بن أبي عمران، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبي بصير[٤]، ومرّة أخرى عن أبي بصير بالسند الآتي: حدّثنا محمد بن عيسى، عن يونس، عن حماد، عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبي بصير[٥]، ومرّة ثالثة عن أبي بصير بالسند الآتي: حدّثنا محمد بن عيسى، عن فضالة، عن أبي بصير، فتارةً وقع محمد بن عيسى في السند وأخرى لم يقع، وتارة تقع بين محمّد بن عيسى وأبي بصير ثلاث وسائط، وأخرى بينهما واسطة واحدة!

لكنّ الحرّ العاملي في الفصول المهمّة[٦]، ينقل الخبر عن البصائر بالسند الأوّل، وينهيه بحماد

---

(١) انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٠٢؛ والرجال: ٢٧٣، ٤٣٦؛ ورجال الكشي ٢: ٦٧٠؛ والنجاشي، الفهرست: ٣١٤ـ ٣١٥.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٥: ٣١ـ ٣٢.

(٣) بصائر الدرجات: ١٦٥، ١٦٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٦٦.

(٦) الفصول المهمّة ١: ٥٠٣.

عن عمرو بن أبي نصر (وهو ثقة)، والظاهر أنّه من خطأ النسخ أو من السهو، خاصّة وأنّ المجلسيَّ في بحار الأنوار[١]، نقل الخبر عن البصائر بالسند الموجود في البصائر الذي بأيدينا اليوم، والعلم عند الله.

وعلى أيّة حال، فالسند الأوّل للبصائر ضعيف بيحيى بن أبي عمران كما تقدّم سابقاً، وأنّه لم تثبت وثاقته، والسند الثاني ضعيف بعدم اعتبار السند الذي يكون: محمد بن عيسى عن يونس، والسند الثالث نشكّ جداً في أمره بعد وجود السندين الآخرين، فنرتاب في حصول سقط في السند، خاصّة وأنّ فضالة لا يروي عن أبي بصير، مما يكشف عن وقوع إرسالٍ خفيّ هنا في هذا السند.

الرواية الرابعة والعشرون: خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ في البيت صحيفة طولها سبعون ذراعاً، ما خلق الله من حلالٍ ولا حرام إلا وفيها، حتى أرش الخدش»[٢].

والخبر من حيث السند معتبر بصرف النظر عن قضيّة كتاب بصائر الدرجات، والذي تفرّد بنقل هذا الحديث، لكنّ الدلالة غير متوفّرة هنا، وذلك أنّ غاية ما يفيد أنّ ما خلقه الله متصفاً بالحلال والحرام فهو في هذه الصحيفة، وهذا لا يبيّن هل كلّ ما خلق الله فهو حلال وحرام شرعاً أو لا؟ وقد مرّ نظير ذلك فلا نعيد.

وقفات تأمّليّة تحليليّة مع نصوص تراث النبيّ وأهل البيت

هذا هو مهمّ روايات كتب أهل البيت، والجامعُ بين أكثر نصوص الجامعة والجفر وكتاب فاطمة وعلي ونحو ذلك، هو وجود كلّ الحلال والحرام، وكثرة الروايات هنا مع ضعف سند أكثرها، يمكن تحصيل الوثوق معه بأنّ لدى أهل البيت علماً عظيماً ورثوه كابراً عن كابر في هذه الصحف.

أما أنّ فيها كلّ ما يحتاجه الناس من حلال وحرام، فهو مفاد عددٍ من هذه النصوص، وهو أحد عشر خبراً فقط من أصل أربعةٍ وعشرين خبراً، والصحيح عندنا من الأخبار الدالّة هنا هو

---

(١) بحار الأنوار ٢٦: ٢٥.

(٢) بصائر الدرجات: ١٦٥.

ثلاثة أخبار، هي: خبر أبي بصير (رقم: ١)، وخبر عبد الله بن سنان الأوّل (رقم: ٦)، وخبره الثاني (رقم: ٩)، وكلّها تفرّد بنقلها الشيخ الصفار في بصائر الدرجات، عدا الرواية الأولى من هذه الروايات الثلاث، فقد نقلها معه الشيخ الكليني في الكافي.

وقيد الحاجة في مجال التشريع موجود في جميع النصوص الدالّة هنا، الصحيح منها وغيره.

لكنّ العديد من نصوص كتب أهل البيت الأخرى ليست فيها أيّ إشارة لموضوع الشموليّة، ويمكن بمراجعة المصادر التي أحلنا عليها في الهوامش التأكّد من ذلك، ولهذا لم نستحضرها هنا؛ لأنّنا لسنا بصدد البحث في كتب أهل البيت، بل بصدد البحث في الشموليّة.

وليست هناك مشكلة حقيقيّة في هذه النصوص بشكل عام (أعني مجموعة نصوص الكتب والموروث النبوي، التي يفترض أنّ نصوص الشموليّة موجودة فيها)، تدفعنا لمقاربة تأمّليّة فيها، ولا نريد أن نخوض في بحثها من زوايا أُخر[1]، لكن نشير لبعض المشاكل والتساؤلات التي تهمّنا، مثل:

أ. إشكالية التنافي مع الكتاب والسنة في قضية العلم بالغيب

ونقصد بذلك ما جاء في بعض هذه الروايات من علم أهل البيت بالغيب وكلّ العلم وما كان أو يكون أو هو كائن إلى يوم القيامة، حيث وقع جدل في هذه النظريّة بين علماء الإماميّة أنفسهم، تارةً من حيث منافاتها للقرآن الكريم وأُخرى من حيث تعارضها فيما بينها، ولا نريد أن نخوض في هذه القضيّة هنا، لكن نشير لبعض نصوص الكتاب.

ومن ذلك، قوله تعالى مخاطباً نبيّه: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**﴾ (التوبة: ١٠١)، فإذا كان لا يعلم بعضَ المنافقين من حوله، فكيف يكون عنده علم العالم كلّه؟

وقوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الأنعام: ٥٠)، هل

---

(١) لمزيد اطّلاع حول الجفر بأنواعه، وكتب أهل البيت ـ بصرف النظر عن موضوع الشموليّة ـ يمكن مراجعة ما دوّنه الشيخ أكرم بركات العاملي في كتابه: حقيقة الجفر عند الشيعة، وقدّم له السيّد جعفر مرتضى العاملي.

هذه الآية تنسجم مع العلم الغيبي المطلق؟!

وقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، فهل هناك في هذه الآية قيد الاستقلال عن الله، فهو ينفي علمه بالغيب معلّلاً ذلك بأنّه لو كان يعلمه لاستكثر من الخير وما مسّه سوء، فهل عدم مسّ السوء له متوقف على العلم بالغيب مستقلاً عن الله أو أنّ العلم بالغيب ولو غير المستقل يحقّق أيضاً عدم مسّ السوء له؟

وقوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللهِّ وَمَآ أَنَاْ بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ وَلَكِنِّيَ أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ * وَيَا قَوْمِ مَن يَنصُرُنِي مِنَ اللهِّ إِن طَرَدتُّهُمْ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ * وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللهِّ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللهُ خَيْرًا اللهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٢٩ ـ ٣١)، فهل هذا اللسان من النبي نوح عليه السلام ينسجم مع شخص له العلم المطلق؟

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأحقاف: ٩ ـ ١٠)، فهل هذا النوع من الخطاب يناسب أنّه يعلم علم الغيب كلّه، الوارد في بعض هذه الروايات هنا، بل هو يدّعي هنا بأنّه لا يختلف حاله عن بقية الرسل وليس سوى نذير وبشير وليس له علم بما سيحصل ونحن نقول: إنّ عنده علم المنايا والبلايا وما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة! فهل هذه المفاهيم تنسجم مع روح هذه الآيات الكريمة؟!

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود: ٤٩)، فقبل نزول هذه الآيات لم يكن يعرف حتى بعض قصص الأنبياء فكيف يكون هو العالم المطلق بل والصادر الأول الذي أفاض الوجود والصور النوعيّة على العالم منذ بدء الخليقة، وهو لا يدري بعض أحداث الأنبياء قبله؟! وكيف يكون عالماً بالغيب المطلق وهو جنينٌ في بطن أمّه كما يقولون؟! وكيف يمكن أن يكون المراد غيره على طريقة إيّاك أعني واسمعي يا جارة وهو يصرّح له بالنفي لعلمه وأيضاً نفي علم قومه معاً؟

وغير ذلك من النصوص القرآنيّة والحديثيّة الكثيرة، التي تضعنا أمام تساؤل حول بعض

النصوص هنا في سعتها لعلم أهل البيت النبويّ المفروض أنّه مأخوذ من النبيّ كما تقول هذه الروايات نفسها.

وقد كانت النصوص الحديثيّة نفسها في هذا الموضوع قد بلغت حداً كبيراً من التعارض والاختلاف، حتى بذلوا جهوداً معروفة في فكّ هذه التعارضات، وحمل بعض مجموعات النصوص على بعض بما يفكّ العقدة، ففيما بعض النصوص صريح في العلم الفعلي المطلق، نجد بعضاً آخر مغايراً لذلك، ولهذا قال السيّد الخوئي ـ بمناسبةٍ ما، معلّقاً على رواية وقع فيها كلام معروف في قضيّة علم الإمام ـ ما نصّه: «ويمكن أن يقال: إنّ الاعتراض على الرواية مبنيّ على كون علم الأئمّة عليهم السلام بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقّف على الإرادة، وقد دلّت عليه جملة من الروايات، كما أنّ علمهم بالأحكام كذلك، وأمّا بناء على أنّ علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم، كما دلّت عليه جملة أخرى من الروايات، فلا يتوجّه الإشكال على الرواية؛ لإمكان صدور الفعل عنهم عليهم السلام جهلاً قبل الإرادة. ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ البحث في علم الإمام عليه السلام من المباحث الغامضة، والأولى ردّ علم ذلك إلى أهله كما ذكره المصنّف رحمه الله»[1].

ومن العجيب أنّ بعض روايات خصائص الأئمّة في موروثاتهم عن النبيّ، والمتصلة بموضوعنا مباشرةً، صريحة في عدم علم أهل البيت بكلّ شيء، وتُناقض هذه المجموعة هنا المنتمية لنفس الموضوع، فقد أورد الصفّار بسنده إلى أبي بصير، قال: سمعت سليمان بن خالد يسأل أبا عبد الله عليه السلام، فقال: جُعلت فداك، إنّ عبد الله بن الحسن يزعم أنّ سيف رسول الله عنده، فقال أبو عبد الله: «لا وربّ الكعبة، هذا المصباح ما رآه ولا بواحدة من عينيه قطّ، ثم قال: لا أدري، إلا أن يكون رآه أبوه وهو صبيّ وهو في حجر عليّ بن الحسين»[2]. فالإمام هنا غير متأكّد من أنّ والد عبد الله بن الحسن قد رأى السيف وهو في حجر علي بن الحسين، والمفروض أنّ أبا بصير نفسه روى لنا أنّ الإمام يعلم كلّ شيء وما هو كائن وكان وسيكون، والأمر بعد الأمر!

وقد يقال: يمكن الخروج من هذه المشكلة هنا عبر القول بأنّهم لا يعلمون الغيب، لكنّ كلّ

(١) مصباح الفقاهة ١: ٥٨٣.

(٢) بصائر الدرجات: ٢٠٣.

الغيب موجود في هذه الصحف، غاية الأمر أنّهم إذا أرادوا علموا، وذلك عبر الرجوع إلى هذه الصحف والكنوز التي عندهم.

لكنّ هذه المحاولة غير موفّقة، فالمفروض أنّ هذه الكتب أخذوها إما من الملك أو من الرسول، والمفروض أنّه قد حصل لهم أو لبعضهم علمٌ بها، فلا يستقيم القول بأنّ علمهم هنا ليس بحاضر أو ليس بحاصل، لو أصرّينا على دلالة هذه النصوص.

ب. محاولة فهم آخر لفكرة العلم بما كان وما سيكون

إنّ صحيحة أبي بصير (رقم: ١)، تقدّم فهماً آخر لجملة (العلم بما كان ويكون إلى يوم القيامة)، يمكنه أن يرفع معارضة هذه النصوص للكتاب والسنّة؛ وذلك أنّها تجعل العلم بذلك مختلفاً عن العلم بالتفاصيل، حيث جاء فيها: «..إنّ عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»، قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم، قال: «إنّه لعلم وليس بذاك». قلت: جعلت فداك فأيّ شيء العلم؟ قال: «ما يحدث بالليل والنهار، الأمر من بعد الأمر، والشيء بعد الشيء، إلى يوم القيامة»[1].

فهذه الرواية توحي ـ إذا لم ندّعِ أنّها تعاني من تهافت داخلي ـ وكأنّ علمهم الأوّل لم يكن للوقائع الحادثة تلو الأخرى، وهذا ما قد يجعلنا نفسّر تلك الجملة المشهورة بأنّهم يعلمونها بالإجمال بنحو العلم بقوانين الاجتماع والتاريخ، لا بنحو العلم بكلّ واقعة علماً مباشراً بها، وكأنّه يقدرون على تحديد المنعطفات والمرتفعات والمنخفضات وقراءة المستقبل في مساراته الكليّة لمئات السنين أو آلاف السنين القادمة، عبر محاسبات ومعرفة عُليا منحوها.

وإذا أخذنا بهذا التفسير، فمن الممكن هنا أن يكون المراد من وجود علم لديهم بكلّ ما يحتاج إليه الناس هو بهذا النحو بحيث يكون في هذه الصحيفة القواعد والمعايير لمعرفة الحقّ والباطل والسلوك الحسن وغيره، فيقوم أهل البيت باستخدام هذه المعايير الكليّة لإصدار أحكام موضعيّة موردیّة من قبلهم تكون مطابقة للحقّ، ولو لم تكن في نفسها وحياً إلهيّاً وشريعةً ربّانية، وهذا ما يفسّر عقلانيّاً إمكانيّة اشتمال بضعة كتب قليلة على كلّ هذه العلوم، حيث إنّ ذلك يبدو غير معقول، كما سنشير.

---

(١) الكافي ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ وانظر: بصائر الدرجات: ١٦٣.

إنّ صحيحة أبي بصير وأمثالها خلقت مشكلة لأنصار فكرة العلم الوسيع لأهل البيت هنا، حتى وجدنا المولى صالح المازندراني يحاول تأويل الرواية عبر القول بأنّ لهم علمين: فعليّ، وقريب من الفعليّة[1]، وقد نجد من يحمل الرواية على ازديادهم من العلم أيضاً تدريجاً.

ج. إشكاليّة الاستيعاب وإمكانات تضمّن الصحف

إنّ بعض هذه النصوص يخلق في الأذهان تساؤلات متنيّة، مثل خبر سليم بن قيس (رقم: ١٥) الذي فيه أنّ كلّ شيء صغير وكبير أو خاص أو عام كان أو يكون إلى يوم القيامة فهو مكتوب عند الإمام علي وغيره، أسرّ له به رسول الله ﷺ، وكذلك خبر الحسن بن علي بن فضال (رقم: ١٤)، الذي يشير إلى وجود صحيفة عند الإمام فيها أسماء كلّ شيعته وأسماء كلّ أعدائه إلى يوم القيامة، فإنّه لا يُعقل تصديق أن يكون ذلك كلّه مكتوباً، فأيّ كتاب سيسعه آنذاك، بل حتى اليوم، إلا إذا أدخلنا فكرة المعاجز التي تنافيها روايات اطّلاع بعض الأصحاب على هذه الكتب دون إشارة لشيء استثنائي كما سوف نرى؟! وكذلك الحديث عن صحيفةٍ بحجم محدود كيف يمكن لها أن تستوعب كلّ هذا إلا بطريقة إعجازيّة؟!

وعلى أيّة حال، فما تفيده هذه النصوص ـ بضمّ صحيحها إلى ضعيفها ـ أنّ الشريعة تستوعب كلّ ما يحتاجه الإنسان إلى يوم القيامة، وأنّ هذه الجامعة أو غيرها تحوي ذلك كلّه، ولو تأمّلنا قليلاً في شكل احتواء الجامعة المؤلّفة من سبعين ذراعاً على كلّ شيء من أمور الدين، وما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة، مع تقدير طبيعة الكتابة في ذلك العصر، والسبعون ذراعاً تقدّر بحوالي ٣٥ متراً أو أزيد أو أقلّ بقليل، ولو فرضنا أنّ عرض الجامعة هو مترٌ كامل، لصار تقدير عدد صفحات الجامعة بكتابتنا اليوم تتراوح بين ٥٠٠ و٦٠٠ صفحة، أو فقل ١٠٠٠ صفحة، أي مجلّد واحد يقارب حجمه حجم القرآن الكريم، والمفروض أنّ ما يحتاج إليه الناس يشمل القرآن أيضاً، وإلا كان ما فيها مما هو غير ما جاء في القرآن الكريم، وهو يضرّ بكلّية بيان القرآن.

إنّ هذه النصوص تقول بأنّ في الجامعة ما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة، فلو قاربنا هذه الأشياء إلى جانب بعضها بعضاً لربما فهمنا أنّ هذه الجامعة فيها القواعد وبعض التفاصيل،

---

(١) شرح أصول الكافي ٥: ٣٣٧.

وأنّها ليست مسوقةً مساق البيانات التفصيليّة الجزئيّة لكلّ القوانين الدائمة والمؤقتة ولكلّ المجتمعات والظروف إلى يوم القيامة؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الحجم لا يكفي، من هنا نفهم أنّها تحوي الأصول التي يقوم أهل البيت بترشيد الناس وفقها، وتكون هذه الأصول تغطّي مساحة الحاجة الإنسانية للقانون إلى يوم القيامة، وهذا ما ينسف فكرة الشموليّة القانونيّة التفصيليّة، ويعزّز فكرة الشموليّة الدستوريّة التي يقوم العقل بسنّ القوانين ضمن إطارها، كما سيأتي توضيح هذه النقاط لاحقاً.

د. الصحف بين الإظهار والإخفاء، وإمكانات النقل، قيمة الصحف المتوارثة

لا نريد أن نطرح هنا سؤالاً حول السبب في عدم نشر أهل البيت لا أقلّ لبعض هذه الصحف المتصلة بمعرفة الدين والشرائع؟ وما هي طبيعة هذه الصحف؟ ولماذا لم يتمّ تقديمها للناس لتكون دليلاً على حقيّة أهل البيت أمام الحسنيين والزيديّة وغيرهم، وصادّاً لهم عن الاستهزاء بأهل البيت؟ بل كيف يطلب الإمام من بني الحسن أن يأتوا بالجفر ليكون دليلاً على صحّة دعواهم، ويكذبهم في دعواهم وجوده عندهم، والمفروض أنّه لا يُظهرُ الجفرَ للناس؛ لأنّه لا ينظر فيه إلا نبيّ أو وصي نبيّ كما تنصّ بعض الروايات[1]، بل بعضها يذكر الجامعة أيضاً بهذه الصفة[2]؟ فهل كتبت هذه الصحف بلغة خاصّة بحيث لا يفهمها الناس؟ أو تضمّنت ما لا يتحمّله الناس؟ وما فائدة ادّعاء وجودها للآخرين لو كان الأمر كذلك؟ ولماذا لم يسمح بنشرها بين خواصّ الشيعة، مع أنّ القرآن وهو أعلى منها انتشر بين الناس؟ ولماذا لم يقم الإمام بإملاء ـ ولو بعض مقاطعها ـ على الشيعة أو على الخواصّ؟ لماذا التعامل معها بمثل هذه الأسراريّات؟

بل كيف يُعقل أنّ هذه الكتب بقيت معهم في كربلاء وأخذتها فاطمة بنت الحسين التي

---

(١) رجال الكشي ٢: ٧٤٧.

(٢) انظر: بصائر الدرجات: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ والكافي ١: ٣١١ ـ ٣١٢؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٤٠؛ والإرشاد ٢: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ والطوسي، الغيبة: ٣٦؛ والخرائج والجرائح ٢: ٨٩٧. هذا وورد في بعض النصوص أنّ بعض المقرّبين ـ مثل محمّد بن مسلم وزرارة وأبي بصير ـ اطّلع على بعض هذه الكتب، وربما يمكن الجمع بأنّ ما اطّلعوا عليه هو كتاب عليّ، وقد يكون غير الجامعة والجفر.

أُسرت بنفسها في كربلاء، ولم تتعرّض للحرق أو المصادرة من قبل السلطات؟! كيف وصلت هذه المجموعات من الكتب إلى الإمام الصادق عبر فاطمة بنت الحسين وهي بحجم إهابين وأكثر؟! ألا يرجّح ذلك فرضيّة تضخيم الروايات لهذه الكتب أو أنّ فيها سلسلة من التقعيدات المقدّمة بطريقة خاصّة لكي يتمّ منها أخذ المعايير العامّة، بحيث لم يكن الناس مؤهّلين لفهم ذلك، الأمر الذي يلغي فكرة وجود الشريعة الشاملة بالشكل الذي نعرفه الآن، والله العالم؟ ألا يشكّل هذا فرضيّة معقولة هنا؟

بل إنّ رواية أبي الجارود التي تفيد تسليم الكتب لفاطمة بنت الحسين معارضة برواية أخرى نقلها الكليني في نفس الباب، وهي تؤكّد أنّ الحسين بن علي سلّم الكتب والوصيّة لأمّ سلمة، فقد أورد الكليني في خبر أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الحسين صلوات الله عليه لما صار إلى العراق استودع أمّ سلمة رضي الله عنها الكتب والوصية، فلما رجع علي بن الحسين عليه السلام دفعتها إليه»[1]. وظاهر الحديث أنّ مجموعة كتبه تركها هناك لا بعض كتبه ـ وهو غير ما دفعه لفاطمة بنت الحسين ـ كما حاول ذلك العلامة المجلسي والفيض الكاشاني والسيد مرتضى العسكري[2].

هـ. أزمة التعارض الداخلي والخارجي

إنّ نصوص الكتب هذه، بينها منافاة، وبينها وبين غيرها تنافٍ أيضاً:

أ ـ فمن جهة يفترض أنّ القرآن فيه تبيان كلّ شيء، وفقاً للدلالة القرآنيّة عند المستدلّين هنا، ووفقاً أيضاً لبعض النصوص المتقدّمة مطلع الحديث عن الاستدلال بالروايات هنا، مثل صحيحة محمّد بن حمران (الرواية الثانية من المجموعة الأولى)، وخبر مرازم (الرواية الخامسة من المجموعة الأولى)، وخبر مسعدة بن صدقة (الرواية السابعة من المجموعة الأولى)، وصحيحة عبد الأعلى بن أعين (الرواية الثامنة من المجموعة الأولى)، ومعتبرة أيّوب بن الحرّ (الرواية التاسعة من المجموعة الأولى)، وخبر إسماعيل بن جابر (الرواية العاشرة من المجموعة الأولى)، وغير ذلك.

---

(١) الكافي ١: ٣٠٤؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٣٠٨.

(٢) انظر: مرآة العقول ٣: ٢٩٢؛ والوافي ٢: ٣٤٣؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٢٠.

وإذا كان الأمر كذلك فأيّ حاجة لأن يكون عند أهل البيت صحف لو كانوا يفهمون القرآن فهماً حقيقيّاً، ويمكنهم الوصول لكلّ العلوم عبره مباشرةً؟! إلا إذا كانت هذه الصحف تعلّمهم قواعد الفهم، وهو خلاف الظاهر من النصوص هنا.

بل قد عقد الكليني في الكافي باباً مستقلاً تحت عنوان: «باب أنّ الأئمّة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم»، وقد أورد فيه بعض الروايات التي تدلّ على أنّ علم القرآن، بل القرآن نفسه، موجودٌ في صدورهم وأنّ هذا امتياز لهم عن الناس[1]، فأيّ حاجة لكي يرجعوا للكتب والصحائف؟! وإذا كان لإثبات الإمامة بها، فكيف لم يعرضوها على الناس، بل يظهر من بعض الروايات التعامل معها بسريّة مطلقة، مثل خبر زرارة (الصحيح على المشهور)، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن الجدّ فقال: «ما أجد أحداً قال فيه إلا برأيه، إلا أمير المؤمنينعليه السلام». قلت: أصلحك الله، فما قال فيه أمير المؤمنينعليه السلام؟ قال: «إذا كان غداً فالقني حتى أُقْرِئَكَهُ في كتاب»، قلت: أصلحك الله، حدّثني فإنّ حديثك أحبّ إليّ من أن تقرئنيه في كتاب، فقال لي الثانية: «اسمع ما أقول لك، إذا كان غداً فالقني حتى أقرئكه في كتاب»، فأتيته من الغد بعد الظهر، وكانت ساعتي التي كنت أخلو به فيها بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلا خالياً خشية أن يفتيني من أجل من يحضره بالتقيّة، فلما دخلت عليه، أقبل على ابنه جعفرعليه السلام، فقال له: «أقرء زرارة صحيفة الفرائض»، ثم قام لينام، فبقيت أنا وجعفرعليه السلام في البيت، فقام فأخرج إليّ صحيفةً مثل فخذ البعير، فقال: «لست أقرئكها حتى تجعل لي عليك الله أن لا تحدّث بها تقرء فيها أحداً أبداً حتى آذن لك»، ولم يقل: حتى يأذن لك أبي، فقلت: أصلحك الله، ولم تضيّق عليّ ولم يأمرك أبوك بذلك؟ فقال لي: «ما أنت بناظرٍ فيها إلا على ما قلت لك»، فقلت: فذاك لك، وكنت رجلاً عالماً بالفرائض والوصايا، بصيراً بها، حاسباً لها، ألبث الزمان أطلب شيئاً يلقى عليّ من الفرائض والوصايا لا أعلمه فلا أقدر عليه، فلما ألقى إليّ طرف الصحيفة إذا كتاب غليظ يعرف أنّه من كتب الأوّلين، فنظرت فيها فإذا فيها خلاف ما بأيدي الناس من الصلة والأمر بالمعروف الذي ليس فيه اختلاف، وإذا عامّته كذلك فقرأته حتى أتيت على آخره بخبث نفسٍ وقلّة تحفظ وسقام رأي، وقلت وأنا أقرؤه: باطل حتى أتيت على

(١) الكافي ١: ٢١٣ ـ ٢١٤.

آخره، ثم أدرجتها ودفعتها إليه، فلما أصبحت، لقيت أبا جعفر عليه السلام، فقال لي: «أقرأت صحيفة الفرائض؟» فقلت: نعم، فقال: «كيف رأيت ما قرأت؟» قال: قلت: باطل ليس بشيء، هو خلاف ما الناس عليه، قال: «فإنّ الذي رأيت والله يا زرارة هو الحقّ، الذي رأيت إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وخطّ عليّ عليه السلام بيده»، فأتاني الشيطان فوسوس في صدري، فقال: وما يدريه أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده، فقال لي قبل أن أنطق: «يا زرارة، لا تشكّنّ ود الشيطان، والله إنّك شككت، وكيف لا أدري أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده، وقد حدّثني أبي عن جدّي..»[1].

ب ـ ونجد معارضة واضحة أيضاً مرّة أخرى بين هذه المجموعة من النصوص التي تؤكّد أنّ لديهم صحفاً عن النبيّ وعليّ وفاطمة فيها كلّ شيء، وبين مجموعة ثانية من النصوص تُعرف بروايات المعضلات، والتي أوردها الشيخ الصفار أيضاً في بصائره وغيره، حتى عقد باباً سمّاه (باب ما يُلهم الإمام ما ليس في الكتاب والسنّة من المعضلات)، ومن هذه النصوص الآتي:

صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان عليٌّ يعمل بكتاب الله وسنّة رسوله، فإذا ورد عليه شيء والحادث الذي ليس في الكتاب ولا في السنّة، ألهمه الله الحقّ فيه إلهاماً وذلك والله من المعضلات». وقد ورد هذا الخبر بغير طريق إلى محمّد بن مسلم[2].

خبر عبد الرحيم القصير ـ الوارد بأكثر من طريق إليه ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان عليّ عليه السلام يقضي بكتاب الله وسنّة رسول الله، فإذا جاءه ما ليس في الكتاب والسنّة، رجم فأصاب، وهي المعضلات»[3]. والمراد أنّه ساهم أو أنّه نظر في الأمر بظنٍّ فوفّقه الله للصواب.

ج ـ بل وللمرّة الثالثة نجد تعارضاً بين هذه النصوص والنصوص الأخرى التي تدلّ على أنّ أهل البيت يكون شيء ليس عندهم فيأخذونه من الروح القدس، فقد ورد في معتبرة عمار الساباطي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بما تحكمون إذا حكمتم؟ قال: «بحكم الله وحكم

---

(١) الكافي ٧: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) بصائر الدرجات: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٩ ـ ٤١٠؛ والاختصاص: ٣١٠.

داود، فإذا ورد علينا الشيء الذي ليس عندنا، تلقّانا به روح القدس»[١]. وفي خبر جُعَيْد الهَمْدَاني، عن علي بن الحسين عليهما السلام، قال: سألته بأيّ حكمٍ تحكمون؟ قال: «حكم آل داود، فإن أعيانا شيء تلقّانا به روح القدس»[٢].

فكيف يكون شيء ليس عندهم والمفروض أنّ عندهم كتباً فيها كلّ شيء ممّا يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، وهذه من أعظم الحوائج؟!

د ـ بل الغريب أنّ بعض هذه النصوص هنا واضح في أنّه يريد التأكيد على أنّ ما في مصحف فاطمة ليس فيه شيء ممّا في القرآن أو على الأقلّ فيه ما ليس في القرآن الكريم، مثل خبر الحسين بن أبي العلاء (الرواية الثانية)، وصحيحة أبي بصير (الرواية الأولى)، وخبر أبان وعبد الله بن بكير (الرواية الثانية عشرة)، وخبر علي بن سعيد (الرواية الثالثة عشرة)، فإذا حافظ شخص على فكرة عدم تحريف القرآن الكريم، فكيف يمكن له أن يجمع بين هذه المجموعات من النصوص (القرآن فيه كلّ شيء ـ مصحف فاطمة فيه غير القرآن ـ القرآن لم يحرّف) بغير تأويلٍ متكلّف؟!

والأغرب أنّ أبا بصير نفسه الذي روى لنا هنا الرواية الخامسة عشرة، والتي تؤكّد أنّ ما في مصحف فاطمة ليس له وجود أو اشتراك مع ما في القرآن الكريم، يروي لنا هو بنفسه خبراً آخر أورده الكليني نفسه في الكافي أيضاً، حيث يقول أبو بصير: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم جالساً، إذ أقبل أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «..ثم أتى الوحي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: سأل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي[٣] ليس له دافع من الله ذي المعارج»، قال: قلت: جعلت فداك إنّا لا نقرؤها هكذا، فقال: «هكذا والله نزل بها جبرئيل على محمد صلى الله عليه وآله، وهكذا هو والله مثبت في مصحف فاطمة عليها السلام..»[٤]. فكيف يكون مصحف فاطمة لا علاقة له بالقرآن الكريم، ثم هنا يأتي بالآية الكريمة ويُثبت التحريف، ثم نقول في الوقت نفسه بعدم

---

(١) الكافي ١: ٣٩٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) يظهر أنّ بعض نسخ متن الكافي خالية من جملة: بولاية علي، ومثبتة في الهامش، لكنّ الأصحّ هو إثباتها؛ إذ لا يستقيم الكلام إلا بها فلاحظ.

(٤) الكافي ٨: ٥٧ ـ ٥٨؛ والخبر ضعيف السند.

تحريف القرآن الكريم؟! ألا يهزّ هذا مجموعة هذه النصوص هنا على مستوى الوثوق بها بما يحيجنا لمرجعيّة مخارجة لها نحتكم إليها وتحسم النزاع؟

هـ ـ هذا كلّه، فضلاً عن التعارض القائم بين بعض هذه الروايات في هويّة مصحف فاطمة، ففيما بعضها يفهم منه أنّه يشتمل على المستقبليّات وأحوال النبيّ، مثل خبر أبي عبيدة (رقم: ٤)، قد توحي روايات أُخر، مثل خبر الحسين بن أبي العلاء (رقم: ٢) بأنّه يتصل بالحلال والحرام وما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة، على تقدير عود التوصيف في خبر الحسين بن أبي العلاء له، لا إلى الجفر، كما تقدّم.

و. مستويات الوثوق بنصوص كتب أهل البيت

ولا أريد أن أركّز الآن على قضيّة مستوى الوثوق بمجموع نصوص الشموليّة، حيث سوف نتكلّم عن هذا الموضوع لاحقاً، لكنّ مستويات الوثوق بمثل هذه المجموعة الخاصّة من النصوص، هي في تقديري أقلّ من سائر المجموعات هنا، والسبب في ذلك أنّ سياقات أغلب ـ وربما كلّ ـ هذه النصوص المتحدّثة عن كتب وموروثات أهل البيت النبوي، قد وقعت في إطار منازعات الإمامة داخل البيت العلوي والفاطمي، خاصّة مع الحسنيين والزيديّة[1]، أو في سياق التنازع مع أئمّة المذاهب الأخرى كأبي حنيفة وفقهاء الرأي في العراق، وهذا السياق إذا ضممناه إلى لغة المبالغة التي تحملها هذه النصوص ـ وأعني بالمبالغة المضمونَ غير العادي لمحتواها فيما تدّعيه من أمور ـ وأخذنا بعين الاعتبار الضعف السندي لأغلب هذه النصوص،

---

(١) تفيد بعض النصوص الحديثية والتاريخيّة أنّ فرقة العجليّة كانت ترى أنّ سيف رسول الله انتقل إلى عبد الله بن الحسن، وبعض النصوص تفيد أنّ هناك من اعتقد أنّ سيفه عند الزيديّة، وقد أوردها بصائر الدرجات وغيره، وقصّة السيف مع عبد الله بن الحسن مشهورة النقل، وأنّه كان يقاتل به، ونقلها بعض المؤرّخين، ويمكن مراجعة هذا الأمر في كتب الحديث والتاريخ، فلا نطيل هنا، ومن هنا ورد في نصوص الجفر الأحمر عند الشيعة الإماميّة التأكيد على أنّ فيه سلاح رسول الله، وهو ردٌّ على مزاعم الحسنيّين. بل يبدو لي أنّ تركيز أهل البيت على كتب متوارثة ذات علم، كان في سياق الردّ على تقليل الحسنيين من شأنها، وتأكيدهم على قيمة وجود السيف عند الإمام، الأمر الذي وجدنا أنّ أهل البيت نفوه مطلقاً، مؤكّدين على قيمة الكتب وأهميتها، نظراً لما يُعرف عن بني الحسن في تلك الفترة من أنّه ليس لهم رصيد علمي بارز.

مع تفرّد الصفار والكليني بها غالباً، وتجاهل أغلب المحدّثين الآخرين لها، مثل الصدوق والطوسي وأمثالهم[١]، لدفعنا ذلك للمزيد من التريث، خاصّة مع لغة بعضها الواضحة في النزوع نحو تكريس وضع معين، مثل حديثها عن الأسراريّات، وبلوغها بالعلم مبلغاً عظيماً جدّاً، وهجومها العنيف على الآخرين، واستخدامها لغة القسم لتأكيد الموقف، وغير ذلك ممّا يضع الباحث المقتنع بنظريّة الوثوق أمام إشكاليّة حصول اليقين له بمثل هذا المستوى من الدلالة الذي تريد أن تقدّمه هذه النصوص.

ومن ثمّ يمكن لنا أن ندّعي أنّ النصوص الصادرة بالفعل عن أهل البيت كانت تريد تأكيد وجود إرث نبويّ عظيم عندهم، وهذا المقدار يمكن تحصيل الوثوق به بضمّ هذه الروايات إلى الكثير من الروايات الأُخر، أمّا توصيفات هذه الروايات لطبيعة الموروث النبويّ عندهم، فيصبح أمراً مشكوكاً والتفاصيل والتعابير (الكليّة والشموليّة) تبدو غير موثوقة في هذه الحال، لا لأنّ الرواة كذابون، بل لاحتماليّات الوضع أو الدسّ أو الإضافة المتعمدّة أو غير المتعمدّة لبعض التعابير في المنقول هنا، نظراً لحساسية الموضوع، وانطلاقاً من مثل نظرية الوثوق، بل نظرية الوثوق الوثاقتي أيضاً التي مال إليها أمثال السيّد الصدر. خاصّة وأنّ هناك روايات أُخر في مصادر أهل السنّة تنفي وجود كتاب لعليّ أو صحيفة بأزيد من صحيفة صغيرة فيها بضعة أحكام، لا تزيد عن أصابع اليد الواحدة، مثل حكم فكاك الأسير، ونحو ذلك، فراجع[٢].

---

(١) لفت نظري أنّنا لا نكاد نجد بين ما ذكره أمثال الطوسي والنجاشي وابن النديم في الفهارس كتاباً يتحدّث عن كتب أهل البيت والتراث الواصل إليهم في صحف أو جلد، مع أنّه كان من المناسب أن يصنّف الشيعة شيئاً في هذا.

(٢) انظر: مسند ابن حنبل ١: ٧٩؛ وسنن الدارمي ٢: ١٩٠؛ وصحيح البخاري ١: ٣٦، و٤: ٣٠، و٨: ٤٥، ٤٧؛ وسنن الترمذي ٢: ٤٢٣ ـ ٤٣٣؛ وسنن النسائي ٨: ٢٣ ـ ٢٤؛ ومسند الحميدي ١: ٢٣ ـ ٢٤؛ وغير ذلك مما ينتهي إلى إسنادين أو ثلاثة، ولا نريد أن نتبنّى هذا التصوير المذكور في الكتب الحديثيّة السنيّة، بقدر ما نعتقد بأنّ من يريد أن يدرس قضيّةً تاريخيّة بشكل محايد وموضوعي، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار منذ البداية تمام مصادر المسلمين، وإذا كان يحتمل إرادة تضعيف موقعيّة أهل البيت في الرواية السنيّة من خلال ادّعاء أنّ أهل البيت ما كانت عندهم كتب، وهو احتمال معقول جداً، فإنّ احتمال تضخيم المشهد والمبالغة فيه من قبل الشيعة الموالين لأهل البيت في الرواية الشيعيّة يظلّ هو الآخر قائماً بقوّة أيضاً، فعلينا دراسة المشهد من تمام الزوايا؛ لكي نحصل على مستويات

ز. مساحة الدلالة المؤكدّة في نصوص كُتب أهل البيت النبويّ

ومن هنا، فحيث إنّنا نجد في هذه المجموعة من النصوص نوعين من البيان:

النوع الأوّل: وجود ما يحتاج الناس إليه عند أهل البيت ولا يحتاج أهل البيت به أحداً من الناس، بما يثبت علمهم ومكانتهم العلميّة الحصريّة في الأمّة، لا فرق في ذلك بين أن يكون ما عندهم مكتوباً في صحف أو متوارثاً بغير ذلك، أو هو توفيق من الله لفهم الكتاب والسنّة.

النوع الثاني: وجود كلّ وجميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة بمعنى الشموليّة المعلوماتيّة والأحكاميّة، مع تنسيق ذلك وتغليفه ببُعدٍ أسراري وغيبي.

وحيث تقدّمت هذه الملاحظات، يمكن فرض النوع الأوّل قدراً متيقناً، فيما النوع الثاني من الممكن أن يكون مدسوساً أو مبالغاً به في سياق التنافس، أو من سوء تعبير بعض الناقلين، ووفقاً لنظريّة الوثوق نأخذ بالقدر المتيقّن، خاصّة وأنّ التعبير متشابه جداً في جميع الروايات تقريباً، وكأنّ هناك عبارة واحدة صدرت، ثمّ نحتت أو نقلت سائر الروايات على نسقها وضعاً أو اشتباهاً في الدقّة النقليّة.

وهذا يعني أنّنا نحتمل أنّ الرواية كانت (عندنا ما يحتاجه الناس ولدينا علم كثير اختصّنا به رسول الله، يضعنا في موقف متقدّم في الأمّة)، فتحوّلت بفعل التصارع الطائفي والتهاب الموقف في القرن الثاني الهجري إلى (عندنا كلّ علم النبيّ ومن قبله، الذي يحوي كلّ العلوم على الإطلاق، مجموعةً كلّها في بضعة صحف، لا يجوز لأحد النظر فيها إلا بعد التي واللتيّا، ولا تُنشر بين الناس،، وتمثل بعداً سريّاً مخفيّاً في بيوت الأئمّة). فنأخذ بالقدر المتيقّن وهو الصيغة الأولى التي يمكن دعوى تواترها لو أخذنا بعين الاعتبار مجموعات حديثيّة أخرى.

وبهذا تكون الفرضيّة الراجحة (القدر المتيقّن) هنا هي: أنّ أهل البيت ليس لهم علم حاضر بكلّ شيء، لهذا كانت هذه الكتب المتوارثة حاجةً لهم للعلم، وفي هذه الكتب كليّات الدين ومفاصل الأمور، بحيث يكون الإمام بما يملك من مؤهلات قادراً على الوصول إلى الكثير من

الوثوق بالقضيّة التاريخيّة، ولمزيد من الاطّلاع على المقاربة الشيعيّة لقضيّة مرويّات أهل السنّة هنا، وقصّة مصحف الإمام علي، يمكن مراجعة: عبد الله الدقّاق، حقيقة مصحف الإمام علي عند السنّة والشيعة؛ ففيه رصد واسع للموضوع.

المعلومات عبرها وعبر غيرها، وهذا المقدار قد يمنع عن فهم الشموليّة بالمعنى المدرسي هنا.

المجموعة الثالثة: نصوص إثبات الحدّ لكلّ شيء، مطالعة نقديّة

ثمّة نصوص تؤكّد أنّ الله قد جعل لكلّ شيء حدّاً[١]، ومهمّ هذه النصوص هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر سيف بن ميمون (سيف عن منصور الصيقل ـ سيف بن عميرة عن ميمون)، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «.. الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا و (قد جعل) له حداً..»[٢].

حيث تصرّح بأنّ الله لم يترك شيئاً إلا وقد جعل له حدّاً، وسيأتي التعليق على دلالة هذه المجموعة، أمّا السند فهو مضطرب بين المصادر:

أ ـ فتارةً عن عبد الله بن جبلة عن سيف بن ميمون، ويبدو أنّه خطأ؛ لعدم وجود هذا الاسم في الأسانيد والطرق.

ب ـ وأخرى عن سيف، عن منصور الصيقل، فيكون السند ضعيفاً بجهالة منصور الصيقل، وهو منصور بن الوليد الصيقل الكوفي المكنّى بأبي محمّد؛ حيث ذكره الطوسي في رجاله دون توصيف، ولم يتعرّض غيره له[٣]، وقد ألمح الوحيد البهبهاني إلى احتمال ظهور حُسن حاله من خلال روايةٍ له في الكافي يفيد مضمونها كونه شيعيّاً[٤]، وهو ما رفع من قوّته النمازيُّ الشاهرودي[٥].

إلا أنّنا قلنا مراراً بأنّ الروايات التي تدلّ على إماميّته لا تثبت الوثاقة، وأمّا الروايات التي تدلّ على كونه من الخلّص فهو راويها، فكيف نعرف أنّه لا مصلحة له في ذلك، بل كيف نعرف أنّ لهذا الأمر علاقة بالصدق والدقّة في النقل؟! فالصحيح هو القول بكون الصيقل مجهول

---

(١) استدلّ ببعض هذه النصوص على الشموليّة الشيخُ محمّد المؤمن، قوانين ثابت ومتغيّر، مجلّه فقه أهل بيت (بالفارسيّة)، العدد ٥٦: ٦٦ ـ ٦٨.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٦؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٢٤؛ والاستبصار ١: ١٨٣.

(٣) انظر: الرجال: ١٤٧، ٣٠٦.

(٤) انظر: تعليقة على منهج المقال: ٣٤٣.

(٥) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

الحال ولم يوثقه أحد، والنصوص المنقولة عنه قليلة لا يُستفاد منها بيان حاله من حيث النقل والرواية.

ج ـ وثالثة عن سيف بن عميرة، عن ميمون، وبالرجوع إلى المصادر يظهر أنّ اسم ميمون يُطلق على ميمون بن الأسود، وهو ميمون القداح المكّي ظاهراً، وهو مجهول الحال، وذلك أنّه قد ذكره الطوسي في رجاله في أصحاب السجّاد والباقر والصادق، دون أيّ توصيف، ومثله فعل البرقي[١].

وحتى لو تجاهلنا خصوص ميمون القدّاح، فإنّنا نلاحظ أنّ كلّ المتسمّين بميمون[٢] لم تثبت وثاقة ولو واحد منهم، فيكون الخبر ضعيف السند حتى لو تجاهلنا الاضطراب.

الرواية الثانية: خبر أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أبي صلوات الله عليه أتاه أخوه عبد الله بن علي، يستأذن لعمرو بن عبيد وواصل وبشير الرحال، فأذن لهم، فلمّا جلسوا، قال: ما من شيء إلا وله حدٌّ ينتهي إليه، فجيء بالخِوَانِ فوُضِع، فقالوا فيما بينهم: قد والله استمكنّا منه، فقالوا: يا أبا جعفر هذا الخوان من الشيء؟ فقال: نعم، قالوا: فما حدّه؟ قال: حدّه إذا وضع قيل: بسم الله، وإذا رفع قيل: الحمد لله، ويأكل كلّ إنسان مما بين يديه ولا يتناول من قدّام الآخر شيئاً..»[٣].

إنّ هذا الحديث يفيد أن ما من شيءٍ على الإطلاق إلا وله حدّ، وله ضوابط وقيود ومعايير وأحكام ما شئنا فلنعبّر، مما يؤكّد شمول الدين وأحكام الله، ولما وضع الخوان بيّن لهم الإمام حدود المائدة من التسمية والتحميد وغير ذلك، وهذا يعني أنّ ما من أمرٍ إلا وضعت له ضوابط في الشرع الحنيف.

وهذا الخبر ضعيف السند أيضاً بصالح بن أبي حماد، حيث ورد في طريق الكافي، قال فيه النجاشيّ: «صالح بن أبي حماد أبو الخير الرازي، واسم أبي الخير زاذويه، لقي أبا الحسن العسكري، وكان أمره ملبساً (ملتبساً)، يعرف وينكر. له كتب..»[٤]، وقال الكشّيّ: «في أبي

---

(١) انظر: رجال الطوسي: ١٢٠، ١٤٥، ٣٠٩؛ ورجال البرقي: ١٥، ١٨.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٢٠: ١٢١ ـ ١٢٧؛ رقم: ١٢٩٦٣ ـ ١٢٩٧٨.

(٣) الكافي ٦: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ والمحاسن ٢: ٤٣١، ٤٤٨، ٥٧٧.

(٤) النجاشي، الفهرست: ١٩٨.

الخير صالح بن أبي حماد الرازي: قال علي بن محمد القتيبي، سمعت الفضل بن شاذان، يقول في أبي الخير: وهو صالح بن سلمة أبي حماد الرازي كما كني، وقال علي: كان أبو محمد الفضل يرتضيه ويمدحه ولا يرتضي أبا سعيد الآدمي ويقول: هو الأحمق»[١]، وذكره الطوسي في كتبه الرجاليّة لكنه لم يذكر فيه أيّ موقف[٢]، فيما ضعّفه ابن الغضائريّ[٣]، وتوقّف فيه العلامة الحلّي قائلاً: «.. والمعتمد عندي التوقّف فيه، لتردُّد النجاشي وتضعيف ابن الغضائريّ له»[٤].

وقد حاول الوحيد البهبهاني توثيق الرجل عبر كونه ممّن لم يستثن من رجال نوادر الحكمة[٥]، إلا أنّنا حقّقنا في بحوثنا الرجاليّة أنّ عدم الاستثناء من نوادر الحكمة لا يفيد توثيقاً[٦].

كما حاول الشيخ النمازي توثيقه من خلال شهادة الفضل بن شاذان تارةً والتي نقلها لنا الكشي، ووقوعه في أسانيد تفسير القمي أخرى عند تفسير سورة يونس[٧]، إلا أنّ ذلك غير موفّق في تقديري؛ وذلك أنّ شهادة ابن شاذان لم تثبت عنه بعد كون الناقل هو القتيبي، ولهذا ردّها السيد الخوئي موافقاً على توثيقه من خلال رجال القمي[٨]، وقد بحثنا في محلّه عدم ثبوت هذا المبنى أيضاً[٩]، فلا يوجد ما يفيد وثاقة الرجل، بل عبارة النجاشي ولو لم تكن مفيدة للتضعيف غير أنّها تحمل قدراً من السلبيّة، وبهذا يكون سند الكافي غير معتبر رجاليّاً.

أمّا في كتاب المحاسن للبرقي، فقد ورد في أحد الموضعين بسندٍ صحيح، فيكون تامّ السند.

لكنّ اللافت للنظر هنا أنّ القصّة بشكلٍ قريب جداً قد نقلت في موضعٍ آخر بأسماء أُخَر!

---

(١) رجال الكشي ٢: ٨٣٧.

(٢) انظر: الرجال: ٣٧٦، ٣٨٧، ٣٩٩؛ والفهرست: ١٤٧.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٧٠.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٥) تعليقة على منهج المقال: ٢٠٣.

(٦) انظر: منطق النقد السندي ١: ٥٨٥ ـ ٥٩٧.

(٧) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٤: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٨) انظر: معجم رجال الحديث ١٠: ٥٨ ـ ٦٠.

(٩) انظر: منطق النقد السندي ١: ٥١٣ ـ ٥٦٤.

وهو ما في هذه الرواية الآتية:

الرواية الثالثة: خبر ثوير بن أبي فاختة، قال: خرجت حاجّاً، فصحبني عَمرو بن ذَرٍ القاضي (القاص)[١]، وابن قيس الماصر[٢]، والصَّلْت بن بَهْرَام[٣]، وكانوا إذا نزلوا منزلاً قالوا: أنظر الآن فقد حزرنا (حرّرنا) أربعة آلاف مسألة، نسأل أبا جعفرعليه السلام عنها، عن ثلاثين كلّ يوم، وقد قلّدناك ذلك. قال ثوير: فغمّني ذلك حتى إذا دخلنا المدينة فافترقنا، فنزلت أنا على أبي جعفرعليه السلام، فقلت له: جعلت فداك، ابن ذر، وابن قيس الماصر، والصلت، صحبوني، وكنت أسمعهم يقولون: قد حزرنا (حرّرنا) أربعة آلاف مسألة، نسأل أبا جعفرعليه السلام عنها، فغمّني ذلك. فقال أبو جعفرعليه السلام: «ما يغمّك من ذلك، فإذا جاؤوا فأذن لهم»، فلما كان من غد دخل مولى لأبي جعفرعليه السلام فقال: جعلت فداك بالباب ابن ذر ومعه قوم، فقال أبو جعفرعليه السلام: «يا ثوير، قم فأذن لهم»، فقمت فأدخلتهم، فلما دخلوا سلّموا وقعدوا، ولم يتكلّموا، فلما طال ذلك، أقبل أبو جعفرعليه السلام يستفتيهم (يستنبئهم) الأحاديث وأقبلوا لا يتكلّمون. فلما رأى ذلك أبو جعفرعليه السلام، قال لجارية له يقال لها سَرْحَة: «هاتي الخوان»، فلما جاءت به فوضعته، فقال أبو جعفرعليه السلام: «الحمد لله الذي جعل لكلّ شيء حدّاً ينتهي إليه، حتى أنّ لهذا الخوان حدّاً ينتهي إليه»، فقال ابن ذر: وما حدّه؟ قال: «إذا وضع ذكر الله وإذا رفع حمد الله». قال: ثم أكلوا، ثم قال أبو جعفرعليه السلام: «اسقيني»، فجائته بكوزٍ من أُدَم فلما صار في يده، قال: «الحمد لله الذي جعل لكلّ شيءٍ حدّاً ينتهي إليه حتى أنّ لهذا الكوز حدّاً ينتهي إليه»، فقال ابن ذر: وما حدّه؟ قال: «يُذكر اسم الله عليه إذا شرب ويحمد لله إذا فرغ، ولا يشرب من عند عروته ولا من كسران (كسرِ إن) كان فيه». قال: فلما فرغوا أقبل عليهم يستفتيهم الأحاديث فلا يتكلّمون،

---

(١) هو من المرجئة، وتوفي عام ١٥٣ أو ١٥٦هـ.

(٢) في (خلاصة الأقوال: ٨٧) أنّ الرواية هكذا: عمرو بن ذروة بن قيس الماصر. وعمر أو عمرو بن قيس الماصر معروف وهو بتري (خلاصة الأقوال: ٣٧٦)، ويوجد شخص اسمه عبد الله بن قيس الماصر وهو عامي، بحسب معجم رجال الحديث ١١: ٣٠٧.

(٣) الظاهر أنّه من المرجئة، وتوفي عام ١٤٧هـ (انظر: الذهبي، المغني في الضعفاء ١: ٤٩١؛ وابن حجر، لسان الميزان ٣: ١٩٤)، وقد وثقه أغلب علماء الجرح والتعديل من أهل السنّة، ولا توثيق له في كتب الشيعة الإماميّة.

فلما رأى ذلك أبو جعفر عليه السلام، قال: «يا ابن ذر، ألا تحدّثنا ببعض ما سقط إليكم من حديثنا؟» قال: بلى يا ابن رسول الله، قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وأهل بيتي إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا». فقال أبو جعفر عليه السلام: «يا ابن ذر، فإذا لقيت رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: ما خَلَفْتَنِي (خلّفتني) في الثقلين فماذا تقول له؟» قال: فبكى ابن ذر حتى رأيت دموعه تسيل على لحيته، ثم قال: أما الأكبر فمزّقناه، وأمّا الأصغر فقتلناه. فقال أبو جعفر عليه السلام: «إذن تَصْدُقه (تصدّقه) يا ابن ذر، لا والله لا تزول قدم يوم القيامة حتى يسأله عن ثلاث: عن عمره فيما أفناه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن حبّنا أهل البيت». قال: فقاموا وخرجوا، فقال أبو جعفر عليه السلام لمولى له: «اتبعهم فانظر ما يقولون»، قال: فتبعهم ثم رجع، فقال: جعلت فداك سمعتهم يقولون لابن ذر: على هذا خرجنا معك؟ فقال: ويلكم ما أقول، إنّ رجلاً يزعم أنّ الله يسألني عن ولايته، وكيف أسأل رجلاً يعلم حدّ الخوان وحدّ الكُوز[1].

وفي السند ثوير بن أبي فاختة، وتوثيقه مبنيٌّ على رجال القمي أو لوقوعه في مشيخة الصدوق، ولم يثبتا، وهذه الرواية التي يرويها هنا لا تُثبت توثيقاً ولا قدحاً، ولهذا توقّف فيه العلامة الحلّي[2]، وأمّا المصادر السنيّة فقد كثر اتّهامه فيها بالكذب وأنّه من أركانه، وأنّه متروكٌ وضعيف، وأنّه لا يُعتدّ به، وأنّ غير واحدٍ لم يروِ عنه وتركه، وإن كان يظهر من العجليّ في موضع أنّه لا بأس به، وفي موضع آخر أنّه ضعيفٌ يُكتب حديثه[3]، والظاهر أنّ تشيّعه كان

(١) رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٤٨٣ ـ ٤٨٥. (وتحقيق مصطفوي: ٢١٩ ـ ٢٢١).

(٢) انظر: خلاصة الأقوال: ٨٧.

(٣) انظر: تهذيب الكمال ٤: ٤٢٩ ـ ٤٣١؛ والمغني في الضعفاء ١: ١٩٤؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦؛ وتهذيب التهذيب ٢: ٣٢ ـ ٣٣؛ والعجلي، معرفة الثقات ١: ٢٦٢. ومع هذا كلّه لا ينقضي عجبي من بعض الباحثين المعاصرين كيف أنّه لمّا يترجم الشيعة الواردين في كتب السنّة يذكر أحياناً خصوص عبارات السنّة التي توحي بقبولهم، ولكنّه لا يذكر عبارات السنّة التي تدلّ على تضعيفهم! وهو ما فعله الشيخ محمّد جعفر الطبسي في كتابه (رجال الشيعة في أسانيد السنّة ٢: ٦٩)، حيث نقل جزءاً من كلام العجلي الدالّ على نفي البأس عن ثوير، وترك الجزء الثاني الموجود في السطر نفسه والمنقول عن العجلي في تضعيفه، فضلاً عن ترك نقل الكثير من النصوص الرجاليّة السنيّة المضعّفة له! أعتقد أنّنا بحاجة للكثير من الوقت كي نخرج من إطار العقل المذهبي والسجالي والأيديولوجي نحو العقل العلمي المحايد والموضوعي والشفاف.

بارزاً ومشهوراً، كما يذكر المحدّث النوري والسيد شرف الدين العاملي[١]، وأنّ نصوصه في التشيّع وعقيدته لعبت دوراً في اتهامه بالكذب، ولهذا فنحن نتحفّظ على تضعيفه من خلال كلمات رجاليي السنّة، لكنّنا غير قادرين على إثبات وثاقته أو ترجيحها من خلال المعطيات الشيعيّة، فالرجل لم تثبت ولم تترجّح وثاقته.

بل يكاد الإنسان يشعر بالريب هنا من أمر هذا الحديث؛ وذلك أنّه إذا كان هؤلاء النفر الثلاثة قد حملوا معهم أربعة آلاف مسألة، بما يدلّ على سعة علمهم واطّلاعهم، فكيف تعجّبوا من علم الإمام بحدّ الكوز والخوان، وكأنّهم تفاجؤوا أن يبلغ العلم هذا المبلغ؟! وهل شخص يحمل أربعة آلاف مسألة في تلك الفترة يستغرب أن يكون هناك من يعلم بحدّ الكوز والأكل على المائدة، وهما من الأمور العادية جدّاً؟! وما الجديد في قضيّة دعوى الإمام للإمامة حتى يشعر ابن ذرّ بالهول عندما يقول له الإمام بأنّه سيُسأل عن الولاية مع علمه هو ـ بل هو بنفسه قد روى للإمام ـ بحديث الثقلين؟! ألا تبدو الوقائع في هذه القصّة غريبةً بعض الشيء؟!

إنّ تفرّد ثوير بهذه القصّة، وتفرّد الكشي في الوقت عينه بها، وتشابه السيناريو الواقع فيها معه في القصّة السابقة مع جماعة المعتزلة، وتشابه الاثنين مع نفس وقائع القصّة في الخبر الآتي أيضاً.. أمرٌ كلّه يثير ـ مع ما تقدّم ـ الريب في النفس، ويحتمل معه الوضع ولو في بعضها.

ويبدو سياق صدور هذا الحديث في إطار مسألة الخوان والطعام متكرّراً بشكلٍ ما مرّة ثالثة في رواية أخرى، وهي:

الرواية الرابعة: خبر الفضل بن يونس، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام، وسمعته يقول وقد أتينا بالطعام: «الحمد لله الذي جعل لكلّ شيءٍ حدّاً». قلنا: ما حدّ هذا الطعام إذا وضع؟ وما حدّه إذا رفع؟[٢]، فقال: «حدّه إذا وضع أن يُسمّى عليه، وإذا رفع يحمد الله عليه»[٣].

وفي السند محمّد بن خالد البرقي، ولم تثبت وثاقته عندي كما تقدّم.

الرواية الخامسة: خبر علي بن (الحسن بن علي بن) رِباط (وخبر داود بن فَرْقَد)، عن أبي عبد

---

(١) انظر: خاتمة مستدرك الوسائل ٤: ١٨٩؛ والمراجعات: ١١٢.

(٢) اللافت أنّ السائل ملتفتٌ هذه المرّة لقضيّة رفع الطعام ووضعه، بخلاف ما ورد في الخبرين السابقين، حيث لم يكن هناك التفات لهذا الأمر أساساً.

(٣) المحاسن ٢: ٤٣١.

الله عليه السلام، قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله لسَعْد بن عُبادة: «إنّ الله جعل لكلّ شيءٍ حدّاً، وجعل على كلّ من تعدّى حدّاً من حدود الله عزّ وجل حدّاً، وجعل ما دون الأربعةِ الشهداءِ مستوراً على المسلمين»(١).

وقد نقل الكليني هذه الرواية عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، عن علي بن الحسن بن رباط، وهذه الرواية نقلها البرقيّ بالفعل، إلا أنّ الموجود في كتاب المحاسن له، هو روايته ذلك عن علي بن الحسين (الحسن) بن رباط، عن أبي مَخْلَد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال قومٌ من الصحابة لسعد بن عبادة: ما كنتَ صانعاً برجل لو وجدته على بطن امرأتك؟ قال: كنت والله ضارباً رقبته بالسيف، قال: فخرج النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: من هذا الذي كنت ضاربه بالسيف يا سعد؟ فأخبر النبي صلى الله عليه وآله بخبرهم وما قال سعد، فقال النبي صلى الله عليه وآله: يا سعد، فأين الأربعة الشهداء الذين قال الله؟! فقال: يا رسول الله، مع رأي عيني وعلم الله فيه أنّه قد فعل؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: والله يا سعد بعد رأي عينك وعلم الله، إنّ الله قد جعل لكلّ شيءٍ حدّاً، وجعل على من تعدّى حداً من حدود الله حداً، وجعل ما دون الأربعةِ الشهداءِ مستوراً عن المسلمين»(٢).

من هنا، يترجّح في النظر أنّ الشيخ الكليني نقل مقطعاً من هذه الرواية عن البرقي، أو ربما يكون البرقي قد نقل الرواية عينها بنقلين تارةً وصل للكليني مقتطعاً وأخرى وصل مع سياقه لنا عبر كتاب المحاسن، وقد نقل الطبرسي في القرن السابع الهجري هذه الرواية بالصيغة المنقولة في كتاب المحاسن(٣)، والغريب أنّ الكليني نفسه ينقل لنا الرواية بعينها مع مقدّمةٍ لها عن أبي مخلد في موضع آخر بالشكل الكامل الموجود في المحاسن عبر طريقين إلى الحسن بن محبوب عن علي بن الحسن بن رباط(٤)، وبهذا يروي الكليني هذه الرواية تارة عن البرقي عن عمرو بن عثمان عن ابن رباط، وأخرى عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن ابن رباط، وثالثة عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري عن ابن محبوب عن ابن رباط، لكنّه في النقل الأوّل يجعل ابن رباط راوية عن الصادق، وفي البقية يجعله راوية عن أبي

(١) الكافي ٧: ١٧٤.

(٢) المحاسن ١: ٢٧٥.

(٣) انظر: مشكاة الأنوار: ٢٦٨.

(٤) انظر: الكافي ٧: ٣٧٥.

مخلد عن الصادق.

ومن اللافت في هذه الرواية في قصّة سعد أنّه ينقلها لنا مرّةً أخرى البرقي والكليني والطوسي والصدوق بطريق آخر مختلف تماماً، ينتهي إلى فضالة بن أيوب، عن داود بن فرقد أبي يزيد الكوفي العطّار[١]، لكنّ الطوسي في موضع آخر ينقل الخبر بطريقه إلى ابن محبوب عن ابن رباط، عن ابن مسكان عن أبي خالد (وليس أبي مخلد)، عن الصادق[٢].

هذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فقد صحّحه المجلسي[٣]، فيما وصفه والده بالموثّق[٤]، والخبر صحيحٌ بالفعل على قواعد الصنعة الرجاليّة والسنديّة، ولو على مستوى بعض طرقه.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهذا الخبر ـ كأخبار هذه المجموعة كلّها ـ لا علاقة له ببحثنا، وذلك أنّ غاية ما يفيد هنا هو أنّ كلّ شيء فله حدّ لا يجوز ولا ينبغي تعدّيه، فأيّ فعلٍ من الأفعال يُفترض أن يكون محدوداً بحدود، وهذه الحدود لا يصحّ تخطّيها، وعلى تقدير تخطّيها فإنّه تترتّب عقوبة أو أثرٌ ما على ذلك قانونيّاً.

وهذا الكلام صحيحٌ، بلا فرق بين القول بشموليّة الشريعة وحصرية التشريع الإلهي وعدمه؛ وذلك أنّ القائل بعدم الشموليّة لا يقول بأنّ الأفعال المتروكة من قبل الشرع لا حدود لها، بل يقول بأنّه لا حُكم لها في نفسها، وهذا مفهوم مغاير للقول بأنّها محكومة بالإباحة لولا القيود، ولكي نستوضح هذه الفكرة المهمّة يمكن طرح المثال الآتي:

إذا ذهب ابنك إلى الجامعة، فأنت لا تضع له قوانين يرجع إليها لا بالعموم ولا بالخصوص، ولا تقول له: إنّ عليك في الصفّ أن تفعل كذا وكذا، أو إنّ عليك في الملعب أن تترك كذا وكذا، ولا تقول له بأنّ عليك أن تدرس في الوقت الفلاني وبالطريقة الفلانية، ولا تتدخّل في قواعد أعماله ولا تقوم بتحديدها له، لكن في الوقت عينه أنت تقول له: إنّ أيّ فعلٍ تقوم به أو

---

(١) انظر: المحاسن ١: ٢٧٤؛ والكافي ٧: ١٧٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤ ـ ٢٥؛ بسنده إلى فضالة بن أيّوب؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٣، بسنده إلى الحسين بن سعيد الأهوازي عن فضالة.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام ١٠: ٣١٢ـ ٣١٣.

(٣) انظر: مرآة العقول ٢٣: ٢٦٤.

(٤) انظر: روضة المتقين ١٠: ٤.

تركٍ من التروك يصدر عنك، مهما كان وكيفما قوننته وفعلته ونظّمته، فيجب أن لا يتعدّى الحدود الآتية: ١ ـ أن لا ترسب في الدراسة. ٢ ـ أن لا تؤذي سائر الطلاب. ٣ ـ أن لا تستهلك كلّ الميزانية التي أعطيك إياها هناك وتحتاج لما هو أكثر، فإنّ ما أعطيكه فيه الكفاية لو نظّمت جدول مصروفاتك.

في هذا المثال، الوالد هنا يضع حدوداً لكلّ أعمال ولده في الجامعة طيلة خمس سنوات أو سبع سنوات مثلاً، لكنّنا لا نقول بأنّه وضع منظومةً قانونيّة له لكيفيّة تسيير أعماله أو تنظيم تصرّفاته، إنّ مفهوم الحدّ منسجم تماماً مع الكليّات، ولا يضيق تفسيره في إطار وضع القوانين الجزئيّة، فوجود حدود شرعيّة لكلّ شيء غير وجود أحكام قانونيّة لكلّ شيء بالتفصيل، فلو قال الله: تاجروا فيما بينكم لكن لا تتعدّوا حدودي في التجارة وهي: السرقة والاختلاس وأكل المال بالباطل والظلم، فقد وضع حدوداً لكلّ تصرّفاتنا التجاريّة، لكنّه لا يقال هنا بأنّه وضع قانوناً للتجارة يمكن به إدارة التجارة الداخلية والخارجيّة.

وعليه، ففكرة الحدود الشاملة مغايرة لفكرة القوانين التفصيليّة الشاملة بمعنى أنّه قد توضع الحدود ولا توضع القوانين الكاملة وقد يجتمعان؛ لأنّ القوانين لا تسمح بترك مساحة للإنسان كي يسنّ ويقنّن، بينما فكرة الحدود تتوالم مع فكرة ترك مساحة للإنسان أن يقنّن بنفسه شرط أن لا يتعدّى الحدود، والمساحة هنا متروكة، وليست مباحة.

وهنا، نحن نبحث في شموليّة الشريعة بعد الإقرار بمرجعيّتها، ومن ثمّ فشموليّة الشريعة قانونيّاً بالمعنى المدرسي السائد غير شموليّتها حدوديّاً؛ لأنّ التحديد يقوم على ركنين أساسيين: ١ ـ الأصول المنطلق منها مثل الرؤية الفلسفيّة والأخلاقيّة التي تقوم صورة الإنسان في وعينا عليها ككونه مجرّد كمّ أو كونه آلة أو سلعة، أو كونه موجوداً له حياة معنويّة أو غير ذلك. ٢ ـ والغايات المنشودة، فالشريعة عندما ترسم أصولاً لعمل الفرد وغاياتٍ له، فهي من ثمّ أحكمت قبضتها على كلّ تصرّفاته، بل أحكمت قبضتها حتى على نشاطه التقنيني اللاحق؛ لأنّها وضعت المقنّن في سياق باراديم محدّد، دون أن تمنعه بالضرورة من القيام بوضع القوانين في مساحات قد تكون واسعة.

قد تقول: إنّ هذا الكلام صحيح لولا سياق بعض النصوص، مثل خبر أبي خديجة المتقدّم (رقم: ٢)؛ إذ هو ظاهر في الشموليّة التفصيليّة.

إلا أنّ ذلك غير دقيق؛ وذلك أنّ مجرّد كون المثال الذي وقع شأناً تفصيليّاً لا يفرض تفسير القاعدة بذلك، علماً أنّ المثال عينه خاضع للمناقشة؛ وذلك أنّه من الممكن أنّ الإمام هنا صاغ بنفسه تقنيناً منطلقاً من الحدود، فالحدود هي ذكر الله في بداية كلّ فعل وحمده على النعمة مثلاً، لكنّ الإمام أسقط الحدّ على المورد، وهذا يحتاج لتفصيل ليس هنا محلّه.

وبعبارة أخيرة: إنّ فكرتنا تقوم على أمرين:

الأمر الأوّل: البعد اللغوي لكلمة الحدّ، من حيث دلالته على أطراف الشيء، بحيث يكون ممنوعاً خارجها أو منتفياً، ومن ثمّ فكلمة الحدّ تعطي دائرة الشيء أو تضييق الشيء إلى مساحة ما.

الأمر الثاني: انطلاقاً من ذلك، هناك فرق بين هاتين الجملتين:

الله جعل للشيء حدّاً

الله جعل للشيء كلّ حدوده

وما يدلّ على الشموليّة هو الجملة الثانية دون الأولى، ومن ثمّ فالشموليّة مرتبطة بالكليّة المتصلة بالحدّ، وليست مرتبطة بالكليّة المتصلة بالشيء (كلّ شيء)، وهذا ما ينتج أنّ الله جعل لكلّ شيء حداً، لكنّ جعل حدٍّ لكلّ شيء، لا يعني أنّ تمام حدود هذا الشيء في كلّ زمان ومكان قد تمّ جعلها شرعاً؛ لأنّ التنكير في كلمة (حدّاً)، والمتكرّر في روايات الحدّ لا يسمح بفرض الشمولية في حدود الشيء كلّها، ما لم نكن مسكونين مسبقاً بفكرة الشموليّة.

ويتأيّد ما نقول بأنّ نفس التعبير بأنّ من تعدّى الحدّ فله حدّ، كاشف عن أنّه ليس المراد بالحدّ هو الحكم، وإلا لشمل الإباحة والتعدّي عنها في مقام العمل، مع أنّ ذلك لا يوجب عادةً عقوبةً أو أثراً.

الرواية السادسة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «ليس شيءٌ إلّا وله حَدٌّ». قال: قلت: جُعِلْتُ فِداك، فما حَدُّ التوكّل؟ قال: «اليَقِين». قلتُ: فما حدّ اليقينِ؟ قال: «ألّا تَخَاف مع اللهَ شَيئاً»[1].

فهذا الحديث يجعل لكلّ شيء حداً، فيكون مساوقاً لشموليّة الشريعة، ويعني أنّ لكلّ شيء

(١) الكليني، الكافي ٢: ٥٧؛ والإسكافي، التمحيص: ٦١؛ والحراني، تحف العقول: ٣٦١.

حكماً من الأحكام.

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فالعقدة الأساسيّة فيه هو معلّى بن محمّد البصري، وذلك أنّه قال فيه النجاشي: «معلّى بن محمّد البصريّ، أبو الحسن، مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريبة..»[١]، فيما ذكره الطوسي في كتبه الرجاليّة دون توثيق أو تضعيف[٢]. وقال فيه ابن الغضائريّ: «..يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً»[٣].

وإثبات وثاقة معلّى بن محمد، معتمدٌ على أمور مثل: كونه من مشايخ الإجازة، وذكر الصدوق له في مشيخة كتاب من لا يحضره الفقيه، وورود في أسانيد تفسير القمي وكتاب كامل الزيارة، وأمثال ذلك، وقد قلنا مراراً بأنّ هذه النظريّات التوثيقية لا تثبت وثاقة الراوي، وكون كتبه قريبة يعني أنّها قريبة المضمون من المذهب، وعليه فالرجل لم يثبت توثيقه وإن كان راجحاً، لولا نصّ النجاشي، وذلك أنّ نصّه بأنّه مضطرب الحديث والمذهب، لا يسقط الوثاقة، فاضطراب المذهب ليس بضارّ، لأنّ المهم وثاقة الراوي وليس مذهبه، أمّا اضطراب الحديث فقد قلنا في بحوثنا الرجاليّة بأنّه ليس صريحاً في التضعيف، لكونه تعبيراً منفتحاً على احتمالات، فقد يفيد وجود ارتباك في أحاديثه، كأن يروي الغرائب أو لا يكون المتن سليماً، أو يكون هناك ارتباك في طبيعة النقل، فاضطراب الحديث يجعل الرواية في مستوى الدرجة الثانية أمام رواية من ليس بمضطرب في الحديث، لكنه لا يسقط الحديث من رأس دائماً بحيث يفقد الراوي الوثاقة والعدالة، رغم ضعف القوّة الوثوقيّة في نقله ما لم نحدّد بقرينة سياقيّة جهة الضعف في الحديث؛ لاحتمال اتصالها بحيثيّات النقل[٤]. وبهذا يكون كلام النجاشي مفيداً ـ احتمالاً ـ لجهة تضعيفٍ للقوّة الاحتماليّة في القرائن الناقصة المستدلّ بها فلاحظ وانتبه، فنحن نتكلّم دوماً على مسلك الوثوق والقوّة الاحتماليّة من خلال كلمات المتقدّمين.

وعليه فالخبر ضعيف السند.

---

(١) النجاشي، الفهرست: ٤١٨.

(٢) الفهرست: ٢٤٧؛ والرجال: ٤٤٩.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٩٦.

(٤) انظر: منطق النقد السندي ٣: ١٦٣ ـ ١٦٤.

ب ـ **وأمّا من الناحية الدلاليّة**، فإنّ هذا الخبر يقترب بنا أكثر من التفسير الذي طرحناه لمفهوم الحدود، وهي النهايات التي يحقّ أن يصل إليها الشيء ولا يتعدّاها، فالتعبير هنا أراد تبيين حدّ التوكّل واليقين من خلال بيان النقطة الأقصى التي يصلانها، وهذا منسجم أكثر مع مفهوم الحدود والأُطر التي ذكرناها أكثر من انسجامه مع مفهوم فكرة الحكم الشرعي من وراء الحدّ.

فالحدود هي التي تعيّن حركة الإنسان داخلها، لكنّها لا تنفي كون ما في داخل الحدود ليس مبيّناً له جميع الأحكام، بل يترك أحياناً للإنسان كي يضع القوانين فيها.

الرواية السابعة: خبر (عبد الله بن ميمون) ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما من شيء إلا وله حدّ ينتهي إليه، إلا الذكر، فليس له حدّ ينتهي إليه، فرض الله عز وجل الفرائض فمن أداهن فهو حدّهن، وشهر رمضان فمن صامه فهو حدّه، والحج فمن حجّ فهو حدّه، إلا الذكر فإنّ الله عزّ وجل لم يرض منه بالقليل، ولم يجعل له حداً ينتهي إليه..»[1].

والخبر ضعيف السند بجعفر بن محمّد الأشعري وسهل بن زياد، ودلالته تساعدنا مرّةً أخرى على تفسيرنا لمفهوم الحدّ من زاوية بحثنا هنا، أي المدى الذي يمكن أن يصله الشيء ولا يتخطّاه، فيكون الحديث أعمّ في الدلالة من مفهوم شمولية الشريعة بالمعنى المشهور للكلمة.

بل هذا الحديث بالخصوص واضح في عدم كونه بصدد بيان مفهوم الشمولية القانونيّة، بقدر ما هو في مقام بيان المدى المنظور للشيء بحيث لا يستدعى الإنسان لتكراره مرّةً تلو الأخرى، أو فقل: نسبة الإتيان بالشيء، وأين هذا من مفهوم شموليّة الشريعة؟!

الرواية الثامنة: صحيح سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ لكلّ شيءٍ حدّاً، ومن تعدّى ذلك الحدّ كان له حدّ»[2].

والخبر تامّ السند، رغم تفرّد الكليني بنقله، ودلالاته صارت واضحة في ضوء قراءتنا لمفهوم حديث (كلّ شيء فله حدّ)، وبهذا يُفهم أيضاً معنى أنّ تعدّي الحدّ يثبت حدّاً، وذلك أنّ الحدّ الثاني هو العقوبة أو الأثر القانوني، وربما سمّي بالحدّ لأنّه يحدّ حركة الإنسان عن فعل المعاصي والجرائم، ويضع لذلك نهاية، وبهذا يكون الحديث مستهدفاً إثبات أنّ الأفعال

(١) الكافي ٢: ٤٩٨.

(٢) المصدر نفسه ٧: ١٧٥.

الإنسانيّة محدودة بحدود يمنع تخطّيها، وهذا مفهوم متساوي النسبة إلى كلّ من وجود أحكام لكلّ شيء بالمفهوم المدرسي للشموليّة، وإلى ترك مساحة وسطى بين الحدود، لكي يقوم الإنسان بالتنظيم فيها، والتقنين لها، بما يخدم حركته داخل الحدود ولا يتعدّى حدود الله.

بل يمكن أن نضيف هنا أنّ هذه الرواية تُثبت الحدود لكلّ شيء، لكنّها لا تُثبت أنّ هذه الحدود شرعيّة، ومن ثم فالقائل بعدم شمولية الشريعة بإمكانه أن يقول: إنّ الشريعة لم تتدخّل في بعض المساحات، وتركتها للتجربة الإنسانيّة لكي تسنّ فيها القوانين، وهذا يعني أنّ القوانين البشريّة التواضعيّة تصبح حدوداً هنا للشيء ولو ضمن مدّة زمنيّة محدّدة، فتكون بنفسها داخلةً تحت عموميّة صحيح سماعة، ومن تعدّى هذا الحدّ فيكون معاقباً أو يترتب عليه أثر قانوني، فتركيبة صحيح سماعة أعم من الحدّ الشرعي المباشر والحدّ العقلاني البشري، ما لم نضم لها سائر الروايات فيحصل انصراف.

الرواية التاسعة: خبر عمر (عمرو) بن قيس الماصر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»[1].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف بعدم ثبوت وثاقة الحسين بن المنذر الذي هو مخرج هذا الحديث في المصادر المتعدّدة، حيث لم ترد فيه توثيقات، ورواياته قليلة جداً.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فالحديث يجمع بين تعبير (تبيين كلّ شيء) وبين مفهوم الحدود، فقد يصلح قرينة على فهم الحدود بمعنى الأحكام، لكنّه غير متعيّن؛ إذ يمكن فهم الأمرين معاً من الحديث، بحيث يريد التأكيد عليهما معاً بنحو الانضمام، فلا دلالة صريحة فيه على المدّعى هنا.

الرواية العاشرة: خبر عمرو بن قيس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا عمرو بن قيس، أشعرت أنّ الله عز وجل أرسل رسولاً وأنزل عليه كتاباً وأنزل في الكتاب كلّ ما يحتاج إليه، وجعل له دليلاً يدلّ عليه، وجعلّ لكلّ شيء حدّاً ولمن جاوز الحدّ حدّاً؟» قال: قلت: أرسل

---

(١) الكافي ١: ٥٩، و٧: ١٧٦؛ وتفسير العياشي ١: ٦؛ وبصائر الدرجات: ٢٦.

رسولاً وأنزل عليه كتاباً وأنزل في الكتاب كلّ ما يحتاج إليه، وجعل عليه دليلاً، وجعلّ لكلّ شيء حدّاً؟ قال: «نعم»، قلت: وكيف جعل لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قال: «إنّ الله عزّ وجل حدّ في الأموال أن لا تؤخذ إلا من حِلّها، فمن أخذها من غير حلّها قُطعت يده حدّاً لمجاوزة الحدّ، وإنّ الله عز وجل حدّ أن لا ينكح النكاح إلا من حلّه ومن فعل غير ذلك إن كان عزباً حدّ، وإن كان محصناً رجم؛ لمجاوزته الحدّ»[١].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف من عدّة جهات، ففي السند محمّد بن حسان، وقد قال فيه النجاشي: «محمد بن حسان الرازي، أبو عبد الله الزينبي، يعرف وينكر، بين بين، يروي عن الضعفاء كثيراً..»[٢]. وذكره الطوسي في كتبه الرجاليّة دون توثيق[٣]، وقد تشبّث بعض العلماء بمثل كونه يروي عنه الأجلاء وأمثال هذه السبل التي ناقشناها برمّتها في بحوثنا الرجاليّة، فالرجل لم تثبت وثاقته. هذا وفي السند أيضاً ابن دُبيس الكوفي، وهو مجهول جداً، ورواياته نادرة.

ب ـ وأمّا من حيث الدلالة، فهو ظاهر جداً في فهم فكرة الحدود بما يدلّ على الحكم الشرعيّ، بمعنى حليّة ما دون الحدود، لا كونها متروكة أو الأعم منهما، فتكون دلالة الحديث تامّة.

الرواية الحادية عشرة: خبر أبي الوليد البحراني (النجراني)، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجلٌ بمكّة، فقال له: يا محمّد بن علي، أنت الذي تزعم أنّه ليس شيء إلا وله حدّ؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «نعم، أنا أقول: إنّه ليس شيء مما خلق الله صغيراً ولا كبيراً، إلا وقد جعل الله له حدّاً، إذا جوز به ذلك الحدّ فقد تعدّى حدّ الله فيه»، قال: فما حدّ مائدتك هذه؟ قال: «تذكر اسم الله حين توضع، وتحمد الله حين ترفع، وتقم ما تحتها»، قال: فما حدّ كوزك هذا؟ قال: «لا تشرب من موضع أذنه، ولا من موضع كسره؛ فإنّه مقعد الشيطان، وإذا وضعته على فيك فاذكر اسم الله، وإذا رافعته (رفعته) عن فيك فاحمد الله، وتنفّس فيه ثلاثة أنفاس، فإنّ النفس

---

(١) الكافي ٧: ١٧٥.

(٢) الفهرست: ٣٣٨.

(٣) انظر: الرجال: ٣٩٢، ٤٤٥؛ والفهرست: ٢٢٤.

الواحد يكره»[١].

وهذا الخبر الذي تفرّد بنقله الشيخ البرقي:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف؛ وذلك أنّ فيه أبا الوليد النجراني، وهذا الاسم نكرة لا وجود له، ويحتمل أن يكون أبا الوليد البحراني، وأيضاً هذا الاسم نكرة لا وجود له، ويحتمل جداً أن يكون أبا لبيد البحراني المخزومي، الذي يحتمل اتحاده مع أبي لبيد الهجري[٢]، وهو مهمل جداً أيضاً.

كما أنّ في السند أبا إسماعيل السرّاج ـ وهو عبد الله بن عثمان ـ ولم يوثقوه.

ب ـ أمّا من حيث الدلالة، فقد اتضح حاله ممّا تقدّم، ويبدو أنّه يتكلّم عن نفس القصّة من خلال تكراره الكوز والمائدة وغير ذلك.

الرواية الثانية عشرة: خبر سليمان بن هارون (والعجلي)، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلا وله حدّ كحدّ الدار، فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار، حتى أرش الخدش فما سواه، والجلدة ونصف الجلدة»[٣].

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السندية، فقد ورد بطريقين إلى أبان، أحدهما عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عنه، وهو ضعيف كما قلنا، وثانيهما سنده إليه صحيح في المحاسن للبرقي، لكنّ أبان تارةً ينقل هذا الخبر عن سليمان بن هارون، كما في السند الأوّل إلى أبان، وأخرى ينقله عن سليمان بن أخي حسّان العجلي أو سليم بن أبي حسان العجلي، وسليم العجلي رجل مهمل كسليمان بن أخي حسّان العجلي[٤]، والظاهر أنّه عين سليمان بن هارون النخعي.

---

(١) المحاسن ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ والفصول المهمة ١: ٥١١ ـ ٥١٢.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٤٣ ـ ٤٤٤؛ وقاموس الرجال ١١: ٤٨٦.

(٣) الكافي ١: ٥٩، و٧: ١٧٥؛ وانظر: المحاسن ١: ٢٧٣؛ وبصائر الدرجات: ١٦٨؛ والأشعري، النوادر: ١٦١. وأرش الخدش هو جبران النقص العارض على تقشير الجلد ولو بعود صغير (انظر: الوافي ١: ٢٦٩، ومرآة العقول ١: ٢٠٤)، وهو كناية عن قلّة الشيء ويُسره وهوانه وصغره.

(٤) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٤: ١١٥، ١٢١.

نعم، يبقى أنّ الحديث ورد في البصائر بالسند إلى يحيى بن أبي عمران، ولم تثبت وثاقته إلا على نظريّة تفسير القمّي أو كونه من الوكلاء، وقد بحثنا في محلّه أنّ هذا لا يفيد توثيقاً بشكل مطلق. فالخبر غير تام سنداً.

وعليه يكون للخبر طريقان: أحدهما إلى سليمان وهو ضعيف به، والآخر إلى حماد، وهو ضعيف بيحيى بن أبي عمران.

هذا، وقد وصف المجلسيّ سندَ هذا الحديث في الكافي بالمجهول[١].

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فالحديث يفيد أنّ ما شرّع الله من حلال أو حرام أو ما خلقه من شيء هو حلال أو هو حرام له حدّ، وهذا لا يفيد شموليّة التشريع، بل يفيد أنّ ما شرّع كانت له حدود واضحة وحاسمة أو نتائج وآثار واضحة، أو أنّ ما خلق بوصفه حلالاً أو حراماً، فهو كذلك، فلا يرتبط هذا الحديث بمحلّ بحثنا، وليس ناظراً لقياس درجة التناسب بين الحلال والحرام من جهة والوقائع من جهة ثانية، بل لقياس درجة التناسب بين الحلال والحرام وبين الحدود المتصلة بهما.

الرواية الثالثة عشرة: خبر الفضيل بن يسار، قال: قال أبو عبد الله: «إنّ للدين حدّاً كحدود بيتي هذا، وأومى بيده إلى جدارٍ فيه»[٢].

والدلالة والتعليق عليها صارا واضحين، أمّا السند فضعيف بمحمّد بن خالد البرقي.

الرواية الرابعة عشرة: خبر حَفْص بن البَخْتَري، عن أبي عبد الله، قال: «ما من شيء إلا وله حدّ كحدود داري هذه، فما كان في الطريق فهو من الطريق، وما كان في الدار فهو من الدار»[٣].

وحاله كسابقه سنداً ومتناً.

ومثلُ هذه الأحاديث في دلالتها مجموعةُ أخبار أُخر فلا نطيل[٤].

المجموعة الرابعة: النصوص المتفرّقة

توجد هنا بعض النصوص المتفرّقة يمكن بيانها كالآتي:

---

(١) انظر: مرآة العقول ١: ٢٠٣.

(٢) المحاسن ١: ٢٧٢؛ والفصول المهمّة ١: ٥١١.

(٣) المحاسن ١: ٢٧٣؛ والفصول المهمّة ١: ٥١١.

(٤) انظر: المحاسن ١: ٢٧٣.

الرواية الأولى: خبر الحسن بن العباس بن الحرّيش، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام ـ في حديث طويل ـ أنّه قال: «.. أبى الله أن يصيب عبداً بمصيبةٍ في دينه أو في نفسه أو [في] ماله ليس في أرضه من حكمه قاضٍ بالصواب في تلك المصيبة..»[١].

فهذا الخبر يفرض أنّ أيّ حدث يقع على الإنسان إلا وهناك من يقضي فيه بحكم الله، في إشارة إلى ضرورة وجود المعصوم والحجّة في كلّ زمان، وهو ما يستبطن وجود حكمٍ إلهيّ في القضيّة عند المعصوم نفسه، الأمر الذي يفيد شمول الأحكام لكلّ الوقائع والنوازل.

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف بالحسن بن العباس بن الحُريش، حيث قال فيه النجاشيّ: «..ضعيفٌ جداً. له كتاب: (إنا أنزلناه في ليلة القدر)، وهو كتابٌ ردي الحديث، مضطرب الألفاظ..»[٢]. كما ضعّفه ابن الغضائري والعلامة الحلّي وابن داود[٣]، ولم يوثقه الطوسي ولا غيره من المتقدّمين[٤].

وقد حاول بعض المتأخّرين مثل الكرباسيّ والنمازي الشاهرودي وغيرهما أن يوثّقوه؛ من حيث إنّ تضعيف المتقدّمين له كان عن اجتهادٍ منهم في رواياته، وعدم قدرتهم على استيعاب مضامينها، مع أنّ الشيخ الكليني قد نقل من روايات هذا الكتاب (إنا أنزلناه في ليلة القدر)[٥]، وقد ورد في أسانيد تفسير القمي.

وقال العلامة المجلسي عن هذا الخبر: «ضعيف على المشهور بالحسن بن العباس، لكن يظهر من كتب الرجال أنّه لم يكن لتضعيفه سبب إلا رواية هذه الأخبار العالية الغامضة التي لا يصل إليها عقول أكثر الخلق، والكتاب كان مشهوراً عند المحدّثين، وأحمد بن محمد روى هذا الكتاب، مع أنّه أخرج البرقيَّ عن قم بسبب أنّه كان يروي عن الضعفاء، فلو لم يكن هذا

---

(١) الكافي ١: ٢٤٦.

(٢) النجاشي، الفهرست: ٦٠ ـ ٦١.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٥١ ـ ٥٢؛ وخلاصة الأقوال: ٣٣٦؛ ورجال ابن داود: ٢٣٨، ٢٩٧.

(٤) انظر: الطوسي، الفهرست: ٩٩، ١٠٥؛ والرجال: ٣٧٤، ٤٢٠.

(٥) انظر: الكرباسي، إكليل المنهج في تحقيق المطلب: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٤١٣ ـ ٤١٧.

الكتاب معتبراً عنده لما تصدّى لروايته، والشواهد على صحّته عندي كثيرة»[١].

إلا أنّ الأقرب والأرجح هو ضعف الرجل أو عدم ثبوت وثاقته على الأقلّ؛ حيث لم تثبت عندنا نظريّة توثيق رواة تفسير القمي، وأمّا محاولات المجلسي وبعض المتأخّرين، فقد قلنا في محلّه بأنّ الاجتهاد عند المتقدّمين لا يقتصر على التضعيف، بل يستوعب التوثيقات أيضاً، فلماذا لم يؤخذ به في التوثيق؟! ونحن نقبل اجتهاديّة الكثير من التوثيقات والتضعيفات، ولهذا نحن نعتبر أنّ معطيات الرجاليين القدماء مجرّد قرائن وليست أدلّة، ومن ثم فموقف المتقدّمين يشكّل قرينة احتماليّة للتضعيف، حيث لا نجزم بأنّ منطلقهم منحصر قهراً بموقفهم من نظريّة الإمامة بالمعنى المتأخّر لها، ولعلّنا لو اطّلعنا على كتاب ابن الحريش برمّته لرأينا ضعفه بصرف النظر عن الموقف من الغلوّ، ولهذا فيكون توثيق القمي ـ لو تمّ ـ معارضاً بتضعيفات النجاشي على مستوى القرائن الاحتمالية المتنافية.

وأمّا مناقشة صحّة رواياته وعلوّها وأنّ أكثر الخلق لا يفهمونها وما شابه ذلك، فكلّه لا يوثّق الرجل من خلال بضعة روايات قليلة جدّاً له واصلة إلينا سليمة المضمون لو سلّم ذلك، ولا أقلّ يضعه في حيز الجهالة، فإنّ اكتشاف وثاقة الراوي وتشخيص هويّته الكاملة لنا، يتناسب ـ طرداً وعكساً ـ مع نسبة رواياته المنقولة في الكتب، فإذا كانت كثيرة أمكننا تحليلها للوصول إلى معطيات حوله، بينما عندما تكون قليلة جداً لا تزيد على أصابع اليدين فمن الصعب لنا استكشاف طبيعة شخصيّته في مذهبه وتفكيره وميوله ودقّته في النقل ووثاقته من مجرّد بضع روايات منتقاة من مجموع رواياته. علماً أنّ لدينا الكثير من التحفّظات المتنيّة على رواياته التي أوردها أمثال الكليني في الكافي، بما فيها هذه الرواية الطويلة، ولا نريد أن نطيل هنا.

وأمّا رواية أحمد بن محمّد بن عيسى عنه، فغايته أنّه لم يرَ في ما رواه هو عنه من مرويّاته حزازة، وأنّه لم يكن مقتنعاً بضعفه أو بغلوّه، لكنّنا قلنا في بحوثنا الرجاليّة، بأنّه لم يثبت وثاقة كلّ من روى عنه ابن عيسى الأشعري؛ للتمييز بين الرواية عن الثقة وعدم الرواية عن الضعيف[٢]، بل لو لاحظنا التراث الحديثي عند الشيعة لرأينا أنّ مرويّات هذا الرجل قليلة

---

(١) مرآة العقول ٣: ٦١ ـ ٦٢.

(٢) راجع: منطق النقد السندي ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٤.

جدّاً، ولعلّ هذا مؤشر على أنّهم لم يرحبوا برواياته، بل أخذوا منها عدداً قليلاً جدّاً، أو أنّه ليس من الرواة الذين لهم روايات متداولة عديدة، فالرجل لم تثبت وثاقته.

وعليه، فالحديث ضعيف من حيث الإسناد.

ب ـ **وأمّا من الناحيّة المتنيّة**، فربما نلاحظ أنّ مضمونه لا يساعد على موضوع بحثنا؛ لاحتمال أن تكون الجملة هكذا: مَنْ حُكْمُه قاضٍ.. ومن ثمّ فلابد من فرض وجود شخص يقضي بالحكم صواباً في تلك المسألة، أمّا أنّ هذا الحكم هو حكمٌ إلهي موحى، فهذا لا علاقة له بهذه الرواية، فتأمّل جيداً، وسيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة المحوريّة.

بل إنّ الجملة السابقة على الجملة موضع الشاهد تكاد تكون دالّةً ـ احتمالاً ـ على خلوّ الكتاب والسنّة من الحكم، بل دالّةً صريحاً على الخلوّ القرآني، حيث قال: «..أرأيت إن قالوا: حجّة الله القرآن؟ قال: إذن أقول لهم: إنّ القرآن ليس بناطقٍ يأمر وينهى، ولكن للقرآن أهل يأمرون وينهون، وأقول: قد عرضت لبعض أهل الأرض مصيبة ما هي في السنّة والحكم الذي ليس فيه اختلاف، وليست في القرآن، أبى الله لعلمه بتلك الفتنة أن تظهر في الأرض، وليس في حكمه رادّ لها ومفرّج عن أهلها».

الرواية الثانية: خبر هشام بن الحكم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام بمنى عن خمسمائة حرف[1] من الكلام، فأقبلت أقول: يقولون: كذا وكذا، قال: فيقول: «قل كذا وكذا»، قلت: جعلت فداك، هذا الحلال وهذا الحرام، أعلم أنّك صاحبه، وأنّك أعلم الناس به، وهذا هو الكلام، فقال لي: «ويك [ويحك ـ وتشكّ] يا هشام، [لا] يحتجّ الله تبارك وتعالى على خلقه بحجّة لا يكون عنده كلّ ما يحتاجون إليه»[2].

فهشام بن الحكم يقرّ هنا بأنّ الإمام الصادق هو أعلم الناس بالحلال والحرام، لكنّه لم يكن يتوقّع أن يكون كذلك في قضايا علم الكلام، وهنا يُنكر عليه الإمام جعفر الصادق ذلك، ويُعلمه أنّ الحجّة على الخلق لابد وأن يعلم بكلّ ما يحتاجه الناس، ومن ذلك قضايا علم الكلام وإشكالاته، وهذا يعني أنّ الدين يستوعب كلّ شيء يحتاجه الناس في قضاياهم.

---

(١) الظاهر أنّ المراد بالحرف هو المسألة، أي سأله عن خمسمائة مسألة كلاميّة.

(٢) بصائر الدرجات: ١٤٣؛ والكافي ١: ٢٦٢؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٥٥١؛ والطوسي، الأمالي: ٤٦؛ والطبري، بشارة المصطفى: ٣٨١.

وهذا الحديث:

أ ـ امّا من الناحية السنديّة، فمخرَجُهُ عليُّ بن معبد الذي نقله عن هشام. وعلي بن معبد مجهول الحال، لم يذكر له أيّ توثيق، حيث ذكره الطوسي والنجاشيّ دون أيّ توصيف[١]، نعم نقله الطوسي في الأمالي عن علي بن سعيد عن هشام، والظاهر أنّه تصحيف علي بن معبد انسجاماً مع ما هو موجود في سائر المصادر، ولو فرضنا أنّه علي بن سعيد، فهو مجهول الحال تماماً، كما قلنا سابقاً عند الحديث عن سند الرواية رقم: ١٣، من المجموعة الثانية، فلا نعيد.

وأمّا استدلال الشيخ النمازي بأنّ بعض روايات علي بن معبد دالّ على حُسن عقيدته وكماله[٢]، فهو غير مقنع، بل إنّ هذا المنهج الذي اعتمده النمازي في إثبات وثاقة الراوي ولو ورد تضعيفه أحياناً في كلمات المتقدّمين، هو منهج غير مقنع، بل منحاز مذهبيّاً؛ إذ دائماً ما نجد النمازي يوثق الراوي لوجود رواياتٍ له تدلّ على كونه شيعياً إماميّاً، وهذا لوحده لا يكفي في إثبات الوثاقة بمعنى الصدق، فضلاً عن الوثاقة بمعنى الضبط وإتقان عمليّة النقل الحديثي بشكلٍ سليم؛ وهل كلّما ثبت تشيّع الرجل ثبتت وثاقته؟! وعليه فالخبر ضعيف السند.

ب ـ وأمّا من الناحية المتنيّة، فهو ضعيفٌ أيضاً؛ لأنّ هشام بن الحكم كان يتكلّم مع الإمام جعفر الصادق في قضايا الكلام، ولما استغرب من سعة علم الإمام بهذا المجال أيضاً أشار إلى أنّ الإمام يعرف الحلال والحرام، لكنّه ما كان يتوقّع تبحّره في الكلاميّات، وهنا أجابه الإمام بما أجاب، وهذا يُثبت أنّ الإمام يعرف بنفسه كلّ ما يحتاج الناس إليه، لا أنّ الدين شامل لكلّ ما يُحتاج إليه؛ إذ لا مساوقة بين ما يعرفه الإمام وبين الدين، لاسيما على نظريّة علمه بالغيب وباللغات جميعها وغير ذلك، فالإمام يعلم أصول الاستدلال وطرائق الاحتجاج الكلامي، وهذه من علم الكلام وقد لا تكون من الدين؛ لأنّ ما يوصل إلى العقيدة الدينية يدرج في علم الكلام، لا أنّ كلّ ما يُقال في علم الكلام فهو عقيدة دينيّة. وهذه نقطة مهمّة جداً سوف نستعين بها لاحقاً عند دراسة مجمل نصوص الموضوع هنا، فانتظر.

يُضاف إلى ذلك، أنّه قد يُشكَّك في عدم علم هشام بن الحكم بعلم الإمام الصادق في قضايا الكلام، وهو يعلم بإمامته ومتخصّص بالكلام الشيعي، إلا إذا جُعلت هذه المحاورة بمنى في

---

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٧٣؛ والطوسي، الفهرست: ١٥١؛ والرجال: ٣٨٨.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٤٨٠ ـ ٤٨١.

أيّام شباب هشام بن الحكم، لاسيما لو بُني على أنّ وفاته كانت عام ١٩٩هـ وليس ١٧٩هـ، فإنّ لقاءه بالصادق سيكون في أوائل شبابه، حيث توفّي الصادق عام ١٤٨هـ وعليه فالخبر ضعيف سنداً ودلالةً.

ومثل هذا الخبر في الدلالة أخبارٌ أُخر، كخبر يونس عن هشام وغيره، ولا حاجة لتكرارها والإطالة بها بعد وضوح خروجها دلالةً عن موضوع بحثنا.

الرواية الثالثة: مرسل يعقوب بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «.. وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أكمل لكم الدين، وبيّن لكم سبيل المخرج، فلم يترك لجاهلٍ حجّة..»[1].

حيث يفيد كمال الدين وبيان السبيل وأنّ الجاهل لا حجّة أمامه.

وهذا الخبر:

أ ـ أمّا من الناحية السنديّة، فهو ضعيف لا أقلّ لكونه مرسلاً، كما هو واضح، حيث ينقل عن رجل عن أبي جعفر.

ب ـ وأمّا من الناحية الدلاليّة، فهو يشير إلى كمال الدين وبيان السبيل، وهذا المقدار لا يدلّ سوى على تماميّة الدين لا شموليّته، وقد ناقشنا سابقاً في دعوى التلازم بين الكمال والشمول، نعم، قد يستفاد من جملة: «فلم يترك لجاهل حجّة»، أنّ الجاهل قد يقول بأنّني جاهلٌ معذور، ولم يكن هناك في القضيّة حكم أعلمه، فلو فرض عدم شمول الدين كان للجاهل حجّة حينئذٍ في بعض الموارد، فتأمّل، فلعلّ الحديث مبنيٌّ على التعذير في فرض الجهل مع وجود الحكم لا مطلقاً.

الرواية الرابعة: مرسل سعدان بن مسلم [وصحيح يونس بن يعقوب]، عن أمير المؤمنين عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «.. أما إنّكم لو قدّمتم من قدّم الله وأخّرتم من أخّر الله، وجعلتم الولاية والوراثة حيث جعلها الله، ما عال وليّ الله، ولا طاش سهمٌ من فرائض الله، ولا اختلف اثنان [في حكم الله، ولا تنازعت الأمّة في شيء من أمر الله]، ألا علم ذلك عندنا من كتاب الله، فذوقوا وبال ما قدّمت أيديكم..»[2].

والخبر يُثبت أنّ حلّ كلّ خلاف يكون عندهم بما عرفوه من كتاب الله، فيكون معنى ذلك

---

(١) الكافي ١: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٢) الكافي ٧: ٧٨.

أنّ ذلك موجودٌ في كتاب الله تعالى، مما يستدعي شموليّته لأيّ خلاف، وهذا مؤشر للاستيعاب التشريعي والقيمي.

وقد ورد هذا الخبر بطريقين: أحدهما مرسل، أرسله سعدان بن مسلم إلى أمير المؤمنين، وبينهما فاصل زمني طويل، وأما الثاني فهو تام السند، حيث يرويه محمد بن الوليد، عن يونس بن يعقوب. ومحمد بن الوليد وإن تردّد بين الثقة وغيره، إلا أنّه هنا محمد بن الوليد البجلّي الخزاز الثقة؛ لأنّه هو الذي يروي عن يونس بن يعقوب، فيكون السند صحيحاً.

لكنّ ما يلفت نظرنا في هذه الرواية أنّه قد أوردها المفيد في أماليه بهذه الطريقة: أخبرني أبو حفص عمر بن محمد، قال: حدّثنا أبو عبد الله جعفر بن محمّد الحسني، قال: حدّثنا عيسى بن مهران، قال: أخبرنا حفص بن عمر الفرا، قال: أخبرنا أبو معاذ الخزاز، عن عبيد الله بن أحمد الربعي، قال: بينا ابن عبّاس يخطب الناس بالبصرة، إذ أقبل عليهم بوجهه، فقال: أيّها الأمّة المتحيّرة في دينها، أما لو قدّمتم من قدّم الله، وأخّرتم من أخّر الله، وجعلتم الوراثة والولاية حيث جعلهما الله، لما عال سهم من فرائض الله، ولا عال وليّ الله، ولا اختلف اثنان في حكم الله، ولا تنازعت الأمّة في شيء من كتاب الله. فذوقوا وبال ما فرّطتم [فيه] بما قدّمت أيديكم، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون[1].

وبهذه الطريقة أيضاً نقل هذه الرواية الطوسي في أماليه والطبري في بشارة المصطفى[2].

فهذه الصيغة توحي وكأنّ صاحب الخطبة هو ابن عبّاس وليس الإمام عليّاً، أو ربما يكون وقع سقط في سند الأمالي، ولم يذكر اسم الإمام علي صاحب الخطبة بقرينة وجودها منسوبةً إليه في سائر المصادر، ومع مثل هذا التردّد نلاحظ أنّ الخطبة خالية من الشاهد، الذي هو الحديث عن أنّ علم ذلك كلّه في كتاب الله تعالى، وهذا ما قد يربك الوثوق بهذه الفقرة بخصوصها، إلا إذا قيل بأنّه لا مانع من صدور هذا التعبير من عليّ وابن عباس، غايته أنّ ابن عباس لا يجرؤ على قول تلك الكلمة الدالّة على أنّ كلّ العلم عنده، بل لا يبعد أنّ ابن عباس أخذ مضمون الخطبة من الإمام علي.

الرواية الخامسة: ما جاء في خطبة الوداع لرسول الله ﷺ: «.. أيّها الناس، والله ما من شيء

(١) أمالي المفيد: ٤٧ ـ ٤٨؛ وذكره مرّة أخرى في موضع آخر ص ٢٨٦، بهذه الطريقة.

(٢) أمالي الطوسي: ٦٤، ١٠٠؛ وبشارة المصطفى: ٣٩٠.

يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلا وقد نهيتكم عنه..»[١].

حيث تفيد شموليّة الدعوة النبويّة، ومن ثم شموليّة الدين، وهذه الرواية واردة في طرق السنّة والشيعة.

ويناقش بأنّ غاية ما تفيده أنّ الأشياء المقرّبة والمبعّدة قد تمّ بيانها، لكن هل كلّ شيء له علاقة بالمقرّبية والمبعّدية أو لا؟ فهذا ما لم تتعرّض له الرواية. وبعبارة أخرى: كلّ فعلٍ مقرّب ومبعّد قد بُيّن شيءٌ، وكلّ فعلٍ هو في نفسه مقرّب أو مبعّد شيءٌ آخر، فالحديث لا ينفي وجود أفعال لا علاقة لها بالتقريب أو التبعيد، وشموليّته إنّما هي من حيث بيان الأفعال التي لها دور في التقريب والتبعيد. بل قد يكون الفعل الواحد المباح مقرّباً ومبعّداً بحسب النوايا فلا يكون بيانه في نفسه، بل يفترض أنّ المباحات خارجة عن هذا السياق بنحوٍ من أنحاء الخروج، تماماً كخروج المتروكات.

بل لو غضضنا الطرف عمّا تقدّم، فإنّ هذا الحديث لا يمنع أن يكون النبيّ قد قال بأنّ بعض الأمور هي شورى بينكم، وترجعون فيها إلى خبرويّتكم وتجربتكم وتسنّون فيها القوانين في هدي الشريعة مثلاً، وتلتزمون فيما بينكم بذلك ما دام الأمر تواضعيّاً، لما فيه مصلحتكم، وهذا في نفسه يملك قدرة التقريب والتبعيد عن الجنّة والنار، فلا إفادة في مثل هذا الخبر لفكرة شموليّة الشريعة، بل فيه إفادة لفكرة شموليّة البيان النبوي لكلّ ما له علاقة بالربط بين الدنيا والآخرة.

الرواية السادسة: خبر سلمان، قال: «قيل له: قد علّمكم نبيّكمﷺ كلّ شيء حتى الخِراءة، قال: فقال: أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائطٍ أو بول أو أن نستنجي باليمين أو أن نستنجي بأقلّ من ثلاثة أحجار أو أن نستنجي برجيع أو بعظم، وفي صيغة ثانية أنّه قال لسلمان بعضُ المشركين وهم يستهزؤن به: إنّي أرى صاحبكم يعلّمكم كلّ شيء حتى الخراءة. قال: أجل..»[٢].

---

(١) الكافي ٢: ٧٤؛ وانظر: الصنعاني، المصنّف ١١: ١٢٥؛ والحر العاملي، الفصول المهمّة ١: ٥١٢ ـ ٥١٣.

(٢) صحيح مسلم ١: ١٥٤؛ ومسند أحمد ٥: ٤٣٩؛ وسنن ابن ماجة ١: ١١٥؛ وسنن أبي داود ١: ١٠؛

والحديث ـ وفق أصول أهل السنّة ـ صحيح السند، غير أنّ غاية ما يفيد أنّ هؤلاء المشركين لاحظوا أنّ الشريعة التي جاء بها محمّدﷺ مفصّلة وتتدخّل في مساحة كبيرة من حياة الصحابة، وقد أكّد لهم سلمان هذا الأمر، لكنّ هذا لا يُثبت الشموليّة، بل يثبت سعة الشريعة إلى حدّ كبير، خاصّة وفق تصوّر هؤلاء في ذلك العصر للتغطية القانونيّة والأخلاقيّة، ومديات وعيهم البسيط بمساحات الوقائع عبر الزمن، وإلا فسياق الحديث سياق مبالغة، علماً أنّ الحديث غير مرويّ عن معصوم، ولعلّ استنتاج سلمان في غير محلّه أو أنّه يعبّر عن انطباعه في زمنه.

وما يؤكّد ما نقول أو يرجّحه على الأقلّ، هو الصيغة الثانية للحديث، حيث تفيد أنّ سلمان المحمّدي قد تعرّض من خلال هذه القضيّة لاستهزاء المشركين، دون أهل الكتاب، وهذا ما يرجّح أن يكون الحوار معهم قد حدث في العهد المكّي أو ما هو قريب منه، وهي الفترة التي كانت التشريعات التي نزلت فيها قليلةً جداً، مما يؤكّد عنصر المبالغة، لا الإخبار عن الشموليّة التامة الواقعيّة. فهذا الحديث أجنبيّ عن موضوع بحثنا.

الرواية السابعة: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن الأخرس: كيف يحلف إذا ادّعي عليه دين ولم يكن للمدّعي بيّنة؟ فقال: «إنّ أمير المؤمنينعليه السلام أُتي بأخرس وادّعي عليه دين، فأنكر، ولم يكن للمدّعي بيّنة، فقال أمير المؤمنينعليه السلام: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنت للأمّة جميع ما تحتاج إليه، ثم قال: ائتوني بمصحف، فأُتي به، فقال للأخرس: ما هذا؟ فرفع رأسه إلى السماء وأشار أنّه كتاب الله عز وجل..»[1].

والحديث معتبر الإسناد، لكنّ دلالته يمكن فهمها في سياق الأمّة التي في زمنه لا في مطلق الأزمنة والأمكنة، ولا يحمل دلالةً إطلاقيّة؛ فإنّ هذا التعبير يُطلق على الأمّة في زمنه، خاصّة وأنّ المرويّ عن الإمام علي قليل في الفقه قياساً بغيره مثل الإمام الصادق والباقر، ما لم يقصد ما يشمل ما تركه من كتب عند أبنائه من أهل البيت النبويّ.

هذا هو مهمّ الأخبار والمجموعات الحديثيّة التي يترقّب أن يكون لها صلة معتدّ بها

وسنن الترمذي ١: ١٣؛ وسنن النسائي ١: ٣٨ـ٣٩، ٤٤.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٩؛ والنهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٣٥٥؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١١٢.

بموضوع بحثنا، وقد تركنا التعرّض لأخبار واضحة التمايز عن موضوعنا، كما قد ورد في بعض المصادر الحديثية والقرآنيّة عند أهل السنّة بعض النصوص القليلة جداً المنقولة عن الصحابة وليس عن النبيّ، وتتضمّن عبارات قد يكون فيها دلالة، وأغلبها غير دالّ، ولكنّ حيث إنّها ليست منقولة عن النبيّ وأهل البيت، فلا نأخذ بها؛ لعدم ثبوت حجيّة سنّة الصحابي حتى عند الكثير من علماء أهل السنّة.

كما أنّ بعض النصوص الدالّة على حصر الحرام بما ورد في الكتاب أو نحو ذلك، يظهر منه الإشارة لما أحلّه الله وحرّمه، فهو منحصر بالكتاب أو غيره، لا أنّ كلّ قانون مطلقاً فليس إلا في الكتاب، بحيث يمنع عن وجود قانون غير إلهي خارج الكتاب بترخيصٍ إلهيٍّ في ذلك من داخل الكتاب.

بهذا نكون قد انتهينا من المرحلة الأولى التجزيئيّة من البحث في النصوص الحديثيّة، ولا يتمّ الكلام إلا بالمرحلة الثانية المهمّة جداً.

المرحلة الثانية: المقاربة الإجماليّة للنصوص الحديثيّة

هذه هي أهمّ الروايات والأحاديث التي وردت في كتب الحديث، تؤكّد مبدأ شموليّة الشريعة واستيعابها لجميع مرافق الحياة، وأنّه ما من واقعة إلا ولها حكم شرعيّ واقعي أوّلي، وقد قمنا بدراسة تجزيئيّة لهذه النصوص وعلينا هنا أنّ نقدّم مقاربة مجموعيّة لننظر إليها في مجموعها، ولنرى أيضاً نتائج ما توصّلنا إليه في المرحلة الأولى.

ويمكن تقديم تصوّرنا عن القضيّة من خلال وقفاتٍ عدّة:

١. جمع الصورة التجزيئية على مستوى المصادر والأسانيد والدلالات والسياقات

إذا أردنا رصد مجموعة النصوص السالفة، فيمكن مطالعتها من خلال المصادر والأسانيد والدلالات والمتون والسياقات، وذلك على الشكل الآتي:

١ ـ **المصادر**: لقد لاحظنا أنّ سبع عشرة رواية من مجموع الروايات نقلها متفرّداً بها الشيخ الصفّار في بصائر الدرجات، وستّ روايات تفرّد بها البرقي في المحاسن، واثنتي عشرة رواية نقلها الكليني والصفّار معاً في البصائر والكافي، وستّ روايات تفرّد بها الكليني في الكافي،

وروايتين نقلهما الكافي والمحاسن معاً، ورواية واحدة نقلها الثلاثة معاً، وباقي الروايات مختلف الحال، وهذا يعني أنّ أربعةً وأربعين رواية من أصل اثنين وستين ترجع لثلاثة مصادر، يغيب عنها الطوسي والصدوق والمفيد وأمثالهم، ونجد الكليني يشترك مع تهذيب الأحكام في رواية، ومع بعض كتب الصدوق في رواية واحدة. فيما يتفرّد الكشي برواية، وهكذا.

إذن، المصادر العمدة للروايات موضوع البحث ثلاثة: البصائر والمحاسن والكافي.

على خطّ آخر، نلاحظ أنّ نوعيّة المصادر تكاد تكون حصريّة بالكتب الشيعيّة الإماميّة، وغياب المصادر الحديثيّة الأخرى عن الموضوع باستثناء رواية سنيّة واحدة غير نبويّة متفرّد بها عند أهل السنّة، وروايتين مشتركتين.

أضف إلى ذلك، أنّ جميع هذه الروايات هنا صدر ـ على ما يبدو ـ في القرن الثاني الهجري مع الأئمّة: الباقر ـ الصادق ـ الكاظم ـ الرضا، وأغلبيّتها عن الإمام الصادق، أمّا غيرهم فلا نكاد نجد شيئاً، عدا روايتين عن النبيّ، واثنتين عن الإمام علي بن أبي طالب، وواحدة عن سلمان الفارسي، وواحدة عن الإمام الحسن بن علي، وواحدة عن الإمام الجواد، وبعض النصوص عن غير الأئمّة الأربعة لا علاقة له دلالياً بموضوع بحثنا أصلاً، مثل: خبر سلمان، والخبرين المنقولين عن النبيّ، وخبر الإمام الجواد.

٢ ـ **الأسانيد**: لو لاحظنا مجموع هذه الروايات بصرف النظر عن الدالّ منها وغير الدالّ، وبصرف النظر عن الموقف من كتاب بصائر الدرجات، فإنّه توجد واحد وعشرون رواية صحيحة السند، والباقي كلّه غير معتبر إسناديّاً وفقاً لقواعد الصنعة الحديثيّة، أي أنّ ما يقرب من ثلث الروايات هنا معتبر.

٣ ـ **الدلالة**: الملاحظ أنّه يوجد من بين هذه الأخبار ما له دلالة مبدئيّة على موضوع بحثنا، وعدد الروايات الدالّة هو واحد وثلاثون رواية، والصحيح سنداً من بينها هو إحدى عشرة رواية، وهذا يعني أنّ الروايات المهمّة بالنسبة إلينا هنا هو هذه الواحدة والثلاثون، أمّا الباقي فليست له دلالة، وطبعاً نحن نتكلّم هنا بصرف النظر عن وجود إشكاليّات متنيّة أو نصوص معارضة، وسيأتي الحديث عنه.

هذا كلّه بصرف النظر عن مداخلاتنا السابقة في مسألة كتب أهل البيت، أمّا لو أخذنا النتيجة التي خرجنا بها هناك من تحليل المتون، فسيصبح عدد الروايات الدالّة تسع عشرة

رواية، ومن بينها ثماني روايات صحيحة السند، بصرف النظر عن مسألة اعتبار كتاب بصائر الدرجات.

وقد تبيّن من خلال ما تقدّم الوجوه التي دفعتنا لاستبعاد مجموعة نصوص من إطار الدلالة الأوليّة، ويمكن تلخيص عمدتها بالآتي:

الوجه الأوّل: وقوع سياق بعض النصوص في إطار مرجعيّة فهم الدين، وأنّ المرجع في الفهم هو الكتاب والسنّة، وليس العقل أو القياس أو غيرهما، فالعلاقة بين النصوص والأحكام، وليست بين الأحكام والوقائع.

الوجه الثاني: وقوع بعض النصوص ضمن تعبير (له أصل في القرآن)، وهذا أعمّ من كون القرآن قد أعطى حكمه أو أوكل البتّ القانوني فيه للعقل، فالإحالة على العقل ـ مع بيان المعايير الكليّة ـ يصدق معها أنّ كلّ شيء فله أصل في الكتاب.

الوجه الثالث: بيان أنّ أهل البيت لا يقولون شيئاً من عندهم، وأنّ كل ما عندهم هو في الكتاب والسنّة، ولا يضيفون أيّ أمر، وهذا مفهوم مغاير لمفهوم شموليّة الشريعة.

الوجه الرابع: إنّ عند أهل البيت من العلم أو الصحف ما يجعل الناس تحتاج إليهم ولا يحتاجون لأحد، وهذا أعمّ من كون ما عندهم هو شريعة شاملة إلى يوم القيامة.

الوجه الخامس: إنّ عند أهل البيت ما يحتاجه الناس، وهذا مغاير لمفهوم: إنّ عند أهل البيت كلّ ما يحتاجه الناس.

الوجه السادس: الإمام يعرف كلّ ما يحتاجه الناس، وهذا لا يثبت أنّ ما يعرفه الإمام هو دينٌ وشريعة بالضرورة ودائماً، فقد يعرف ما يحتاج الناس معه إليه ولا يكون أمراً دينيّاً محضاً، بل لديه مثلاً وعيٌ وتسديد من الله في رؤية الأمور واتخاذ القرارات وتوجيه الأمّة.

الوجه السابع: إنّ بعض النصوص تدلّ على تماميّة الدين بالجهود النبويّة وغيرها، وهذا مفهوم لا يساوق شموليّة الدين، وفقاً لما قلناه من عدم استلزام التماميّة للشموليّة.

الوجه الثامن: إنّ بعض النصوص يؤكّد مفهوم الحدود المحيطة بكلّ شيء، ولكنّ الحدود لا تعني الشريعة التفصيليّة بالضرورة، كما قلنا.

الوجه التاسع: إنّ بعض النصوص يفيد أنّ النبيَّ ذكر كلّ ما يقرّب أو يبعّد عن الجنّة أو النار، وهذا لا يساوق أنّ كلّ فعل فله حكم، بل ينسجم مع كون بعض الأفعال خاصّة مقرّبة

أو مبعّدة في ذاتها.

٤ ـ **السياق**: لقد لاحظنا بشكل واضح وجليّ، أنّ أغلبيّة النصوص هنا وقعت في سياق التأكيد على مرجعيّة أهل البيت ووصف علمهم وتكريس إمامتهم، والطعن إمّا في إمامة غيرهم، أو في صواب منهجه الاجتهادي مثل أهل الرأي في العراق، وهذا واضح ملموس من خلال مراجعة هذه النصوص، وهو ما ينبغي ضمّه إلى المقطع الزماني لصدور هذه النصوص، وهو القرن الثاني الهجري.

٥ ـ **المتون**: وأعني بها أنّ متن هذه النصوص، هل يعاني من مشاكل حافّة به بحيث تُفقدنا إمكانية الاعتماد عليه كليّاً أو جزئيّاً أو يفرض علينا فهمه بطريقة أُخرى أو لا؟ أو هل توجد فيه عناصر قوّة تفرض الاحتفاظ به أو لا؟ وهذا ما يستدعي تجميع نقاط القوّة والضعف المتني على فرض وجودها ـ ومنها وجود عناصر عقلانيّة أو نصوصيّة مؤيدّة أو معاكسة ـ وقد تعرّضنا لبعض المواضع سابقاً في العديد من الروايات ونحن نتتبّعها، وسوف نحلّل ذلك في ثنايا ما سيأتي بحول الله.

إذا اتضحت النقاط هذه، فعلينا النظر في مجموعة النصوص هنا، لنكمل تصوّرنا.

٢. إعادة التفسير وفقاً لثنائيّة القياس والشموليّة

يلاحظ من بعض النصوص هنا، ومنه ما هو صحيح السند، أنّه يعتمد على مبنى الشموليّة في نفي القياس، لكنّ هذا الأمر قد يواجه مشكلةً نقدية قويّة، وهي أنّ القياس ـ عند القائلين به ـ أمارةٌ من الأمارات المعتبرة شرعاً، والمؤمنون بالقياس يقولون بوجود دليل على حجيّته في الكتاب والسنّة، فالاعتماد عليه عندهم ليس خروجاً عن إطار مرجعيّة القرآن والسنّة، بل هو اعتماد على معيار شرعي وضعه الكتاب والسنّة لفهمهما وفهم أحكامهما والوصول إلى مراداتهما، فكما يعتمد الفقيه الإمامي على تنقيح المناط القطعيّ لتسرية الحكم أو على إلغاء الخصوصيّة للانتقال إلى الحالات الشبيهة، كذلك يقوم الفقيه الحنفي ـ مثلاً ـ بأخذ القياس مساعداً بهذا النحو لمعرفة حكم الله في الواقعة الشبيهة، فكيف تُصوّر لنا هذه الروايات أنّ القياس خروجٌ عن مرجعيّة الكتاب والسنّة وكأنّه ابتكار حكم من عندنا غير موجود في الكتاب والسنّة؟!

وبعبارة موجزة: إنّ الفقيه السنّي المعتقد بالقياس لا يقول بأنّ القرآن والسنّة ليس فيهما جميع الأحكام، بل يقول بأنّ طريقة الوصول إلى بعض الأحكام تكون عبر أخذ الأحكام الشبيهة لتسريتها، فالخلاف ليس في واقع الأحكام، وإنّما في شكل الوصول إليها أو شكل بيانها في الكتاب والسنّة، فبعضٌ منها بيّن مباشرةً وبعضٌ آخر بيّن بالواسطة، أو إنّ بعضها بيّن ووصلنا فيما بعضها الآخر بُيّن ولم يصلنا، فما هو الربط بين مفهوم الشمول ومفهوم القياس؟!

وهذا يعني أنّ ربط عمليّة نقد القياس بفكرة الشموليّة غير منطقي؛ فإذا قال القائل بالقياس: إنّني أعمل بالقياس للوصول إلى حكم الله عبره، معتمداً على دليل حجيّة القياس، فإنّ مثل هذا الشخص لا يُجاب عليه: إنّ الشريعة شاملة؛ لأنّ هذا الجواب سيكون كمن يجيب القائل بحجيّة خبر الواحد بذلك! فالقائل بالقياس أو خبر الواحد يتفقان مع غيرهما على شموليّة الشريعة مثلاً، لكنّهما يختلفان في طريقة الوصول للأحكام الشرعيّة، فكيف يربط النصّ هنا بين نفي القياس وإثبات شموليّة الشريعة؟!

هذا يعني أنّ هدف هذه المجموعة من النصوص هنا ليس إثبات الشموليّة الواقعية للشريعة، بمعنى ليس إثبات أنّ الشريعة الواقعيّة فيها كلّ شيء، ثم ربط هذا المفهوم بمسألة القياس، وإنّما الهدف أمرٌ آخر، وهو أنّ القضايا والوقائع تجد لها جواباً في الكتاب والسنّة بنصوص تغطّيها مباشرةً، فحكاية القرآن والسنّة عن الأحكام كلّها هي حكاية متساوية، لا أنّ بعضها تمّت الحكاية عنه، فيما بعضها الآخر يفرض استنتاجه استنتاجاً من حكاية القرآن عن البعض الأوّل، وحكايته عن البعض الأوّل لا تُعدّ في اللغة والعرف حكايةً عن البعض الثاني.

وهذا يعني أنّ القرآن والسنّة قد تحدّثا عن جميع الوقائع بحديث لغوي عرفي، فيما القياس ليس طريقةً عرفية في الحكاية، ولهذا اضطرّ الآخذون بالقياس إلى أخذ حجيّته من القرآن والسنّة؛ لأنّه ليس سبيلاً عادياً في الغالب على الأقلّ لفهم مرادات المتكلّم.

هذا، ولابد من رصد معنى القياس وحدوده في القرن الثاني الهجري؛ لمعرفة ملابسات ومناخات صدور هذا الحديث وأمثاله؛ لأنّ القياس قد شهد تاريخياً جملة من التحوّلات والتعديلات والإضافات التفصيليّة، وهذا كلّه يعني أنّ القائل بالقياس قد يعتقد ضمناً بشموليّة الشرع لما يستخدم هو القياسَ فيه، وإلا لم يكن مضطراً لاستخدام القياس فيما لا نصّ

فيه، بل كان بإمكانه من الأوّل عند فقدان النصّ أن يتحلّل من أيّ مسؤولية تجاه الموضوع الذي لا نصّ فيه، فاستخدامه القياس شاهد على كونه مسكوناً بمبدأ شموليّة الشريعة لما يقوم هو باستخدام القياس فيه، وهذا يدلّنا على أنّ هذه الروايات هنا لم تأتِ لتواجه القائل بالقياس من زاوية شمول الشريعة واقعاً لكلّ مرافق الحياة، بل جاءت لتناقشه في مثل فكرة: «لا نصّ فيه»، فإنّ استخدام القياس نتيجة عدم وجود نصّ مشكلته افتراض عدم وجود نصّ، فإنّ هذا الافتراض مغايرٌ لافتراض عدم وجود حكم واقعي، فالروايات جاءت لهنا لتثبت الوفرة في النصوص مقابل عدم الوفرة، وليس الوفرة في الأحكام في مقابل العدم؛ لأنّ القائل بالقياس يذهب نحوه عند عدم توفّر النصوص، فهذه الروايات تريد تأكيد شموليّة النصوص في حكايتها عن الأحكام، وأنّها مرجع كافٍ في معرفة الأحكام الشرعية بلا حاجة للرجوع إلى القياس[1].

---

(١) بناءً على هذا الفهم، ينفتح تساؤلٌ آخر، وهو أنّ منهج الاجتهاد الإمامي القائم اليوم، يمارس هو بنفسه أيضاً مبدأ عدم الوفرة في النصوص، ويعتقد بأنّ النصوص غير متوفّرة، لكنّه بدل أن يلجأ إلى القياس لجأ إلى ما أسماه «الأصول العمليّة»، وهي القواعد التي لا تكشف حكم الله الواقعي في المسألة التي فُقد فيها النص بقدر ما تحدّد الوظيفة العملية حال فقدان النصوص من البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب وفقاً لما تقرّره أصول الاجتهاد الإمامي اليوم.

إذن، فما هو الفارق في أصل قضيّة الوفرة في النصوص بين القائل بالقياس والقائل بالأصول العمليّة ما داما معاً يحتكمان إلى ما يرونه دليلاً على الحكم الشرعي؟! بل بعض القائلين بالقياس يرى القياس أمارةً، فيكون حاله أحسن من حال القائل بالأصول العمليّة.

يحتاج الجواب عن هذا السؤال إلى كلام طويل، لكن يمكن أن أشير هنا إلى أنّ منهج هيمنة مبدأ الأصل العملي هو منهج غير صحيح، وقد أشرنا لهذا الأمر في محلّه، وأنه لابدّ وأن نكون دائماً منطلقين من منهج هيمنة الأدلّة المحرزة، كما أن منهج هيمنة الأصول العمليّة مرجعه أحياناً ـ بما يشبه ما حصل عند أهل السنّة ـ إلى الرغبة في التعامل مع الأحكام الشرعيّة على أنّها ذات منحى تفصيلي جزئي فرعي، فيقدّم الفقه بوصفه كماً هائلاً من الحالات الجزئيّة المصطفّة إلى جانب بعضها، بما يوحي بأنّه كلّما زاد هذا الكمّ كانت زيادته على حساب حجم النصوص المتوفّرة التي توقّف فيها سيل الزيادة وتدفق الكثرة بوفاة النبيﷺ أو انقطاع عصر النصّ.. ولو صحّت هذه المقاربة لكان معنى ذلك أنّ خللاً أساسيّاً في مناهج الاجتهاد واقعٌ، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى عند الحديث عن شكل شموليّة الشريعة بسط أكبر لهذا الموضوع.

والنتيجة: إنّ نصوص أهل البيت هنا تريد أن تؤكّد الوفرة في النصوص والكفاية بما لا يحيج إلى منهج القياس أو اجتهاد الرأي عموماً، وهذا يعني أنّ هذه المجموعة من النصوص هنا وسائر نصوص النهي عن القياس، تريد إثبات مرجعيّة أهل البيت، بمعنى أنّ استعمالكم القياس لم يكن صحيحاً؛ لأنّ القياس فرع عدم وجود مصدر المعرفة بالشرع، وهو النصّ، والمفروض أنّ الإمام موجود، وبيده النصوص التي وصلته من النبيّ، والمنهج السليم في فهمها، فذهابكم إلى القياس مشكلته الأساسيّة تغييبكم الإمام، وهذا معناه أنّه قد نُهي عن القياس لإثبات مرجعيّتهم، لا لأمر آخر[1].

وعليه، فهذه المجموعة من النصوص تريد تكريس وفرة النصوص للاستغناء عن القياس؛ للوصول إلى الحكم المفروض سلفاً وجوده في الواقعة، لكن لو تأمّلنا النصّ الصحيح السند هنا، والذي تعرّض لقضيّة القياس، سنجد ـ وفقاً لهذا السياق ـ أنّه صار بالإمكان فهمه في إطار وفرة النصوص لا في إطار شموليّة الشريعة، فلنلاحظ مرّةً أخرى صحيحة سماعة حيث تقول: سألته فقلت: إنّ أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدّك وسمعوا منهما الحديث، فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: «إنّه ليس بشيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنّة»، فالعموم الموجود في الجواب الأخير، ليس متصلاً بعلاقة الشريعة بالوقائع قهراً، بل كأنّه يقول: كلّ ما هو دين وتبحثون عن موقف شريعة السماء فيه، فهو موجود في الكتاب والسنّة فلا تذهبوا

---

(١) يفهم بعض المتأخرين من هذا أنّه يُنتج مشروعيّة القياس في عصر الغيبة، حيث تظهر المشكلة من جديد، ولا نريد أن نخوض في تفصيل وجهة النظر هذه، لكن نريد أن نقول بأنّ مجموعةً لا بأس بها من النصوص التي تقدّمت حتى الآن تدلّ على أنّ الكتاب كان حاوياً لكلّ شيء أو أنّ الكتاب وسنّة النبي كذلك، لاسيما إذا بنينا ـ كما هو الصحيح ـ على أنّ أهل البيت لا يشرّعون، بل يفسّرون شرع الله في كتابه وسنّة نبيه، فهذا معناه أنّ نصوصهم لن تضيف تغطيةً جديدة لم تكن من قبل حتى يكون عدم الرجوع إليهم في نتيجته تحصيلاً لكمٍّ أقلّ من النصوص الأصليّة.
ومع ذلك، يمكن الأخذ بهذه الفكرة احتمالاً بأحد الأوجه، بأن يكون المراد أنّ مشكلتكم في فهم الكتاب والسنّة، وأنّكم لم تفهموا كيف تؤخذ منهما الأحكام كلّها، ولهذا لجأتم للقياس، فنحن ننهاكم عن القياس، بما يعني لفت نظركم إلى أنّ تركككم للعترة سبّب لكم خللاً في فهم الكتاب والسنّة، ولو رجعتم إليهم لكان يمكن حلّ هذا الخلل، ورفع أسس الحاجة بعد ذلك إلى القياس.

خلف عقولكم وتخرّصاتكم. ألا يوجب هذا السياق في إطار فهم إشكاليّة القياس إجمال النصّ في موضوع بحثنا؟! ألا تعني كلمة (شيء) هنا الحكمَ، ويكون تركيب الجملة منسجماً جداً، فيكون المراد: كلّ حكم بحثتم عنه بالقياس فهو موجود في الكتاب والسنّة، لكنّكم لم ترجعوا لمصادر معرفة السنّة ولم تفهموا الكتاب جيداً، فلجأتم للقياس بدل أن تلجؤوا للنصوص؟!

ولنلاحظ خبر محمّد بن حكيم المتقدّم، حيث ينقل عن أبي الحسن عليه السلام، أنّه قال: «إنّما هلك من كان قبلكم بالقياس، إنّ الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيّه حتى أكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه، فجاءكم مما تحتاجون إليه في حياته وتستغيثون به وبأهل بيته بعد موته، وأنّها مصحف (مخفيّ) عند أهل بيته، حتى أنّ فيه لأرش خدش الكفّ. ثم قال: إنّ أبا حنيفة لعنه الله ممّن يقول: قال عليّ وأنا قلت».

ألا نلاحظ أنّ النقطة المحوريّة تكمن في مرجعية النصّ وشموليّته في تبيين الأحكام لا في شموليّة الأحكام التامّة للوقائع، وكأنّه كان مركوزاً في ذهنهم أنّ الشريعة تغطي مساحة الوقائع التي كانوا يبحثون عن حكمها، وأنّ النصوص كافية لتغطية أحكام الشريعة في هذه الوقائع، أمّا هل أنّ المركوز كان هو الشموليّة المطلقة أو لا، فهذه النصوص تبدو مجملة فيه.

ويساعدنا خبر أبي شيبة المتقدّم هنا أيضاً، حيث يقول: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ضلّ علم ابن شُبْرُمَة عند الجامعة، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده، إنّ الجامعة لم تدع لأحد كلاماً، فيها علم الحلال والحرام، إنّ أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحقّ إلا بُعداً، إنّ دين الله لا يُصاب بالقياس».

إنّ ضمّ هذه النصوص إلى بعضها مع نصوص القياس، يجعل القدر المتيقّن في مقام التخاطب من النصوص هو شموليّة النصوص للأحكام، أمّا شموليّة الشريعة لكلّ الوقائع إلى يوم القيامة، فليس ظاهراً من النصّ بعد هذه المقاربة المجموعيّة، بل هو إمّا أمر مركوز أو ربما كان المركوز شيئاً آخر يتضمّن السعة ولا يتضمّن الشموليّة. وكلّ ما قلناه يصلح معيقاً لاستظهار الإطلاق من حرفيّة الدلالة اللفظيّة في النصوص، فتأمّل جيّداً.

وحاصل هذه الوقفة هنا خروج بعض النصوص المستدلّ بها هنا عن دائرة الاستدلال دلالياً، وهي:

١ ـ صحيحة سماعة (الرواية الثالثة من المجموعة الأولى).

٢ ـ خبر محمّد بن حكيم (الرواية الرابعة من المجموعة الأولى).

٣ ـ بل إنّ التعبير الموجز في مثل رواية حمّاد (الرواية الأولى من المجموعة الأولى)، سيغدو محتملاً لوقوعه في سياق القضيّة عينها نظراً لتشابه التعابير، كما بيّنّا ذلك عند التعرّض لهذه الرواية، ومن ثمّ فسيكون معنى (الشيء) هو (الحكم والأمر الديني)، وأنّه كلّه موجود في الكتاب والسنّة.

٤ ـ بل الأوضح من ذلك هو خبر سعيد الأعرج (الرواية الرابعة عشرة من المجموعة الأولى)، فإنّ السائل كان يسأل عن القوم الذين عنده ممّن يتفقّهون، وأنّهم كانوا يقولون بجواز القول بالرأي فيما لا يُعرف في كتاب الله وسنّة النبيّ، والإمام هنا هاجم أولئك ووصفهم بالكذب، مكرّساً فكرة أن ما من شيء إلا وفيه كتابٌ أو سنّة، وهذا كلّه سياق التنازع مع مدّعي شحّ النصوص وتبرير الرجوع للقياس والرأي عقلانيّاً، ونسبة نتائجهما للدين ولو نسبةً ظنيّةً، والجواب المناسب لهم هو شموليّة النصوص ووفرتها مقارنة بالشريعة الواقعيّة، لا شموليّة واقع الأحكام في نفسها.

وإذا لم يُقبل فهم هذه النصوص في هذا السياق بهذا المعنى، فلا أقلّ من أنّه يؤثر على إجمال الدلالة نسبيّاً، فيكفي لإسقاط الاستدلال بها.

هذا كلّه، فضلاً عن بعض الروايات الأخرى التي كنّا ناقشنا سابقاً في أصل دلالتها.

٣. بين شموليّة الشريعة ومرجعيّة أهل البيت

إنّ الكثير من النصوص هنا، يمكن إرجاع سياقاته إلى أمرين:

١ ـ سياق التنديد بالقياس وتفتيت مبرّراته المعرفيّة؛ لتأكيد أنّ بدائله موجودة، لاسيما أهل البيت أنفسهم والنصوص والفهم الذي بيدهم للكتاب والسنّة، وهذا ما تحدّثنا عنه في الوقفة السابقة، وقلنا بأنّ هناك تناسباً ما بين شحّ الحديث المعتبر في يد الفقيه وبين لجوء الفقيه لمثل القياس والرأي؛ ولهذا يقال بأنّ القياس تراجع في القرن الثالث الهجري بعد انتشار كتب الحديث الضخمة بين أهل السنّة.

٢ ـ سياق إثبات علم أهل البيت وسعته وحاجة الناس إليهم، وأنّهم العالمون الحقيقيّون بالقرآن والسنّة، وأنّ الناس لو رجعت إليهم لعَرَفَت أحكامَ الله، وخرجت من حالة التيه التي

هي فيها، وأنّ كلّ شيء عندهم.

هذا السياق يمكن فهمه ضمن تفسيرين:

أحدهما: إنّ الشريعة والدين يغطّيان كلّ شيء، وأنّ الوصول إلى هذه الحقيقة غير ميسور لعقولكم دون الرجوع إلى أهل البيت، وأنّكم أخطأتم عندما رجعتم ـ للوصول إلى هذه الشريعة الشاملة ـ إلى عقولكم أو إلى غير أهل البيت من المراجع المتصدّين للحديث عن الدين كمدّعي الإمامة الفقهيّة أو الكلاميّة.

ثانيهما: إنّ الشريعة، كائنةً ما كانت مساحتها، موجودة عند أهل البيت، وهم الذين وصلتهم كلّ نصوصها، ولديهم المنهج الصحيح في فهمها واستنطاق النصوص لمعرفتها، ومن ثمّ فقد أخطأتم عندما رجعتم لعقولكم في فهمها أو نصّبتم من ليس أهلاً لذلك كي يرشدكم إليها.

ما أُريد أن أُلفت إليه هنا، هو أنّ السياقات الزمكانيّة والموضوعيّة الحافّة بصدور أغلب هذه النصوص، يفتح (ويرجّح) على الفرضيّة الثانية أكثر من فتحه على الأولى، بمعنى أنّ مقارنة السياق بالنصّ يفترض ـ أوّليّاً ـ أنّ الهدف الأوضح لهذه النصوص ليس إثبات شموليّة الشريعة، بل إثبات مرجعيّة أهل البيت. وإثباتُ مرجعيّة أهل البيت لا يكون بتكريس مفهوم شموليّة الشريعة، بل بتكريس مفهوم شموليّة علمهم بكلّ شيء في الدين وبالشريعة والحياة، شبيه ما رأيناه في الوقفة السابقة عند مقاربة قضيّة العلاقة بين القياس والشمولية الموجودة في الكتاب والسنّة.

وبعبارة أخرى: من الممكن جداً أن يكون المراد بهذه النصوص هو النهي عن إعمال العقل أو الاحتكام لبعض المرجعيّات (الفقهيّة والكلاميّة) لفهم الدين، لا عن إعمال العقل في سنّ قوانين لم يتحدّث عنها الدين، ولا عن شموليّة الدين لكلّ الوقائع. وينتج عمّا قلناه أنّ مقاربة السياق بالهدف المتوخّى في هذه النصوص، يفتح على احتماليّة أنّ النقل بالمعنى الذي مارسه الرواة قد يكون استخدم تعبيراً غير دقيق عن القضيّة، فأوهمنا فكرة الشموليّة، فمثلاً: إذا كان الإمام الصادق قد قال: أنا أعلم بكل ما جاء في الكتاب والسنّة ممّا تحتاجونه، فإنّ الراوي يعيد إنتاج هذا المفهوم في جملة: كلّ ما تحتاجونه فهو في الكتاب والسنّة، وعلمه عندنا ولم يذهب.

وربما يتعزّز ما نقول بأنّ ألسنة الروايات هنا جاءت مختلفة:

أ ـ فأحياناً نجد يعبّر بـ (كلّ ما يحتاج إليه الناس)، وأخرى يعبّر بـ (إنّ عندنا ما يحتاج إليه الناس)، أو (إنّ عند أهل البيت من العلم أو الصحف ما يجعل الناس تحتاج إليهم ولا يحتاجون لأحد)، أو (الإمام يعرف كلّ ما يحتاجه الناس)، والفرق بين التعبيرين دقيق، ومن ثمّ فمن الممكن أنّ الراوي لأحد التعبيرين كان يقصد التعبير الآخر، فتسامح في النقل أو نقل حسب فهمه وطاقته.

ب ـ وأحياناً أخرى نجد النصوص تعبّر بـ (له أصل في القرآن)، فيما تعبّر نصوص أُخر بأنّ كل شيء في القرآن والسنّة، ومن ثمّ فمن الممكن أن الراوي أراد المعنى الأوّل فاستخدم تعبيراً غير دقيق.

٤. وقفة مع مفهوم (ما يحتاج إليه الناس)

إنّ العديد من النصوص هنا يتحدّث عن أنّ لدى أهل البيت كلّ ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، ولنتوقّف قليلاً عند هذا المفهوم (الحاجة): ماذا يعني؟

يمكن طرح تصوّرين لهذا المفهوم:

التصوّر الأوّل: أن يكون مفهوم الحاجة هنا قَبليّاً، بحيث يكون المراد أنّ كلّ شيء هو في نفسه يحتاج الناس إليه فهو موجود في الكتاب والسنّة وعند النبيّ وأهل بيته.

ووفقاً لهذا التصوّر سيتمّ الاستدلال هنا؛ وذلك أنّ معرفة الموقف العملي من جميع الوقائع في ظرفها الزمكاني والحالي هو أمرٌ يحتاجه البشر، ومن ثمّ فيكون عند الدين موقف منه.

ومن الراجح أن يختار القائل بهذا التفسير هنا تخصيص الأمر ببعض ما يحتاج إليه الناس وهو القضايا السلوكيّة والعقديّة مثلاً المتصلة بالشأن الديني؛ لاستبعاد أن يكون كلّ شيء يحتاج الناس إليه ـ بما في ذلك كيفيّة تحضير الأطعمة وطبخها و... ـ موجوداً في الدين.

التصوّر الثاني: أن يكون مفهوم الحاجة هنا بعديّاً لا قبليّاً؛ بمعنى أنّ الدين عنده كلّ شيء يحتاج الناس إليه بعد التجربة، فتوصيف الحاجة إليه متصل بطبيعة وضع البشر تجاهه، فالبشر إذا كان لديهم بحكم تكوينهم وفطرتهم وعقولهم وتجاربهم وغير ذلك جواب عن مجموعة من القضايا، فهذا يعني أنّهم لم يعودوا بحاجة لشيء فيها، ومن ثمّ فينحصر مجال الدين بما يحتاج الناس إلى الدين فيه.

وهذا يعني أنّنا أمام تفسيرين: (ما يحتاج الناس إليه في نفسه) و (ما يحتاج الناس إلى الدين فيه)، فأيّ من المعنيين أقرب للنصوص السابقة؟

الظاهر أنّ المعنى الأوّل هو الأقرب في أغلب النصوص؛ لعدم وجود تقييد إضافي فيها يفرض التصوّر الثاني، لكن مع ذلك لا يصحّ الاستدلال بهذه النصوص على ما نحن فيه، **ويمكن طرح وجهين هنا:**

الوجه الأوّل: إنّ هذا لا يجري في المباحات غير الاقتضائيّة (لو لم نقل بذلك حتى في مطلق المباحات بالمعنى الأعمّ)؛ لأنّ موردها ممّا لا يُحتاج فيه حتى لمعرفة الإباحة؛ لأنّ الجري على وفق الإباحة في هذه الموارد لا مصلحة فيه في نفسه ولا حاجة إليه، ومعه لا يوجد ما يفرض أنّ الشريعة اشتملت على بيان كلّ الوقائع.

إلا أنّ هذا الوجه وإن كان صحيحاً في نفسه، غير أنّه ليس بنافع؛ وذلك أنّ تخصيص الخارج عن دائرة الموجود في الشريعة بالمباح غير الاقتضائي، كافٍ في نفسه لمعرفة كون موارد هذا المباح مباحة في لوح الواقع ومطلقاً، وهذا كافٍ في المنع عن التصدّي لجعل القوانين والإلزامات فيها؛ لأنّه خلاف مقتضيات لوح الواقع الأخلاقي والقانوني، ومن ثمّ فهذا الوجه يمكنه نفي قاعدة نفي الخلوّ بالمعنى المتداول لها؛ لكنّه غير قادر على توفير الشرعيّة لمرجعيّةٍ قانونيّة إلزاميّة أُخرى في حياة البشر كالعقل والتجربة الإنسانيّة، وقد سبق أن ذكرنا مطلع هذا الكتاب سلسلةً من الصيغ التي يمكن تصوير الشموليّة التشريعيّة بها.

الوجه الثاني: إنّنا لا نعرف كلّ الأشياء التي نحن بحاجة إليها، وهذا ما يفتح على احتماليّة حاجتنا للتصدّي لسنّ بعض القوانين في بعض المساحات في بعض الأزمنة والظروف، وهذه الحاجة ربما تكون أعظم من الحاجة لمعرفة مباشرة بالموقف العملي المباشر، ومع تزاحم الحاجات تنسب الحاجة الحقيقة للحاجة الأقوى والأعظم عادةً.

معنى هذه الفكرة أنّ الدين والشريعة عندما لاحظوا حياة الإنسان وحاجاته، فمن الممكن أنّهم اطّلعوا على حاجة عميقة لديه لتحقيقه الكمال بل ولاستمراريّة الشريعة نفسها التي يفترض أنّه بحاجة إليها، وهي حاجة تحمّل مسؤوليّة التقنين ووضع النظم ضمن إطار الدين، ومن ثمّ فأيّ مانع من أن يكون هناك مساحة هي حاجة الإنسان لممارسة هذا الدور في الحياة في هدي أصول الشريعة وقيمها، فلو كانت النصوص الواقعيّة تستوعب بيان كلّ ما نحتاجه،

وكان هذا ممّا نحتاجه، فإنّ هذا يعني أنّ بعض مساحات الحياة نحن بحاجة فيها لتحمّل هذه المسؤوليّة، فيكون هذا مسنوناً في لوح الواقع التشريعي، وهو ما يساوق خلوّ بعض الوقائع ـ ولو ضمن أُطر زمكانيّة محدودة ومتحرّكة ـ من جعل الأحكام الدينيّة المباشرة، والاكتفاء بجعل الحكم الأكثر حاجة، وهو وجوب جعل البشر للقوانين في هدي الشريعة.

ولكي أقدّم صياغة أكثر شموليّة للإشكال يمكنني بيانه بهذه الطريقة: إنّ نصوص الحاجة إمّا أن تكون ناظرة للمشهد في القرن الثاني الهجري (مشهد شحّ النصوص واللجوء لمعرفة الدين إلى مقاربات عقليّة وبشريّة) أو لا، فعلى التقدير الأوّل، تكون هذه الروايات ناظرة لإثبات شموليّة النصوص وكفايتها، وعلى التقدير الثاني يأتي إشكالنا المتقدّم آنفاً.

وبهذا يمكن تعقّل اشتمال القرآن والسنّة وكتب أهل البيت على جميع ما يحتاجه البشر، فأمر واحد يحدّد مسؤوليّة البشر في التقنين في مساحات معيّنة، قد يكون كفيلاً بسطر واحد ـ مثل آية الشورى بين المؤمنين لو قيل بها ـ في أن يغطي مساحات واسعة متحرّكة عبر الزمن.

بل لو أردنا المزيد من التحليل هنا، وتفصيله سيأتي في الفصول اللاحقة، فربما نقول: إنّ الشرع لاحظ أنّ حياة الإنسان تقوم على ثوابت ومتغيّرات، فعالج الثوابت وأعطى الأطر العامة للمتغيّرات، ثم ترك خصوصياتها في السياق التحوّلي إلى العقل الإنساني ولم يرَ حاجةً لبيانها، بل رأى حاجةً للسكوت لكي تُترك هذه الأمور للعقل، فإنّ من شأن ذلك تكامل العقول الذي هو بنفسه حاجة إنسانيّة أيضاً، وهذا ما يفسّر غياب العديد من الموضوعات عن التراث الديني مثل تنظيم الشكل الإداري للدولة ودوائرها ومؤسّساتها.

بل ربما يقال: إنّ المتغيّر في الحياة الإنسانيّة لا يمكن تغطيته بشكل تفصيلي قبل وعي الإنسانيّة لمآلاته؛ لأنّ فهم المخاطب للنصّ سوف يكون مستحيلاً عملياً قبل عيشه في سياق الموضوع الذي يحكي عنه النصّ، فلو تحدّثت النصوص في القرن الأوّل الهجري عن الأحكام المتصلة بالتقنية المعلوماتيّة فلن يتمكّن أحد من فهم ذلك في عصر نزول النص أو صدوره، وهذه الإشكاليّة الواقعيّة هي التي تفرض على الشريعة من البداية معالجة الثوابت ووضع القواعد التي لها قابلية تغطية المتغيّرات تغطية عامّ، ثم إيكال الأمر للعقل المؤمن المهتدي بهدي الشرع.

وهذا ما ينتج عدم شموليّة الشريعة بالمعنى المدرسي، بل هو يقرّ بأنّ العنصر الزمني

والسيرورة التاريخية لا يمكن أن يسمحا للشريعة بتغطية جميع الوقائع بشكل واحد على امتداد الزمكان، فكأنّ الدين يواجه منطق التحوّل التاريخي، وهذا المنطق يظلّ هو الأقوى ما دام الدين لا يريد استخدام السبل الإعجازيّة في تبليغ الرسالات، فكأنّنا نعترف هنا بأنّ الدين لم يغطِّ تلك المستجدات المتحوّلة في الحياة الإنسانيّة رغم حاجة البشريّة إليها؛ لخصوصيّةٍ ترجع إلى المقتضيات الزمنية والتاريخيّة، وهذا الوضع الزمكاني يخلق بنفسه حاجةً في إيكال بعض المهمّات للعقل المؤمن.

وبهذه الوقفة تخرج عدّة نصوص عن دائرة الاستدلال ممّا كنّا نقول بأنّ فيه دلالة مبدئيّة، وهي: معتبرة أبي أُسامة (الرواية الثالثة عشرة من المجموعة الأولى)، وخبر ابن قيس الماصر (الرواية التاسعة من المجموعة الثالثة)، وخبر عمرو بن قيس (الرواية العاشرة من المجموعة الثالثة)، وصحيحة محمّد بن مسلم (الرواية السابعة من المجموعة الرابعة)، بل تخرج عدّة روايات من المجموعة الثانية أيضاً وهي: خبر أبي الجارود، وصحيح عبد الله بن سنان، وخبر الفضيل بن يسار، وصحيح ابن سنان الآخر، وخبره الثالث، وخبر أبان وابن بكير، وخبر ابن فضال، وخبر ابن العباس (هي على الترتيب الأحاديث رقم: ٥ ـ ٦ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٤ ـ ٢٢ من المجموعة الثانية). فلو نظر القارئ لهذه النصوص مجدّداً بهذه الذهنيّة التي قلناها فسوف يراها بمعنى مختلف تماماً.

٥. لماذا لم تظهر نصوص الشموليّة في الفضاء غير الإمامي؟!

يظلّ هذا السؤال مثيراً للدهشة: لماذا لم نجد هذه اللغة التي رأيناها في هذه النصوص حول شموليّة الشريعة.. لم نجدها في التراث الحديثي السنّي؟ هل كان السنّة يرون عدم شموليّة الشريعة؟ وإذا كان هذا الرأي موجوداً فكم كان حجم مناصريه؟ لماذا اضطرّ الفقيه السنّي للذهاب للقياس وأمثاله لمعرفة حكم الله، ولم يقُل منذ البداية بأنّه لا حكم لله فيما لم يردنا فيه نصّ؟

على خطّ آخر: إذا كان النبيّ قد تحدّث عن شموليّة الشريعة، فلماذا لم ينقل هذا الأمر في تراث أهل السنّة؟ هل كان يضرّهم هذا في شيء أو أنّه كان ينفعهم؟ وإذا كان النبيّ ظلّ ساكتاً عن موضوع مهمّ يتصل بوصف دينه وشريعته، فلماذا لم يتكلّم في قضيّة من هذا النوع؟ هل

اكتفى بنصّ قرآني تحدّث عن ذلك أو أنّه اكتفى بالانطباع الذي سيحصل عند معاصريه حول شموليّة الشريعة، كما ربما توحي بذلك رواية سلمان المنقولة في مصادر أهل السنّة والتي ذكرناها سابقاً؟

أسئلة تبدو لي برمّتها مشروعة، والشيء الذي يلحّ علينا هنا هو التفتيش عن مصلحة في سكوت النبيّ عن هذا الموضوع أو في تجاهل أهل السنّة لنقل مرويّات النبيّ في ذلك إلى يومنا هذا، حتى أنّ النصوص السنّية عن الصحابة وكبار التابعين تبدو شحيحة جداً، وفي المقابل نجد عشرات النصوص الشيعيّة في القرن الثاني الهجري، تُغرقنا بالتأكيد على فكرة الاستيعاب ـ بصرف النظر عن المناقشات الدلاليّة والسندية السابقة ـ وتصرّ عليه!

إذا كان الأحناف وغيرهم يذهبون نحو القياس واجتهاد الرأي، ليمارسوا الاجتهاد الذي هو عندهم اتّباع السبل الظنيّة للوصول للحكم الشرعي عبر ذلك، فهذا معناه أنّهم لا يعيشون أيّ عقدة من شموليّة الشريعة، وإنّما كانت مشكلتهم شحّ النصوص، فلماذا أصرّوا على التمسّك بشموليّة الشريعة رغم أنّ النبيّ لم يُنقل عنه شيء في ذلك؟ هل هي الحاجة للمشروعيّة بمعنى حاجة القاضي والمفتي والوالي لمشروعيّة قوانينه وتشريعاته لتكون ملزمة للناس، وكانت النسبة للدين شكلاً من أشكال المشروعيّة في ذلك الزمان، فوجدناهم يستنتجون ثم ينسبون للدين ولا يريدون أن يخرجوا عن إطاره، أو أنّ القضيّة منطلقة من فهمهم للنصوص القرآنية المتقدّمة التي استدلّ بها هنا على الشموليّة؟

لست أجد أيّ مصلحة لأهل السنّة ـ في تيّارهم الغالب في القرن الثاني الهجري ـ لكتمان النصوص النبويّة الدالّة على شموليّة الشريعة ـ بل بالعكس فإنّ أهل الحديث ربما تكون لهم رغبة في تكريس هذا التوجّه نظراً للمرجعيّة النصيّة المتشدّدة عندهم ـ؛ لأنّ قضيّتهم كانت مع شحّ النصوص الواصلة لا مع شموليّة الشريعة، ومن ثمّ يبدو لي الاحتمال الأرجح أنّ النبيّ لم يقل شيئاً حول هذا الموضوع، ولم يصدر منه موقف بارز أو مواقف علنية متعدّدة تستوجب عادةً أن تنتقل إلى الأجيال اللاحقة، ويؤكّد ذلك أنّ النصوص النبويّة الشيعيّة هي الأخرى شحيحة جداً هنا، إن لم نقل بأنّها معدومة، فالأئمّة لم يحاولوا إثبات مدّعياتهم عبر نقل النصوص النبويّة التي تؤكّد شموليّة الشريعة، مع أنّ هذا الأمر كان مهمّاً جداً لو أنّهم كانوا يواجهون من يقول بنفي الشموليّة من سائر المذاهب، بل غاية ما وجدنا هو تركيزهم على توفّر

النصوص وامتلاكهم لها في الصحف أو العقول.

هذا كلّه يرجّح أنّ النبيّ ـ ووفقاً لفهمنا القرآني أيضاً ـ لم يتكلّم عن شيء في هذه القضيّة بشكل واضح وجليّ، وإنّما هو انطباع المسلمين الذي أخذوه عن الشموليّة بعد انبهارهم بسعة الشريعة النازلة.

هذا السياق يؤكّد لي مجدّداً أنّ المعركة التي كانت تدور رحاها في القرن الثاني الهجري والنصوص الصادرة عن أهل البيت بكثرة في تلك الفترة، هو إشكالية شحّ النصوص وما ينجم عنها من الذهاب نحو سُبل أُخرى لاكتشاف أحكام الله، فالمعركة معركةُ مناهجِ اجتهادٍ داخل ـ ديني، ولهذا في القرن الثالث الهجري لا نشهد حضوراً لهذه النصوص عند أهل البيت، ولعلّ لانتشار الحديث بين أهل السنّة منذ بدايات هذا القرن دوراً كبيراً في إعادة تكريس مرجعيّة النصّ في الاجتهاد وتراجع دور القياس واجتهاد الرأي في الأوساط العامّة تراجعاً نسبيّاً، كتراجع دور المعتزلة في الحياة الثقافية آنذاك؛ إذ في هذا العصر حكم المتوكّل العباسي (٢٤٧هـ) وهيمن أهلُ الحديث ورُفع شأن ابن حنبل بعد إخراجه من السجن، وتراجع دور أهل الرأي، وما أعقب ذلك كلّه من ظهور مذهب الأشاعرة.

وهذا ما يفسّر خلوّ النصوص النبويّة من مثل هذه التعابير؛ لأنّ القضيّة طارئة تتصل بالإرث النبوي (وفرة النصوص)، وليست قضيّةً في أصل الدين وبيانه (شموليّة الشريعة) حتى يتكلّم بها النبيّ، فلاحظ.

٦. بين أسئلة المتشرّعة والسياق العَرَضي لصدور النصوص

إنّ ما تقدّم يثير أمامنا استفهاماً آخر، وهو: لماذا لم يتوجّه أحد من المتشرّعة بالسؤال عن مساحة الشريعة، إلا في نصوص قليلة، بل جاءت النصوص في الموضوع عَرَضَاً ضمن سياقات أُخَر؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال يحمل معه افتراضين:

أ ـ أن تكون شموليّة الشريعة أمراً مركوزاً راسخاً في وعي المسلمين، بحيث لم يحتج إلى سؤال، ولذلك أُشير إليه عَرَضاً في سياق الحديث عن موضوعات أخرى. وربما أخذوه من النصوص القرآنيّة أو من طبيعة تعاطي الرسول والصحابة وأهل البيت مع قضايا الشريعة

والفعل الإنساني.

ب ـ أن يكون عدم شموليّة الدين أمراً واضحاً مرتكزاً في الذهن المتشرّعي، ولهذا لم يهتمّوا كثيراً بهذا الموضوع ولم يسألوا عنه.

ويبدو لي أنّ الأرجح هو الاحتمال الأوّل، ويشهد لذلك أنّه لو كان المركوز في الوعي الإسلامي عدم شموليّة الشريعة، لأثارت نصوص الشموليّة المتقدّمة ـ لو حافظنا على دلالاتها ـ تساؤلات وُجّهت إلى أهل البيت بعد تصريحهم بالشمول؛ لأنّ المفروض أنّ عدم الشمول كان أمراً مرتكزاً راسخاً، فصدمُهُم هذا الوعي بمثل هذه النصوص يستدعي تساؤلات وظهور كلام حول المساحات التي لا تغطّيها الشريعة الإسلاميّة، الأمر الذي لم نلاحظه إطلاقاً في المنقول من كتب الحديث والتاريخ، عدا ما ألمحت إليه بعض هذه النصوص في حواريّات الإمام مع بعض المرجئة أو الخوارج مما يتّصل بشموليّة الحدود.

ويعزّز الاحتمال الأوّل أيضاً أنّ القائلين بالقياس في القرن الثاني الهجري عمدوا لمعرفة حكم الله في الوقائع المستجدّة إلى القياس، رغم عدم ورودها بنظرهم في النصوص المتوفّرة، فلو لم يكونوا مسكونين بفكرة الشموليّة لما كانوا مضطرّين للتجسير بين المنصوص وغيره بجسر القياس وأمثاله.

وعليه، فالأقرب أن تكون فكرة شموليّة الشريعة مركوزة في الوعي المتشرّعي، ولهذا جاءت عَرَضاً في سياق موضوعات أُخر. نعم، هذا الأمر ينفع المعتقِد بإمامة الأئمّة من أهل البيت، أمّا السنّي فيصعب عليه إثبات الارتكاز المتشرّعي عصر النصّ؛ لأنّ الاحتمالات هناك متساوية، والموضوع ليس مطروحاً، ولا توجد نصوص حوله أو حول ما يرتبط به، والارتكاز المستقرّ في القرن الثاني الهجري لا يكشف بالضرورة عن وجوده في القرن الأوّل أيضاً.

بناءً عليه يُطرح التساؤل الآتي: لقد سبق أن ناقشنا في احتماليّة مدركيّة هذا الارتكاز في الشموليّة، وأنّه من الممكن كونهم قد تلقّوا هذا الارتكاز من فهم غير دقيقٍ للكتاب الكريم والسلوك النبويّ أو من طبيعة سعة الشريعة التي دفعتهم ـ مخطئين ـ لتصوّر كونها شاملة، وهم أمّة لم تكن لديهم منظومة قانونيّة كبرى من قبل، لكن لو لم تكن الشريعة شاملة بالفعل وكان هذا التصوّر العام موجوداً عن شموليّتها، لماذا لم يصدر من أهل البيت النبويّ ما يكشف هذا الخطأ، ويُثبت عدم شموليّة الشريعة؟ ألا يساوق هذا إقرارهم على الخطأ الذي وقعوا فيه في

فهم قضيّة دينيّة مهمّة كهذه؟ والغريب أنّنا رأينا روايات عكسيّة تفيد الشموليّة أو توحي بها على الأقلّ!

والجواب عن هذا السؤال الذي أعتبره مركزيّاً هنا، هو أنّه يصلح لإثبات شموليّة مرجعيّة الكتاب والسنّة، في قولهما وفعلهما وتقريرهما، لكنّه لا يصلح لإثبات وجود أحكام تفصيليّة شاملة فيهما، بمعنى أنّه لو قال قائل بأنّ الله أتى بشريعة تغطّي خمسين في المائة من حياة الإنسان، ثم ترك البقيّة ولم يتدخّل بها أصلاً، لكان هذا الإشكال قويّاً في حقّه هنا، بينما لو قال بأنّ الشريعة هي التي طلبت من العقل الإنساني أو سكتت عن سلوك العقل الإنساني في سنّ القوانين وفقاً لها في مساحة معيّنة، فإنّ هذا الفهم للقضيّة لن ينافي شموليّة الشريعة، بل سوف يُنتج تفسيراً جديداً له، فمرجعيّة الله الحصريّة في سلوك البشر ما تزال قائمةً، والبشر مضطرّون في أيّ فعلٍ من الأفعال للذهاب خلف الشريعة، كلّ ما في الأمر أنّ الشريعة تارةً أعطت حكم الفعل مباشرةً، وأخرى أعطت حكماً للإنسان بضرورة سنّ القانون في هذا الفعل وفق قواعد وأصول معيّنة، وإلا لزم من عدم تدخّله في سنّ القوانين الضررُ والمفسدةُ المنهيّ عنهما شرعاً، ومن ثم فلم يخل حكم من المرجعيّة الحصرية للشريعة، وهذا يكفي في تبرير الارتكاز القائم وتبرير السكوت عنه، دون إثبات مفهوم الشموليّة بالمعنى المدرسي الذي نبحث عنه هنا.

بل نحن ندّعي بأنّ المسلمين منذ الصدر الأوّل قد صاغوا الكثير من آليّات عمل السلطة والتنظيم المدني والإداري وفق ما تعرّفوه من الفرس واليهود والنصارى وغيرهم، ولعلّ هذا كان مركوزاً في ذهنهم من أنّ الشريعة فوّضت لهم سنّ القوانين الإداريّة لتنظيم الأمور.

وأختم بفكرة لا أُريد أن أخوض فيها الآن، بل أتركها للتأمّل، وهي تتصل بأصالة الدينيّة في منطوقات النبيّ و.. وهي قضيّة إشكاليّة، وقد تعرّضت للعديد من زواياها في مختلف كُتُبي حول السنّة والحديث، لكن ما أُريد أن أُضيء عليه هنا هو أنّ هذه النصوص هل تثبت دينيّة الشيء الذي تتحدّث عن شموليّته واستجابته لكلّ الحاجات، أو أنّها ساكتة عن هذا الموضوع؟

وسبب طرح هذا السؤال هو أنّ النصوص تارةً تعبّر بجمل يفهم منها دينيّة الشيء المتصف بالشمول، وأخرى تحتمل الأمرين معاً:

فمن النوع الأول من النصوص والسياقات: هلك القائل بالقياس ودين الله لا يصاب بالعقول فما جاءكم به الرسول شامل.

ومن النوع الثاني من النصوص: كلّ شيء جاء في الكتاب والسنّة، في الكتاب والسنّة فصل ما بينكم.

فهل عند النبيّ أو الإمام من العلم الذي علّمه الله ما ليس ديناً وشريعة، لكنّه هدى يمكّن الإنسان لو تعلّمه من أن يجيد الفعل والسلوك أو لا؟

٧ـ أدلّة الشموليّة ونصوصها الحديثيّة في سياق مأزق المعارضة

أقصد هنا أنّه لو ثبتت دلالة النصوص الحديثية (أو ربما غيرها من الأدلّة أيضاً)، إلا أنّه قد يقال بوجود معارض يُضعف من قوّتها ويفرض علينا تعديل الصورة، ولن أضع المعارضات في سياق عنوان منفصل يبحث في أدلّة عدم الشموليّة؛ لأنّنا سوف نفصّل في العديد من جوانب ومنطلقات فكرة عدم الشموليّة في الفصول القادمة خاصّة الفصل الثالث، ولكنّني سأكتفي ببعضها هنا، وأُشير لبعضٍ آخر باختصار؛ لكي أقوم بتوظيفه في سياق تضعيف قوّة نصوص الحديث الموجودة هنا؛ لننظر في المقارنات والمقاربات ما الذي يمكن أن تُنتجه لنا.

ويحسن في البداية أن أُشير إلى أنّ اتجاه التصويب في بعض مدارس الاجتهاد الإسلامي كان قد ساق فكرةً يمكن أن تتصل ببحثنا، وهي فكرة خلوّ الواقعة من الحكم قبل الاجتهاد، في مقابل اتجاه يؤكّد وجود الحكم فيه دائماً، وقد طرحت في هذا السياق كلمات متقابلة، غير أنّ أغلبها ـ إن لم يكن جميعها ـ غير نافع لنا هنا، وإن اشتملت تعابيرَ تشبه موضوع بحثنا، لهذا لن أتعرّض لأدلّتهم التي تقارب السبعة أو أكثر، ولا لأدلّة ومناقشات خصومهم، ويمكن مراجعتها في مطوّلات كتب أصول الفقه السنّي[1].

وأكتفي هنا بما هو المهم من المعطيات العكسيّة باختصار على الشكل الآتي:

١.٧ـ مأزق التعارض الداخلي في إفادة الشموليّة وتأثيره على القوّة الاحتماليّة

لقد لاحظنا في البحث التجزيئي في الروايات وبشكل واضح، كيف أنّ الروايات وقعت متعارضةً في دلالتها فيما بينها، وفيما بينها وبين غيرها مما يتناول نفس فكرتها، بناءً على دلالتها على الشموليّة في نفسها، ففيما تقول بعض الروايات بأنّ كلّ شيء في الكتاب وتعلن ذلك

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الفخر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ٦: ٣٦ـ٥٨.

بصراحة، نجد روايات أُخَر تعلن بأنّ الكتاب قد لا يجد فيه الإمام جواباً فيرجع فيه إلى السنّة، بل في بعض ثالث أنّ الإمام لا يجد الجواب في الكتاب والسنّة فيذهب نحو أمرٍ آخر.

ولو أنّنا راجعنا بعض الأحاديث التي تدخل ضمن النصوص الدالّة هنا مبدئيّاً، لرأينا هذه المعارضة، وأمّا المعارضة مع نصوص أخرى كنصوص المعضلات فقد تقدّم الحديث عنها، **فلاحظ هنا كلّاً من:**

خبر مرازم، وصحيحة عبد الأعلى، ومعتبرة أيّوب، وخبر عبد العزيز بن مسلم (الأحاديث رقم: ٥ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٢ من المجموعة الأولى)، وصحيح ابن يعقوب (الخبر الرابع من المجموعة الرابعة)، والدالّة على شموليّة البيان والمضمون القرآني.

وانظر في مقابلها:

خبر سورة بن كليب (الرواية رقم ١٦ من المجموعة الأولى)، والدالّ على أنّ الإمام يقرّ بأنّه يرجع للسنّة على تقدير عدم وجود شيء في الكتاب.

وكذلك صحيحة محمّد بن مسلم، وخبر عبد الرحيم القصير، ومعتبرة عمار الساباطي، وخبر جعيد الهمداني (ذكرنا هذه الأخبار عند الوقفة النقديّة مع روايات المجموعة الثانية، فراجع) والدالّة على خلوّ الكتاب والسنّة معاً من بعض المواقف.

إنّ هذا ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في قياس درجة الوثوق والاطمئنان بهذه الأخبار الدالّة هنا.

٢.٧. النصوص الحديثيّة الناطقة بعدم الشموليّة

ثمّة نصوص يطرحها عادةً بعض الذين لا يؤمنون بشموليّة الشريعة، أو بعض الذين يدافعون عن نظرية منطقة الفراغ التشريعي حتى بمثل صياغة أمثال السيد محمّد باقر الصدر لها، وهي تقبل أن تقف في سياق معارضة نصوص شموليّة الشريعة، وأهمّها:

١.٢.٧. خطبة الوداع وعدم دنيويّة الدين، تحليل نقدي

الرواية الأولى: ما جاء في خطبة الوداع لرسول الله صلى الله عليه وآله: «.. أيّها الناس، والله ما من شيء يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار

ويباعدكم من الجنّة إلا وقد نهيتكم عنه..»[1].

إنّ هذه الرواية وظّفها القائلون بعدم شموليّة الشريعة والمنتصرون للدين بحدّه الأدنى، وهي بنفسها كانت أحد أدلّة القائلين بالشموليّة، وهذه من الأمور اللافتة!

والمقاربة التي يقدّمها النافون للشموليّة عبر هذه الرواية هي أنّها واضحة في كون غرض النبيّ من دعوته ودينه هو التقرّب والتبعيد الأُخروي، ومن ثمّ فشؤون تنظيم الحياة الدنيويّة لا علاقة له بها، وهذا دليل على أنّ دينَه لا يتدخّل في الحياة الدنيويّة إلا بمقدار ما يتصل بالآخرة، لا أنّه يضع تنظيم الحياة الدنيا في سلّم أولويّاته، حتى تكون شريعته شاملة، وبهذا يمكن أن نخرج باستنتاج يميل لأُخرويّة الدين لا دنيويّته، وهي الفكرة التي سنرى لاحقاً أنّه قد نافح عنها المهندس مهدي بازرگان.

إلا أنّ هذه الاستدلال هنا غير دقيق؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ غاية ما يفيده هذا الحديث توصيف حالة النبيّ وأنّه شرح لهم كلّ ما يتصل بآخرتهم، ولكنّ هذا لا ينفي أن يكون قد تصدّى لأمور دنياهم بالتنظيم والإدارة، فلا يوجد مفهوم ـ بالمعنى اللغوي والأصولي ـ لهذه الخطبة ينفي علاقته بالجوانب الدنيوية حتى نأخذ من هذه الرواية استنتاجاً علمانيّاً للدين.

ثانياً: إنّ الحديث يُثبت أنّ كلّ المقرّبات والمبعّدات قد ذكرها النبيّ، لكن المفروض أنّ هذه المقرّبات والمبعّدات مندمجة بالفعل الإنساني في الدنيا، فظرفها الزمكاني هو الدنيا، وحيث إنّه لم تتحدّد المساحة التي تستوعبها سلوكيّات الإنسان المقرّبة والمبعّدة، فهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون كلّ تصرّف إنساني ـ بما في ذلك التصرّفات المتصلة بتنظيم الشؤون الدنيويّة ـ ذات تأثير أخروي تقريبي أو تبعيدي، فهذا شيء لا يمكننا نفيه ولا تحديد مساحته من نصّ هذه الخطبة، ومن ثم لن يتمكّن هذا الحديث من مقاربة القضيّة بطريقة تعارض النصوص الأخرى المثبتة للجوانب الدنيويّة للدين أو لفكرة الشموليّة التشريعيّة.

نعم، ما ذكره الشيخ الأعرافي، من أنّ تمام الأفعال الإنسانيّة تقع مقرّبةً ومبعّدة[1]، هو ممّا لا

---

(١) الكافي ٢: ٧٤؛ وانظر: الصنعاني، المصنّف ١١: ١٢٥؛ والحر العاملي، الفصول المهمّة ١: ٥١٢ ـ ٥١٣.

دليل عليه إذا أخذنا ذوات الأفعال لا العناوين الطارئة عليها؛ خاصّة وأنّ المباحات بذاتها لا ينبغي أن تتصل بالتقريب والتبعيد، فلا إثبات الشموليّة بهذا الحديث ممكنٌ ولا نفيها.

٢.٢.٧. تأبير النخل (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، وفصل الشريعة عن الإدارة الدنيويّة

الرواية الثانية: الحديث النبويّ المعروف في قصّة تأبير النخل، وهو حديث أخذ شهرةً عامّة في الوسط السنّي، وله تداول كبير إلى عصرنا الراهن.

ونصّ الخبر ـ طبقاً لأحد منقولات صحيح مسلم الذي يعدّ أهم مصدر لهذا الخبر ـ هو: أن النبيﷺ مرّ بقوم يلقحون، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شِيْصَاً[٢]، فمرّ بهم فقال: «ما لنخلكم؟»، قالوا: قد قلتَ كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[٣].

وقد نُقل الخبر عن كلٍّ من: أنس بن مالك، وطلحة، ورافع بن خَدِيج، وعائشة زوج النبي، وجابر الأنصاري.

وفي مصادر أخرى جاء إضافة: «.. إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم فإليّ»[٤].

وفي صيغة أخرى جاء أنّ النبي علّق بعد ذلك، وقال: «.. ما أنا بزارع ولا صاحب نخل، لقّحوا»[٥].

وفي صيغة أخرى أيضاً جاء قولهﷺ: «إنّما ظننت ظناً؛ فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدّثتكم عن الله تعالى شيئاً فخذوا به؛ فإنني لن أكذب على الله»[٦].

---

(١) انظر: قلمرو دين وگستره شريعت: ٧٦.

(٢) هو البسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفاً، أو هو رديء التمر.

(٣) صحيح مسلم ٧: ٩٥.

(٤) مسند ابن حنبل ٣: ١٥٢؛ وراجع هذا الحديث في المصدر نفسه ٦: ١٢٣؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٢٥؛ ومسند الموصلي ٦: ١٩٨، ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ وصحيح ابن حبان ١: ٢٠١؛ والمعجم الأوسط ١: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٥) النووي، المجموع ١١: ٣٥٣؛ وأضواء على السنّة المحمّديّة: ٩٣.

(٦) مسند ابن حنبل ١: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والنووي، المجموع ١١: ٣٥٣؛ وابن طاووس، الطرائف: ٣٧٢؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٦٥؛ ومسند الموصلي ٢: ١٢ ـ ١٣؛ وكنز العمال ١١: ٤٦٤ ـ ٤٦٥؛

وفي صيغة أخرى كذلك، قال: «...إنّما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر»[١].

وقد جعل هذا الحديث مستنداً للقول بأنّ الشؤون البشرية في مجال الاقتصاد والمدنية والسياسة، تعدّ شؤوناً دنيوية، وبمقتضى حديث تأبير النخل، فإننا أعلم بدنيانا وبها، والنبي لم يطالب باتّباعه في مثل ذلك[٢]. ولهذا حاول العديد من الإسلاميين المحدثين ردّ هذا الاستدلال بهذا الحديث، وذلك مثل الشيخ يوسف القرضاوي الذي ذكر النصوص القرآنية التي تدلّ على مجيء الدين ومجيء أحكام كثيرة فيه تتعلّق بالسياسة والاقتصاد كآية الدَّين وغيرها[٣].

وهذا ما ساهم فيه عبدالله القصيمي؛ حين اعتبر أنّ من أمور الدنيا مختلف أبواب المعاملات والعقوبات والحروب والمواعظ والطبّ وأخبار الأمم الماضية والآتية، فكيف يمكن القول بخطأ النبي في كلّ هذا، وأنه لا يجب اتّباعه ولا تصديقه في ذلك؟![٤].

إلا أنّ الاستناد إلى هذا الحديث غير صحيح هنا؛ وذلك أنّ ملاحظة سياقات صدور هذا الحديث ومتابعة مصادره المختلفة لأخذ المفاد المتيقّن من مجموعها، يؤكّد أنّ المنظور من الدنيا ليس توصيفات الأفعال من حيث حُسن السلوك أو قبحه، وإنّما الجوانب الدنيويّة للأفعال والحياة، بمعنى أنّكم أعلم منّي بقضايا الزراعة والصناعة والتجارة وغير ذلك، لكنّ المواقف الأخلاقيّة من السلوكيات التي فعلها الإنسان أثناء هذه الأفعال هو الذي يعنيني، فأنا يمكنني أن أقول لكم: إنّ الربا حرام؛ لأنّه سلوك غير أخلاقي، بل هو ظالم، لكنّني لا أستطيع أن أقول لكم كيف يمكن أن تربحوا في تجارتكم لو قمتم بها بين الشام ومكّة، وأيّ من البضائع هو الأفضل لتجارتكم هذه حتى تحقّقوا الربح، ولهذا نجد الحديث في إحدى صيغه المتقدّمة يبرّر فيه النبيّ الأمر بأنّه ليس بزارع ولا صاحب نخل.

والشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ١٨٤؛ وسبل الهدى والرشاد ١٢: ٧.

(١) صحيح مسلم ٧: ٩٥؛ ومسند ابن حنبل ١: ١٦٢ ـ ١٦٣ و..

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ : أحمد البغدادي، أحاديث الدين والدنيا: ١٥٧ ـ ١٦٠.

(٣) يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنّة النبوية: ١٥١ ـ ١٥٢؛ وكيف نتعامل مع السنّة النبوية: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٤) القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية: ٥٩ ـ ٦٠.

وبهذا يصحّ ما قاله بعض المعاصرين، من أنّ نظر هذا الحديث وقائع الحياة اليوميّة، لا أحكام الأفعال[١]، ويشهد لذلك ـ كما تقدّم عن القرضاوي ـ أنّ النصوص الدينيّة الأخرى التي تتصف بالكثيرة جداً في الكتاب والسنّة، واضحة في تدخّلها في الشؤون الدنيويّة كالعلاقات الزوجيّة والتجارية وقضايا السلم والحرب وشؤون المعاملات والاقتصاد وغير ذلك.

بل ربما نقول بأنّه لو كان المراد الحياةَ السياسيّة والاجتماعيّة، لما كان هناك معنى لقول النبيّ بأنّ أمر دنياكم إليكم وأنتم أعلم بذلك منّي، والمفروض أنّه في حينها كان النبيّ نفسه زعيم الجماعة ومدير شؤونها في الحرب والسلم وغير ذلك.

وأمّا المؤاخذات على هذا الحديث بأنّه ليس صحيحاً، وأنّ متنه فاسدٌ ولا يعقل صدوره من النبيّ وغير ذلك، فقد تحدّثنا بالتفصيل عنها، وناقشناها في موضعٍ آخر، فراجع[٢]، حتى لا نطيل ولا نكرّر، فهذا الحديث يُثبت نظريّتنا في حجيّة السنّة، وأنّها خاصّة بما صدر عن النبيّ إمّا بنحو النسبة إلى الله أو بنحو الأمر (وجوب الطاعة)، وأمّا ما سوى ذلك فلا دليل على حجيّته سوى برهان العصمة عند القائل بها تبعاً لمساحة قوله هذا.

٣.٢.٧. نصوص منطقة العفو التشريعي، وقفات مع مقاربة الشيخ القرضاوي

الرواية الثالثة: خبر العفو، وقد ورد هذا الخبر في كتب السنّة والشيعة:

أ ـ أمّا في كتب الشيعة، فقد أورده الشيخان المفيد والطوسي، ونصّه: عن علي بن رَبِيعة الوالِبي، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله تعالى حدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها (تتعدّوها)، وفرض عليكم فرائض فلا تُضَيِّعُوها، وسنّ لكم سنناً فاتّبعوها، وحرّم عليكم حرمات فلا تهتكوها (تنتهكوها)، وعفا لكم عن أشياء رحمةً منه [لكم] من غير نسيانٍ فلا تتكلّفوها (تَكَلَّفوها)»[٣].

---

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء ١٨: ٢٧؛ وعليدوست، فقه ومصلحت: ٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ وأعرافي، قلمرو دين وگستره شريعت: ٧٥.

(٢) راجع: حيدر حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٤٥٥ ـ ٤٦٥.

(٣) أمالي المفيد: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ وأمالي الطوسي: ٥١٠ ـ ٥١١؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٦٣، و ٦٧: ٦٧.

كما أورد ذلك الصدوق مرسلاً بهذه الصيغة: وخطب أمير المؤمنين عليه السلام الناسَ، فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تَكَلّفوها، رحمةً من الله لكم فاقبلوها..»[1].

ب ـ **وأمّا في الكتب السنيّة**، فقد أورد هذا الحديث ـ موقوفاً تارةً وعن النبيّ أخرى ـ عن مكحول، عن أبي ثَعْلَبَةَ الخُشَنِي وأبي الدَرْدَاء وغيرهما، قال: «إنّ الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رخصةً لكم، ليس بنسيان، فلا تبحثوا عنها»[2].

وقد وردت نصوص قريبة من الفكرة، مثل خبر العيّاشي المرسل عن أحمد بن محمّد، قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام، وكتب (وكتبت) في آخره: «أو لم (تنهوا) تنتهوا عن كثرة المسائل، فأبيتم أن تنتهوا، إيّاكم وذاك، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، فقال الله تبارك وتعالى: يا أيّها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ـ إلى قوله ـ: كافرين»[3].

وقد ورد عن ابن عباس، أنّه سُئل عن لحم الغراب والحُدَيَّا، فقال: «أحلّ الله حلالاً وحرّم حراماً، وسكت عن أشياء، فما سكت عنه، فهو عفو عنه»[4]، كما ورد عن ابن عباس أيضاً أنّه قال: «أبهموا ما أبهم الله»[5].

بل ورد هذا التعبير في خبر إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: «الربائب عليكم حرام مع الأمهات اللاتي قد دخلتم بهنّ، هنّ في الحجور وغير الحجور سواء، والأمهات مبهمات دخل بالبنات أو لم يدخل بهنّ، فحرموا وأبهموا ما أبهم الله»[6].

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٥؛ وعوالي اللئالي ٣: ٥٤٨؛ وانظر: نهج البلاغة ٤: ٢٤؛ وخصائص الأئمّة: ٩٧؛ ومجمع البيان ٣: ٤٢٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: البيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٢ ـ ١٣؛ ومجمع الزوائد ٧: ٢٠٨؛ والمعجم الأوسط ٨: ٣٨١؛ والمعجم الصغير ٢: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ وسنن الدارقطني ٤: ١٠٩، ١٩٩.

(٣) تفسير العياشي ١: ٣٤٧، و ٢: ٢٦١.

(٤) مصنّف ابن أبي شيبة الكوفي ٤: ٦٣٥.

(٥) انظر: البيهقي، معرفة السنن والآثار ٥: ٢٨٦؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٨: ٢٦٧؛ والطبرسي، مجمع البيان ٤: ٤٥٣؛ والزمخشري، الكشاف ١: ٥١٧.

(٦) الاستبصار ٣: ١٥٦؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٢٧٣؛ وتفسير العياشي ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

هذا النوع من الأخبار ـ أخبار العفو والسكوت ـ استدلّ به الفيروزآبادي لإثبات خلوّ الوقائع من الحكم أحياناً[١]، وقد كان أحد النصوص العمدة للقائلين بنظريّة العفو والفراغ عند أهل السنّة، ومن أبرزهم الشيخ يوسف القرضاوي، الذي اعتبر أنّ الفراغ هنا حقيقي، وأنّ الذي تفيده نصوص العفو هو من السياسات العامّة للشريعة الإسلاميّة، وأنّ هذه النصوص تؤسّس أصلاً مهماً جعله القرضاوي في بداية بحثه في مسألة مرونة الشريعة، وأنّه يلزم على المجتهدين ملؤ منطقة العفو هذه انطلاقاً من أصول اجتهاديّة مثل القياس والاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسلة والعرف[٢].

ولعلّ هذه النصوص وأمثالها ساهمت ـ إذا فهمنا كلامه بشكل صحيح ـ في خروج الباحث المعاصر علي أكبر رشاد، وهو يطرح ما سمّاه: الديمقراطية القُدسيّة، بتقسيم ثلاثي للأحكام، وهي وفقاً لتسميته: الأحكام المصرّحة المذكورة في الكتاب والسنّة، والأحكام المستترة وهي الممكنة الاستنباط من الكليّات الدينيّة، والأحكام المتروكة، وهي التي تُترك للعقل والتجربة البشريّة، وإن عاد لاحقاً وسمّى الثالثة بالمباحات![٣].

وبيان الاستدلال بهذه النصوص هنا ـ بتقريبٍ وتوضيحٍ منّا ـ أنّ التقسيم الثلاثي أو الرباعي أو الخماسي الوارد في حديث العفو يؤكّد أنّ الحلال شيء والمعفوّ عنه شيء آخر، فهناك حلال وفرائض ومحرّمات ومعفوّات، وهذا يعني أنّ المعفوّ عنه (والعفو يأتي بمعنى الترك لغةً) منطقة متروكة لم تجعل فيها تشريعات حتى الإباحة، ممّا يؤكّد أنّ مصلحة التسهيل والرحمة الإلهيّة كانت وراء ترك مساحة من الوقائع غير خاضعة للتكاليف الإلهيّة، رحمةً وتسهيلاً، وهذا كافٍ في إثبات عدم شموليّة الشريعة.

وقفات تأمّلية مع نصوص: العفو التشريعي، والإبهام الإلهيّ

لابدّ لنا من وقفة مع نصوص العفو والسكوت والإبهام، وذلك أنّه قد يسجّل على الاستناد لهذه النصوص عدّة ملاحظات نقديّة[٤]، وهي:

---

(١) انظر: عناية الأصول ١: ٤٣٠.

(٢) انظر: القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلاميّة: ١٥ ـ ٣٩.

(٣) انظر: رشاد، الديمقراطيّة القدسيّة: ٧٩ ـ ٨٠.

(٤) غيرُ واحدةٍ من هذه الملاحظات النقديّة، لم ترد من قبل أصحابها ـ كالخوئي وغيره ـ في سياق مناقشة

أ. نصوص العفو وثنائيّة (الجعل القانوني. تأخير البيان)، نقد مقاربة الخوئي

ذهب السيّد الخوئي وتابعه بعض المعاصرين، إلى أنّ المراد من نصوص العفو أنّ هناك أحكاماً سكت الله عنها وحجبها، وقد تظهر مع الإمام المهدي، وهذا ما يُفهم من أنّه يأتي بدينٍ جديد، وليس المراد من هذه الأحاديث تلك الأحكام التي بُيّنت وأُظهرت، ثم اختفت بفعل الظالمين[1].

وكأنّ الخوئي يقبل هنا بمبدأ أنّ هذه الأحكام قد جُعلت غاية الأمر أنّها لم تبيّن، بل بقيت مؤجّلة البيان.

إلا أنّ فهم السيد الخوئي هنا غير مقنع في نفسه من جهة، وغير هادم لعدم الشموليّة من جهة أخرى؛ وذلك أنّ الحديث واضح في أنّ الله بنفسه ترك هذه المواضع وسكت عنها، وهذا ظاهر في أنّه هو بنفسه لم يتعرّض لها، وهذا مفهومٌ مغاير لمفهوم حكمه بها لكنّه أخّر بيانها لوقتٍ مناسب، فلا يظهر من النصوص وجود أحكام مجعولة، ثم اتخاذ قرار بتأجيل بيانها، ولا قرينة على ذلك في النصّ.

بل لو تمّ هذا الكلام فهذا يثبت عدم الشموليّة بالنسبة إلينا؛ إذ معنى ذلك أنّ هذا المقدار من الشريعة والذي سوف يبيَّن للخلق بعد ظهور الإمام المهدي في آخر الزمان، لم يُعلن عنه بعد، ومن ثمّ لم يصدر، وإن تمّ تدوينه في نفسه، وهذا ما يُنتج أنّ الموارد والوقائع التي تقع متعلّقاً لتلك الأحكام الشرعيّة الآتية هي الآن فارغة من الحكم، وإلا فلو كان فيها حكمٌ واقعيٌّ الآن، ولو كان هو الإباحة، لكان ما سيأتي مع الإمام المهدي ليس الكشف عن حكم هذه الواقعة الحقيقي، بل هو نسخ لحكمٍ بالإباحة صدر في شريعة النبيّ محمّد أو غيره، وليس بياناً لما لم يبيَّن، وهذا ما لا يصحّ التعبير عنه بمثل هذا النسق البياني واللساني الوارد في هذه الروايات.

وهذا ما يؤكّد أنّ فكرة تأخير بيان بعض الأحكام لآخر الزمان ـ وهي فكرة شيعيّة ـ تعزّز

نظريّة العفو والفراغ أصلاً، وإنّما وردت في سياقات أُخَر، فراجع؛ لكنّنا حاولنا توظيف مقارباتهم التفسيريّة لنصوص العفو في نطاق تقديم تفاسير مختلفة عن فهم هذه النصوص بمعنى المنطقة التشريعيّة المتروكة؛ لنرى إمكانات ذلك، فانتبه.

(١) انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٧١؛ وفقه ومصلحت: ٢٢٠.

الفراغ التشريعي الواقعي، غايته في عصرنا، أي ما قبل ظهور الإمام المهدي، أو أنّها تفرض نسخ حكم شرعيّ واقعيّ هو يشملنا الآن مهما كان مصدره، ولعلّ السيد الخوئي يقبل بأحد هذين اللازمين.

وهذا كلّه يغاير فكرة أنّ بعض الأحكام تصبح فعليّةً في عصر ظهور الإمام المهدي نتيجة تحقّق ظروف موضوعيّة تخرجها من مرحلة الإنشاء إلى مرحلة الفعليّة، فهذا أمرٌ آخر تماماً، ولا علاقة له ببحثنا لو ثبت شيء من هذا القبيل.

ب. نصوص العفو وتأصيل منهج الاجتهاد العفوي، المقاربة الإخباريّة

يظهر من بعض علماء الإخباريّة، مثل المحدّث البحراني والفيض الكاشاني، أنّهم يستخدمون هذه النصوص لإثبات أنّ مسالك الأصوليّين في البحث عن بعض القضايا التي لا وجود لها في النصوص.. للبحث عنها عبر العقل والاستلزامات العقليّة، وتكلّف الدليل عليها، والخوض في التدقيقات والتعقيدات، هو أمرٌ مرفوض، وتكليفٌ للنفس بالبحث عن شيء لا داعي للبحث عنه ما دامت النصوص قد أبهمته وسكتت عنه[1]. وكأنّ هؤلاء العلماء فهموا أنّ المسكوت عنه في النصوص لا داعي لتكلّف الوصول إلى حكمٍ فيه من غير كلام الله ونطقه، بل علينا أن ننظر في النصوص نظراً عفويّاً، فما نفهمه فهو، وغيره ينبغي الإعراض عن النظر فيه وعدم تكلّفه.

وهذا التفسير لهذه النصوص يضعها في سياق توصيف مناهج النظر والاجتهاد في الدين، لا في سياق توصيف أمرٍ خارجي متصل بواقع الشريعة، وإن كان يحتمل أنّ هؤلاء العلماء يرون أنّ المسكوت عنه في النصوص مسكوتٌ عنه في لوح الواقع، ولا يوجد في مورده إلزامٌ أو تضييق، بل ربما ذهبوا إلى القول بأنّه لا يوجد في مورده حكم، وإن لم يكن هذا واضحاً من كلامهم.

وبعض النصوص هنا ربما تكون مساعدةً على هذا الفهم الإخباري ـ الذي هو في نفسه،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: البحراني، الحدائق الناضرة ٥: ٢٩٥ ـ ٢٩٦، و٨: ٢٢٤، و١٣: ٣٠، و٢٢: ٨٩ ـ ٩٠؛ والدرر النجفيّة ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٨٠؛ والحقّ المبين: ١٠.

وبصرف النظر عن هذه الأحاديث، صحيحٌ في الجملة من وجهة نظري، حيث لديّ ملاحظات متواضعة على طرائق بعض الأصوليّين المتكلّفة في مقاربة الأمور واستنطاق النصوص، وأرى طريقة بعض الإخباريّة أكثر عفويّة وعرفيّة ـ غير أنّ النصوص العمدة هنا لا علاقة لها بهذا التفسير؛ وذلك أنّ ظاهر رواية العفو أنّها تتكلّم عن المسكوت، فهي لا تقصد نفي تكلّف البحث والنظر واستفراغ الوسع بالتأمّل في الأدلّة الممكنة، بل تقصد عدم حمل كُلفة الأشياء التي سكت الله عنها، فما سكت الله عنه يريد به رحمتكم والتخفيف عنكم، فلا تثقلوا كاهلكم بتكلّفه والاحتياط فيه وإلزام أنفسكم به، وليس المراد: لا تثقلوا أنفسكم بتكلّف البحث عنه، فإنّ جملة (لا تتكلّفوها) راجعة للمسكوت، أي لا تتكلّفوا المسكوت، وتحملوا ثقله، وليس فيها دلالة واضحة على مسألة البحث عنه، حيث لم يجرِ التعبير بـ (لا تتكلّفوا البحث عنه)، خاصّة على تقدير احتمال صدور النصّ وعدم وصوله إلينا، وإن كان تعبير عدم تكلّف الشيء يصلح في ذاته لكون المراد منه عدم تكلّف البحث عنه بوصف التكلّف هذا مصداقاً لتكلّف الشيء نفسه، لكنّ هذا الإمكان الذاتي ليس هو المنسبق للفهم العرفي من دلالة النصوص.

وهذا الكلام الذي نسجله نقداً على فهم بعض الإخباريين هنا، يتمّ لو أخذنا بعين الاعتبار الرواية الشيعيّة لحديث العفو، وبعض صيغ الرواية السنيّة، لكنّ بعض الصيغ الأخرى للرواية السنيّة تقف لصالح هذا التفسير الإخباريّ، مثل تعبير (وسكت عن أشياء رخصةً لكم، ليس بنسيان، فلا تبحثوا عنها)، أو ما ورد من النهي عن السؤال فيما لم يصدر فيه نهي وعدم تكلّف الأسئلة، وإن كان هذا ممّا يُحتمل كونه خاصّاً بعصر صدور الشريعة أيّام النبيّ أو بخصوص غير حالة احتمال وجود النصّ وعدم وصوله، فلاحظ.

ج. نصوص العفو ومساوقة السكوت للحليّة، استكمال مقاربة النائيني

ذهب أمثال المحقّق النائيني، إلى أنّ مفاد حديث العفو والسكوت الإلهي هو وجود مصلحة الحكم واقعاً، لكنّ المولى لا يجعله، انطلاقاً من خصوصيّة التخفيف والرحمة والتسهيل[1].

لكن يفترض أن ينتج عن هذا الفهم ـ أو نُكمله بـ ـ أنّ الحكم الواقعي النهائي يكون هنا موجوداً، وهو الإباحة، غاية الأمر أنّه لولا مصلحة التسهيل وخاصية الرحمة الإلهيّة بالعباد،

(١) انظر: فوائد الأصول ٣: ٦٠ ـ ٦١.

لكان يُفترض جعل الوجوب أو الحرمة، ومن ثمّ لا علاقة لهذا الحديث بقضيّة الخلوّ التشريعي إطلاقاً، خاصّة مع تعبير (رخصةً لكم) الوارد في بعض المصادر السنيّة.

وقد يقال بأنّ هذا الفهم هو الأقرب لهذا الحديث (الواقع بصيغة العفو)؛ فإنّه واضح في كون العفو هنا بمعنى أنّه ترك لأجلكم التعرّض لبعض الموارد رحمةً، فتكون رسالة الحديث الكشف عن ثلاث حالات تقع بين المولى سبحانه وبين شريعته: حالة ذكره للنصّ المفيد للحرمة أو الوجوب، وهنا على المكلّف الالتزام، وحالة ذكره للنصّ المفيد للإباحة، كأن يقول: أحلّ الله كذا وكذا، وموقف المكلّف هنا هو الرخصة، وأمّا الحالة الثالثة فهي عدم ذكره ـ واقعاً ـ لأيّ كلام، لا على الإباحة ولا على الحرمة، والحديث هنا يريد أن يؤكّد أنّ حالة السكوت الواقعي لم تنطلق من نسيان أو غفلة، بل انطلقت من عمد ورؤية مسبقة، وهي رؤية قائمة على الرحمة والتخفيف، ومن ثمّ فنتيجة هذه الرؤية أنّ المكلّف عليه أن يتعامل مع النصوص الصادرة من المولى سبحانه، أمّا ما لا نصّ فيه واقعاً، فليس عليه أن يتكلّف شيئاً، فإنّ السكوت الواقعي يُخفي خلفه ترخيصاً؛ والتكلّف هو حمل الكُلفة وهو ينسجم عملاً مع حالة الإلزام، مع أنّ الله رخّص في مورد سكوته.

وبهذا يظهر أنّ هذا الحديث لا علاقة له بمرحلة الحكم الظاهري وفقدان المكلّف للنصوص التي يمكن أن تكون قد صدرت، وليس هو مؤسِّساً لأصل البراءة، بل هو مؤسّس ـ إذا صحّ التعبير ـ لأصالة الحلّ في مورد السكوت الواقعي، فهو يتكلّم عن الحكم الواقعي والصورة الواقعيّة الثلاثية للمولى في علاقته ـ من حيث إصدار الموقف ـ بالوقائع، ولهذا لم يقع هذا الحديث بصيغة العفو التي نتكلّم عنها إلا صادراً عن النبيّ أو الإمام علي أو من هم في زمنه، ممّا يدلّ على أنّ المشكلة لم تكن بعدُ مشكلة فقدان النصّ ليكون الحديث عن أصالة البراءة، بل مشكلة أنّ فقدان النصّ كاشف عن عدم النصّ، وعدم النصّ يفترض أن نتعامل معه بوصفه كاشفاً عن الرخصة الواقعيّة منه سبحانه.

كما ليس للنصّ دلالة واضحة على شموليّة الشريعة بحيث تكون الوقائع منحصرة في الحالات الثلاث ليفيد الحديث الشموليّة، بل غاية ما يفيد أنّ الله سنّ حلالاً وسنّ حراماً وسكت عن أشياء ترخيصاً، لا أنّ كلّ ما سكت عنه فهو ترخيص، حتى يُنتج الحديثُ الشموليّةَ، فالحديث لا ينتج الشموليّة ولا عدم الشموليّة، إلا إذا ادّعى شخص أنّ الحديثَ

يحوي إطلاقاً مقامياً.

لكن لكي يتمّ فهم الميرزا النائيني بالتكملة التوضيحيّة التي ذكرناها، يجب الاعتقاد بأنّه ليس هناك بأيدينا أيّ دليل عام ينصّ على أصالة الحلّ والإباحة، وإلا لم يعد هناك شيء مسكوت عنه في هذه الحال، لكنّ هذا مشروط بكون الدليل على أصالة الحلّ عاماً لغير الشبهات الموضوعيّة من جهة، ولغير الأعيان الخارجيّة ـ كالأطعمة والأشربة ـ من جهة ثانية، أمّا لو قيل بأنّ أصالة الحلّ مختصّة بهذين الموردين بحسب أدلّتها، مثل: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال.. ـ خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فإنّ مساحة المسكوت تبقى قائمة، وقد تعرّضنا بالتفصيل في مباحثنا في الأطعمة والأشربة لأصالةِ الحلّ، وقلنا بأنّها غير ثابتة عدا في مثل الشبهات الموضوعيّة وباب الأطعمة والأشربة ونحو ذلك.

هذا كلّه، إلا إذا قيل[1] **ـ وليس ببعيد ـ** بأنّ السكوت ترخيصاً يكاد يكون واضحاً في أنّ الله رغم أنّ مصلحة التشريع موجودة عنده، لكنّه تخلّى عن بيان تشريعه؛ لأنّه رأى مصلحة في ترك مساحة غير مشرّعة من قبله، فالترخيص هنا ليس بمعنى الإباحة، بل بمعنى صيرورة الناس في حلّ من أمرهم في هذه المساحة تجاه المولى سبحانه، وهذا هو معنى الفراغ الحقيقي.

هذا، وذكر أخونا الفاضل الشيخ علي حبّ الله ـ حفظه الله ـ هنا احتمالاً في مفاد كلمة (تتكلّفوها)، وهو أن يكون المراد من النهي عن تكلّف المسكوت عنه هو النهي عن تحريم الحلال وما أحلّ الله[2]، وهذا منسجم مع بياننا لفكرة الميرزا النائيني الذي ينتج أنّ المسكوت ممّا أحلّ الله.

لكنّ هذا التفسير لكلمة (تتكلّفوها) غير واضح بنظري القاصر؛ لأنّ تكلّف الشيء كلمة مفيدة في اللغة لحمل كُلفته، لا لاعتباره ـ قانوناً ـ أنّه مُلزم؛ إذ حمل الكُلفة كما ينسجم مع التحريم والوجوب وإنشاء تشريعٍ إلزاميّ معاكس للحليّة، كذلك هو منسجم مع الاحتياط وإلزام النفس، تماماً كما في تحريم النبيّ ما أحلّ الله له مبتغياً مرضاة أزواجه، وكما في تعهّد الإنسان بشيء لغيره بحيث يُلزم نفسه بذلك ويضعها في كُلفة.

---

(١) هذا ما طرحه عليّ في مجلس الدرس بعض الأعزّة من طلابي الكرام، وهو صاحب الفضيلة الشيخ سعيد نورا حفظه الله تعالى.

(٢) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد:٤٢١.

بل لو كان هذا هو المراد فهذا لا يختصّ بالمسكوت، بل يشمل ما أحلّه الله تعالى وما حرّمه، فلماذا ورد هذا التعبير في خصوص المسكوت في نصوص العفو؟

د. نصوص العفو والنهي عن التفحّص والسؤال، تعليق على مقاربة الصدر

ذكر السيّد محمّد باقر الصدر، أنّ المراد بهذا النوع من النصوص هو النهي عن السؤال والتفحّص والتشكيك، والذي قد يوجب التشديد من قبل المولى، كما أوجبه على بني إسرائيل في موضوع البقرة[١].

والفرق بين هذا التفسير هنا والتفسير الإخباريّ السابق، هو أنّ التفسير الإخباري ناظرٌ لمناهج فهم النصوص والتعامل معها بعد تبلور الشريعة صدوراً، بينما يبدو من تفسير الصدر أنّه ناظرٌ إلى مرحلة تكوّن الشريعة في سياق نزولها في العصر النبويّ، وأنّ التشديد في الأسئلة قد يفضي إلى تشدّد التشريعات الواقعيّة، شبه ما حصل مع بني إسرائيل.

وهذا التفسير ربما يكون صحيحاً في حدّ نفسه من جهة[٢]، ومنسجماً مع بعض النصوص المتقدّمة من جهة ثانية، مثل مرسل العياشي المرويّ عن الإمام علي بن موسى الرضا، إلا أنّ فهم هذا المعنى من النصوص العمدة في العفو هنا لا يبدو مشفوعاً بقرينة، بل هو مجرّد احتمال، وقد سبق أن بيّنا في مناقشة فكرة الإخباريّين هنا أنّ ظاهر نصوص العفو هو توصيف واقع تعامل المشرّع مع الأمور دون إشارة إلى كون طبيعة هذا التعامل مرتبطاً بسلوكيّات الناس، بل

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٦: ١٤٤.

(٢) بعد تقديم تفسير منطقي لتشدّد الشريعة الواقعيّة بفعل تكاثر الأسئلة وتشديدها، وأنّه كيف يمكن أن تكون الشريعة الواقعية متأثرة في نزولها وتبلورها الصدوري بوضعيّات الأسئلة المحيطة بها، وأنّ وجود إنسانٍ فضولي ومتطفّل كثيرِ الأسئلة يمكنه أن يلزم سائر المسلمين إلى يوم القيامة إلزاماً شرعيّاً، بينما عدم وجوده يُلغي عنهم هذا الأمر، وكأنّ البرنامج التشريعي كان تابعاً لطبيعة تعامل المعاصرين للنصّ مع الدين، لا لكونه مبرمجاً مسبَقاً من قبل. بل إنّ الآية الكريمة الناهية عن السؤال قد يقال بأنّه لا يُعلم كونها واقعة في سياق استبيان الدين والتعرّف عليه؛ إذ ليست فيها إشارة واضحة لهذا الأمر؛ فلعلّها ناظرة للسؤال عن أشياء خارج الدين لو بدت لهم لكانت موجبةً لسوئهم، ولسنا بصدد هذا الموضوع بالفعل، ولكنّنا أحببنا الإشارة لأهميّة الموضوع وضرورة دراسته، وسوف يأتي بعض التعليق على هذا الأمر عند مناقشة نظريّة الدكتور سروش في الفصل الثالث من هذا الكتاب، فانتظر.

الحديث شارح لسلوكيّة الشارع نفسه من حيث ما صدر عنه وقنّنه.

وبهذا يظهر أنّ بعض النصوص الحافّة هنا بحديث العفو، مثل نصوص النهي عن كثرة السؤال، ينبغي استبعادها من نطاق موضوعنا، فلا علاقة لها ببحثنا هنا.

هـ. نصوص الإبهام بين التعبّديّة المحضة وفكرة التأبيد

ذكر بعضٌ أنّ حديث الإبهام وتعابيره أجنبيّ عن موضوع بحثنا؛ وذلك أنّ المراد شيءٌ يشبه فهم العلّة ومدار الحكم وعدم فهمها[١]، بل ذكر الفخر الرازي أنّ المراد بالإبهام هو التأبيد[٢].

إلا أنّ الأنسب في تفسير كلمة الإبهام هو أن يكون المراد عدم اختلاط شيء بشيء، وذلك أنّ العرب تُطلق كلمة اللون البهيم وتريد اللون الذي لم يخالطه لون آخر، وتقول: أبهمت الباب أي أغلقته[٣]، فلا يدخل أحد، وهذا المعنى منسجم مع الرواية هنا، فإنّ قولها بأنّ الأمّهات مبهمات، معناه أنّ الحكم فيهنّ واحد سواء دخل بالبنت أو لا، فليس فيها شرط، ولم يدخلها شرط، ولم يختلط بها حلّ، على حدّ تعبير أمثال الحرّ العاملي والمحدّث البحراني والعلامة الطباطبائي[٤]، وبهذا يكون معنى الإبهام هنا هو التعميم وفق تعبير الشيخ محمّد جواد مغنيّة[٥]، فلا علاقة لنصوص الإبهام بمحلّ بحثنا، وتعبير ابن عباس يصبح بمعنى أنّ ما أطلقه الله أو لم يضع له تفصيلاً أو تقييداً فهو مطلق، بل مورد الآية لا يقبل غير ما قلناه من تفسير لفكرة الإبهام.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ أمر نصوص العفو ـ بعد استبعاد نصوص كثرة السؤال ونصوص الإبهام ـ يدور بين تفسير الميرزا النائيني بالتكملة التي ذكرناها، وبين تفسير المستدِلّ هنا على الفراغ التشريعي، فإن لم ندّع رجحان تفسير المستدلّ، فإنّ نصوص العفو يصعب

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢: ٥٨.

(٢) انظر: التفسير الكبير ١٠: ٣٥.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة ١: ٣١١.

(٤) انظر: هداية الأمّة ٧: ١٨٣ ـ ١٨٤؛ والحدائق الناضرة ٢٣: ٤٥١؛ والدرر النجفيّة ٣: ٢٢٥؛ وتفسير الميزان ٤: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٥) انظر: فقه الإمام جعفر الصادق ٥: ١٩١.

جعلها معارِضةً لنصوص شموليّة الشريعة، لكنّ قوّة احتمال الدلالة ـ كما قلنا عند التعليق على كلام الميرزا النائيني ـ يجعل نصوص العفو، ولو لم تعارض بشكل قاطع، تحتمل المعارضة وتوثر على قوّة نصوص الشموليّة ولو بدرجة ضعيفة، فليلاحظ ذلك.

٤.٢.٧. نصوص إلقاء الأصول ومهمّة التفريع، نحو فهمٍ جديد

ربما يُستند هنا إلى النصوص الدالّة على أنّ أهل البيت يقومون بإلقاء الأصول للناس، وأنّ على الناس أن تفرّع، وهذه النصوص هي:

الرواية الأولى: خبر هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّما علينا أن نُلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»[١].

الرواية الثانية: خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفرّع (التفريع)»[٢].

الرواية الثالثة: خبر زرارة وأبي بصير، عن الباقر والصادق عليهما السلام، أنّهما قالا: «إنّما علينا أن نُلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»[٣].

وقد وصف الشهيد الثاني خبر زرارة وأبي بصير بالصحيح[٤].

وتقريب الاستدلال أنّ التفريع يُراد منه هنا سنّ القوانين على طبق القواعد العامّة الملقاة من أهل البيت، وهذا معناه أنّ مساحة التفريع مسكوتٌ عنها بالتقنين التفصيلي، وأنّه يرجع فيها إلينا نحن، كي نسنّ فيها القوانين وفقاً للأصول؛ فإنّ هذا هو معنى التفريع الذي هو جعل الفروع للأصول، فكأنّ الشريعة تعطينا أصول الأشجار ونحن نقوم بوضع الفروع.

والذي يلاحظ هنا أنّ هذه الأحاديث الثلاثة وقعت في سياق النزاع بين الأصوليّين والإخباريين أيضاً؛ ففيها نجد سياقات تعتبر مثل هذا النصّ شهادة على شرعيّة الاجتهاد والدعوة إليه[٥]، نلاحظ الإخباريّين لديهم فهمٌ آخر له؛ وذلك أنّهم سعوا لاعتبار التفريع

---

(١) ابن إدريس الحلّي، مستطرفات السرائر: ١٠٩ (موسوعة ابن إدريس الحلّي، جامع البزنطي).

(٢) المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ٦٣ ـ ٦٤؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٤٥.

(٤) انظر: حقائق الإيمان: ١٨٩.

(٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٥٠، و٢: ٧٣؛ وهاشم معروف

عمليّة منبعثة عن الأصول التي وضعها أهل البيت، ومن ثمّ فلم يجوّز الحديث أن نضع نحن أصولاً، ولهذا يقول الحرّ العاملي معلّقاً هنا: «هذان الخبران تضمّنا جواز التفريع على الأصول المسموعة منهم، والقواعد الكلّية المأخوذة عنهم عليهم السلام، لا على غيرها، وهذا موافق لما ذكرنا، مع أنّه يحتمل الحمل على التقيّة وغير ذلك»(١).

ويقول الفيض الكاشاني: «فإن قيل: قد جاءت روايتان ـ ويذكر الحديثين الأوّلين المتقدّمين ـ قلنا: أوّلاً: إنّهم عليهم السلام قالوا: علينا أن نلقي إليكم الأصول، ولم يقولوا: عليكم أن تضعوا أصولاً، بل فيه تنبيه على النهي عن ذلك، كما يُشعر به تقديم الظرف، فلا يجوز لنا التفريع إلا على أصولهم. وثانياً: إنّ المراد بالحديثين أن نعمد إلى ما ألقوا إلينا من الأحكام الكلّية التي تكون مواردها متحدة، فنستخرج منها أحكاماً جزئيّة بالبرهان اليقيني الموافق لأحد الأشكال الأربعة المنطقيّة، لا التي اختلفت مواردها، ويحتاج إلى استنباط أحكامها بالظنّ والتخمين، وشتان ما بين الأمرين»(٢).

ويقول الشيخ أحمد آل طعّان القطيفي، طارحاً فهماً آخر لهذه النصوص: «ولا معنى للتفريع إلّا إجراء أحكام الكليّات إلى جزئيّاتها، بل قد يراد من إلقاء الأصول إلقاء نفس الأحكام بالأصول من الكلام التي يتفرّع عليها غيرها من متعلّقاتها، ومن التفريع تفريع لوازمها وما يتعلّق بها، كقولهم عليهم السلام: «حرّمت الخمر لإسكارها»، فيفرّع على هذا الأصل تحريم جميع المسكرات؛ لوجود علّة الأصل التي هي سبب التحريم في الفرع، من غير تعدّ لمنصوص العلّة وطريق الأولويّة والأخذ باللوازم الغير القطعيّة، والأفراد الغير المجزوم بدخولها تحت القواعد الكليّة، ولا إلى التأويلات الخياليّة ولا إلى الترجيح بغير المرجّحات المرويّة، وغير ذلك ممّا لم يرد عن العترة النبويّة»(٣).

الحسني، نظريّة العقد في الفقه الجعفري: ١٩.

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢؛ والفصول المهمّة ١: ٥٥٤؛ وقد فصّل في الردّ هنا في الفوائد الطوسيّة: ٤٦٣ ـ ٤٦٦.

(٢) الحقّ المبين: ٧ ـ ٨؛ وانظر: البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ والأنصاري، مطارح الأنظار: ٢٠٢؛ والخميني، الاجتهاد والتقليد: ٧١ ـ ٧٢.

(٣) الرسائل الأحمديّة ٣: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

ولدينا هنا بعض التعليقات:

أوّلاً: إنّ خبر زرارة وأبي بصير لم نعثر عليه سوى في كتاب عوالي اللئالي لصاحبه ابن أبي جمهور الأحسائي (ق ١٠هـ)، وليس له إسناد صحيح معتبر، وقد سبق أن تعرّضنا لحال هذا الكتاب ورواته ورواياته في بحوثنا الرجاليّة، وقلنا بأنّه لا يمكن الاعتماد عليه[١]، ولعلّ الشهيد الثاني وصف الرواية بالصحيحة معتمداً في أخذها على مصدر آخر لم يصلنا، أو معتمداً على ما جاء من الطرق في مقدّمات كتاب العوالي التي تعرّضنا لها مفصّلاً هناك، فلا نعيد.

أمّا روايتا المستطرفات، فقد وردتا في ما نقله ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) عن جامع البزنطي، وليس هناك سند مذكور للروايات في المستطرفات، ولهذا فالمعروف بينهم عدم حجيّة روايات المستطرفات انطلاقاً من كونها مرسلة، واستثنى بعضهم من ذلك ما رواه عن كتاب ابن محبوب وما رواه عن نوادر البزنطي، والمفروض أنّ هاتين الروايتين هنا لم تردا في هذين الموردين، بل وردتا في ما نقل عن جامع البزنطي، وهو غير ما نقل عن نوادر البزنطي، فيُحكم بإرسالها وضعف سندهما.

لكنّ بعض المعاصرين، حاول تصحيح سند كلّ روايات مستطرفات السرائر ـ أو على الأقلّ العثور لها على سند ـ عبر القول بأنّ ابن إدريس الحلّي قد وقع في ثماني إجازات راوياً لكلّ كتب الشيخ الطوسي ومنها كتاب الفهرست، فإذا كان ابن إدريس يروي الفهرست وكلّ ما فيه، فتكون طرق الطوسي الموجودة في الفهرست طرقاً لابن إدريس الحلّي إلى الكتب التي تعرّض لها الطوسي في الفهرست، وينتج عن هذا أنّه إذا كانت للشيخ الطوسي طريق إلى الكتاب، وكان الطريق معتبراً، فإنّ هذا يعني أنّ ابن إدريس لديه لهذا الكتاب طريق معتبر[٢].

ولكنّ هذه المحاولة غير موفّقة، ويكفي لذلك ـ حيث لا نريد أن نطيل هنا ـ أنّنا قلنا في محلّه بأنّ إجازات المتأخّرين لا يُحرز كونها طرقاً حقيقيّة لأصل الكتب ونسخها، بل كثيراً ما تكون طرقاً لأسماء الكتب أو مجرّد تشرّف وتيمّن بوجود السند[٣]، بل هذه هي الحال في بعض طرق المتقدّمين، وبناء عليه فلا يُحرز كون هذه الطرق التي تمّ العثور عليها في الإجازات هي

---

(١) راجع: منطق النقد السندي ١: ٦٣٢ ـ ٦٤٤.

(٢) انظر: مسلم الداوري، أصول علم الرجال: ١١٩ ـ ١٢٥.

(٣) راجع: منطق النقد السندي ١: ٥١٨ ـ ٥٣٤.

طرقٌ حقيقيّة.

يُضاف إلى ذلك أنّه لا يُحرز أنّ كتاب جامع البزنطي كان مشهوراً متداولةً نُسَخُه في تلك الفترة بحيث يكون ابن إدريس معتمداً في ذلك على كتابٍ مشهور معلوم النسبة لصاحبه لا مشاكل في نسخته المتوفّرة، علماً أنّ ابن إدريس الحلّي لا يُعرف بتبحّره في علوم الرجال والحديث والنُّسَخ والكتب وفق ما يظهر من تراثه، بل قد عثروا له على أخطاء في المستطرفات نفسها، كما فيما نقله عن أبان بن تغلب وغير ذلك فلا نطيل، ويمكن مراجعة الكتب المختصّة بهذا الشأن.

والنتيجة: إنّ الروايات الثلاث المذكورة هنا في قضيّة إلقاء الأصول ضعيفةٌ من حيث الإسناد، ومرويّة في مصادر من الدرجة الثالثة أو الرابعة، ومتأخّرة زماناً، فمن الصعب الوثوق بصدورها أو تشكيلها معارضة معتدّاً بها لنصوص الشموليّة.

ثانياً: إنّ مقاربة الإخباريّين في فهم هذه النصوص هنا غير واضحة؛ فإنّ الحصر المستشعر من هذه الروايات غاية ما يتعلّق به هو ما يلزم على أهل البيت، وما يلزم على غيرهم، لا ما يجوز لأهل البيت ولغيرهم، حتى يُفهم من غير ذلك النهيُ، كما حاوله الفيض الكاشاني فيما نقلنا عنه آنفاً، فالنصوص تقول بأنّ غاية ما يلزم على أهل البيت أن يقوموا به هو إلقاء الأصول، وأنّ الناس مسؤولة عن التفريع، لكنّ هذا لا يمنع أن تكون هناك أصول أخرى يصل إليها الناس من غير أهل البيت؛ لأنّ الحصر لم يُسَق على طريقة: إنّما نحن نعطي الأصول وأنتم تشتغلون فقط بالتفريع عليها، أو تعبير: إنّما الأصول منّا ومنكم فقط التفريع، بل جاء بهذه الطريقة: الواجب علينا هو فقط إلقاء الأصول، لا التفريع، فيما الواجب عليكم هو التفريع، وحصر الوجوب مغاير لحصر الشرعيّة، بل قد يُفهم من حصر وجوب التفريع علينا هو أنّ وظيفتنا تجاه ما يقولون هو التفريع فقط، لا أنّ هذا هو كلّ وظيفتنا.

يُضاف إلى ذلك أنّ الأصولي قد يقول ـ فراراً من إشكاليّة أنّ كلمة (الأصول) في الرواية جمعٌ محلّى باللام دالٌّ على العموم، فكلّ الأصول تصدر منهم لزوماً ـ بوجود طرق عقليّة للوصول إلى أصول، غايته لا نستطيع إحراز عدم صدورها عن أهل البيت، فكأنّه بإثبات هذه الأصول عبر مثل العقل يُثبت ـ عن طريق هذه النصوص هنا ـ أنّها قد صدرت عن أهل البيت ولم تصلنا، فأيّ موجب لاعتبار هذه النصوص هادمةً لطرائق الأصوليّين لو صحّت هذه

الطرائق على مستوى أدلّتها في ذاتها؟!

ثالثاً: إنّ مقاربة الأصوليّين لهذه الأحاديث هنا بوصفها دالّةً على شرعيّة الاجتهاد بالمعنى الأصوليّ الإمامي له، هي الأخرى غير مقنعة؛ إذ لا يقال في اللغة والعرف العام ـ لا العرف الخاصّ اللاحق ـ عن عمل الفقيه بأنّه يقوم بتفريع الأصول، بل هو يقوم بفهم الأصول من الأدلّة اللفظيّة وغير اللفظيّة، ثم يقوم بتطبيقها على مواردها المختلفة، وهذا لا يسمّى تفريعاً؛ إذ التفريع هو جعل الفرع للأصل، وهنا أنت لا تجعل فرعاً لهذا الأصل، بل تقوم بتطبيقه على حالة هنا أو هناك، فلم تضف فرعاً له، بل أجليته وطبّقته على موارد متعدّدة.

رابعاً: إنّ ما ذكره القطيفي من إمكان أن يُراد التفريع على أصول الكلام، كإلقاء العلّة واستنتاجنا الأحكام انطلاقاً منها، كعلّة المسكريّة في حرمة الخمر مثلاً، هو كلام جيّد، لكنّ ظاهر هذه الروايات هنا هو الحصر، وكأنّ هذه هي وظيفة أهل البيت، مع أنّ هذه الموارد التي تكون من هذا النوع محدودة نسبيّاً.

من هنا، أستقربُ في دلالة هذه النصوص أن يُراد منها أنّ أهل البيت في بيانهم للدين يُلقون الأصول الدينيّة، وأنّ هناك مساحة فروعيّة لا يُلقونها، بل يطلبون منّا نحن أن نقوم بإنشائها، عبر الأخذ بعين الاعتبار مضمون الأصول ورسالتها، وبهذا يبدو لي أنّ هذه الروايات تنسجم مع فكرة نشاط العقل المؤمن الذي يقوم بإكمال الرسم وتكوين الشجرة بعد أخذ الأصل؛ بحيث تكون الفروع منسجمةً مع هذا الأصل، وإنّني إذ لا أجزم تماماً بهذا المعنى، غير أنّه يظلّ بالنسبة لي أرجح من سائر المعاني المفترضة لهذه الأحاديث.

ولا يُشكَل هنا بأنّه لا يُعرف عن الأجيال المعاصرة لزمن النصّ أنّها كانت تقوم بالتفريع، فإنّه يكفي أن تكون مساحة التفريع في حياتهم محدودة أو عرفيّة، ليقوموا بذلك؛ كتنظيم بعض أمورهم في القرى والأرياف على أصول الدين وأخلاقيّاته.

وعليه، فهذه النصوص الضعيفة السند في نفسها تعارض ـ بدرجةٍ ما ـ نصوصَ الشموليّة، وإن لم تكن في وضوح نفي الشموليّة بمستوى وضوح نصوص الشموليّة فيها، بصرف النظر عمّا تقدّم من ملاحظات ومداخلات عليها.

٥.٢.٧. نصوص جعل الولاية للحاكم

ربما يُستند هنا إلى الأدلّة الدالّة على جعل الولاية لأولي الأمر، أو الأدلّة الدالّة على جعل

الولاية والحاكميّة للفقيه من قبل النبيّ وأهل البيت، وذلك أنّ هذه النصوص تفيد كون هذا الشخص حاكماً منصّباً من قبل النبيّ مثلاً، وهذا يعني أنّ هذا التنصيب مغايرٌ لكونه مرجعاً في الشؤون العلميّة والإفتائية ونقل الحديث، وهو ما يُنتج مرجعيّةً جديدة له تختلف عن مرجعيّته في المعرفة الدينيّة المستبطنة في فكرة الاجتهاد والتقليد مثلاً، ولا معنى لهذه الولاية إلا أن يكون مفوّضاً بسنّ القوانين والتشريعات المتناسبة مع الزمان والمكان وفق الأصول الدينيّة العامّة، وهذا ما يُنتج عدم الشموليّة التفصيليّة.

وبعبارةٍ أخرى: لو كانت الشموليّةُ التفصيليّة المفتَرَضَة هنا حقيقةً واقعيّة، لما كان معنى لفرض مرجعيّة قانونية إضافيّة مُلزِمة، تُسمّى بولاية الأمر ـ سواء ثبتت للفقيه أو للأمّة ولو عَبر مجالس الحَلّ والعقد أو لغير ذلك ـ لأنّ المفروض أنّ كلّ حالة من الحالات الجزئيّة والوقائع الحاصلة في حياة البشر، لها حكمٌ شرعيّ ثابت معيّن في نفسه، فأيّ معنى لمنح شخصٍ ولايةً غير ولاية الإفتاء وكشف الحكم الشرعي الموجود في الحالة المنظورة، وحيث إنّ ظاهر نصوص التولية منح ولاية مختلفة عن الولاية المعرفيّة الإفتائيّة، فهذا معناه أنّه توجد منطقة يتولّى هذا الوليُّ مسؤوليّتها بسنّ القوانين الزمكانيّة المحتاج إليها.

لن نبحث في هذا الاستدلال هنا الآن، لأنّه سيأتينا بحث مركّز في هذه القضيّة في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، ولكن باختصار ثمّة وجهة نظر ترى أنّ منح الولاية لا يرجع لمنح مسؤوليّة تقنينّة جديدة بالضرورة، بل هو منح البتّ في تقويم وتحديد الواقع الخارجي ومديات انطباق العناوين عليه إلى شخصٍ واحد، حتى لا تلزم الفوضى، وهذا غير مسؤوليّة التقنين؛ ومثال ذلك أن يقع نقاش في الأمّة حول خوض حرب معيّنة مع فئة من الناس، ففيما يرى آخرون سلبيّة ذلك، يرى فريق أنّه أمر ضروري، ووليّ الأمر هنا ـ كائناً من كان، فرداً أم جهةً ـ لا يقوم بسنّ قانون ملزِم بالحرب على تقدير اختياره قرار الحرب، بل هو في الحقيقة يقوم بتشخيص الواقع الزمني ليرى أنّه واقعٌ يخضع لهذه القاعدة الشرعيّة أو تلك من قواعد الجهاد أو السياسة الشرعيّة أو نحو ذلك، فقيمة ولايته أنّه مرجعٌ في التشخيص الموضوعي الخارجي، وتشخيصه مُلزِم للناس، وهذا غير مهمّة سنّ القوانين.

ويتأكّد فهم هذه القضيّة من خلال رصد طريقة عمل السلطة التنفيذيّة اليوم والسلطة التشريعيّة في الدول الوضعيّة والمدنيّة، فإنّ السلطة التنفيذيّة ـ المتمثلة في الحكومة والمؤسّسات

المنبعثة عنها أو المحيطة بها إجرائيّاً ـ لا تقوم بسنّ قوانين غالباً، بل تطبّق القوانين التي يسنّها المجلس النيابي والسلطة التشريعيّة، لكن مع ذلك فإنّ تشخيص الحكومة للمعطيات الزمكانية يجعلها هي التي تتولّى حصريّاً حقّ تقرير العديد من الأمور كخوض حربٍ أو الذهاب نحو توافقٍ اقتصاي معيّن أو غير ذلك، ما دام ذلك غير معارض للقوانين والدساتير؛ ولهذا كثير من الاتفاقيّات لا تُصبح حاسمة إلا بعد أن تُعرض على المجلس النيابي أو المجلس الدستوري، لكي يحسم عدم وجود خلل فيها من الناحية القانونيّة ويقوم بتصويبها.

هاتان وجهتا نظر هنا، أكتفي بعرضهما، وسوف يأتي مزيد تفصيل في هذه القضيّة قريباً بإذن الله.

وخلاصة البحث في الأدلّة الحديثيّة المعارضة أنّنا وجدنا أنّ هناك تعارضاً داخليّاً بين النصوص المتصلة بالشموليّة على تقدير فهم الشموليّة التامّة منها، وكذلك وجدنا بعض المعارضات الخارجيّة، لكنّ هذه المعارضات الخارجيّة ضعيفة جداً، بل غالبها لا ينهض للمعارضة.

٣.٧. المقاربات العقلانيّة المعارِضة لمبدأ الشموليّة ونصوصها

نقصد بهذا العنوان أنّ ثمّة ـ إلى جانب النصوص المعارِضة المتقدّمة ـ مقاربات عقلانيّة تقف في وجه أدلّة الشموليّة، خاصّة منها النصوص الحديثيّة التي باتت هي العمدة هنا في إثبات الشموليّة. ونسلّط الضوء هنا على بعض هذه المقاربات؛ لأنّ تفصيل البحث فيها سيأتي في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى؛ حيث سنرى هناك آليّات الاستنتاج التي توصّل إليها القائلون بالشريعة بحدّها الأدنى أو غير الأعلى.

١.٣.٧. مفارقة الخاتميّة والخلود والشموليّة

يبدو هذا العنوان غريباً، ففي الوقت الذي كانت فيه فكرة الخاتميّة تُستخدم بوصفها دليلاً على شموليّة الشريعة كما رأينا، ها هي الآن تستخدم بشكل معاكس؛ وذلك أنّ فكرة الخاتميّة لا يمكن أن تجتمع مع فكرة الشموليّة؛ لأنّ الخاتميّة تقوم على نوعٍ من الاعتراف بالعقل الإنساني في تعاطيه مع الأمور، في مقابل مرحلة الوحي والنبوّة التي كان الإنسان فيها بحاجة شاملة

للمربّي والمعلّم، فكأنّ البشريّة لها مرحلة طفولة ومرحلة رشد عقلي، وسبب الخاتميّة في النبوّة التشريعيّة هو أهليّة البشر لتقبّل الشريعة الخاتمة، وقدرتهم على حفظ الشريعة ووعيهم لذلك، أمّا سبب الخاتمية في النبوّة التبليغية فهو وجود البديل، وهو العلماء الذين تحمّلوا المسؤوليّة، فكانوا ورثة الأنبياء.

بل يذهب فريق معاصر للحديث عن ضرورة الخاتميّة وأنّ النبوّة يجب أن تتوقّف بمعنى من المعاني تبعاً لطبيعة تطوّر البشر[1].

ما يمكن بيانه في مفارقة الخاتميّة والشموليّة لا يقف هنا، بل إنّه ما دامت الشريعة ممتدّة بحسب الزمان والمكان إلى يوم القيامة، وأنّه لن يوجد شريعة بعدها، فإنّه لا يمكن تصوّر خلود الشريعة مع تدخّلها في كلّ الظروف والمتغيّرات؛ لاستحالة التكيّف بين الثابت والمتغيّر، الأمر الذي يفرض ـ لكي تبقى هذه الشريعة ـ أن تضع معايير، ثم تترك المتغيّر للعقل الإنساني (المؤمن)، كي يقوم بملئ منطقة الفراغ الواقعي هنا. بل إذا كانت الشريعة الإسلاميّة في فترة تبلورها في العصر النبوي خلال مدّة لا تتجاز الثلاثة والعشرين عاماً قد خضعت لتغيير ونسخ، فكيف يُعقل أن تبقى ثابتة لمئات السنين الأخرى؟! أليس هذا مخالفاً لمنطقيّة الأشياء في الصيرورة والسيرورة؟!

الفرق بين هذه المقاربة ومقاربة الاستدلال بالخاتمية (المستبطنة للخلود) على الشموليّة، أنّ تلك المقاربة كانت تعتبر أنّ الله تعالى لا يمكنه أن يترك البشر بعد ختم النبوّة دون رعاية، وإلا يلزم من ذلك نقض غرضه مثلاً، فمقتضى لطف الله تعالى أن يغطّي لهم كلّ حياتهم ما دام قد قرّر ترك إرسال الرسل بعد النبيّ محمّد، فطبيعة الاستدلال هناك تنطلق من تكييف العلاقة بين الحاجة الإنسانيّة واللطف والحكمة الإلهيّين بعد تقرير عدم إرسال الأنبياء لاحقاً، بينما طريقة المقاربة هنا تنبعث من أنّ محاولة تخليد شريعة شاملة هي محاولة مستحيلة عمليّاً؛ الأمر الذي ينفي فكرة اللطف والحكمة هنا؛ لأنّ هذا اللطف غير قابل للتحقّق؛ ومن ثمّ فالمولى لكي يكون لطيفاً بعباده يلزمه بعد الخاتميّة إمّا أن يعيد إرسال الرسل، وهو تراجع عن الخاتميّة، أو يحيل

(١) لمزيد اطّلاع على النظريّات التي طُرحت في قضيّة الخاتميّة، من مثل محمّد إقبال اللاهوري وعلي شريعتي ومرتضى مطهّري ومحمد تقي مصباح اليزدي وعبد الكريم سروش وغيرهم، انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، آيين خاتم: ٣٥٩ـ٤٢٦.

المساحة التي لا يمكن تغطيتها بالأحكام الثابتة إلى الإنسان المؤمن نفسه وفق المعايير التي يضعها له، وحيث إنّ البشر قد نهض بعقله فصار مستعداً لتحمّل مثل هذه المسؤوليّة وخرج عن مرحلة الطفولة، لذا فإنّ الله يضع له الأصول وهو يقوم بالتفريع والتكميل.

روح هذه المفارقة بين الخاتمية والشموليّة ترجع ـ كما هو واضح ـ إلى إشكاليّة عدم تناسق الثابت والمتغيّر، فهذه هي الإشكاليّة المركزيّة في موضوع الثابت والمتغيّر، ولهذا سوف يدور حديثنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وما بعده، حول هذه القضيّة، حيث طرح المفكّرون المسلمون معالجات لفكّ هذه الاستحالة، وأثبتوا ـ من وجهة نظرهم ـ إمكانات التناغم والتناسق بين الثابت والمتغيّر، وستكون لنا وقفات مطوّلة مع محاولاتهم هذه.

ولهذا، سنترك البحث في التعليق عن هذا الكلام إلى الفصل اللاحق وما بعده، حيث سيتضح بشكل جليّ الموقف من هذه الإشكاليّة المحوريّة.

٢.٣.٧. من الاستقراء وطبائع الأشياء إلى (لوكان لبان)

أقصد بهذا الاستدلال الذي أُشير إليه هنا إشارةً، وسوف نقف معه لاحقاً في ثنايا الفصل الثاني والثالث بإذن الله، أنّ استقراء النصوص القرآنيّة والحديثيّة، يجعلُنا على قناعة واضحة بعدم شموليّة الشريعة، لو أردنا أن نكون محايدين وصادقين مع أنفسنا وتاركين لأيّ فرضيّة مسبقة، وأنّ الشموليّة جاءت من تقعيدات الفقهاء وقوانينهم الشموليّة في الاستدلال، فلو تركنا وأنفسنا وأردنا دراسة نصوص الدين الأصليّة، خاصّة على مستوى الكتاب الكريم ومتواتر السنّة الشريفة لمن لا يؤمن بأخبار الآحاد ـ بعيداً عن التجربة الفقهيّة نفسها حاليّاً ـ لما رأينا عيناً ولا أثراً للكثير الكثير من مستحدثات المسائل، كأحكام الفضاء؛ والبيئة بمعناها الواسع؛ والتجنيد الإجباري وقوانينه، وقوانين الاستيراد والتصدير، والنظام الضريبي المعاصر خاصّة مثل الجمارك والعقارات وغيرها، وقضايا الطبّ وما فتحه تطوّره على أمور من نوع بيع الأعضاء والوصيّة بها، أو التلقيح الصناعي، أو الهندسة الوراثيّة أو تأجير الرحم؛ وأسلحة الدمار الشامل بأنواعها؛ وقوانين العمل الحديثة الملزمة للعامل وربّ العمل معاً، وقوانين تسجيل المعاملات والوثائق الثبوتيّة في الدوائر الحكوميّة، والإسراف في استهلاك طاقات وخيرات الأرض؛ وقضايا النموّ السكاني وعلاقته بالتنمية وتنظيم النسل والتعقيم؛ والتقنيات

المعاصرة وقضايا المعلوماتيّة؛ وقوانين النقل والملاحة البريّة والبحريّة والجويّة؛ وشكل الدولة وهيكلها التنظيمي ونمط مؤسّساتها، وعلاقة مؤسّساتها ودوائرها مع بعضها ضمن صيغ قانونيّة محدّدة؛ بل بعض أحكام الصلاة والصوم مثل أحكام العبادات في القطب الشمالي؛ أو غير ذلك من عشرات الموضوعات، التي تَكَلَّفَ الفقهاءُ محاولةَ الحصول على جوابٍ لها عبر الأصول العمليّة تارةً، والأصول العدمية أُخرى، والقواعد والبناءات العقلائية ثالثة والتي تقوم على فرضيّة الإمضاء القائمة بدورها على فرضيّة الشمول، كما ألمحنا سابقاً وسيأتي.

يجب أن نكون صريحين وواضحين في أنّ النصوص لا يوجد فيها ما يحكي عن الكثير من هذه القضايا المستجدّة، لو نظرنا إليها بكلّ عفويّة وروح عرفيّة، وأنّ طرائق المجتهدين في الاستنباط هي التي حاولت أن تعطينا جواباً عن الأسئلة، لا النصوص مباشرةً، وهذا ما انتبه له الفقيه السني منذ أكثر من ألف عام، واليوم بدأ ينتبه له الفقيه الشيعي عندما خاض تجربة السلطة والمتغيّرات، فأخذ يبحث عن مرجعيّات مساعدة لردم الهوّة، كما سنرى لاحقاً.

والقضيّة هنا لا تقف عند فرضية ضياع النصوص، بل هي أخطر من ذلك؛ إذ ما هذه المصادفة في أن أغلب قضايا العصر الحاضر اختفت نصوصها، فيما بقيت نصوص قضايا تلك العصور؟! فلو كانت هناك نصوص فعلاً تغطّي عصرنا لبانت وظهرت ولو بشكل خفيف؟ وما هو دور النبيّ والأئمّة والصحابة في حفظ الدين للأجيال اللاحقة وهم الذين يتصدّون لهذا الأمر؟! لماذا نجد مئات الروايات في أحكام الدوابّ لكنّنا لا نكاد نجد رواية في الكثير من القضايا المعاصرة، مع أنّ الدين جاء لكلّ الأمم إلى يوم القيامة، مما يضطرّ الفقيهَ أن يذهب نحو قواعد دستوريّة، وليس قوانين، من نوع نفي الضرر ونفي الحرج وولاية الأمر والمصالح العليا، وغير ذلك مما ذهب إلى ما يُشبهه في شيء ويختلف عنه في شيء الفقيهُ السنّي منذ مئات السنين؟

وإذا قلنا بأنّ النبيَّ أو الإمام لم يكن يقدر على بيان أحكام هذا العصر للأجيال السابقة، فلن يفهموها، وسلّمنا بهذا جدلاً، فهذا يعني أنّ إمكانات صدور بعض الشريعة وتبيانها في تلك العصور هي إمكانات غير متوفّرة، ومن ثم فهذا إقرار بأنّ الشريعة لم تصدر كلّها للناس، وأنّه يجب انتظار قادم الزمان لكي يكتمل تبيان الشريعة وصدورها، وهو أمرٌ مخالف لإكمال النبيّ تبيان الدين كلّه من جهة، ولا ينسجم مع أصول العقيدة السنيّة، ولو اعتقد به بعض الشيعة

وأنّ بعض الدّين سوف يأتي به الإمام المهدي في آخر الزمان، فهذا إقرار بأنّ الشريعة اليوم هي بالنسبة لمن هم في زماننا لم تصدر كلّها، ونحن منتظرون لاستكمال صدورها، وهذا اعترافٌ بعدم شموليّة الشريعة الصادرة، فضلاً عن الواصلة، بالنسبة إلينا.

أعتقد هنا بأنّ المقاربة التاريخيّة للدكتور عبد المجيد الشرفي لهذا الموضوع كانت مهمّة، إذ اعتبر أنّ الفكر الإسلامي العربي اتخذ ثلاثة مواقف من هذا المأزق (عدم وجود منجَز فقهي يغطّي كلّ متطلّبات الحداثة والتطوّر العلمي): أحدها استجلاب القوانين الوضعيّة مع تعديلات طفيفة كما فعلت الدول المدنيّة في العالم العربي في غير مجال الأحوال الشخصيّة، وثانيها تأخير هذه القضيّة لحين قيام الدولة الدينيّة، وثالثها أسلمة القوانين الوضعيّة عبر محاولة خلع عمومات كليّة عامّة عليها[1]. وهذا كلّه يكشف عن حجم المأزق الذي يواجهه الاجتهاد هنا.

كما أنّ توصيف الدكتور عبد الإله بلقزيز للمشهد السياسي عقب وفاة النبيّ، بأنّه فراغٌ قرآني تشريعي في مجال السياسة والسلطان، في مقابل حضور قرآني متميّز في مثل الأحوال الشخصيّة والعلاقات الخارجيّة[2]، يستحقّ التوقّف عنده، فنحن لا نجد شيئاً واضحاً في تفاصيل الإدارة والملك وشكل النظام السياسي وصفات المتولين للأمور، وشكل الدولة وعلاقات مؤسّساتها القانونيّة مع بعض وغير ذلك، مع الإقرار بوجود حضور معيّن لبعض الأمور، إضافة لمجموعة قيم حاكمة على العمل السياسي.

إنّ ثلاثيّة: الاستقراء النصّي، إلى جانب معادلة (لو كان لبان)، مع عجز التجربة الفقهيّة اليوم عن التغطية المباشرة؛ لكون الكثير من معاييرها يرجع إلى البناءات العقلائيّة والأصول العمليّة والعناوين الدستورية الثانويّة كنفي الضرر ونفي الحرج ونحو ذلك.. هذه الثلاثية تكشف لنا أنّ الشريعة الواقعيّة الصادرة لم تغطّ كلّ شيء، وأنّ النصّ القرآني لم يقدّم الكثير من غير القواعد الدستورية العامّة، بصرف النظر عن مقولة مثل المفكّر الباكستاني فضل الرحمن (١٩٨٨م) والمفكّر الإيراني محمد مجتهد شبستري، من أنّ القرآن يبلغ في تصدّيه للقضايا القانونيّة ـ بوصفها تشريعات للبشريّة عامّة ـ أدنى مستوى متصوّر، وعادةً ما يشتمل على مجرّد

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة: ١٣٩ ـ ١٤٧.

(٢) انظر: بلقزيز، النبوّة والسياسة: ٤٦ ـ ٤٧.

توجيهات أخلاقيّة.

هذا الانطباع الذي نكوّنه من مراجعة التجربة الفقهية والنصوصيّة، مقارنة بنوع الوقائع وحجم مساحة التقنينات المعاصرة، يُضعف من ثقتنا بالنصوص الحديثيّة التي تريد أن تقنعنا بأنّ القرآن والسنّة فيهما كلّ صغيرة وكبيرة؛ إذ يبدو هذا الكلام بالنسبة إلينا مجرّد شعارات طوباويّة أو مقولات غنوصيّة غير مفهومة.

هذه هي المقاربة العقلانيّة الأقوى في هذا السياق ـ وهي مقاربة خارج/ دينية، تعتمد المراقبة الخارجيّة والتتبّع المحايد، ولا تُسقط على نفسها مقولات أيديولوجيّة ـ إلى جانب مقاربة استحالة التناسق بين الثابت والمتغيّر، وسوف نقف كثيراً عند هذه الأفكار في الفصول اللاحقة، لنتبيّن مديات صحّتها ودقّتها، لكنّنا في الجملة نؤمن بجدّيّة هذا الطرح، وتأثيره على القناعات المتصلة بالنصوص الحديثيّة بدرجةٍ ما.

نتائج البحث في مرجعيّة الحديث في تأصيل نظريّة الشموليّة القانونيّة

بعد هذه الجولة في النصوص الحديثيّة (السنّة الشريفة) في قضيّة الشموليّة، وصلنا إلى مرحلة لملمة النتائج، لمعرفة ما الذي توصّلنا إليه، ويمكنني إيجاز الأمر على الشكل الآتي:

١ ـ لقد كان توصيفُ العلماءِ النمطيُّ للمشهد الحديثي المنتصر للشموليّة قائماً على الكثرة والتواتر، حيث نجد بعضهم يعبّر عن النصوص الدالّة على قاعدة الشمول ونفي الخلوّ بأنّها متواترة[١]، فيما يعبّر آخرون عنها بأنّها كثيرة مستفيضة[٢]، ويصفها فريق ثالث بأنّها مستفيضة[٣].

إلا أنّنا بعد سلسلة المناقشات التي سبقت في مرحلَتَي: المقاربة التفصيليّة والإجماليّة، لم نجد ما هو دالّ بشكلٍ مقنع على الشموليّة، عدا حوالي عشرة روايات فقط، بينها أربع تقريباً معتبرة

(١) انظر: المجلسيّ الأوّل، روضة المتقين ٦: ٤٨؛ والحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ٤٠٦؛ والأمين الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٤٠٣؛ والرازي، هداية المسترشدين ١: ٨٥؛ والإصفهاني الغروي، الفصول الغرويّة: ٤٠٦ ـ ٤٠٧؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٤٦٩.

(٢) انظر: مهدي النراقي، جامعة الأصول: ٦٢.

(٣) انظر: البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٤٥.

السند، وبعض هذه الروايات معارض بنصوص أخرى من نفس النوع، فضلاً عن السياق العام لفضاء الصدور، والذي قلنا بأنّه يتصل أكثر بشموليّة النصوص في تبيانها للشريعة، لا شموليّة الشريعة في تبيانها للموقف من كلّ الوقائع.

والسؤال الآن: هل يحصل من هذه الروايات يقينٌ عقلائيٌّ بالصدور بعد كلّ الملاحظات السابقة والمقاربات العقلانيّة المعارِضة أو لا؟ خاصّة وأنّ ثلاثة من هذه الروايات تفرّد بنقلها الكليني، وواحدة تفرّد بنقلها الصفار في بصائر الدرجات، وواحدة تفردّ بها البرقي في المحاسن، وواحدة وردت في البصائر والكافي، وواحدة فقط رواها لنا الصدوق إلى جانب الكليني.

بالنسبة لي لا أقتنع بكون هذا المقدار يمكنه ـ وسط كلّ ما تقدّم ـ أن يُثبت قضيّةً كبيرة جداً بهذا الحجم، إثباتاً علميّاً، لاسيما مع تفرّد مصادر حديث مذهب واحد ـ المذهب الإمامي ـ بها.

ولا أدري مستند المحقّق النراقي هنا، لكنّه في غاية الإثارة بالنسبة لي، حيث يقول: «فإن قيل: قد ورد في الأخبار الكثيرة أنّ لكلّ شيءٍ حكماً بيّنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم حتى أرش الخدش، وأحكام الخلاء، والجلدة، ونصف الجلدة. قلنا: أوّلاً: إنّها أخبار آحاد لا تفيد شيئاً غير الظنّ. وثانياً: إنّه ليس مدلول تلك الأخبار إلا أنّ كلّما كان له حكمٌ، فقد بيّنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لا أنّ لكلّ شيءٍ حكماً وبيّنه الرسول، وشتان ما بينهما»[1].

ولعلّ من هذه الحال، ما ذكره العلامة الشعراني، حيث علّق في سياق بحثه حول قضيّة التخطئة والتصويب، بالقول: «فإن قلت: ورد في الحديث أنّ الجاهل والعالم مشتركان في الحكم، وأنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم. قلنا: .. وثانياً: لم يتبيّن لنا صحّة هذه الأحاديث..»[2]. مع أنّ كلاً من النراقي والشعراني من القائلين بنظريّة الشمول!

٢ ـ إنّ أغلب نصوص عدم الشموليّة لم يُثبت شيئاً، فهي غير ناهضة في دلالاتها أو في أسانيدها، وهي قليلة العدد قياساً بالنصوص المفترضة للشموليّة، نعم ترجّح في نظرنا أنّ أخبار إلقاء الأصول والتفريع عليها يمكن أن يكون لها قدرٌ من الدلالة، لكنّها غير ناهضة من حيث مصادرها وأسانيدها، فلا تفيد وثوقاً، بل لم تثبت حجيّتها حتى بناء على حجيّة الظنّ

---

(١) عوائد الأيّام: ٣٦١.

(٢) المدخل إلى عذب المنهل: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الصدوري (خبر الواحد الظنّي)، كما أنّنا لم نستبعد كون أخبار العفو لها نحو دلالة، فيكون لهاتين المجموعتين معاً دور في المعارضة ـ ينفعنا هنا ـ ولو بشكل معيّن.

٣ ـ إنّ المقاربات العقلانيّة المواجهة لنصوص الشموليّة تستحقّ الوقوف عندها، وفي هذه المرحلة أؤكّد على الوقوف مع الدليل الاستقرائي المفضي لمقولة (لو كان لبان)، حيث سوف نسلّط الضوء عليه ـ وعلى غيره ـ لاحقاً من العناصر المقويّة لفكرة عدم الشموليّة التفصيليّة، ونجده أقرب لنمط المقاربة العلميّة التاريخيّة من النصوص الحديثيّة المفترضة لصالح الشمول، والتي قد يلاحظ منكرو الشموليّة عليها إشباعها للبُعد الغيبي الأيديولوجي المليء بلغة المبالغة، بناء على القبول بدلالاتها المفترضة، حيث لا نجد في النصوص أيّ مقاربة عقلانيّة تؤكّد ادّعاءها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مُخرَجات المطالعة التقويميّة لنظريّة الشموليّة المدرسيّة

نتائج الفصل الأوّل

حاولنا في هذا الفصل الذي عقدناه خصيصاً لدراسة مفهوم الشمول، ورصد أدلّة الشمول بالمعنى المدرسي، والمناقشات المتصلة بها، أن نسير بشكل تدريجي مع الأبحاث والموضوعات.

ففي البداية، عقدنا المحور الأوّل لتحليل مفهوم الشمول التشريعي، فدرسنا مقولة (الحكم) المستبطنة في الصيغة المدرسيّة لقاعدة الشمول، وهي صيغة: ما من واقعة إلا ولها حكم، ثم درسنا مفهوم الشمول والجامعيّة والكمال، وحلّلنا المراد من (الواقعة) في متن قاعدة الشمول بصيغتها المدرسيّة.

وقد توصّلنا من خلال رصد هذه الأمور إلى أنّ نظريّة الشمول يمكن طرحها ضمن أربع صيغ:

الصيغة الأولى: كلّ فعل من أفعال الأفراد، فله حكمٌ شرعي.

الصيغة الثانية: كلّ وضع فردي أو اجتماعيّ، فللشريعة ردّ فعل تجاهه، يتمثل في موقف شرعي عملي ديني يتصل بالواقعة نفسها وبالوضع ذاته، يُطالب المكلّفون بالقيام به ليصلوا إلى كمالهم المنشود في ظلّه أو في ظلّ تغييره، فالشريعة وضعت قوانين وأحكاماً للوقائع الفرديّة والجماعيّة كلّها، ولم توكل وضع الأحكام لأحدٍ إطلاقاً.

الصيغة الثالثة: الشريعة وضعت قوانين واضحة لمساحة من حياة البشر غير شاملة لكلّ الوقائع، وذلك عن علمٍ مسبق منها بأنّ حياة البشر تكتمل بهذه الطريقة، وأنّه لا حاجة ولا مصلحة في سنّ أيّ قانون في غير هذه الدائرة، وإنّما يُترك الأمر لمصلحةٍ في الترك.

الصيغة الرابعة: إنّه في كلّ حياة الإنسان ـ أكان للشريعة موقف أو لم يكن ـ لا يوجد أوّلياً مرجع قانوني آخر غير الله تعالى، وأنّ أيّ مرجع غير الله فلابدّ أن يكون كاشفاً عن موقفٍ ما لله

وشريعته، أو يكون قد استمدّ شرعيّته وصلاحيّته للتقنين من الله تعالى، وليس قائماً في عرض هذا الموقف الإلهي ومنافساً له.

والذي يظهر أنّ الرؤية المدرسيّة لنظريّة الشمول ـ والمتجليّة بقاعدة: ما من واقعة إلا ولها حكم ـ تقوم على الصيغة الأولى والثانية معاً، فكلّ واقعةٍ أو سلوك أو وضع أو فعلٍ مفترض للأفراد والجماعات، فله في الشريعة الواقعيّة جواب قانوني مباشر، يتمثل في الحرمة أو الوجوب أو غير ذلك من صور الحكم الشرعي، وهذا هو المعنى السائد لقاعدة نفي الخلوّ أو ما من واقعة إلا ولها حكم، وهو المعنى الذي اشتغلنا في المحور اللاحق من الفصل نفسه على عرض ما يمكن أن يكون دليلاً له.

في المحور الثاني، اشتغلنا بشكلٍ مفصّل نسبيّاً بالأدلّة التي يمكن أن تنتصر لنظريّة الشمول بالشكل المدرسي السائد لها في الفقه الإسلامي، فعَرَضنا في البداية الأدلّة العقليّة التي بلغنا بها عشرة أدلّة، وأخضعناها جميعاً للمناقشة والتحليل، ثم انتقلنا للأدلّة القرآنيّة من خلال ثلاث مجموعات من الآيات الكريمة، وحاولنا ممارسة تأمّل جادّ فيها، لننتقل بعد ذلك لما أُسمّيه بدليل العُرف الحاكي (الإجماع والشهرة والسيرة المتشرّعيّة)، ونختم بدليل الحديث الشريف الذي أخذ منّا قدراً كبيراً من البحث والتحليل.

وقد توصّلنا من خلال هذه المعطيات الاستدلاليّة كلّها إلى الآتي:

١ ـ إنّه لم يقم دليل عقليّ أو عقلائيّ أو كلامي أو فلسفي حاسم على شموليّة الشريعة الدينيّة (قاعدة نفي الخلوّ) لكلّ وقائع الحياة، بوصف ذلك مبدأ يقوم فهم النصوص ووعي الشريعة عليه.

بل قد قلنا بأنّ الطابع السائد في المقاربات العقلانيّة كان تارةً يأخذ طابع الاستبعاد، وأخرى الترجيح، وثالثة وجدناه قائماً على ملازمات لا توصل إلى الهدف المنشود، بل لاحظنا لاحقاً ـ عند الحديث عن معارِضات الأدلّة الحديثيّة ـ أنّ أصول بعض هذه المقاربات قد تمّت صياغتها عبر محاولات عكسيّة لها تثبت عدم الشموليّة، كما في مثل مقاربات الخاتميّة والخلود، والتجربة الفقهيّة والاستقراء النصّي.

٢ ـ لم يثبت مبدأ شمول الشريعة من النصّ القرآني، فلم نجد آية أو معطى قرآنياً واضحاً يُثبت الشمول التشريعي بالمعنى المدرسي للمفهوم، وقد توصّلنا إلى أنّ غاية ما تسعفنا بعض

النصوص القرآنيّة به هو تكريس حصريّة المرجعيّة الإلهيّة (الصيغة الرابعة)، وقد بيّنا بأنّه معنى لا يتمرّد على فكرة وجود مرجعيّة قانونيّة أُخرى مقبولة للشارع سبحانه بالتصريح أو الرضا، تقوم بنفسها بسنّ القوانين بما ينسجم مع الضوابط الدينيّة.

٣ ـ إنّ الإجماع والارتكاز لا قيمة دالّة فيهما؛ وذلك لاحتمال مدركيّتهما بشكل قويّ جداً، انطلاقاً من أحكام العقل أو بعض النصوص القرآنيّة والحديثيّة. نعم ذكرنا لاحقاً أنّ سكوت أهل البيت عن هذا الارتكاز السائد يمكن ـ وفقاً للاعتقاد الشيعي ـ أن يكون كاشفاً عن اعتباره القانوني والمرجعي، لكنّ حدود هذه الكاشفيّة لا تتعدّى حصريّة المرجعيّة بالله تعالى، لا حصريّة حكم الواقعة نفسها به سبحانه، ومن ثمّ فمن الممكن أن تكون المرجعيّة في كلّ أفعالنا هي لله، وفي الوقت عينه يكون الله قد ترك بعض المساحات لسنّ القوانين لمرجعيّة أخرى أو أوكل إليها ذلك، في ضوء هديه وقيمه الروحيّة والدينيّة، الأمر الذي يُبطل المفهوم المدرسي لقاعدة الشمول، ويُثبتها بالصيغة الرابعة خاصّة.

٤ ـ إنّ الحديث الشريف الذي يشكّل ـ إماميّاً ـ عمدة الدليل هنا برأيي، يعطينا إفادة لحصرية المرجعيّة بالله تعالى، لا كون كلّ القوانين مجعولة من الله نفسه، وهذا واضحٌ جداً على نظريّتنا في حجيّة خصوص الخبر اليقيني باليقين العقلائي الاطمئناني.

وبهذا نستنتج أنّ نظريّة الشمول، بمعنى نفي خلوّ الواقعة من الحكم الديني، وارتهان أحكام كلّ الوقائع للجعل الإلهي خاصّة، لم تثبت بدليل، وأنّ فرضيّة وجود مرجعيّة ثانية مترتبة على المرجعيّة الإلهيّة وواقعة في ظلّها، لا نافي لها، بعد مراجعة كلّ الأدلّة هنا، وهي ما سمّيناه بمرجعيّة العقل المؤمن في التقنين، وعنينا بها العقل الذي يقوم بسنّ القوانين التفصيلية في هدي الشريعة والقيم الروحيّة والدينية والأخلاقيّة.

أمّا البحث في هويّة العقل المؤمن المقنِّن، وشروطه، وآليّات عمله، وهويّة القوانين الصادرة منه، وقبل ذلك دليل شرعيّة نشاطه وانطلاقته القانونيّة، فهو ما سوف يأتي الحديث عنه مفصّلاً في الفصول اللاحقة بحول الله سبحانه.

الفصل الثاني

اتجاه الشمول التشريعي

وسؤال الثابت والمتغيّر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ندرس في هذا الفصل:

١ ـ النظريّات التي قدّمها الفكر الإسلامي المؤمن بالشمول، لتكييف المتغيّرات والمستجدّات.

٢ ـ نظريّة المرجعيّة المساعدة (الدولة وولاية الأمر): معطياتُها، فكرتُها، وأدلّتُها.

٣ ـ وقفات نقديّة تأمّليّة موسّعة مع نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة.

٤ ـ النظريّة المدرسيّة الفقهية وتوليفة أصولها الاجتهاديّة في موائمة المتغيّرات وتغطية المستجدّات.

٥ ـ قراءة تحليليّة نقديّة لأطروحة الفقه المدرسي لعلاج مشكلة التناسب بين النصّ والواقع.

٦ ـ نظريّة الفراغ وفقه أدلّة التشريع عند العلامة شمس الدين، عرض الرؤية والمعالم والمبرّرات.

٧ ـ تفكيك نقدي لنظريّة شمس الدين ومعالجاتها.

٨ ـ استخلاصات تتصل بعجز نظريّات الشمول عن حلّ المشكلة القائمة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

تختلف الخطوات اللاحقة التي يريد الاجتهاد الإسلامي أن يخطوها هنا باختلاف النتائج التي يخرج بها الفصل الأوّل؛ فإذا كان الفقيهُ المسلم قد توصّل إلى عدم شموليّة الشريعة، أو ذهب إلى اختصاص مفهوم الشموليّة بالصيغة الرابعة له، وهي حصر المرجعيّة بالله، لا حصر أحكام الوقائع به سبحانه، وكوّن لنفسه صورةً مختلفة عن حدود الدين والتوقّعات منه ومساحات اشتغاله على الحياة الإنسانيّة، ففي هذه الحال عليه أن ينتقل لدراسة المرجعيّة الثانية للتقنين، والتي تأتي عنده إمّا إلى جانب مرجعيّة الله أو في الرتبة التالية لها كما أوضحنا في الفصل الأوّل، ومن ثمّ فسيكون هذا الفقيه/ المتكلّم (أو فيلسوف الدين) معتقداً بعدم شموليّة الشريعة بالمعنى السائد، وهذا ما سوف نبحثه في الفصل الثالث، إن شاء الله ونرصد فيه التصوّرات.

أمّا إذا توصّل فيلسوف الدين أو الفقيه/ المتكلّم إلى الاعتقاد بشموليّة الشريعة، بمعنى شموليّة الأحكام الإلهيّة للوقائع (ما من واقعة إلا ولها حكم/ قاعدة نفي الخلوّ/ الصيغة الأولى والثانية من صيغ الشمول القانوني المتقدّمة في الفصل الأوّل)، ففي هذه الحال عليه أن يستكمل خطواته الهادفة هذه المرّة لتبيين الشمول تبييناً ظاهراتياً توصيفيّاً أو تبييناً وقائعيّاً ميدانيّاً، بمعنى أنّ عليه أن يجيب عن السؤال الآتي لاستكمال نظريّته: إذا كانت الشريعة شاملة، فكيف؟ وما هي الصورة التي تتكوّن نتيجة شموليّة الشريعة؟

معنى هذا الكلام أنّ الاجتهاد الإسلامي صار مُلزماً بدراسة المواءمة بين هذا المبدأ وبين ظهور الشريعة ظهوراً خارجيّاً، بحيث تكون بالفعل مغطّيةً لكلّ وقائع الحياة، فكيف هو شكل الشمول؟ وما هي الطريقة التي نفهم بها الشريعة بحيث تظهر ـ منطقيّاً ـ شاملةً لكل الوقائع وقادرة على تغطية كلّ المتغيّرات والمستجدات؟ هل يمكن الوصول إلى صيغة معقولة

في هذا السياق؟

لقد فكّر الباحثون والمجتهدون والمفكّرون المسلمون في القرنين الأخيرين في هذا الموضوع، ولاحظوا أنّ أهم مشكلة يواجهونها تكمن في المتغيّرات وإشكاليّة التناسق بينها وبين الثابت التشريعي، وفي المستجدّات التي لا وجود لها من قبل ممّا أولدته الحياة العصريّة، وفي المساحات الحياتيّة التي يبدو للوهلة الأولى أنّ النصوص غائبة عنها.. فصاروا بصدد تقديم نظريّات تسمح بشموليّة الشريعة من جهة أولى، وقدرتها على المواكبة والمواءمة من جهة ثانية، وإمكاناتها في وضع الحلول القانونية لمختلف الوقائع التي يواجهها الإنسان في هذا العصر ثالثة، وهذا ما طُرح في العصر الحديث ـ غالباً ـ تحت عنوان الثابت والمتغيّر في الشريعة. وبطرح نظريّات الثابت والمتغيّر وما يتصل بها، حاول الفقيه تذليل العقبات أمام الشريعة في التغطية، ليكرّس رؤيته القبليّة لتصديها لكلّ وقائع الحياة.

سوف نعمد في هذا الفصل لدراسة الأطروحات الكبرى التي قدّمها الفكر الإسلامي في هذا الموضوع، والتوقّف عندها بعين التقويم والنظر، للوصول إلى صيغة نهائية في هذا الصدد بعون الله تعالى.

الثابت والمتغيِّر من موضوع عامّ إلى مفصل من مفاصل الدرس الاجتهادي

شغل موضوع الثابت والمتغيّر أذهان علماء المسلمين منذ فجر النهضة الإسلاميّة الحديثة. وقد طُرحت في هذا المجال نظريّات وطروحات كثيرة، وبحوث ونقاشات عدّة. لكنّ المؤسف ـ وبعد أكثر من قرن ـ أنّنا لا نجد لهذا البحث حضوراً في علم أصول الفقه حتّى هذه اللحظة، مع كونه ذا جانبٍ أصوليّ ـ فقهي بامتياز؛ فإنّ علم الأصول هو المعنيّ بالقضايا البنيويّة التحتيّة التي تقوم عليها الشريعة، ومن الواضح أنّ الثابت والمتغيّر من أهمّ الموضوعات المعاصرة التي أدلى جملةٌ من العلماء برأيهم فيها، من دون أن يتحوَّل هذا البحث إلى جزءٍ من البحوث الأصوليّة والفقهيّة، أو أن يبحث الأعلام في (بحوث الخارج ـ الدراسات العليا) التخصُّصيّة فيه. إنّ العلوم الحيّة هي العلوم التي تجعل قضايا عصرها أو عصر الجيل السابق عليها مباشرةً جزءاً من بحوثها الرئيسة، ونصّاً في موادّها التعليميّة.

وإذا افترضنا أنّ هذا الموضوع يتصل بالبنية التصوّرية للدين كلّه، مما يدخل في نطاق

مسؤوليّات علم الكلام الإسلامي أو في وظائف علم فلسفة الدين، فنحن لا نجد أنّ هذا البحث قد استقرّ اليوم في علم الكلام، وغالباً ما يُدرس في سياق من يريد معرفة مباحث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وهي مباحث ما تزال حتى الساعة غير داخلة في صُلب المنهج التعليمي للمؤسّسة الدينية، وإذا دخلت هنا أو هناك، فلم تبلغ مرحلة تركيز كبار العلماء النظر فيها من خلال المتون الدراسيّة تارةً أو من خلال بحوث الدراسات العليا أخرى إلا نادراً، رغم مرور قرن من الزمن وأكثر على تناول ها الموضوع وصيرورته واحداً من أكبر التحدّيات التي تواجه الدراسات الشرعيّة.

من هنا، أدعو بجدٍّ إلى الاهتمام به، على غرار الاهتمام الذي يوليه الأصوليّون لمباحث الإطلاق والتقييد أو مباحث استصحاب العدم الأزلي أو مباحث المشتقّ، وعلى غرار اهتمام المتكلّمين بمباحث المعاد الجسماني والروحاني، وحقيقة الصراط، وعينيّة الصفات للذات، فهو بحثٌ لا يقلّ أهمّيّةً وخطورة وعمقاً عن هذه الأبحاث، وليس بحثاً ثقافيّاً عاماً يمكن الوصول إلى نتيجةٍ حاسمة فيه من خلال محاضرةٍ أو ندوة صغيرة أو مقالة عابرة يكتبها باحثٌ أو مثقّف أو عالم؛ فقد شغل هذا البحث كبار العلماء، كالصدر والطباطبائي ومطهّري وشمس الدين وغيرهم أيضاً. من هنا نتمنّى الاهتمام به؛ لنقدّم أجوبةً متطوّرة على الدوام إزاء هذه الإشكاليّات التي تواجه الإسلام، بل تواجه المشروع الإسلاميّ برُمَّته.

من هنا، أكرّر بأنّ أهمّ وظائف الحوزة العلميّة والعلماء والمفكّرين والفقهاء الاشتغال بهذه الموضوعات اشتغالاً جادّاً؛ لتصبح جزءاً من دروسنا وبحوثنا اليوميّة؛ إذ كثيراً ما تُستغلّ هذه الموضوعات للنقد على الإسلام، والتعريض بمشروعه الإنساني.

لماذا يندفع الاجتهاد الإسلامي لمعالجة موضوع الثابت والمتغيِّر؟

وقبل أن نبدأ باستعراض المفاصل الأساسيّة لهذا العنوان بشكلٍ موجز علينا أن نطرح هذا التساؤل: ما الذي يدفع الفقيه الإسلامي إلى معالجة إشكاليّة الثابت والمتغيِّر؟

والجواب: يمكن الحديث عن عاملين أساسيّين، هما اللذان يدفعان الفقيه الإسلاميّ إلى تناول هذا الموضوع ومعالجته اليوم:

١ـ العامل الدفاعيّ.

٢ـ العامل البنائيّ.

أمّا العامل الأوّل، فقد اجتاحت الطروحات الأيديولوجيّة والمدارس الفكريّة العالم الإسلاميّ في القرن العشرين خاصّة في الخمسينيّات والستينيّات والسبعينيّات منه، ولا سيَّما المدارس الماركسيّة والاشتراكيّة وأمثالها. وهذه الطروحات والأيديولوجيّات كانت تتفاخر بأنّ لديها نظاماً سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وتعليميّاً وتربويّاً، وأنّ النظام الإسلاميّ غير قادرٍ على الانسجام والتكيُّف مع متطلّبات العصر، ولا يصلح إلاّ للمواءمة مع العصر الزراعي والقَبَلي الذي عفا عليه الزمن، فكيف يمكن لنظامكم الفقهي والاجتهادي أن يواكب الحياة في العصر الحديث المليء بالتطوُّر والتكنولوجيا؟!.. الحياة تتغيَّر وفقهكم الإسلامي ثابتٌ، فما هو السبيل لتناسب الثابت مع المتغيِّر؟ وكيف يمكن لهذه الشريعة أن تغطّي المتغيّرات؟

واجه المفكِّر والفقيه المسلم ثغرةً أساسيّة شكَّلَتْ تحدِّياً بالنسبة إليه، فأين هو البرنامج الاقتصادي الإسلاميّ؟ وأين هو نظام العلاقات الدوليّة؟ وأين هو النظام البيئي؟!

نعم، يوجد نظامٌ عباديّ، يتلخّص بالصلاة والصوم والحجّ والاعتكاف وغيرها؛ وتوجد بعض الأمور المتعلّقة بالأمور المدنيّة، كالبيع والنكاح والطلاق، لكنْ لا توجد نُظُم بعنوانها العامّ. من هنا فإنّ ما يدفع الفقيه المسلم إلى الدخول في غمار هذا البحث هو الدفاع عن الإسلام، ليقول: إنّ هناك انسجاماً بين الإسلام والتغيُّرات والتحوُّلات، بين الحياة المتحوّلة والفقه والشريعة الثابتة.

أمّا العامل الثاني، فهو أنّ الفقيه والمفكِّر المسلم أراد أن يوضح أنّ للإسلام مشروعَ دولةٍ، ومشروعَ مجتمعٍ، ومشروعَ حياة. وهذا هو الذي يُطْلَق عليه في الدراسات المعاصرة (أسلمة الحياة). فكيف يمكن لك الحديث عن كلّ مرافق الحياة من غير أن تكون لك رؤيةٌ شاملة؟! مع أنّ الحياة المعاصرة تتبدَّل وتتحوَّل وتتغيَّر بشكلٍ متقارب وسريع. من هنا؛ ولكي ينطلق مشروع الدولة الإسلاميّة والحركة الإسلاميّة، أراد الفقيه والمفكِّر المسلم أن يضع جواباً عن هذه التساؤلات. فكيف يمكن له أن يسنّ قوانينه للقرن العشرين على أساس قوانين جاءت في القرن السابع والثامن الميلاديَّين؟! وكيف تستطيع تلك القوانين أن تستوعب وقائع الحياة اليوم وتتكيّف مع تحوّلاتها المتواصلة؟!

ربما يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات في علاج إشكاليّة الثابت والمتغيِّر في القضايا الفرديّة

الجزئيّة، لكنّ الأمر ليس بهذه البساطة في القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وعلينا التفكير الجادّ في سبيل إيجاد الحلّ المناسب لذلك.

وما يزيد هذا الأمر تعقيداً أنّ الفقه ـ كما رأينا ـ يرى شمول الأحكام لجميع الوقائع الحياتيّة، حتّى عُرف عن الفقهاء هذه الكلمة: (ما من واقعةٍ إلاّ ولله فيها حكمٌ). ومن جهةٍ أخرى نلاحظ أنّ الحياة مستجدّةٌ متطوّرة، تحمل حوادث ووقائع ليس لها وجود في عصر التشريع الأوّل، كما في الاستنساخ البشري واستئجار الرحم وبيع الأعضاء.

وعلى هذا، فما هو الحلّ الأنسب والأوفق لحلحلة هذه الإشكاليّة؟!

ردّ الفعل الناجم عن خوض تجربة الحديث عن الثابت والمتغيّر أوصلتنا لظهور اتجاهين أساسيّين يمكن أن تنضوي تحتهما جميع النظريّات تقريباً:

الاتّجاه الأوّل: إنّ الشريعة تستوعب كلّ مرافق الحياة، ولكنّ الأحكام في هذه الشريعة على نوعين: ثابتة؛ ومتغيِّرة ترجع إلى هذه الثابتة. فكما أنّ في القرآن متشابهات ترجع إلى المُحْكَمات، كذلك الأمر في الشريعة أيضاً. ومن ثمّ فلا نَقْصَ في الشريعة بناءً على هذا الاتّجاه، بل تبقى الشموليّة محافظةً على حالها. وهذا الاتّجاه يميل للتديّن التقليديّ أو السياسيّ، إذا صحّ التعبير.

الاتّجاه الثاني: إنّ الشموليّة هي بنفسها فكرة غير صحيحة، وينبغي إعادة النظر بها، وتقديم مقاربة تفرض انسحابنا من مساحات واسعة للحياة نحو حصر الدين في أمكنة محدّدة، أو حصر الفقه بمعناه المدرسي في هذه الأمكنة، وهذا الاتّجاه أقرب للتديّن العلمانيّ.

وداخل هذين الاتجاهين اختلافاتٌ وسعة وضيق، ما سوف نلاحظه في هذا الفصل، والفصل القادم بإذن الله.

تحدٍّ آخر في (الثابت والمتغيّر): من معضل الشمول إلى مصادمة الحياة!

هذا الذي قلناه كان أحد أوجه تحدّيات إشكاليّة الثابت والمتغيّر، وهو ارتباط الثابت الشرعي بالمتغيّر الواقعي الحياتي، والقدرة على الاستجابة في ظلّ المتغيّرات، وهذه هي الإشكاليّة التي تتصل بموضوع الشمول القانوني وسعة الشريعة.

لكنّ أزمة الثابت والمتغيّر لم تقف هنا، بل أرخت بظلالها على آليّات فهم النصوص، وتحوّلت إلى قضيّة هرمنوطيقيّة تأويليّة بهذا الجانب كذلك، فهذه المرّة لم يلاحظ الاجتهاد

الإسلامي أنّه ـ فقط ـ أمام أسئلة لموضوعات جديدة، وعليه أن يبرهن أنّ لديه جواباً لينسجم نشاطه مع شموليّة الشريعة، بل هو أمام انتقادات تواجه التشريعات الدينيّة نفسها، من زاوية تصادمها ـ كما يقول النقّاد ـ مع المنطقيّة والعقلانيّة والحياة، وسأعطي مثالين، ونُريد أن نميّز بينهما:

المثال الأوّل: حُكم الزكاة موجودٌ في الشريعة، ولا نبحث عن وجود جواب شرعي حول الضرائب التي يُراد لها أن تساهم في التكافل والتضامن الاجتماعيّين، ورفع الطبقيّة المجحفة، ونشر العدالة الاجتماعيّة، لكنّ هذا الحكم يبدو عقيماً في عصرنا بسبب المتغيّرات؛ فلم تعد أصناف الأعيان الزكويّة قادرة اليوم على الاستجابة لأغراض الزكاة وتحقيق أهدافها، وهذا يعني أنّ الشريعة سوف تُصاب بالضمور والموت والعُقم بسبب عدم قدرتها على التكيّف، وإيجاد التحوّلات داخلها بما ينسجم مع الواقع السيّال المتحوّل.

المثال الثاني: لقد قدّمت الشريعةُ سلسلة أحكام تُشكّل نظريّتَها حول المرأة، لكنّ هذه النظريّة المتكوّنة من سلسلة من القوانين، تُناسِب حال المرأة في عصر نزول الشريعة، ولا تتواءم مع حالها اليوم، فالمرأة اليوم ليست هي امرأة الأمس مثلاً، ومن ثمّ فالشريعة قد حَكَمَت على نفسها بالفشل والموت في عصور التغيّر والتحوّل، وهذه معضلة إضافيّة تواجهها.

الفرق بين هذين المثالين رغم اشتراكهما، هو أنّ المثال الأوّل يوصلنا إلى فراغ الشريعة اليوم؛ لأنّ المتغيّر سبّب سقوط بعض الأحكام عن مرتبة الحيويّة والفعالية، فالزكاة ماتت عملياً، كما ماتت الرقيّة، ومن ثمّ فالشريعة اليوم ليس لديها جواب ـ مثلاً ـ حول قضيّة الضرائب والتكافل والعدالة الاجتماعيّة للفقراء في أموال الأغنياء. وهذا ما يسبّب ازدياد ثقل إشكاليّة الشمول هنا نتيجة المتغيّرات الحاصلة في أنساق الحياة الاقتصاديّة للبشر، وانتقالهم من الزراعة (التي تنسجم معها الأصناف الزكويّة) إلى الصناعة والتجارة وما بعدهما.

أمّا المثال الثاني، فإنّ الإشكاليّة المطروحة فيه لا تتصل ـ بشكلٍ فاعل ـ بقضيّة الشموليّة؛ لأنّ الأحكام ما تزال موجودة فيما يتصل بالمرأة، لكنّ المشكلة ـ من وجهة نظر الناقدين ـ تكمن في تصادم هذه الأحكام مع الواقع أو الأخلاق أو المنطق..

هذا هو الجانب الآخر من أزمة الثابت والمتغيّر، وهو الوجه الثاني للعملة نفسها التي يشكّل الجانب السابق وجهها الأوّل، وذلك أنّ تسبّب مشكلة الثبات هنا في موت بعض الأحكام

يجعل موضوعها في دائرة بحث الشمول، فما هو الحكم اليوم بعد موت الزكاة؟ لكن المثال الثاني وما شابهه يضع المشكلة في مأزق مصادمة الشريعة للحياة والعدالة، لا في مأزق الشمول، ومن هنا لزم التمييز بين هذين النوعين في زاوية ارتباطهما ببحثنا.

لكن ومن خلال هذين المثالين وأمثالهما، وجدنا قضيّة الثابت والمتغيّر تدخل هذه المرّة في تفسير النصوص، وأرجو ملاحظة ذلك بدقّة، فلكي يفكّ الفقيه المسلم مشكلة الزكاة ذهب ـ أحياناً ـ لفكرة أنّ العناصر الزكويّة سيقت مساقاً تاريخيّاً، ومن ثم فالحكم الشرعي في الزكاة هو ثبوتها على أمّهات الموارد المالية للأفراد، فإذا تحوّلت الموارد من الغلات الأربع والأنعام الثلاثة والنقدين، فإنّ الحكم لم يمت، بل انتقل في تطبيقه من هذه العناصر نحو عناصر أُخَر تمثل أصول التجارات والموارد المالية اليوم للأفراد، مثل تجارة العملات أو تجارة العقارات.

وهكذا في مثال المرأة، سعى الاجتهاد الجديد لكي يُثبت ـ من وجهة نظره ـ أنّ بعض الأحكام سيقت زمكانيّاً، ومن ثمّ فينبغي تجريدها عن قشورها الزمكانيّة للذهاب بها نحو الحكم الحقيقي المبرَز داخل هذه القشور، فالمرأة لا تتصدّى للإفتاء أو إدارة الدولة؛ لأنّها لم تكن تملك المستوى الذهني المنشود، أمّا اليوم فمبرّر المنع انتهى، ومن ثمّ صار يمكن الحديث عن الحال العامّة، وهي جواز تولّيها هذه المناصب مثلاً.

نلاحظ هنا أنّ قضيّة الثابت والمتغيّر واجهت الشموليّة من جهة، ومنطقيّة وعدالة وأخلاقيّة التشريعات من جهة ثانية، وكما أدّت نظريّة الثابت والمتغير لابتكار حلول على الصعيد الأوّل، كذلك اشتغلت على الصعيد الثاني، فظهرت ـ على سبيل المثال ـ النزعة التاريخيّة في تفسير النصوص، والتي أُريد منها إنقاذ بعض الأحكام من الموت عبر تقديم إنتاجٍ جديد لها (الأمر الذي يُنقذنا من فراغ ناتج عن تلاشي بعض الأحكام) أو إعادة تكوين بعض الأحكام بما يناسب العصر.

إذن، الفقه الإسلامي أمام تحدّي الشموليّة، وهو أيضاً أمام تحدّي التصادم وسؤال العدالة، والسبب هو المتغيّر البشري والموضوعي الزمكاني.

المفهوم في سياقي: تحوّل المعرفة (سروش) وقابليّة الاجتهاد والنظر (فضل الله)

ولا بأس بالإشارة إلى أنّه ثمّة استخدام ثالث لمفردة (الثابت والمتغيّر) في الثقافة الدينيّة والفلسفيّة المعاصرة، وهي لا تتصل بآليّات الاجتهاد والفهم التاريخي الهرمنوطيقي، ولا

بقضيّة شموليّة الشريعة وقدرتها على المواكبة، بل بفهم الدين، بمعنى أنّ الدين وإن كان حقيقةً ثابتة، لكنّ فهمه متغيّرٌ تبعاً لتغيّر علوم البشر وتطوّرها نتيجة تأثير المعلومات البشريّة على اجتهاد الفقيه من زاوية كونها تشكّل خلفيّاته المؤثرة على اجتهاداته واستنتاجاته، وهذا هو البحث المتعلّق بتكامل المعرفة الدينية أو نظريّة القبض والبسط، والتي طرحها أمثال الدكتور عبد الكريم سروش، حيث وجدنا هذه النظريّة يُستخدم فيها ـ عند بعض الباحثين ـ مصطلح الثابت والمتغيّر مضافاً للمعرفة الدينية، مثل كتاب (الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينية) للسيد كمال الحيدري.

على خطٍّ آخر، استخدم العلامة السيد محمّد حسين فضل الله، مصطلح الثابت والمتحوّل، بمعنى المسلّمات والنصوص الصريحة التي لا تقبل الاحتمال وتجديد النظر والمتفق عليها بشكل حاسم وضروري بين المسلمين كالتوحيد والنبوّة، في مقابل القضايا والنصوص الخاضعة بينهم للنظر والاجتهاد، والتي تحتمل الخلاف، كالإمامة وتفاصيل العصمة والمعاد وتفاصيل العبادات وغير ذلك، كما جاء في مقالته المشهورة تحت عنوان (الأصالة والتجديد)، والتي نُشرت في العدد الثاني من مجلّة المنهاج البيروتيّة، عام ١٩٩٦م. وهذا الاستخدام لهذه المفردة يغلب في الظنّ أنّه استقاه فضل الله من التداول العربي (وأيضاً السنّي) المعاصر لهذه الكلمة، ربما تأثراً بالدراسات الفلسفيّة والأدبيّة العالميّة التي استخدمت مفردات من نوع الثابت والمتغيّر، والثابت والمتحوّل[1]، والأصالة والمعاصرة، والقديم والحديث، والمطلق والنسبي، والتراث والحداثة وغير ذلك من المفردات المتداخلة والمتفارقة في الوقت عينه، ولا نريد أن نطيل الآن.

ومن الواضح أنّ هذا التداول لمفردة الثبات والتغيّر والتحوّل، ليس مرادفاً لموضوع بحثنا كما صار واضحاً، حتى لو كان يتداخل معه هنا أو هناك، فاقتضى التنويه.

ولا بأس بالإشارة أخيراً إلى وضوح تغاير موضوعنا مع موضوع الثابت والمتغيّر في الفلسفة، وما يتّصل به من بحوث الحركة والسكون وأنواعهما، والخلافات الواسعة في الفلسفة حول هذه الموضوعات، مما لا يعنينا هنا.

---

(١) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ كيف أنّ المفكّر والشاعر السوري علي أحمد سعيد إسبر، المعروف بأدونيس، أطلق على كتابه الشهير عنوان (الثابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب).

لمحة عن حضور فكرة (التغيّر ـ الزمكان) في التراث الاجتهادي الإسلامي

لكن قبل أن ننتقل لدراسة أصل الموضوع، لابدّ أن نُجلي قضيّةً مهمّة، وهي أنّ التراث الاجتهاديّ للمسلمين لم ينكر يوماً تأثيرات التغيّر على التشريعات من حيث المبدأ، بصرف النظر عن قضيّة الشمول القانوني، ولا بأس بذكر بعض العيّنات والأمثلة القليلة جداً من التراث الفقهي للمسلمين؛ إذ إحصاء النصوص هنا صعبٌ للغاية؛ لكثرتها ووفرتها، وقد أشرنا لهذا الموضوع وللعديد من عيّناته الأخرى في كتابنا (نظريّة السنّة)[١]:

١ ـ **يقول العلامة الحلّي (٧٢٥هـ)**: «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلّفين؛ فجاز أن يكون الحكمُ المعيّن مصلحةً لقومٍ في زمانٍ فيؤمر به، ومفسدةً لقوم في زمان آخر فينهى عنه»[٢]. وفي كتابٍ آخر يقول ـ وهو يدافع عن نظريّة النسخ ـ: «الأحكامُ منوطة بالمصالح، ولا امتناع في كون الوجوب مثلاً مصلحة في وقت، ومفسدة في آخر، فلو كلّف به دائماً، لزم التكليف بالمفسدة، فيجب رفعه في وقت كونه مفسدة»[٣].

٢ ـ **ويقول الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)**: «يجوز تغيّر الأحكام بتغيّر العادات، كما في النقود المتعاورة والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب؛ فإنّها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد (الفوائد)، ومنه الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمرويّ تقديم قول الزوج؛ عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول، ومنه إذا قدم شيئاً قبل الدخول كان مهراً إذا لم يسمّ غيره، تبعاً لتلك العادة. فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة، واحتساب ذلك من مهر المثل»[٤].

٣ ـ **ويقول المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ)**: «تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيّات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على

---

(١) انظر: نظريّة السنّة: ٧١٩ ـ ٧٢٧، ٧٣٤ ـ ٧٤٧.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٧٦؛ وانظر: البهائي، زبدة الأصول: ١٥٥؛ والخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٨٠.

(٤) القواعد والفوائد ١: ١٥١ ـ ١٥٢؛ وانظر: ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهيّة: ٤٩.

الجزئيّات المأخوذة من الشرع الشريف، امتيازُ أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم»[١].

٤ ـ **ويقول الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)** ـ معلّقاً على روايات عدم استحقاق المرأة المهرَ لو طالبت به بعد موت زوجها ـ: «وقد ذكر بعضُ علمائنا أنّ العادة كانت جارية مستمرّة في المدينة بقبض المهر كلّه قبل الدخول، وإن هذا الحديث وأمثاله وردت في ذلك الزمان، فإن اتفق وجود هذه العادة في بعض البلدان، كان الحكم ما دلّت عليه، وإلا فلا»[٢].

٥ ـ **ويقول الشيخ كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**: «إنّ من أصول مذهب الإماميّة عدم تغيير الأحكام إلا بتغيير الموضوعات، إمّا بالزمان والمكان والأشخاص، فلا يتغيّر الحكم ودين الله واحد في حقّ الجميع، لا تجد لسنة الله تبديلاً وحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك، نعم، يختلف الحكم في حقّ الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغٍ ورشد وحضر وسفر وفقر وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة، وكلّها ترجع إلى تغيّر الموضوع فيتغيّر الحكم، فتدبّر، لا يشتبه عليك الأمر»[٣].

أطروحات التيّارات الإسلاميّة المدرسيّة ـ السياسية (مشروع المرجعيّة المساعدة)

العنوان العام الذي يجمع الإطار الكلّي الذي تتحرّك فيه طروحات القائلين بشموليّة الشريعة مع مواكبتها للحياة وتطوّراتها ومتغيّراتها ومستجداتها هو فكرة الثوابت والمتغيّرات، حيث يقال: إنّ لدينا ثوابت مبيّنة الحكم في الشرع، ولدينا متغيّرات تديرها مرجعيّةٌ ثابتة مساعدة أيضاً. وقد وضعت الشريعة هذه المرجعيّة الثابتة بغية سنّ القوانين في إطار المستجدات والمتغيّرات والحاجات الزمكانيّة، وبهذا تكون الشريعة قد بيّنت الموقفَ من الأمور الثابتة والأمور المتغيّرة معاً.

وقد انقسم أتباع هذا الاتّجاه في تفسير وتحديد هذه المرجعيّة إلى عدّة نظريّات أساسيّة:

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٦.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣) تحرير المجلّة ١: ٣٤.

النظريّة الأولى

المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة (سُلطة الدولة وولاية الأمر)

تمهيد

تقوم هذه النظريّة على الاعتقاد بأنّ الشريعة وضعت أحكاماً مباشرة، فيما تركت بعض المواقف لوليّ الأمر المنصوب مباشرةً أو عبر نظام الشورى، وربما يمكنني القول بأنّ هذه النظريات حظيت بترحابٍ واسع في أوساط التيارات الإسلاميّة التي اشتغلت بالشأن الاجتماعي والسياسي في القرن العشرين وإلى يومنا هذا، حتى تحوّلت إلى إطار نمطي لأغلب مدارس وتيارات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر عند المذاهب المختلفة.

صياغات لنظريّة المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة

يوجد لهذه النظرية تقريرات متعدّدة وبيانات متنوّعة في أسلوبها، لا بأس بعرض أبرزها وأهمّها، كي تُصبح صورة هذه النظريّة واضحة وصياغاتها المتعدّدة جليّة، وقد اخترتُ الصياغات التي هي بنظري ذات أهميّة، وتعكس في داخلها سائر البيانات التي بيّنت بها هذه النظريّة في كتابات الباحثين والعلماء المختلفين، والهدف من ذلك توضيح النظريّة من جهة، وعدم الإطالة في العرض من جهة ثانية.

أ. صياغة الميرزا النائيني في تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة

ربما يعود واحد من أقدم النصوص المهمّة في تكوين هذا النظريّة إلى الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، وذلك في كتابه القيّم تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة[1]، والذي يلزم على طلاب الفقه

(١) لهذا الكتاب قصّة طويلة يجدر مراجعتها، حيث انتشر لأوّل مرّة باللغة الفارسيّة عام ١٣٢٧هـ، ثم

السياسي أن يدرسوه بعناية لما له من أهميّة في العصر الحديث[1]، حيث ننقل هنا نصّه الكامل لأهميّته، ثم نوضحه ببعض الإيضاح.

يقول النائيني: «ومن الوظائف والمهام التي يجب على نوّاب المجلس القيامُ بها، النظر في عملية وضع القوانين وضبطها، وإحراز تطابقها مع الشريعة الإسلاميّة، والقيام بنسخها أو تغييرها إذا ما دعت الظروف لذلك.

نُشر في طبعته الثانية في عام ١٣٢٨هـ، ليختفي من التداول في الأسواق العامّة إلى ما بعد وفاة النائيني، حتى قام السيد محمود الطالقاني (١٩٧٩م) أحد الرجال البارزين في الثورة الإسلاميّة في إيران، بإعادة نشره مع تقديم له، وذلك عام ١٣٧٤هـ، أي بعد حوالي نصف قرن من اختفاء الكتاب تقريباً من التداول في الأسواق، وثمّة من يرى أنّ اختفاء الكتاب كان بقرارٍ من النائيني نفسه، واختلفت التحليلات في تحديد الدوافع التي يمكن أن تكون دفعت النائيني لسحب الكتاب والحدّ من تداوله، بين من ذهب إلى أنّه وجده يضرّ بمشروع مرجعيّته المستقبليّة، ومن ذهب إلى أنّ ما آلت إليه الحركة الدستوريّة في إيران (المشروطة) دفعت النائيني لسحب الكتاب، حتى لا يستفيد التيار غير الصالح والذي أتى لاحقاً منه، ويقال بأنّ من سحب الكتاب هم خصوم المشروطة أنفسهم، والعلم عند الله. وثمّة من يتحدّث عن أنّ الكتاب اختفى مرّة أخرى من التداول الواسع عقب انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٩م، إلى زمان حكومة الرئيس السيد محمّد خاتمي والتي أعادت إحياء الكتاب والاهتمام به على نطاق معتدّ به، معلّلاً ذلك بأنّ تيار ولاية الفقيه لم يكن ينسجم مع بعض طروحات النائيني، خاصّةً من جهة تأكيده على مسألة الشورى وأمثال ذلك. هذا وقد نُشر الكتاب أوّلاً ـ ببعض مقاطعه ـ مترجماً إلى اللغة العربية في مجلّة العرفان عام ١٩٥٦م، ثم نُشر لاحقاً بعدّة ترجمات في أعوام ١٤١٠هـ، و ١٤١٩هـ، و١٤٣٧هـ.

(١) ثمّة باحثون بارزون غربيّون ومسلمون ـ مثل الدكتور عبد الهادي الحائري في كتابه (تشيع ومشروطيّت: ٥٤) ـ يرون أنّ الميرزا النائيني تأثر في هذا الكتاب بعمل المفكّر السوري الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢م)، والمعروف بكتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)؛ وذلك أنّ الكواكبي نشر كتابه هذا في سياق الدعوة لحقوق الأمّة ورفع الاستبداد والدعوة لنظم دستوريّة عادلة عام (١٩٠٢م ـ ١٣٢٠هـ)، في العام الذي توفّي فيه مسموماً في القاهرة ودفن فيها، بينما نُشر كتاب النائيني في عام ١٣٢٧هـ، أي بعد سبع سنوات من كتاب الكواكبي، ونظراً للتشابهات الكبيرة حتى في التعابير والمفردات، افترض بعضهم أنّ النائيني ربما يكون تأثر بأعمال الكواكبي، وليس أمراً بعيداً، وإن كان لكتاب النائيني امتيازاته الخاصّة ومقارباته الدينيّة الأكثر عمقاً. نعم، هناك من يخالف في هذا الرأي مثل الباحث الإيراني حميد عنايت (١٩٨٢م).

اعلم أنّ كلّ الوظائف المتعلّقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه وتدبير أمور وشؤون الشعب، قد تكون أحكاماً أوليّة متكفّلة لأصل القوانين العمليّة الراجعة للوظائف النوعيّة، أو ثانويّة متضمّنة عقوباتٍ مترتبةً على مخالفة الأحكام الأوليّة[1]، فهي لا تخرج عن هذين القسمين؛ لأنّها بالضرورة إمّا أن تكون أحكاماً نصّ عليها الشرع، فهي وظائف عمليّة ثابتة في الشرع، أو لم ينصّ عليها الشرع فهي موكولة إلى نظر الوليّ؛ لعدم اندراجها تحت ضابط خاصّ، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العمليّة فيها. والقسم الأوّل لا يختلف باختلاف الأعصار وتغيّر الأمصار، ولا يجري فيه غير التعبّد بمنصوصه الشرعيّ إلى قيام الساعة، ولا يتصوّر فيه أيّ وضع آخر أو وظيفة أخرى، بينما يكون القسم الثاني تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاصّ للإمام عليه السلام، وكذا النوّاب العموميّين (الفقهاء[2])، أو من كان مأذوناً عمّن له ولاية الإذن بإقامة الوظائف المذكورة.

وبعد وضوح هذا المعنى، وبداهة هذا الأصل، تترتّب جملة فروع سياسيّة عليه، وهي:

أ ـ إنّ القوانين والمقرّرات التي يجب التدقيق والمراقبة في مدى انطباقها على الشريعة هي تلك التي تكون من القسم الأوّل، ولا موضوع لها في القسم الثاني بتاتاً.

ب ـ إنّ أصل الشورويّة التي عرفت أنّها أساس الحكم الإسلامي بنصّ الكتاب والسنّة، والتي ابتُنيت السيرةُ النبويّة عليها، هو من القسم الثاني لا غير، وأمّا القسم الأوّل فخارج عن هذا العنوان؛ إذ لا محلّ للمشورة فيه.

ج ـ كما أنّ ترجيحات الولاة المنصوبين من قبل الإمام عليه السلام في عصر حضوره وبسط يده تكون من أحكام القسم الثاني وملزمة شرعاً لا يجوز التخلّف عنها، حتى أنّ طاعة وليّ الأمر ذُكرت في عرض طاعة الله ورسوله، بل وجعلت طاعة الوليّ والرسول في عرض طاعة الله سبحانه أيضاً، كما في الآية المباركة: (**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**) (النساء: ٥٩)، وهذا ما عدّ من معاني إكمال الدين بنصب ولاية يوم الغدير، كذلك تكون ترجيحات النوّاب العموميّين أو المأذونين من جانبهم في عصر الغيبة ملزمةً شرعاً بمقتضى نيابتهم الثابتة

---

(١) يخيّل لي أنّ الميرزا النائيني يستخدم هنا مفردة (الأوّلي ـ الثانوي) بغير المعنى الشائع في الفقه الإمامي.

(٢) لا وجود لكلمة (الفقهاء) هنا في هذه الفقرة في الأصل الفارسي، وقد أضافها المترجم بين قوسين، وربما تكون إضافته للتوضيح باعتبار سياق الكتاب.

القطعيّة. وهكذا يتضح فساد الهفوات والأراجيف التي ضرب على وَترها المغرضون، حيث زعموا أنّ الإلزام والالتزام بهذا القانون يكون بدعةً من البدع لأنّه بلا مُلزمٍ شرعي، وظهر أيضاً أنّ منشأ ذلك هو الأغراض الفاسدة وعدم الاطّلاع على مقتضيات أصول المذهب.

د ـ وبما أنّ معظم السياسات النوعيّة داخلة في القسم الثاني، ومندرجة تحت ولاية وليّ الأمر أو نائبه الخاصّ أو نائبه العام وترجيحاتهم، وأصل تشريع الشورويّة في الشريعة المطهّرة هي بهذا اللحاظ، لذا يجب تدوينها بصورة قانونيّة، نظراً لتوقّف حفظ النظام وضبط أعمال المغتصبين ومنعهم عن التجاوز والاعتداء عليها، ومنوط بتدوينها، ويوكل أمر القيام بهذه الوظيفة الحِسبيّة ـ تدوين القوانين ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار خصوصيّات الحالة الراهنة التي نحن عليها، وتوقف رسميّتها ونفوذها على صدورها عن المجلس النيابي، يوكل هذا الأمر إلى دراية نوّاب الأمّة ومدى كفاءتهم، فإذا قاموا بذلك وكان عملهم ممضى من قبل من له الإذن والإمضاء كما تقدّم سابقاً، كان جامعاً لجميع شروط الصحّة وجهات المشروعيّة، وخال من كلّ شبهة أو شائبة إشكال، وهذا هو المعنى الذي نقصده من قولنا: إنّ الهيئة المنتخبة هي القوّة العلميّة المقنّنة في البلاد، ومن هذا يظهر فساد شبهة المغرِضين القائلين تحكّماً: إنّ نفس عملية التقنين لهذه القوانين إنّما هي مقابلة لمقام النبوّة.

ومزيداً على ما سبق يتضح لنا أنّ القيام بهذه المهمّة إنّما هو واجب حسبي يتوقّف عليه حفظ النظام وضبط التصرّفات الغصبيّة.

هـ ـ إنّ القسم الثاني من السياسات النوعيّة ـ كما مرّ آنفاً ـ لا يمكن جمعه في إطار ضابطة معيّنة، وليس محدّداً بميزان مخصوص، وإنّما يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، ويتغيّر بتغيّر المصالح والمقتضيات، ولهذا لم تنصّ الشريعة المقدّسة عليه، بل أوكلته إلى ترجيح من له الولاية. وكذلك القوانين المتعلّقة بهذا القسم متغيّرة بتغيّر المصالح والمقتضيات وواقعة في معرض النسخ والتغيير، وليست مبنيّةً على أساس أن تكون أبديّةً دائميّة.

ومن هنا، يتضح أنّ من الأهميّة بمكان أن يكون هناك قانون يتكفّل بجميع هذه المصالح والمقتضيات ويكون متغيّراً. ويتضح أيضاً أنّه إلى أيّ حدّ يكون هذا القانون أمراً صحيحاً ولازماً ومطابقاً للوظيفة الحسبيّة.

والحقّ أنّ كمال الحيرة في أمر هذا الأجنبيّ غير المطّلع على الدقائق الإسلاميّة، كيف استطاع

أن يستفيد من هذه الوظائف المهمّة استفادةً دقيقة صحيحة؟! وأعجب من ذلك أمر أولئك المنتحلين للإسلام الجاهلين أو المتجاهلين بمقتضيات الأصول المذهبيّة الذين يوردون مغالطاتٍ سفسطائيّة، ضربوا عليها بألحان مختلفة، تشويشاً لأذهان العوام والبسطاء! حيث أوردوا على هذا النوع من الأحكام المتغيّرة قائلين: هل هو عدول عن الواجب إلى الحرام أم عن الحرام إلى الواجب؟ أم عن المباح إلى المباح الآخر؟

والحقّ أنّه ليس من هذه التشقيقات، وإنّما هو عدول عن فرد واجب إلى فرد واجب[1] آخر، والقدر المشترك أنّ حفظ النظام وسياسة أمور الأمّة واجب حسبي واختيار الأفراد تابعٌ لخصوصيات المصالح ومقتضيات العصور، وترجيح من له ولاية النظر في هذه الأمور. وكذلك الأمر في العدول من فردٍ إلى آخر بلحاظ الأصلحيّة، فإنّه يكون لازماً»[2].

من الواضح أنّ النائيني يعتبر:

١ ـ أنّ المنصوص عليه في الشرع هو أمرٌ ثابت لا يقبل التغيير ولا التبديل، بينما ما يُصدره وليّ الأمر أو من يكون من قبله يكون تابعاً لمصالح الزمان والمكان، ويختلف باختلافهما، فيقبل التغيير والنسخ.

٢ ـ إنّ المسؤول عن سنّ النوع الثاني من القوانين هم ولاة الأمر ونوّابهم، وفي هذه الدائرة يكون مبدأ الشورى، مستنداً في ذلك إلى نصوص الشورى وطاعة ولي الأمر الواردة في القرآن والسنّة.

٣ ـ من الواضح من هذا النصّ أنّ النائيني كان يواجه تياراً يرفض مرجعيّة أحد في سنّ القوانين[3]؛ لذلك وجدناه يكرّر أكثر من مرّة الغمز من قناة من يعتبرون وجود المرجعيّة البشريّة المقّننة ادّعاءً لمقام النبوّة، أو أنّ الحديث عن هذه المرجعيّة المساعدة نوعٌ من البدعة، ولا

---

(١) لعلّ الأفضل ـ بعد المقارنة مع الأصل الفارسي ـ أن تكون الترجمة على الشكل الآتي: عدول عن فرد واجب إلى فردٍ آخر.

(٢) تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ١٩٦ ـ ٢٠٠، ترجمة: عبدالكريم آل نجف (وفي الأصل الفارسي ص ١٣٣ ـ ١٣٨).

(٣) من المعروف أنّ الشيخ فضل الله النوري ـ المعارض الشديد للحركة الدستوريّة في زمن النائيني ـ كان يخالف تشكيل مجلس يسنّ القوانين، ويراه معارضاً لكمال الشريعة الإسلاميّة وجامعيّتها.

مُلزم بها شرعاً، حيث يجيب النائيني بأنّ النصوص هي التي كرّست موقع وليّ الأمر والشورى، ومن ثمّ فيجب إطاعتهم بمقتضى النصوص الدينيّة نفسها.

٤ ـ إنّ النائيني يقرّ بأنّ القسم الثاني من السياسات النوعيّة لا يمكن جمعه تحت ضابطة واحدة ومعيّنة؛ لأنّه يختلف باختلاف العصور والأزمنة والأمكنة، ويصرّح بأنّ هذا هو السبب وراء عدم نصّ الشريعة عليه وإيكالها أمره إلى ترجيح من له الولاية، كما يميّز النائيني بين القوانين المنبثقة من أصل الشرع فيراها أبديّةً غير قابلة للنسخ، بينما القوانين المنبثقة من ترجيح وليّ الأمر غير أبديّة، وهي قابلة للنسخ والتغيير.

٥ ـ لكي يفكّ النائيني مشكلة التغيّرات الناشئة من سنّ القوانين عبر وليّ الأمر والشورى، فهو ينفي إشكاليّة أنّ هذا عدول من الواجب إلى الحرام بما يشي بمتغيّرات شرعيّة، لهذا فهو يؤكّد أنّ هذا عدولٌ من فردٍ من أفراد الواجب إلى فردٍ آخر، والقاسم المشترك بين الاثنين هو حفظ النظام العام وسياسة أمور الأمّة، باعتبار ذلك أحد الواجبات الحِسْبِيّة.

بهذه الطريقة يتبيّن أنّ النائيني انتبه إلى ضرورة وجود مرجعيّة مساعدة مقرّرة من قبل الشرع، وهي مرجعيّة الشورى وولاية الأمر، وأنّ سنّ الشريعة لهذه المرجعيّة هدفه القدرة على المواكبة؛ لأنّ النصوص المباشرة غير قادرة على مواكبة المتغيّرات التي من هذا النوع.

وعبر ذلك، يفتح النائيني الباب أمام مرجعيّة قانونيّة بشريّة مجعولة شرعاً ومقرَّرة في الدين نفسه، وتشتغل في سياق الحسبيّات ونطاق الأغراض العامّة لصالح الأمّة، وبهذه المرجعيّة تحقّق الشريعةُ التناسق بين الثوابت والمتغيرات، إلى حدّ أنّ النائيني يتوجّه لضرورة سنّ القوانين المنبثقة عن هذه المرجعيّة لتكون مدوّنةً، وبذلك تكون الشريعة الإسلاميّة قد وفّقت بين الثابت والمتغيّر، واستطاعت ـ عبر هذه المرجعيّة المساعدة ـ سدَّ كلّ حاجات الأمّة في سياق المتغيّرات.

ومن الضروري أن نشير إلى أنّ النائيني لم يكن بصدد الحديث عن شموليّة الشريعة ولا عن إشكاليّة الثابت والمتغيّر، بمفهومنا المعاصر، بل كان بصدد وضع صيغة شرعيّة تنظيميّة لإدارة المجتمع تقدر على الاستجابة، وتخلّص الأمّة من الاستبداد، فالإشكاليّة لا يبدو كونها مطروحة في ذهنه، بل لعلّ المطروح آنذاك في الوسط الديني هو رفض هذا النسق من التفكير الذي يسمح بسنّ دستور وقوانين غير الشريعة الإسلاميّة المتمثلة ـ على سبيل المثال ـ بكتب الفتاوى

والفقه والرسائل العمليّة لمراجع الدين وكبار المفتين، والمستمَدّة من الكتاب والسنّة.

إنّني أعتقد بأنّ نصّ النائيني هذا يشكّل مفصلاً تاريخيّاً؛ لما فيه من الجرأة والصراحة لطرح مفاهيم، غالب الظنّ أنّها من غير الممكن أن تكون مقبولة في الثقافة الدينية الشيعيّة السائدة حتى زمنه، ولعلّه عدل عن مضمون هذا الكتاب عدولاً اجتهاديّاً، فلهذا لم يهتم لنشره أو سَحَبَه على ما قيل.

ب. صياغة العلامة الطباطبائي الفلسفيّة لثنائية الثابت والمتغيّر

يذهب العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) إلى أنّ المرجعيّة المساعدة التي نرجع إليها في المتغيِّرات؛ لتعطينا القوانين المواكبة للحياة، هي مرجعيّة ولاية الأمر، بعد إقراراه بوجود ثوابت ومتغيّرات.

ففي البداية، يقرّر الطباطبائي نفوذ الدين والشريعة في الحياة الاجتماعيّة وتخطّيهما الحياة الفرديّة، فهو يقول: «حدّ الدين ومعرفته، وهو أنّه نحو سلوكٍ في الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقيّة عند الله سبحانه، فلابدّ في الشريعة من قوانين تتعرّض لحال المعاش على قدر الاحتياج»[1].

والحياة الاجتماعيّة عند الطباطبائي تأتي من الاجتماع البشري القائم على ضرورة الاستخدام؛ لأنّ الإنسان يصبح اجتماعيّاً بالاستخدام الذي هو من اعتباريّات ما قبل الاجتماع في النظريّة الفلسفيّة للطباطبائي[2]، والإسلام اهتمّ بالاجتماع البشري إلى جانب الفرد، يقول الطباطبائي: «لا ريب أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسّس بنيانه على الاجتماع صريحاً، ولم يُهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه، فانظر إن أردت زيادة تبصّر في ذلك إلى سعة الأعمال الإنسانية التي تعجز عن إحصائها الفكرة وإلى تشعّبها إلى أجناسها وأنواعها وأصنافها، ثم انظر إلى إحصاء هذه الشريعة الإلهيّة لها وإحاطتها بها، وبسط أحكامها عليها، ترى عجباً، ثم انظر إلى تقليبه ذلك كلّه في قالب الاجتماع، ترى أنّه أنفذ روح الاجتماع فيها غاية ما يمكن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٦: ١٣٠.

(٢) انظر نظريّة الطباطبائي الفلسفيّة في الاعتباريّات، ومسألة مدنيّة الإنسان واجتماعيّته المنبثقتين عن أصل الاستخدام، في كتابه: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١: ٥٧٨ ـ ٥٨٥.

من الإنفاذ»[١].

ويشرح ذلك في موضع آخر فيقول: «إنّ صلاح المجتمع العام أهمّ ما يبتغيه الإسلام في تعاليمه المصلحة؛ فإنّ أهمّ الأشياء عند الإنسان في نظر الطبيعة، وإن كان هو نفسه الفرديّة، لكنّ سعادة الشخص مبنيّةٌ على صلاح الظرف الاجتماعي الذي يعيش هو فيه، وما أصعب أن يفلح فرد في مجتمعٍ فاسد أحاط به الشقاء من كلّ جانب؛ ولذلك اهتمّ في إصلاح المجتمع اهتماماً لا يعادله فيه غيره، وبذل الجهد البالغ في جعل الدساتير والتعاليم الدينيّة حتى العبادات من الصلاة والحج والصوم اجتماعيّةً ما أمكن فيها ذلك، كلّ ذلك ليستصلح الإنسانَ في نفسه ومن جهة ظرف حياته»[٢].

وعندما ينتقل الطباطبائي في موضعٍ آخر لمعالجة قضيّة الثوابت والمتغيّرات، بعد تقريره هذه الأصول في كتبه، فإنّه يقول: «إنّ الأحكام والقوانين التي يجب تنفيذها في المجتمع تنقسم من وجهة نظر الإسلام إلى نوعين، هما:

النوع الأول: الأحكام والقوانين التي لها جذر تكوينيّ ثابت، مثل: احتياجات الإنسان الطبيعيّة التي تفضي إلى مقتضيات ثابتة غير قابلة للتغيير؛ بحكم ارتباطها بالبنية التكوينيّة الثابتة للإنسان نفسه. فتَبَعاً لوجود مثل هذه المقتضيات الثابتة والحاجات غير المتغيِّرة يجب أن تكون هناك أحكام ثابتة، وذلك من قبيل: الأحكام والقوانين ذات الصلة بالمِلْكيّة والاختصاص، وأحكام المعاملات والوراثة، وأحكام الزواج والطلاق واعتبار الأنساب، وأحكام الحدود والقصاص ونظائر ذلك.

ومن هذا القبيل: أحكام العبادات، التي ترتكز إلى جذرٍ ثابتٍ، يتمثَّل برابطة الربوبيّة والعبودية، ممّا لا يمكن أن يطالها التغيير، أو ينالها الاهتزاز أبداً.

هذه السلسلة من الأحكام والقوانين هي بنفسها الشريعة الإسلامية، التي جاء بيان كلّياتها في القرآن الكريم، وتكفَّلت السنّة النبويّة ببيان جزئيّاتها وتفاصيلها. هذا اللون من الأحكام (الشريعة) لا طريق لنسخه أو إبطاله بنصّ القرآن وصريح السنّة.

النوع الثاني: الأحكام والقوانين ذات الصلة بالحياة اليومية للناس. ومثل هذه القوانين

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٤: ٩٤.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ٣٣٠.

تكون بالضرورة محكومةً بالتغيير، وذلك تبعاً للتغيير والاختلاف الذي يطرأ على طرق الحياة ووسائل معاش الناس من يوم الى آخر؛ ومن عصرٍ إلى عصر.

ومثال هذه الأنظمة المتغيِّرة: التحوّلات التدريجيّة التي طرأت على وسائل النقل، بحيث كان بديهياً أن يقود وجود الطرق البريّة والبحريّة والجويّة إلى انبثاق أوضاعٍ جديدة تستدعي بدورها إيجاد وتطبيق سلسلة من النُظُم الجديدة التي لم يكن لها حاجةٌ في العصور السابقة»[1].

ومرّةً أخرى في تفسير الميزان يكرّر الطباطبائي فيقول: «ربما يقال: هب أنّ الإسلام لتعرّضه لجميع شؤون الإنسانية الموجودة في عصر نزول القرآن كان يكفي في إيصاله مجتمع ذاك العصر إلى سعادتهم الحقيقيّة وجميع أمانيهم في الحياة، لكنّ مرور الزمان غيّر طرق الحياة الإنسانيّة، فالحياة الثقافية والعيشة الصناعيّة في حضارة اليوم لا تشبه الحياة الساذجة قبل أربعة عشر قرناً المقتصرة على الوسائل الطبيعيّة الابتدائيّة، فقد بلغ الإنسان إثر مجاهداته الطويلة الشاقّة مبلغاً من الارتقاء والتكامل المدني لو قيس إلى ما كان عليه قبل عدة قرون كان كالقياس بين نوعين متبائنين، فكيف تفي القوانين الموضوعة لتنظيم الحياة في ذلك العصر للحياة المتشكّلة العبقريّة اليوم؟ وكيف يمكن أن تحمل كلّ من الحياتين أثقال الأخرى؟ والجواب أنّ الاختلاف بين العصرين من حيث صورة الحياة لا يرجع إلى كلّيات شؤونها، وإنّما هو من حيث المصاديق والموارد، وبعبارة أخرى: يحتاج الإنسان في حياته إلى غذاء يتغذّى به ولباس يلبسه ودار يقطن فيه ويسكنه، ووسائل تحمله وتحمل أثقاله وتنقلها من مكان إلى مكان، ومجتمع يعيش بين أفراده وروابط تناسليّة وتجارية وصناعية وعملية وغير ذلك، وهذه حاجة كليّة غير متغيّرة ما دام الإنسان إنساناً ذا هذه الفطرة والبنية، وما دام حياته هذه الحياة الإنسانيّة والإنسان الأوّلي وإنسان هذا اليوم في ذلك على حدّ سواء، وإنّما الاختلاف بينهما من حيث مصاديق الوسائل التي يرفع الإنسان بها حوائجه المادية، ومن حيث مصاديق الحوائج حسب ما يتنبّه لها وبوسائل رفعها.. وكما أنّ هذه الاعتقادات الكليّة التي كانت عند الإنسان أوّلاً لم تبطل بعد تحوّله من عصر إلى عصر، بل انطبق الأوّل على الآخر انطباقاً، كذلك القوانين الكليّة الموضوعة في الإسلام طبق دعوة الفطرة واستدعاء السعادة، لا تبطل بظهور وسيلة مكان وسيلة، ما دام الوفاق مع أصل الفطرة محفوظاً من غير تغيّر وانحراف، وأمّا مع المخالفة فالسنّة الإسلاميّة لا

---

(١) انظر: الطباطبائي، الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان: ١٤١.

توافقها، سواء في ذلك العصر القديم والعصر الحديث. وأمّا الأحكام الجزئية المتعلّقة بالحوادث الجارية التي تحدث زماناً وزماناً وتتغيّر سريعاً بالطبع، كالأحكام الماليّة والانتظامية المتعلّقة بالدفاع، وطرق تسهيل الارتباطات والمواصلات والانتظامات البلديّة ونحوها، فهي مفوّضة إلى اختيار الوالي ومتصدّي أمر الحكومة؛ فإنّ الوالي نسبته إلى ساحة ولايته كنسبة الرجل إلى بيته، فله أن يعزم ويجري فيها ما لربّ البيت أن يتصرّف به في بيته، وفيما أمره إليه، فلوالي الأمر أن يعزم على أمور من شؤون المجتمع في داخله أو خارجه مما يتعلّق بالحرب أو السلم، ماليةً أو غير ماليّة، يراعي فيها صلاح حال المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين، كما قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، كلّ ذلك في الأمور العامّة. وهذه أحكام وعزمات جزئيّة تتغيّر بتغيّر المصالح والأسباب التي لا تزال يحدث منها شيء، ويزول منها شيء غير الأحكام الإلهيّة التي يشتمل عليها الكتاب والسنّة، ولا سبيل للنسخ إليها»[1].

وفي دراسته التي خصّصها لما يرتبط بهذا الموضوع، تحت عنوان (الإسلام واحتياجات الإنسان المعاصر)، وكذا في بحثه عن (التشيّع والإمامة) وفي أجوبته عن (أربعين سؤالاً) وجّهت إليه من قبل نخبة من الأساتذة الإيرانيين في نيويورك في الولايات المتحدة الأميركية.. يعيد الطباطبائي التأكيد على أنّ الإسلام يحاكي الطبيعة الإنسانيّة، وتستجيب قوانينه للفطرة والتكوين، فلا معنى للسؤال عن قدرته أو عدم قدرته على المواكبة؛ إذ لا معنى للقديم والجديد هنا؛ لأنّ الطبيعة والفطرة ثابتتين دوماً، لا تغيير فيهما[2]، والإسلام يتعامل في قوانينه مع (الإنسان الطبيعي)، وهو الإنسان التكويني الثابت، من هنا يستجيب الإسلام للثوابت الناتجة عن الطبيعة والتكوين، ليترك المتغيّرات ـ النوع الثاني من الأحكام ـ لوليّ الأمر (الحاكم الشرعي في الدولة الإسلاميّة)، ليتمّ وضعها عبر نظام الشورى وإمضاؤها عبر نظام الولاية، كما يدير ربّ الأسرة وضعها، تبعاً لمقتضيات المصالح الطارئة المستجدّة، ثمّ ترتفع هذه الأحكام والقوانين وتسقط بصورةٍ طبيعيّة تلقائيّة بمجرد انتفاء المصالح الموجبة لها، والمهم ـ عند الطباطبائي ـ أنّها مُلزِمة بمقتضى أدلة وجوب طاعة وليّ الأمر، لكنّها في نفسها ليست جزءاً

(١) الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) انظر: مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي: ٨٠ ـ ٨٤، ٩٥ ـ ٩٦.

من الشريعة الإسلاميّة النازلة.

وبهذا يدير الإسلام ـ عند الطباطبائي ـ حركة الحياة بالأحكام الثابتة والمتغيّرة معاً، ولا يديرها ـ كما يتصوّر بعض الناقدين ـ بالثوابت فحسب، بما يؤدّي الى جمودها واصطدامها في نهاية الطريق. وتنوّعُ الإسلام في أحكامه بهذه الطريقة أمرٌ عقلائي جداً نجده في مختلف القوانين البشريّة أيضاً، مثل الدستور والقوانين التفصيليّة. واللافت هنا أنّ الطباطبائي يقرّ بأنّ الدستور لا يُتوقّع منه أن يحلّ التفاصيل اليوميّة للحياة، وكذا الشريعة، ولهذا تلجأ لنظام الشورى والولاية لفضّ هذه الإشكاليّة[1].

هذه عصارة نظريّة الطباطبائي التي كرّرها كثيراً في كتاباته، وهي تقوم ـ كما رأينا ـ على قاعدة العلاقة الوطيدة بين التشريعات الدينيّة والواقع التكويني للإنسان أو الإنسان الطبيعي والفطري، ومن ثمّ لا تقبل التغيّر؛ لأنّ الإنسان الطبيعي لا يتغيّر في حاجاته ولوازمه، بينما المتغيّرات هي الأدوات والوسائل والجزئيّات اليوميّة، وقد نظّمتها الشريعة عبر الإحالة على قاعدة الولاية القائمة على الشورى، وهي تقبل التغيّر والتطوير والتبدّل.

وبمقارنة خاطفة، يُلاحظ عند الطباطبائي تقديمه مقاربة فلسفيّة تتصل بالثبات الراجع لتعلّق التشريعات بالإنسان الطبيعي، وهذا النوع من المقاربة لم نلاحظه واضحاً في صياغة الجيل السابق على الطباطبائي والمتمثل بالدرجة الأولى بالميرزا النائيني، كما نلاحظ أنّ الميرزا النائيني كان قريباً جداً من فكرة الإدارة السياسيّة للمجتمع، في حين رأينا الطباطبائي في غالب تعابيره يرتفع عن هذه الخصوصيّة ليتكلّم بشكل عام عن المتغيّرات الإنسانيّة، بعيداً عن خصوصيّة تقنين الدولة. والسبب ـ في غالب الظنّ ـ هو منطلقاتها المختلفة ونوعية التحدّيات التي كانت تواجه كلاً منهما؛ إذ تحدّي الطباطبائي كان جذريّاً أكثر، في حين كان تحدّي النائيني متصلاً بكيفيّة سنّ القوانين لإدارة الدولة فقط، دون أن يواجه إشكاليّةً ضدّ الدين كلّه وقدرته على المواءمة في العصر الحديث، كالتي واجهها الطباطبائي وأمثاله فيما بعد، ولهذا لاحظنا أنّ خصوم النائيني كانوا عبارة عن التيار المدرسي داخل المؤسّسة الدينيّة، حيث كان يغمز من قناتهم في ادّعائهم أنّ سنّ القوانين هو ادّعاء للنبوّة أو بدعة، بينما خصوم الطباطبائي والجهة

(١) انظر: المصدر نفسه: ٩٨ ـ ١١٨، ١٦٦ ـ ١٧٠، ١٨٠ ـ ١٨١، ٥٠٨ ـ ٥١٢؛ والميزان ١٦: ١٩٢ ـ ١٩٣.

المقابلة له، هم النقّاد المتأثرون بالغرب والفكر الحديث.

ويلزم أن ننتبه جيّداً هنا إلى أنّ تمييز الطباطبائي بين المتغيّر والثابت، ليس بمعنى أنّ الثوابت منفصلة عن المتغيّرات ومنعزلة عنها عنده، فالأكل ثابت والسيارة متغيّرة، فليس هناك دائرتين منفصلتين، بل المراد أنّ حياة الإنسان تتواشج فيها الثوابت بالمتغيّرات، ويكون بعضُها في بطنِ بعضِها الآخر، فحاجة الإنسان للتنقّل ـ مثلاً ـ تستدعي سنّ قوانين تتصل بالنقل من حيث كونه من لوازم الإنسان الطبيعي مثلاً، بينما استخدام السيارة أو القطار أمر متغيّر؛ لأنّه ليس من لوازم الإنسان الطبيعي، فالنقل المستكنّ في روح استخدام وسائط النقل الحديثة هو ثابت، بينما هذه الوسيلة أو تلك التي يتجلّى فيها تطبيق النقل هي متغيّرات؛ فالإنسان بما هو إنسان ليس بحاجة للسيارة، بل هي تجلٍّ زمني لحاجته الثابتة المعبّر عنها بالانتقال من مكان إلى مكان مثلاً، ومن هنا فما يتصل بالسيارة بما هي سيارة هو من المتغيّرات التي يُرجع فيها لوليّ الأمر، وما يتصل بها بما هو نقل وانتقال مثلاً فإنّه يُرجع فيه للنص الديني؛ لأنّه من الثوابت، ولك أن تأخذ هذا المثال لتطبّق روحه ـ كما فعلنا ـ على مواضع كثيرة أخرى.

ج. المطهري في سياق بلورة صياغة مشتركة بين الرؤية الفلسفية ومهمّة التقنين

لا يمكنني تصنيف الشيخ مرتضى مطهري على أنّه صاحب صياغة مستقلّة هنا، فضلاً عن أن يكون صاحب نظريّة مختلفة، لكنّه بالتأكيد شارح ممتاز ومكمّل محترف في موضوع بحثنا، من هنا أودّ أن أعرض باختصار أهم النقاط التي استعرضها وتشكّل إعادة بيان وتكميل لمقاربتَي: النائيني والطباطبائي معاً، وذلك بالخصوص في كتابه المخصّص للإسلام ومتطلّبات العصر.

يصرّح المطهّري في موضعٍ من أعماله بشموليّة الإسلام وكليّته وكماله المتأتّيَين من خاتميته[1]، في الوقت عينه الذي يصرّح فيه بأنّه لا يتدخّل في كلّ التفاصيل، كما سوف نرى.

إنّ المطهري يقرّ بأنّ هناك حاجاتٍ ثابتة للإنسان، ويرى في الوقت عينه أنّ وسائل تأمين الحاجات الثابتة تختلف بين العصور؛ لأنّ هذه الوسائل من إبداع الإنسان، ولا علاقة للدين بها، فالدين يعيّن الأهداف وكيفيّة بلوغها وتحقيقها، أمّا الوسائل فهي من مهمّة العقل، حيث

(١) انظر: مجموعه آثار (بالفارسيّة) ٣: ١٤٠، ١٧٣.

يؤدي دوره عبر التفنّن والإبداع. هذه هي حاجات العصر الحقيقيّة ومتطلّباته الواقعيّة عند المطهري[١].

والمطهري هنا يقرّ بتغيّر الحاجات الحقيقيّة للإنسان بفعل تغيّر الأوضاع، وربما يكمن الجديد في مقاربته في أنّه يحاول أن يدافع عن نظريّة الثابت والمتغيّر بالبيان الذي قدّمه أُستاذه الطباطبائي أمام إشكاليّة القائلين بأصالة التغيّر في الفلسفة الماديّة؛ إذ يرى هؤلاء أنّ التغيّر هو الأصل الشامل، ومن ثمّ فما يحتاجه الإنسان اليوم يمكن أن لا يحتاجه غداً، والعكس صحيح؛ فبالأمس احتاج الإنسان للفحم، وها هو اليوم يحتاج للكهرباء، وهذا يعني أنّ كلّ الأشياء في تغيّر وصيرورة، ولا معنى للحديث عن ثوابت، بل الدِّين نفسه عندهم حاجةٌ زمنيّة ارتفعت اليوم في ظلّ تطوّر الحياة الإنسانيّة، وهنا يحاول المطهري أن يدافع عن رؤيته ضدّ هذه المقولة، فيناقشها ـ باختصارٍ ـ في بُعدها الفلسفي القائم على التغيّر المطلق الوجودي وعدم وجود ثابت، كما في نظريّات الفيلسوف الباكي الحزين هرقليطس/ Heraclitus (٤٧٥ أو ٤٨٠ق. م) وغيره، في أنّ الإنسان لا يستحمّ من ماء النهر مرّتين. ثم ينتقل للبُعد الاجتماعي، حيث يذهب الماركسيّون إلى أنّ البنى الاجتماعيّة في تغيّر دائم، والسبب أنّها معلولة لقوى الإنتاج ووسائله، وحيث إنّ وسائل الإنتاج في تطوّر وصيرورة، فالبنى الاجتماعيّة كلّها في تغيّر وصيرورة، ومن ثم لا يمكن وضع قوانين ثابتة؛ لأنّ الحاجات والعلاقات لم تعد ثابتة.

ولا يعلّق المطهري كثيراً هنا، مقتصراً على تأكيد فكرة الثوابت عبر بعض الأمثلة والتوضيحات[٢]، ربما مكتفياً بمناقشات الإسلاميّين خلال القرن العشرين للفكر الشيوعي، لكنّ هذه المقولة كانت تستحقّ منه وقفات أطول بعيداً عن المادّيين، ولعلّ له عذره في النقاش معها، خاصّة وأنّ هذا الكتاب (الإسلام ومتطلّبات العصر) ليس سوى سلسلة من المحاضرات المتنوّعة. إنّ تحديد وجود الثوابت بموازاة شريعة كاملة من جهة، وتعيين مساحات هذه الثوابت ووضع تعريفات دقيقة لها، يظلّ حاجة مهمّة لتوضيح الفكرة أكثر عند المطهري والطباطبائي معاً.

إنّني أعتقد بأنّ ذهنية أصالة الكلّي (رئاليسم) حاكمة على عقليّة الإسلاميّين هنا

---

(١) انظر: الإسلام ومتطلّبات العصر: ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٢٥ ـ ١٣٤.

كالطباطبائي والمطهّري، نتيجة نزعتهم العقلية في الفلسفة، في حين أنّ عقليّة خصومهم من الماركسيّين وغيرهم، تظهر في مثل هذه الموضوعات، وكأنّها منتمية لذهنية الاتجاه الإسميّ (أصالة الجزئي والفرد/ Nominalism)، الذي يعدّ من أبرز أعلامه المؤسّسين الفيلسوف الإنجليزي وليام الأوكامي (١٣٤٧م)، المعروف بأطروحته (شفرة/ موسى/ نصل أُوكام)، والذي ساهمت مدرسته الفلسفيّة في تسديد ضربة قويّة للفلسفة المدرسيّة في فترة ما يُعرف بالقرون الوسطى، وهيّأت لنهوض المدارس التجريبيّة فيما بعد، وهو موضوع يستحقّ الوقوف عنده كثيراً.

يساعدنا مطهري مرّةً أخرى عندما يصرّح بأنّ الثوابت هي الأصول والمبادئ فيما المتغيّرات تكمن في كيفيّة تنفيذ تلك الأصول والمبادئ، وهذا ما يخضع لتطوّرات العصر[١].

على صعيدٍ آخر، يولي المطهري اهتماماً كبيراً تارةً بفكرة سوق الأحكام الشرعيّة مساق القضايا الحقيقيّة بحيث تظلّ قائمة على امتداد الزمان، وأخرى بفكرة الاجتهاد في قدرتها على توفير تغطية الإسلام للمتغيّرات والمستجدات؛ لأنّ الاجتهاد هو الكفيل بوضع الحلول الزمنيّة المناسبة في كلّ عصر من خلال استنباط الأحكام الجزئيّة التفصيليّة المتلائمة مع المصادر المجملة للتشريع الإسلامي، وبه يتمكّن الإسلام من التواصل والاستمرار الزمني، معرّضاً بها وصلته حال الاجتهاد في عصرنا، ومعتبراً أنّه لو بُعثت الروح الحقيقيّة مرّةً أخرى في الاجتهاد، لرأينا قدراته المذهلة على حلّ المشكلات، فالإسلام ربط المتغيّرات بثوابته، ولا يكتشف هذا الربط إلا الفقيه المجتهد؛ لأنّ الاجتهاد هو القوّة الحركيّة في الإسلام[٢]، بل هو أحد معجزاته[٣].

ومن هذه الزاوية من معالجة الموضوع، والتي يبدو فيها المطهّري شارحاً ومكمّلاً ممتازاً لمدرسة الطباطبائي، إلى زاوية أخرى يبدو فيها المطهري مدافعاً عن توجّهات النائيني حتى لو لم يذكره بالاسم، ففي سياق انتصاره للحركة الدستوريّة ورفضه توصيفها بأنّها ضدّ الإسلام،

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٣٨.

(٢) هذا هو التعبير الذي أطلقه محمّد إقبال اللاهوري على الاجتهاد، حين وصفه بأنّه القوّة المحرّكة للإسلام، ويبدو أنّ مطهّري أخذه منه.

(٣) انظر: الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٤٤، ١٤٩، ١٥١.

وهو توصيف ناتج عنده عن عدم فهم روح هذه الحركة، ينطلق المطهري هنا لتشريح هوية وضع القانون من قبل ممثلي الشعب.

إنّه يقول في نصّ مهم جداً: «الدستوريّون هنا لهم جوابٌ لا يصمد أمامه جواب خصمهم، يقول الدستوريّون: إنّنا نقرّ أنّ النظام الدستوري الذي ينصّ على أنّ ممثلي الشعب هم الذين يصنعون القرار، ولا يعني أنّ المجتهد الذي يريد أن يستنبط حكماً من الأحكام ينظر ماذا يقول قانون الله تعالى، ليبلّغ الحكومة بنفس ذلك القانون من أجل تنفيذه، لا، ليس كذلك، بل إنّ ممثلي الشعب هم الذين يضعون القوانين، ولنا أن نسأل: هل أنّ كلّ قانون وضعي ممنوع؟ لا، نحن عندنا قانون باسم الدين، وقد حدّد الدينُ تكليف الناس لكلّ الأزمنة والأعصار، وبيّن القوانين الكليّة المجملة، أمّا الجزئيّات والتفاصيل التي تظهر في كلّ عصر، فقد تركها للناس كي يجتهدوا في وضع قانونٍ لها مع الأخذ بعين الاعتبار القانون الإلهي الكلّي، وعدم التعارض معه».

وهنا يضرب المطهّري مجدّداً مثال ربّ الأسرة بالشكل الذي كان طرحه الطباطبائي من قَبل، فالأب لا يرجع للفقيه كي يقول له: ماذا أقرّر في أسرتي؟ بل يقرّر هو بما يراه صلاحاً دون أن يعارض الشرع، وهنا يرى المطهري ـ بعباراته الغامزة من قناة الناقدين ـ أنّ الحديث عن حكمٍ شرعي في كلّ هذه الأمور هو بعينه مقولة الخوارج (لا حكم إلا لله)، غامزاً أيضاً من قناة الإخباريّين الذين يضعهم في سلسلة محاضراته هذه في وضع شبيه بذهنيّة الخوارج، في حين يرى المطهري أنّ الله بنفسه قد فوّض الأب أو ربّ العمل أو الحكومة وضع مقرّرات تتصل بإدارة عملهم[1].

بهذا نفهم كيف حاول المطهّري لملمة عناصر الموضوع؛ ليخرج بتصوّر يوفّق بين شموليّة الشريعة من جهة، والثوابت والمتغيّرات من جهة ثانية، مكملاً طريق جيلين سبقاه: جيلُ النائيني وجيل الطباطبائي، بل هو يعتبر أنّ من مقوّمات ممارسة السلطة ـ أي سلطة ـ وجود جزء تقنيني تقوم به في المتغيّرات[2].

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٩٦ ـ ١٠١.

(٢) انظر: مطهري، مقدّمه بر حكومت اسلامي: ٤٠.

د. صياغة السيّد الصدر وطرح نظريّة منطقة الفراغ

يمثل السيّد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) هنا أحد الرموز الأساسيّة في طرح محاولةٍ تذلّل العقبات أمام قدرة الشريعة على المواكبة والإدارة.

يصرّح الصدر في مواضع بشموليّة الشريعة[١]، وقد سبق أن نقلنا عنه استدلاله بقاعدة اللطف على ذلك في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

وفي مدوّناته الأولى لحزب الدعوة الإسلاميّة والمعروفة بـ (الأسس الإسلاميّة)، والتي دوّنها عام ١٩٥٨م، وصدرت عام ١٣٨١هـ، أي أواخر الخمسينيّات وأوائل الستينيّات من القرن العشرين، يقول: «ونقصد بالشريعة مجموعة القوانين والأنظمة التي جاء بها الرسول التي تعالج الحياة البشريّة كافّة، الفكريّة منها والروحيّة والاجتماعيّة بمختلف ألوانها من اقتصاديّة وسياسيّة وغيرها، فالإسلام إذاً مبدأ كامل؛ لأنّه يتكوّن من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة، ويفي بأمسّ وأهم حاجتين للبشريّة، وهما القاعدة الفكريّة والنظام الاجتماعي»[٢].

لكن مع ذلك، ربما يمكننا تصنيف الصدر على أنّه أوّل عالم شيعيّ إمامي استخدم تعبير (منطقة الفراغ) في سياق معالجة المتغيّرات والإدارة العامّة، ويبدو أنّ أوّل استخدام له كان في كتابه الشهير (اقتصادنا)، الذي شرع في تأليفه عام ١٩٥٩م، ليتمّ القسم الثاني منه والمخصّص للاقتصاد الإسلامي، فيُطبع حدود عام ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤م[٣]، حيث كان بصدد دراسة عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام بعد قراءته النقديّة للمذهبين الماركسي والرأسمالي.

وقد حاول الصدر في بداية بحثه حول رسم صورة الاقتصاد الإسلامي أن يضعنا أمام

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الفتاوى الواضحة (المرسل الرسول الرسالة): ٨٩ ـ ٩٠؛ والمدرسة الإسلاميّة: ١٤٤ ـ ١٤٧.

(٢) انظر حول تأريخ تأليف (الأسس الإسلاميّة)، والجدل حول نسبتها كلاً أو بعضاً إليه، والنصّ الذي نقلناه منها: أحمد عبد الله أبوزيد، محمّد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٤١، ٣٩٥ ـ ٣٩٦، ٤٤٠ ـ ٤٤١؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ سلسلة مقالات صدرت للصدر في المجلات كانت تمثل مقاطع من الجزء الأوّل من هذا الكتاب، علماً أنّ الجزء الأوّل كان صدر قبل صدور الجزء الثاني المخصّص للاقتصاد الإسلامي.

تصوّر عام منهجي للقضيّة استغرق منه عشرات الصفحات، وهناك طرح العنوان الآتي: (منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي)[1]، مقدّماً أوّل تصوّرٍ له عن القضيّة.

وهنا يقول الصدر: «وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي، يجب أن نعطي هذا الفراغ أهميّةً كبيرة خلال عمليّة اكتشاف المذهب الاقتصادي؛ لأنّه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام. فإنّ المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين: أحدهما قد مُلئ من قبل الإسلام بصورة منجزة، لا تقبل التغيير والتبديل. والآخر يشكّل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلامُ مهمّة ملئها إلى الدولة أو (وليّ الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلّبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كلّ زمان. ونحن حين نقول: (منطقة فراغ)، فإنما نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلاميّة ونصوصها التشريعيّة، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمّة في عهد النبوّة. فإنّ النبيَّ الأعظمﷺ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلّبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنّهﷺ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبيّاً مبلغاً للشريعة الإلهيّة الثابتة في كل مكان وزمان، ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبيّ لذلك الفراغ، معبّراً عن صيغ تشريعيّة ثابتة، وإنما ملأه بوصفه وليّ الأمر المكلَّف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظرف. ونريد أن نخلص من هذا إلى النتائج الآتية:

أوّلاً: أنّ تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتمّ بدون إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث، وتقدير إمكانيّات هذا الفراغ، ومدى ما يمكن أن تساهم عمليّة ملئه مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعة ابتداءً.. في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي. وأما إذا أهملنا منطقة الفراغ ودورها الخطير، فإنّ معنى ذلك تجزئة إمكانيّات الاقتصاد الإسلامي، والنظر إلى العناصر الساكنة فيه دون العناصر الحركيّة.

وثانياً: أنّ نوعيّة التشريعات التي ملأ النبيّﷺ بها منطقة الفراغ من المذهب، بوصفه وليَّ الأمر ليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها؛ لأنّها لم تصدر من النبيّ بوصفه مبلّغاً للأحكام العامة

(١) يُشار إلى أنّه في بعض طبعات كتاب اقتصادنا، وضع هذا العنوان بما يبدو أنّه من أصل الكتاب، لكن في طبعاتٍ أُخَر وضع بين معقوفتين، بما يوحي وكأنّه ليس من أصل الكتاب. لكنّ التعبير استخدم عند الصدر في المقطع المنقول أعلاه حتماً.

الثابتة، بل باعتباره حاكماً ووليّاً للمسلمين. فهي إذن لا تُعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، ولكنّها تُلقي ضوءاً إلى حدٍّ كبير على عملية ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كلّ حين وفقاً للظروف، وتيسّر فهم الأهداف الأساسيّة التي توخّاها النبيّ في سياسته الاقتصاديّة، الأمر الذي يساعد على ملء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف.

وثالثاً: أنّ المذهب الاقتصادي في الإسلام، يرتبط على هذا الأساس ارتباطاً كاملاً بنظام الحكم في مجال التطبيق، فما لم يوجد حاكم أو جهاز حاكم يتمتع بنفس ما كان الرسول الأعظمﷺ يتمتع به من الصلاحيات، بوصفه حاكماً، لا بوصفه نبياً، لا يُتاح ملء منطقة الفراغ في المذهب الاقتصادي بما تفرضه الأهداف الإسلاميّة وفقاً للظروف، وبالتالي يصبح من المتعذّر تطبيق المذهب الاقتصادي كاملاً، بنحوٍ نقطف ثماره ونحقّق أهدافه.. وأمّا لماذا تركت في المذهب الاقتصادي الإسلامي منطقة فراغ، لم تملأ من قبل الشريعة ابتداءً بأحكام ثابتة؟ وما هي الفكرة التي تبرّر وجود هذه المنطقة في المذهب، وترك أمر ملئها إلى الحاكم؟ وبالتالي ما هي حدود منطقة الفراغ على ضوء الأدلّة في الفقه الإسلاميّ؟ كلّ ذلك سوف نجيب عليه في البحوث المقبلة، إن شاء الله تعالى»[1].

وهذا الذي وعد الصدر به، عاد وبيّنه في آخر الكتاب في سياق حديثه عن مسؤوليّة الدولة في الاقتصاد، حيث عَقَدَ ثلاثة عناوين: أولها الضمان الاجتماعي، وثانيها التوازن الاجتماعي، وثالثها مبدأ تدخّل الدولة.

وفي الحديث عن تدخّل الدولة، شرح لنا الصدر فكرتَه بشكلٍ أكثر وضوحاً واستدلاليّةً، حيث قال: «تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة، يُعتبر من المبادئ المهمّة في الاقتصاد الإسلاميّ، التي تمنحه القوّة والقدرة على الاستيعاب والشمول. ولا يقتصر تدخّل الدولة على مجرّد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتدّ إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع. فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحرّكة وفقاً للظروف.

ففي مجال التطبيق، تتدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة؛ لضمان تطبيق أحكام الإسلام، التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصاديّة، فتحول ـ مثلاً ـ دون تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على

(١) اقتصادنا: ٤٤٣ ـ ٤٤٥. (طبعة الموسوعة).

الأرض بدون إحياء، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام التي ترتبط بها مباشرةً، فتحقّق مثلاً الضمان الاجتماعيّ والتوازن العام في الحياة الاقتصاديّة بالطريقة التي سمح الإسلام باتّباعها؛ لتحقيق تلك المبادئ.

وفي المجال التشريعي، تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطوّرة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلاميّ، ويحقّق الصورة الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة.

وقد أشرنا في مستهلّ هذه البحوث إلى منطقة الفراغ هذه، وعرفنا أنّ من الضروري دراستها خلال عمليّة الاكتشاف؛ لأنّ الموقف الإيجابي للدولة من هذه المنطقة، يدخل ضمن الصورة التي نحاول اكتشافها، بوصفه العنصر المتحرّك في الصورة الذي يمنحها القدرة على أداء رسالتها، ومواصلة حياتها على الصعيدين النظري والواقعي في مختلف العصور.

لماذا وضعت منطقة الفراغ؟ والفكرة الأساسيّة لمنطقة الفراغ هذه، تقوم على أساس أنّ الإسلام لا يقدّم مبادئه التشريعيّة للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيماً مرحليّاً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم. وإنّما يقدّمها باعتبارها الصورة النظريّة الصالحة لجميع العصور. فكان لابدّ ـ لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب ـ أن ينعكس تطوّر العصور فيها، ضمن عنصر متحرّك، يمدّ الصورة بالقدرة على التكيّف وفقاً لظروف مختلفة. ولكي نستوعب تفصيلات هذه الفكرة يجب أن نحدّد الجانب المتطوّر من حياة الإنسان الاقتصاديّة، ومدى تأثيره على الصورة التشريعيّة التي تنظّم تلك الحياة. فهناك في الحياة الاقتصاديّة علاقات الإنسان بالطبيعة، أو الثروة التي تتمثل في أساليب إنتاجه لها، وسيطرته عليها، وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان، التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك. والفارق بين هذين النوعين من العلاقات أنّ الإنسان يمارس النوع الأوّل من العلاقات، سواء كان يعيش ضمن جماعة أم كان منفصلاً عنها، فهو يشتبك على أيّ حال مع الطبيعة في علاقات معيّنة، يحدّدها مستوى خبرته ومعرفته، فيصطاد الطير، ويزرع الأرض، ويستخرج الفحم، ويغزل الصوف بالأساليب التي يجيدها. فهذه العلاقات بطبيعتها لا يتوقّف قيامها بين الطبيعة والإنسان على وجوده ضمن جماعة، وإنّما أثر الجماعة على هذه العلاقات، أنّها تؤدي إلى تجميع خبرات وتجارب متعدّدة، وتنمية الرصيد

البشري لمعرفة الطبيعة، وتوسعة حاجات الإنسان ورغباته تبعاً لذلك.

وأمّا علاقات الإنسان بالإنسان، التي تحدّدها الحقوق والامتيازات والواجبات، فهي بطبيعتها تتوقّف على وجود الإنسان ضمن الجماعة، فما لم يكن الإنسان كذلك، لا يُقدم على جعل حقوق له وواجبات عليه، فحقّ الإنسان في الأرض التي أحياها، وحرمانه من الكسب بدون عمل عن طريق الربا، وإلزامه بإشباع حاجات الآخرين من ماء العين التي استنبطها إذا كان زائداً على حاجته.. كلّ هذه العلاقات لا معنى لها إلا في ظلّ جماعة.

والإسلام ـ كما نتصوّره ـ يميّز بين هذين النوعين من العلاقات، فهو يرى أنّ علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة، تتطوّر عبر الزمن ـ تبعاً للمشاكل المتجدّدة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابُع خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوّعة التي يتغلّب بها على تلك المشاكل، وكلّما تطوّرت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرةً عليها، وقوّةً في وسائله وأساليبه. وأمّا علاقات الإنسان بأخيه، فهي ليست متطوّرة بطبيعتها؛ لأنّها تعالج مشاكل ثابتة جوهريّاً، مهما اختلف إطارها ومظهرها، فكلّ جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة، تواجه مشكلة توزيعها، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها، سواء كان الإنتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء أم على مستوى الطاحونة اليدويّة.

ولأجل ذلك يرى الإسلام أنّ الصورة التشريعية التي ينظم بها تلك العلاقات، وفقاً لتصوّراته للعدالة، قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظريّة؛ لأنها تعالج مشاكل ثابتة. فالمبدأ التشريعي القائل ـ مثلاً ـ: إنّ الحقّ الخاص في المصادر الطبيعيّة يقوم على أساس العمل، يعالج مشكلةً عامة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقّدة؛ لأنّ طريقة توزيع المصادر الطبيعيّة على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين.

والإسلام في هذا يخالف الماركسيّة، التي تعتقد أنّ علاقات الإنسان بأخيه، تتطوّر تبعاً لتطوّر علاقاته بالطبيعة، وتربط شكل التوزيع بطريقة الإنتاج، وترفض إمكان بحث مشاكل الجماعة إلا في إطار علاقتها بالطبيعة[1]، كما مرّ بنا عرضه ونقده في بحوث الكتاب الأوّل من اقتصادنا. ومن الطبيعي ـ على هذا الأساس ـ أن يُقدّم الإسلام مبادئه النظريّة والتشريعيّة

(١) يعيد الصدر الحديث عن هذه الفكرة في مواضع أخرى من كتبه، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: الإسلام يقود الحياة: ٦٥ ـ ٦٧.

بوصفها قادرة على تنظيم علاقات الإنسان بالإنسان في عصور مختلفة.

ولكنّ هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطوّر، وهو علاقات الإنسان بالطبيعة وإخراج تأثير هذا الجانب من الحساب؛ فإنّ تطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة، ونموّ سيطرته على ثرواتها، يطوّر وينمّي باستمرار خطر الإنسان على الجماعة، ويضع في خدمته باستمرار إمكانات جديدة للتوسّع، ولتهديد الصورة المتبنّاة للعدالة الاجتماعيّة. فالمبدأ التشريعيّ القائل مثلاً: إنّ من عمل في أرضٍ، وأنفق عليها جهداً حتى أحياها، فهو أحقّ بها من غيره، يعتبر في نظر الإسلام عادلاً؛ لأنّ من الظلم أن يساوى بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده، وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً. ولكنّ هذا المبدأ بتطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّها، يصبح من الممكن استغلاله، ففي عصرٍ كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة، لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليّات الإحياء إلا في مساحات صغيرة. وأمّا بعد أن تنمو قدرة الإنسان وتتوفّر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة، فيصبح بإمكان أفراد قلائل ممن تؤاتيهم الفرصة أن يُحيوا مساحةً هائلة من الأرض باستخدام الآلات الضخمة ويسيطروا عليها، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعيّة ومصالح الجماعة؛ فكان لابدّ للصورة التشريعيّة من منطقة فراغ، يمكن ملؤها حسب الظروف، فيُسمح بالإحياء سماحاً عاماً في العصر الأوّل، ويُمنع الأفراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفيّاً ـ عن ممارسة الإحياء، إلا في حدودٍ تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوّراته عن العدالة. وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعيّة التي نظّم بها الحياة الاقتصاديّة؛ لتعكس العنصر المتحرّك وتواكب تطوّر العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطوّر المتنامي على مرّ الزمن.

منطقة الفراغ ليست نقصاً: ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعيّة، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعيّة ثانوية، حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عمليّة مباحة تشريعيّاً بطبيعتها، ولوليّ الأمر حقّ المنع عن ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف.

الدليل التشريعي: والدليل على إعطاء وليّ الأمر صلاحياتٍ كهذه لملء منطقة الفراغ، هو

النصّ القرآني الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضمّ ـ في ضوء هذا النصّ الكريم ـ كلّ فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعيّ يدلّ على حرمته أو وجوبه، يُسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانويّة، بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعلٍ مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعيّاً تحريمها بشكلٍ عام، كالربا مثلاً، فليس من حقّ وليّ الأمرِ الأمرُ بها، كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامّة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصاديّة هي التي تشكّل منطقة الفراغ»[1].

بهذه الصورة وضع الصدر معالم نظريّة منطقة الفراغ في كتاب اقتصادنا، ويمكن تبيينها كالآتي:

أ ـ إنّ النصّ الديني ترك منطقة فراغ، بينما لم تترك التجربة الدينيّة هذه المنطقة، ولكنّ ملء التجربة الدينية ـ المتمثلة بالتجربة النبويّة ـ لهذه المنطقة لم يكن عبر جانب تبليغي تطبيقي للوحي بطريقة حرفيّة، وإنّما هو بفعل صلاحيّة ممنوحة للنبيّ بوصفه هذه المرّة وليّ الأمر، والمائز بين النصّ النبويّ التبليغي والتجربة النبويّة العمليّة في منطقة فراغِ السلطة، هي أنّ النصّ ثابت ويعالج الثوابت، بينما التجربة تمثل نسخة زمنيّة، ومن ثمّ فليست مستنسخة بحرفيّتها بالضرورة، وإنّما يؤخذ نهجها العام توجيهاً للأمّة للممارسة اللاحقة، فالحجيّة فيها تكمن في النهج لا في النتائج الزمنيّة التي أفرزت هذا النهج في تلك المرحلة، وعليه، فيمكن لمن يحمل صفة ولي الأمر ـ بعد النبيّ وإلى يومنا هذا ـ أن يمارس تجربته دون حاجة لأن يستنسخ تجربة النبيّ بحرفيّتها في هذا الجانب منها، بل هو بحاجة للاستلهام من نهج التجربة وقيمها؛ لأنّ تلك التجربة النبويّة انطلقت من فضائها المرحلي، وتعاملت مع واقعها الزمني، ولو أنّ النبيّ كان حيّاً اليوم لربما قدّم تجربةً مختلفة في هذا الصدد لكنّها موحّدة النهج والقيم.

ب ـ ينتج عمّا سبق أنّ تشريعات منطقة الفراغ ـ ولو صدرت من شخص النبيّ ـ لا تمثل

---

(١) اقتصادنا: ٧٩٩ ـ ٨٠٤.

القسم الدائم من الإسلام، بل هي متحرّكة زمكانيّاً، والدائم فيها هو النهج والقيم والأهداف والخطوط العامّة فحسب.

ج ـ إنّ فهم الإسلام وتقويم معطياته ورؤيته للأمور لا يمكن أن يتمّ عبر مجرّد أخذ النصوص؛ من دون منطقة الفراغ؛ لأنّ ذلك يعني أنّك أخذت جزءاً وتركت آخر، ومن ثم فسوف ينتج عن اجتهادك هذا تقديم رؤية مجتزءة غير كاملة؛ فمنطقة الفراغ ضرورة وليست خياراً، ومعنى ذلك أنّ تطبيق الرؤية الإسلاميّة لن يعود ممكناً من دون منطقة الفراغ وقوانينها؛ لأنّ هذا التطبيق سيتعامل مع الجزء الثابت من الحياة (علاقة الإنسان بأخيه الإنسان)، دون الجزء المتحرّك (علاقة الإنسان بالطبيعة)، وهو ـ عنيتُ الجزءَ المتحرّك ـ يؤثر بطبيعته على الجزء الثابت، فيهدّد علاقة الإنسان بالإنسان كلّما تغوّلت علاقته بالطبيعة.

د ـ إنّ النقاط السابقة تقودنا إلى فهم وظائف الدولة فهماً جيّداً، وذلك أنّها ـ عند الصدر ـ لا تقف عند حدود تطبيق النصوص الدينيّة، وهي مسؤوليّة عظيمة في حدّ نفسها، بل تحمل وظيفةً قانونيّة تشريعيّة تقود بها منطقة الفراغ، فالدولة سلطةٌ تنفيذيّة وتشريعيّة معاً، وبهذا نلاحظ أنّ الصدر يلتقي بوضوح مع النائيني والمطهري في هذه النقطة/ التوصيف.

هـ ـ إنّ هذا الواقع كلّه، لا يقودنا إلى الإقرار بنقص الشريعة، بل على العكس يقودنا ـ عند الصدر ـ للاقتناع بشموليّتها وقدرتها على تغطية المتغيّر؛ لأنّ دائرة حركة وليّ الأمر تحمل صفةً قانونيّة أوليّة وهي الإباحة، فيما تأخذ من وليّ الأمر ـ الذي مُنحت له صلاحيات بمقتضى النصّ القرآني الآمر بإطاعته، وهو ما يبدو أنّه لا يمكن فهمه عند الصدر إلا في سياق إصدار وليّ الأمر إلزامات ليست موجودةً في الأصل في النصّ الديني، وإلا فلن تُنسب الإطاعة إليه، بل للنصّ الديني مباشرةً ـ تأخذ من وليّ الأمر صفةً ثانوية تشريعيّة، وبهذا استطاع الإسلام المواكبة وتحقيق الأهداف.

و ـ إنّ دائرة منطقة الفراغ ليست سوى المباحات، أمّا الإلزاميّات فلا يمكن لوليّ الأمر التحرّك في نطاقها؛ إذ يبدو أنّ الصدر يفهم من دليل وجوب طاعة الإنسان للإنسان كونه مقيّداً ضمنيّاً (مقيّد لبّاً) بعدم كونه واقعاً في سياق معصية الله تعالى، الأمر الذي يتموضع ضمن دائرة الإلزامات فحسب، وهذا التحديد من الصدر مهمّ جداً كما سوف نرى.

ز ـ إنّ الصدر يعتبر العلاقة بين الإنسان والخالق هي علاقة ثابتة، ولهذا فهي محكومة

بأحكام ثابتة[١].

هذه كانت الرؤية العمدة التي قدّمها الصدر في اقتصادنا، وبنى عليها أفكاره اللاحقة.

وبالعودة إلى مدوّنة الأسس الإسلاميّة لحزب الدعوة، والتي كتبت في الفترة التي كتب فيها اقتصادنا، نلاحظ أنّ نصّ الأسس يبيّن في الأساس رقم ٦ وظائف الدولة الإسلاميّة، ويضعها في أربع، جاعلاً ثانيها: وضع التعاليم، وهي التفاصيل القانونيّة التي تطبّق فيها أحكام الشريعة على ضوء الظروف، فيما صنّف ثالثها بأنّه تطبيق أحكام الشريعة من الدستور والتعاليم المستنبطة منه، والتي هي القوانين، على الأمّة[٢]، وهذا يعني أنّ الدولة تتولّى ـ وفقاً لنصّ الأسس الإسلاميّة ـ مسؤوليّة وضع قوانين تفصيليّة، تختلف عن مسؤوليّة إجراء القوانين الشرعيّة، وهو ما قلنا ـ ونحن نوضح فكرة اقتصادنا ـ أنّه يبيّن تنوّعاً في وظائف الدولة يفتحها على الوظيفة التقنينيّة.

وفي الأساس رقم ٨، نلاحظ التمييز واضحاً بين أحكام الشريعة الإسلاميّة الثابتة التي لا تقبل التغيير، وبين ما يطلق عليه اسم القوانين أو التعاليم، والتي تعرّف بأنّها: أنظمة الدولة التفصيليّة، والتي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيّة الدستوريّة لظرفٍ من الظروف، ولذا فهي قوانين متطوّرة تختلف باختلاف ظروف الدولة، ومنشأ التطوّر فيها أنّها لم ترد في الشريعة مباشرةً وبنصوص محدّدة، وإنما تُستنبط من أحكام الشريعة على ضوء الظروف والأحوال التي هي عرضة للتغيّر والتبدّل.

من هنا يقتحم الأساس الثامن هذا موضوعاً تعريفيّاً مهمّاً بالنسبة إلينا، حيث يقول بأنّ اصطلاح الدستور الإسلامي حينما يُطلق يُراد منه ما هو أوسع من مفهوم الدستور المتعارف عليه اليوم؛ لأنّه يستوعب تمام أحكام الشريعة الخالدة، إذ هي جميعاً أحكام دستوريّة، كما أنّ التعاليم والقوانين المتغيّرة نطلق عليها اسم (الأحكام الشرعيّة) إطلاقاً صحيحاً؛ فإنّها وإن كانت أحكاماً ظرفيّة لكنّها تكتسب الصفة الشرعيّة ووجوب التنفيذ شرعاً من الأحكام الشرعيّة التي اقتضتها، ولأنّ الجهاز الحاكم العادل قد تبنّاها من أجل رعاية شؤون الدولة

---

(١) انظر موقفه من العبادات في: الفتاوى الواضحة (نظرة عامّة في العبادات): ٧٤٩ ـ ٧٥٢.

(٢) انظر نصّ الأساس السادس من الأسس الإسلاميّة: محمّد باقر الصدر السيرة والمسيرة ١: ٢٧٢، ولاحظ تكرار هذا الأمر في الأساس التاسع، ص ٢٧٥.

والأمّة والحفاظ على مصالحهما العليا، والنتيجة هي أنّ الإسلام أعطى في الدائرة المتطوّرة من الحياة خطوطاً عريضة لا تُغيّر تطوّرات الحياة منها، بل تؤثر هذه التطوّرات على القوانين والتعاليم التي تباشر تنظيم الحياة[١].

نصّ الأسس هذا مهمٌّ لنا هنا، لناحية أنّه يصف نشاط الدولة ـ كما وصفه نصّ اقتصادنا المتقدّم ـ بأنّه نشاط تقنيني، وليس مجرّد قوّة تنفيذيّة؛ فكلام الصدر إلى هنا يتعاضد لتأكيد وجود وظيفة تشريعيّة للدولة غير وظيفتها التنفيذيّة التي تتكفّل تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة، وهذا ما يتماهى مع الفكرة التي كان طرحها من قبلُ الميرزا النائيني كما رأينا، بل الصدر في نصّه حول دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران واضح ـ بعد حديثه عن منطقة الفراغ بالشكل المتقدّم آنفاً ـ في تعبيره بأنّ السلطة التنفيذيّة والتشريعيّة أُسندت ممارستهما إلى الأمّة[٢]، والأمر المهمّ الآخر في نصّ الأُسس هو توصيف القوانين المنبثقة عن الدولة بوصفها قوّة قانونيّة، بأنّها أحكام شرعيّة، وبأنّ هذا التوصيف قد اكتسب شرعيّته ـ رغم أنّ هذه الأحكام ليست منصوصة من الله ـ من عدالة الجهاز الحاكم من جهة، ومن المنطلق الذي انبثقت منه هذه القوانين المجعولة من الدولة، إذ ليس إلا الدستور المتجلّي في ظرفٍ من الظروف. وهذا الأمر أكّده الصدر في رسالته حول الدستور الإيراني عندما اعتبر أنّ المرجعيّة الرشيدة من وظائفها البتّ في دستوريّة القوانين التي يعيّنها مجلس أهل الحلّ والعقد لملء منطقة الفراغ حسب تعبيره[٣].

ولكن هل يريد الصدر أن يعتبر قوانين منطقة الفراغ شرعيّةً في مقابل كونها مرفوضة غير شرعيّة، أو يريد من هذا التوصيف إدراجها ضمن القوانين الدينيّة الإلهيّة، وذلك أنّنا لاحظنا مع الطباطبائي أنّه في الوقت الذي يؤمن بوجوب طاعة قوانين وليّ الأمر لكنّه كان حذراً جداً

---

(١) انظر نصّ الأساس الثامن من الأسس الإسلاميّة: محمّد باقر الصدر السيرة والمسيرة ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) انظر: الإسلام يقود الحياة: ١٩ ـ ٢٠. يُشار إلى أنّه ثمّة جدل بين الباحثين في فكر السيد الصدر، حول من تُسند له السلطة التنفيذيّة والتشريعيّة عنده، هل هو الأمّة أو وليّ الأمر؟ وينطلق هذا الاختلاف من وجود بعض التمايز في كلماته في مختلف كتبه، ففي (اقتصادنا) يلاحظ إحالته الأمر لولي الأمر والحاكم، فيما نلاحظ في كتاب (الإسلام يقود الحياة) نوعاً من تولّي الأمّة منطقة الفراغ، فليراجع.

(٣) انظر: الإسلام يقود الحياة: ٢١.

من توصيفها بأنّها أحكام دينيّة، فالطاعة وظيفة دينيّة لكنّ الأمر الصادر من الحاكم في دائرة الفراغ ليس دينيّاً بذاته ومضمونه، فلا يُنسب للدين، فهل الصدر يخالف الطباطبائي هنا؟

في تقديري إنّ الصدر لا يخالف الطباطبائي؛ لأنّ ضمّ نصوصه لبعضها يؤكّد أنّه لا يريد نسبة هذه المقرّرات والقوانين الصادرة من الدولة إلى الدين نفسه، بل يريد التأكيد على شرعيّة الأحكام مقابل عدم شرعيّتها المفضي إلى عدم وجوب طاعتها، وفي الحدّ الأدنى لا نستوحي من عبارته بوضوح فكرةً تخالف فكرة الطباطبائي.

وإذا أردنا أن نستعين بنصوص السيّد الصدر في (المدرسة القرآنيّة) لتمدّنا بالمزيد من عناصر تكوين الصورة مع اقتصادنا والأُسس، فإنّنا نلاحظ أنّ الصدر طرح في المدرسة القرآنية فكرة علاقات الإنسان بالطبيعة وعلاقاته بأخيه الإنسان، مؤكّداً أنّ كلّ نوعٍ من هذه العلاقات يؤثر في الثاني؛ لكنّه لا يذهب بكلامه نحو خرق ما كان قد قرّره في كتاب اقتصادنا كما تقدّم معنا؛ لأنّه يفسّر تأثير علاقات الإنسان بالطبيعة على علاقاته بأخيه الإنسان عبر نظام الطغيان البشري؛ لأنّ الإنسان كلّما قويت قدرته على التصرّف بالطبيعة ازداد استبداداً وطغياناً؛ لأنّه يطغى عندما يستغني كما ينصّ الكتاب الكريم، وهذا التفسير من الصدر لفكرة تأثير العلاقة مع الطبيعة على العلاقة مع الإنسان لا يضرّ حتى الآن بفكرة ثبات العلاقات الإنسانيّة التي اعتبرها الصدر في اقتصادنا أساساً في توصيف الشريعة بالثابتة، لكنّ المهم في المدرسة القرآنيّة أنّ الصدر يعيد تكريس هذا الثنائي المزدوج: الإنسان (الإنسان ـ الطبيعة)، ليؤكّد أنّ تفاعل علاقة الإنسان بالإنسان عبر تنامي علاقته بالطبيعة هي المساحة المتغيّرة من حياته، والتي تسمّى بمنطقة الفراغ، فالصدر هنا يعيد هذه التسمية مشيراً لما ذكره في اقتصادنا، ومؤكّداً على الفكرة عينها، ومصرّاً على استخدام تعبير (تُرك للحاكم الشرعي أن يملأها ـ وفقاً للمؤشرات الإسلاميّة العامّة)، والتي كان سبق أن تمّ التعبير عنها في الأُسس واقتصادنا بالدستور والأحكام الشرعيّة[1].

فكرة المؤشرات العامّة تحظى بأهميّة عند الصدر، ففي كتابه (الإسلام يقود الحياة)، والذي دوّنت سطوره في أواخر عمر السيد الصدر، يذهب الصدر إلى التمييز مجدّداً بين الثابت

(١) انظر: المدرسة القرآنيّة: ١٥٧ ـ ١٦١، ١٧١ ـ ١٧٤، ١٨٥ ـ ١٨٦.

والمتحرّك، ويؤكّد أنّ المتحرّك تتمّ صياغة الموقف منه في ضوء المؤشرات العامّة، وعمليّة استنباط الموقف في هذا السياق تتطلّب عند الصدر: ١ ـ فهماً إسلاميّاً واعياً بالثوابت. ٢ ـ استيعاباً جيّداً للمرحلة. ٣ ـ فهماً فقهيّاً قانونيّاً لصلاحيّات ولي الأمر، ليشرع الصدر بعدها برصد سلسلة مما أطلق عليه عنوان المؤشّرات العامّة[١].

وفي الكتاب عينه، يحاول الصدر شرح ما قدّمه في المدرسة القرآنية واقتصادنا، حيث يرى أنّ عناصر اقتصاد المجتمع تقع على ثلاثة أقسام: العناصر الثابتة التي تنظّم علاقات التوزيع، وهي مأخوذة من الكتاب والسنّة، وعناصر متحرّكة في مجال التوزيع تدعو إليها مستجدات عمليّة الإنتاج وملابساتها، وما توفّره من إيجاد فرص جديدة للاستغلال، وهو ما وضع له الإسلام مؤشرات عامّة، وعناصر متحرّكة في مجال الإنتاج وتحسينه، وهو أمر متطوّر بطبيعته، ولا معنى لفرض الثبات في علاقات الإنسان بالطبيعة، والقسم الثالث يرجع فيه للدراسات العلميّة والخبرة الإنسانيّة[٢].

هذه صورة مجملة عن رؤية الصدر لقضيّة الثابت والمتغيّر، والتي جدنا لها أصداء في كتابات تلامذته والمتابعين لفكره ونهجه[٣]، وقد لاحظنا أنّه يلتقي مع الطباطبائي في وجود الثوابت والمتغيِّرات في الشريعة، أمّا الثوابت فالمرجعيّة فيها هي النصوص الدينيّة وأمثالها فقط؛ وأمّا المتغيِّرات فالمرجعيّة فيها وليّ الأمر، الذي يحقّ له سنّ القوانين وفقاً لما يراه من المصلحة، في ضوء المؤشّرات العامّة للقيم والتشريعات الإسلاميّة.

لكنّ النقطة التي يختلفان فيها هي أنّ الصدر حصر دائرة صلاحيّات وليّ الأمر في قسم المباحات فقط، أمّا الطباطبائي والمطهّري فلم ينصّا على ذلك، بل قالا: إنّ المرجعيّة في الأحكام المتغيِّرة هي وليّ الأمر. على أنّ الأخير لا يسنّ القوانين بشكلٍ مزاجيّ وفقاً لرأي هؤلاء جميعاً، بل ينطلق في سنّها وفقاً للمؤشِّرات العامّة حَسْب تعبير الصدر، فهو يعي الأهداف الكبرى

---

(١) انظر: الإسلام يقود الحياة: ٤٢ ـ ٥٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٦٤ ـ ٦٩.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمد الصدر، ما وراء الفقه ٩: ٧٢؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ١: ٢٨ ـ ٢٩، و٣: ٢٨، ٤١، و٤: ٦٧، ١١٥؛ وزهير الأعرجي، النظريّة الاجتماعيّة في القرآن الكريم: ٢١٩.

للشريعة، ويشرِّع القوانين الجزئيّة في إطارها وسياقاتها. وبهذا البيان يمكن سدّ الثغرة الحاصلة في ذلك.

وهذه القوانين الجزئيّة التي يسنّها وليّ الأمر مُلْزِمةٌ؛ لكنّ إلزامها لا يصيِّرها جزءاً من الشريعة. وهذه نقطة مهمّة؛ إذ قد تقول: إذا لم تكن أوامر وليّ الأمر من الشريعة فلماذا يعاقب المكلَّف على مخالفتها، وهو لم يرتكب حراماً شرعيّاً إسلاميّاً؟! وهو السؤال الذي لاحظنا أنّ خصوم النائيني كانوا طرحوه من قبل.

وهنا يجيب هذا الاتجاه بأنّ المسألة ليست غريبةً، بل هي أشبه بأمر الوالد ولده بجلب الماء؛ فإنّ هذا الأمر قد تجب طاعته شرعاً، لكنّه ليس حكماً تشريعيّاً إلهيّاً.

وخُذْ مثالاً آخر وهو: شخصٌ ما استأجرك بعقدٍ موقَّع بينكما أن تعمل في عمارة منزله. وهذا عقد (إجارة). والشريعة تجعل هذا العقد ملزماً للطرفين. فلو قال لك الشخص الذي استأجرك: ضَعْ لي هذا الحجر هناك، أليس من الواجب شرعاً عليك أن تضع الحجر حيث طلب؟ إنّه كذلك بالتأكيد؛ إذ بمقتضى عقد الإجارة تكون أنت ملزماً بأن تعمل بما يطلب منك الطرف الآخر، لكنْ هل وضع الحجر هناك هو جزءٌ من الدين، بحيث لو أردنا أن نشرح الدين فنحن نذكر وضع الحجر في هذا الموضع على أنّه قضيّةٌ دينيّة؟!

والجواب بالنفي بالتأكيد. فأنت هنا ملزَمٌ بالطاعة، ولكنَّ المضمون ليس جزءاً من الدين. وما هو جزءٌ من الدين هو وجوب الالتزام بالعقود الموقَّعة بين الناس. وهكذا الحال في إمكانيّة إلزام الزوجة بالتمكين عندما يريد الزوج، ولكنّ نفس طلب الزوج ليس جزءاً من الدين. وبهذا يمكن الجمع بين دينيّة الإلزام وعدم دينيّة المضمون الملزَم به.

وعليه، فالجانب المتغيّر من حياة الإنسان لم تتركه الشريعة، وإنّما أحالت حكمه إلى الحاكم الشرعي الإسلامي للبتّ فيه في ضوء روح الشريعة وقواعدها كما يذهب إليه العلامة الطباطبائي، أو فلنقل: إنّ الجانب المتغيّر قد حكمت فيه الشريعة بالإباحة حيث لا يوجد نصّ إلزاميٌّ يشمله بعموم أو إطلاق، وأنّه لو احتاجت مساحة الإباحة هذه إلى قوانين إلزامية نتيجة الضرورات الزمنيّة كان بإمكان الدولة الإسلاميّة سنّ القوانين اللازمة في ضوء المؤشرات الشرعيّة في دائرة المباحات التي نعبّر عنها بمنطقة الفراغ، كما يذهب إلى ذلك السيد محمد باقر الصدر، فإيكال الأمر إلى الحاكم الشرعي للبتّ طبقاً للمؤشرات العامة في الدين هو في حدّ

نفسه تغطية غير مباشرة للمساحات المتغيّرة تحلّ مشكلة المواكبة والشموليّة حينئذٍ.

هـ. الشيخ عليدوست، وخلع صفة (الدينيّة) على قوانين السلطة التشريعيّة

تحظى هذه الصياغة بالنسبة إلينا بأهميّة استثنائيّة؛ لما تتضمّنه من مقاربة مختلفة تماماً عن الصياغات السابقة، وفي الوقت عينه متحدة معها كما سوف نبيّن، ولأجل هذا الأمر أدرجنا هذه الصياغة هنا، رغم أنّ صاحبها ينكر نظريّة منطقة الفراغ؛ لكنّه من وجهة نظرنا يمارس نفس منهج المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة، في قراءةٍ جديدة لنشاطها وآليّات عملها.

يتّجه بعض الباحثين، ومنهم الباحث المعاصر الشيخ أبوالقاسم عليدوست[1] حفظه الله، إلى بيان الاتجاهات والنظريّات التي تحكم موضوع بحثنا في قضيّة شمول الشريعة، ويقدّم في هذا السياق عرضين لذلك:

العرض الأوّل: وهو العرض الذي يقسّم فيه النظريّات الفكريّة في موضوع الشموليّة إلى ثلاث، وفقاً لما جاء في كتابه حول الفقه والمصلحة:

النظريّة الأولى: نظريّة شموليّة الشريعة المُنْكِرَة لمنطقة الفراغ، وهي النظريّة التي يصفها عليدوست بالمشهورة عند الإماميّة، وتقوم على الاعتقاد بأنّ الدين شامل لكلّ الوقائع والنواحي، ولا يوجد فيه أيّ فراغ على الإطلاق.

النظريّة الثانية: نظريّة الشمول التشريعي المُقِرَّة بمنطقة العفو والفراغ، وفقاً لتعبير عليدوست نفسه، وهي النظريّة التي يؤمن بها أمثال الميرزا النائيني والسيد محمّد باقر الصدر والعلامة الطباطبائي، والتي شرحناها آنفاً.

النظريّة الثالثة: نظريّة عدم الشمول التشريعي، وهي التي ترى أنّ هناك مساحة خالية تماماً تركها الشارع للناس ولم يتدخّل بها أساساً، وينسب عليدوست هذه النظرية لمثل مفتي الجمهوريّة التونسيّة كمال الدين جعَيْط (٢٠١٢م) في بعض مقالاته.

وبصرف النظر عن صحّة نسبة هذه النظريّة لكمال الدين جعيط، فإنّ الكثير من التيارات

---

(١) الشيخ عليدوست أحد أساتذة البحث الخارج والدراسات العليا المعاصرين في الحوزة العلميّة في قم، وأحد أعضاء جماعة المدرّسين فيها، له سلسلة من عشرات الكتب والمقالات في مجال الفقه الإسلامي والاجتهاد الديني.

الفكريّة المنادية بالدين بالحدّ الأدنى، يمكن أن تصنّف ضمن دائرة هذه النظريّة.

وبعد عرضه لهذه النظريّات باختصار مع نُبذة من أدلّتها، ينتصر الشيخ عليدوست للنظريّة الأولى، رافضاً حتى نظريّة منطقة الفراغ، والمفترض بنا إلى الآن أن لا نُدرج نظريّته هنا، لكنّ الأمر المهم الذي يضيفه عليدوست هنا ويجعلنا نضعه في سياق هذا الفريق، هو أنّه يرى أنّ الشريعة أعمّ من:

١ ـ الجعل القانوني المباشر من غير واسطة، بأن يسنّ الله حكماً شرعيّاً عبر النصوص القرآنيّة مثلاً.

٢ ـ الجعل الإمضائي، الذي يكون عبر السكوت عن أعراف عقلائيّة أو غيرها.

٣ ـ الجعل غير المباشر والذي يكون مع الواسطة.

وهذا القسم الثالث هو المهمّ؛ إذ يعتبر عليدوست أنّ تكليف الله لمؤسّسةٍ أو سلطةٍ أو جهةٍ ما مهمّةَ التقنين يسمح لنا باعتبار قوانينها جزءاً من الشرع ويصحّح النسبة، فما يصحّح شرعيّة قانون هو نسبته إلى الله؛ لأنّ حقّ التقنين حقٌّ حصريٌّ به تعالى، وهذه النسبة تارة تكون نسبةً مباشرة إيجابيّة، وأخرى سلبيّة (الإمضاء)، وثالثة نسبة غير مباشرة، وفي الحالات الثلاث نحن نواجه شريعةً منتسبةً لله سبحانه.

والمرجع العمدة الذي يستند إليه عليدوست هنا، هو حجيّة العقل في الكشف عن الأحكام الشرعيّة؛ إذ يذهب إلى أنّ العقل ـ حتى في الموارد الجزئيّة ـ له هذه القدرة بشكلٍ ما، ويبدو هنا أنّه يحيلنا على كتابه الآخر المخصّص للفقه والعقل، وبهذه الطريقة لن تعود هناك أيّ منطقة فارغة، ففي الحقيقة قام عليدوست بنفس العمليّة التي قام بها أنصار نظريّة منطقة الفراغ وأمثالهم، كلّ ما في الأمر أنّ ما تمّ توصيفه من قَبْل على أنّه جعلٌ قانونيّ بشري، خلع عليه عليدوست هنا صفة الكشف عن الحكم الإلهي أو صفة الانتساب لله، ومن ثمّ فقوانين وليّ الأمر مثلاً ليست سوى تعبير عن أحكام الله في الوقائع المتحوّلة، الأمر الذي كان العلامة الطباطبائي شديد الحذر منه كما رأينا. بل بهذه الطريقة يُخرج عليدوست ـ من وجهة نظره ـ نظريّة الشمول التشريعي من التصلّب والسكونيّة والجمود، وهي التهم الموجّهة من قبل خصوصها ضدّها؛ لأنّ العقل صار له ميدان، وفي الوقت عينه اندمج العقل بالشرع، دون أن

يحدّ الشرع من نشاط العقل، بل قام بتوجيهه[1].

العرض الثاني: وهو العرض الذي قدّمه عليدوست في مقالةٍ له، نُشرت في مجلّة (قبسات) باللغة الفارسيّة، عام ٢٠٠٤م، ثم نشر مضمونها في كتابه حول العُرف، حيث يقسّم الاتجاهات إلى اثنين وينبثق عن الثاني ثلاثة، فيصبح المجموع أربعة، هي:

الاتجاه الأوّل: ويطلق عليه اسم (اتجاه الشمول)، ويرى أنّ الحنابلة يذهبون إليه، وأنّه يمكن العثور على آثار له في بعض النصوص الشيعيّة، وهنا يذكر عليدوست نماذج من بعض الأدلّة القليلة، ليناقشها بعد ذلك، والتي استعرضناها جميعاً في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه القائل بعدم شموليّة الشريعة، وهذا الاتجاه يضعه عليدوست ضمن ثلاثة فرقاء:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي يحصر الشريعة بالعبادات والأمور الفرديّة، ويعزلها تماماً عن الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها. وهو فريق يعتبر أنّ الكلّيات الدينية المتصلة بالاجتماع البشري زمنيّة، ولا علاقة لها بعصرنا. وهذا الفريق يُطلق عليه عليدوست اسم **(اتجاه الانعزال)**.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي يرى أنّ الشريعة تحدّد الكلّيات وتترك التفاصيل للبشر، فالقواعد والأُطر العامّة تتدخّل فيها الشريعة، فيما التفاصيل والقوانين الجزئيّة لا علاقة لها بها، وهنا ينقل نصّين عن عبد الكريم سروش ومحمّد هادي معرفت، في سياق هذا التوجّه. ويطلق عليدوست على هذا الفريق اسم **(اتجاه الإبهام)**. وربما كانت هذه التسيمة منه لهذا الفريق؛ لأنّه يضع الشريعة في دائرة مبهمة عندما يحصرها بالكلّيات والعمومات، حيث ليس لديها برنامج أو رؤية تفصيليّة.

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي يسمّيه عليدوست (اتجاه الاعتدال)، ويميل إليه وينتصر له، وهو يرى أنّ الشريعة تدخّلت في الكلّيات، وفي الفرديات وغير الفرديات، وتدخّلت في الكثير من التفاصيل، لكن لا يوجد دليل على نفي خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل قائمٌ على الخلوّ؛ لأنّ المباح ليس سوى خلوّ الواقعة من حكم، ومبيِّنات المباح من النصوص وغيرها،

---

(١) حول هذا العرض، انظر: عليدوست، فقه ومصلحت: ١٩٥ ـ ٢٢٤؛ وراجع له أيضاً: فقه وعقل: ٢٠٤ـ٢٠٦.

ليست سوى كواشف عن عدم وجود الأحكام الأربعة الأخرى، فإنكار حُكْمِيَّة المباح لا يعطي سوى خلوّ الواقعة عن حكم في هذه الدائرة. كما أنّ دائرة العرفيّات وغير العبادات الأصل فيها الإمضاء والتكميل.

لكن، وعلى رغم أنّ عليدوست يضع الفريق الثالث ضمن الاتجاه غير الشمولي في الشريعة، مصرّحاً بأنّه يرى محدوديّةً نسبيّة لها، لكنّه يذكر هنا بشكل قريب جداً، بل يكاد يكون مطابقاً لما يذكره في كتاب الفقه والمصلحة، من أنّ العقل كاشفٌ عن الحكم الشرعي، ومن ثمّ فينتسب حكمه للشرع، ولا معنى للحديث عن منطقة فراغ، وبهذا يظهر أنّ ما سمّاه هنا نظريّة الشمول، ولم يقبل به، كان يعني به لوناً خاصّاً من الشمول، وهو تغطيةُ النصوص للوقائع على الطريقة الحنبليّة كما وصفها هو.

إنّ عليدوست يعتبر أنّ نظريّته هذه لا تحتاج إلى دليل، بل عين تصوّرها كافٍ في البرهنة عليها والتصديق بها، وهو يرتكز هنا على فكرة أنّ غير العبادات لا يتدخّل فيه الشارع إلا بالإصلاح، وهذا يعني أنّ عمل العقلاء في غير العبادات وما أصلحه الشارع، هو عملٌ شرعيّ وديني ومقبول، والشارع قَبِلَ منهم هذا الأداء وهذا النهج، ومن ثمّ يمكن لهم البناء عليه على طول الخطّ[1].

إنّ طرح الشيخ عليدوست في مقالته في مجلّة قبسات، يبدو لي متأرجحاً غير واضح، ويترجّح عندي أنّه كَتَبَهُ في سياق ولادة فكرته في مراحلها الأولى، وأعاد صياغته وتجلية فكرته لتظهر في كتابه الذي طبع فيما بعد والمخصّص حول الفقه والمصلحة ـ حيث نجده هناك يترك العديد من الأفكار التفصيليّة التي طرحها في هذه المقالة، كفكرة التركيز على البعد الإمضائي في غير العبادات ـ؛ إذ هو يصف نظريّته بنفي الشمول، ثم في الوقت عينه يقول ما هو قريب جداً من فكرة (الفقه والمصلحة)، والتي صنّفها هناك بأنّها اتجاهٌ شموليّ رافض حتى لمنطقة

(١) حول هذا العرض، انظر: عليدوست، گستره شريعت، مجلة قبسات، العدد ٣٢: ١٩٩ ـ ٢٢٢؛ وفقه وعرف: ٣٢١ ـ ٣٥٣؛ يُشار إلى وجود بعض من ذكر روح فكرة الشيخ عليدوست، نذكر منهم ـ على سبيل المثال ـ: عبد المجيد قائدي، تحليل وارزيابي نقدهاى موجود بر نظريه منطقة الفراغ شهيد صدر، مجلّة حكومت اسلامي، العدد ٧٠: ١٥٤، ١٦٨ ـ ١٦٩؛ ومحمّد رحماني، منطقة الفراغ، مجلّة نقد ونظر، العدد ٥: ٢٥٢، ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

الفراغ، كما يهمّني هنا أن أُشير ـ والمقام ليس هو المقام ـ إلى أنّ الإنسان يمكن أن يتحفّظ على نسبة الشيخ عليدوست بعض الآراء هنا لبعض الشخصيّات، أو على فهمه لبعض نصوصهم، وأترك هذا الأمر لمناسبة أخرى.بهذا نستنتج أنّ عليدوست قام بخطوة متقدّمة نسبيّاً لمصلحة الشمول، وفي الوقت عينه استخدم نفس آليّات نظريّة منطقة الفراغ وقوانين الثابت والمتغيّر التي أُطلقت منذ الميرزا النائيني، فخَلْعُه صفة (الديني والشرعي والإلهي) على قوانين السلطة المقنّنة ليحمي نظريّة الشمول بتفسيرٍ آخر لها، كان هو الخطوة المختلفة المركزيّة التي قام بها في تقديري، وهي خطوة تستحق التوقّف عندها، وبها تمتاز نظريّته عن سائر النظريّات هنا[1].

كانت هذه أبرز الصياغات التي طُرحت ضمن فكرة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة، وفقاً لتسميتنا لها، وبمقدار تتبّعي فإنّ أغلب ما كُتب ضمن هذا السياق، يرجع إلى هذه الصياغات بشكلٍ أو بآخر، ولهذا اعتبرناها نماذج للكتابات المتعدّدة التي حاولت توضيح التناسق بين فكرة الثابت والمتغيّر وفكرة الشموليّة ومساحة الشريعة، ضمن مفهوم المرجعيّة الإنسانيّة المساعِدة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) لابدّ لي أن أُشير إلى أنّ عليدوست في حوار أجرته معه مجلة (رسائل) الشهريّة، ونشر في أوائل عام ٢٠١٨م، يصرّح بأنّ حكم الحاكم ليس حكم الله، لا الأوّلي ولا الثانوي! فانظر: رسائل، العدد ٧: ٢٩؛ ولعلّه يريد التمييز بين حكم الحاكم وبين ثنائية الأوليّة والثانويّة الآتية من النصوص (الجعل المباشر والجعل السكوتي)، لكي ينسجم كلامه مع ما تقدّم أعلاه، وبهذا يكون هو من القائلين بنسبة حكم الحاكم إلى الحاكم نفسه، لكن لمّا كانت حجيّة حكمه آتيةً من الشرع، نُسِبَ حكمه للشرع بالجعل عبر الواسطة.

وقفات تقويميّة ونقديّة وتأمّليّة
مع نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة

تمهيد

بعد هذا الاستعراض لهذه النظريّة ضمن بياناتها المتعدّدة، يمكن التوقّف معها وقفات عدّة، نستهدف منها التحليل والنقد والتقويم والمقارنة والمناقشة والدفاع، تبعاً لنوعيّة الوقفة التي سنتوقّفها.

ولابدّ لي أن أشير منذ البداية إلى أنّ بعض الوقفات الآتية تشمل مختلف صيغ هذه النظريّة، فيما بعضها الآخر يشمل صيغةً أو اثنتين منها مثلاً، ومن ثمّ فمجموع هذه الوقفات سوف يكوّن لنا صورةً نهائيّة تقويميّة عن هذه النظريّة بمختلف صيغها وبياناتها.

١. بين الفراغ التشريعي والفراغ الإلزامي

إنّ الفراغ المحكيّ عنه، خاصّة ضمن نظريّة منطقة الفراغ، إما أن يراد منه الفراغ التشريعي أو يُراد الفراغ الإلزامي. ويُقصد بالفراغ التشريعي أن تكون هناك منطقة لا توجد فيها تشريعات، وأنّ الحاكم الإسلامي يملأ هذه المنطقة بالتشريعات اللازمة في ضوء فهمه لمقاصد الشريعة وقواعدها، فيما يُقصد بالفراغ الإلزامي أنّ هذه المنطقة ليس فيها إلزام شرعي أو شبه إلزام كالوجوب والحرام مع المستحبّ والمكروه، فتكون تعبيراً آخر عن دائرة المباحات، على الأقلّ تلك التي بالمعنى الأخصّ.

فإن قُصد المعنى الأوّل، أي الفراغ التشريعي، وهو ما فهمه بعضهم من السيد الصدر[1]،

---

(١) انظر: محمّد مهدي شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلّة المنهاج، العدد ٢: ٩؛ نعم له عبارة أخرى مختلفة في ص١٢.

فإنّ ذلك إقرار:

أ ـ بعدم شموليّة الشريعة وعدم كمالها كما هو المدّعى، ومن ثمّ منافاة الأدلّة العقليّة والنقليّة والنصوص الحديثيّة المتقدّمة.

ب ـ بأنّ العقل الإنساني قادرٌ على سنّ القوانين، خلافاً لما هو السائد ـ لا أقلّ في الاجتهاد الإمامي ـ من عجز العقل عن النفوذ في مجال التشريع وصيرورته مرجعيّة قانونية في عرض الشرع.

ومن ثم، فهذا تراجعٌ عن مبدأ الشموليّة، كما أنّه نقضٌ للنصوص السابقة ذات الطابع الشمولي، إلى جانب عدم إبدائه تفسيراً لكيفيّة خروج هذه الدائرة عن دائرة ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، فضلاً عن عدم انسجامه مع طريقة الفقهاء المخطّئة في الاجتهاد[1].

وأما إذا قصد المعنى الثاني، أي الفراغ الإلزامي، كما هو ظاهر مراد السيد الصدر، حيث يقرّ بأنّها دائرة مباحات وأنّ فيها حكماً أوّلياً بالإباحة. فهنا نسأل: ما هي السبيل التي يسلكها الحاكم الشرعي للإطاحة بتشريع الإباحة لصالح الإلزام الذي يقوم هو بسنّه؟

تفسيران لمرجع منطقة الفراغ بين العناوين الثانوية وفكرة الولاية

١ ـ فإذا رجع إلى القواعد الثانويّة في الشرع، كنفي الضرر ونفي الحرج وغيرها من القواعد العامّة، كما توحيه بعض كلمات الشيخ المطهّري، لم تكن المنطقة منطقة فراغ إلزامي؛ لأنّ المفروض أنّ الشرع قد أدلى بدلوه هنا من خلال قواعده الثانويّة، ويكون دور الحاكم هنا اكتشاف الأحكام الإلزاميّة في الحالات المتغيّرة من خلال رصد مدارات الأحكام الثانويّة وتطبيقها على سمات وخصائص الواقع الخارجي، فلم يُعطَ الفقيهُ ولا الحاكم حقّ التشريع ـ خلافاً لعبارات بعضهم من أنّ له سلطة تشريعيّة وليس فقط تنفيذيّة ـ ولم تكن هناك منطقة فراغ لا تشريعي ولا إلزامي من الأوّل، على كلام مهمّ سيأتي معنا حول قضيّة العنوان الثانوي.

كما أنّه لو كان هذا هو مقصود منطقة الفراغ لم يعد هناك فرق بين أن تكون مساحتها هي المباحات أو غيرها؛ لأنّ الأحكام الثانويّة والقواعد الحاكمة لا فرق في عملها بين نطاق

(١) يُشار إلى أنّه سوف تأتي في الوقفات اللاحقة محاولات للإقرار بفراغ تشريعيّ بمعنى لا يواجه هذه الإشكاليّة، وسوف نرى مديات قوّة تلك المحاولات، لكنّنا هنا نطرح أصل إشكاليّتنا.

المباحات وغيرها، فكما تحوِّلُ قاعدةُ تزاحم الأهم والمهم المباحَ إلى حرامٍ أو واجب، كذلك تحوّل قواعد الضرر والحرج والاضطرار الحرامَ إلى مباح، فلم يظهر أيّ جديد في نظريّة منطقة الفراغ، بل لم يُفهم المبرّر في حصرها بنطاق المباحات، بل لم نفهم الوجه في إطلاق توصيف منطقة الفراغ أساساً بعد أن كانت مباحةً بالعنوان الأوّلي ومحكومةً لقواعد العناوين الثانويّة الإلزاميّة هنا وهناك، فالفقيه لم يملأ، وإنما اكتشف عدم الخلأ في هذا المضمار[١].

ولعلّ هذه الملاحظات هي التي دفعت الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ـ فيما نُقل لنا عنه شفاهاً ـ إلى القول بأنّه لم يفهم نظريّة منطقة الفراغ للسيّد الصدر.

ولو فُرض أنّ السيد الصدر قصد هذا المعنى لمنطقة الفراغ ـ وليس بحثنا هنا توثيقياً أو تاريخياً ـ فإنّه يكون قد أعاد صياغة البنية الاجتهاديّة القائمة عملياً في الاجتهاد الفقهي السائد، ولم يُضف طرحاً جديداً بقدر ما صاغ الواقع الاجتهاديّ صياغةً معاصرة، ولعلّه لذلك ذهب بعض تلامذة السيد الصدر، وهو أستاذنا السيد علي أكبر الحائري، إلى القول بأنّ نظريّة منطقة الفراغ كانت موجودةً قبل الصدر، إلا أنّ الجديد فيها هو المفهوم والمصطلح والصياغة[٢]، وذلك في سياق ردّه على ما كتبه أبو المجد حرك من اعتباره نظريّة منطقة الفراغ إحداثاً أحدثه الصدر[٣]، وهو ما يتوافق مع وجهة نظر العلامة محمّد مهدي شمس الدين والتي يرى فيها أنّ فكرة منطقة الفراغ التي طُرحت ليس لها سابق في الاجتهاد الشرعي ولم تُتداول في كلمات الفقهاء من قبل[٤].

نعم، قيمة الحاكم ووليّ الأمر في هذا المعنى لمنطقة الفراغ أنّه هو الذي يتولّى في أكثر الأحيان، إن لم يكن جميعها، مهمّة تحديد الموضوعات؛ لمعرفة العناوين الشرعيّة التي ينبغي أن

---

(١) بعد أن دوّنتُ هذه الوقفة الأولى بسنوات، رأيت أنّه قد تمّ التعرّض لها في دائرة المعارف فقه مقارن ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، وهي تحت إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي؛ وانظر: محمّد السند، أسس النظام السياسي عند الإماميّة: ٢٩٢.

(٢) علي أكبر الحائري، منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١١: ١٣٥، عام ١٩٩٦م؛ وانظر أيضاً: باقر برّي، منطقة الفراغ التشريعي من منظور الشهيد الصدر، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد ٧: ٢٥٢.

(٣) انظر: أبو المجد حرك ويوسف كمال، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنّة: ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) انظر: شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٠٥.

تنطبق في المقام؛ لأنّ معرفة الموضوعات ـ لاسيما في مثل عصرنا ـ مسألة بالغة التعقيد، وتحتاج لوعي زمكاني متميّز، ولهذا قد يكون موردٌ ما بالنظر الأوّلي البدوي مصداقاً لعنوانٍ ما، إلا أنّ رصد تشابك الموضوعات وحالها البالغ التعقيد في مثل عصرنا يجعل هذا المورد مصداقاً لعنوانٍ آخر، وهنا يكون دور الزمان والمكان في الاجتهاد كما ذكر السيد الخميني.

٢ ـ إلا أنّ الذي يبدو لي أنّ السيد محمد باقر الصدر لم يكن يقصد ملأ منطقة المباحات بمفادات العناوين الثانوية والحاكمة، على الطريقة الاجتهاديّة الكلاسيكيّة، وإنّما كان يهدف إلى أمرٍ آخر أوسع من ذلك، وهو أنّ المساحة التي قدّمت فيها الشريعة أحكاماً إلزامية يمكن القول بأنّ الشرع قد حكم فيها بقانونٍ يحدّد وظيفة المكلّف، ومن ثم لا يقدر وليّ الأمر أو الفقيه أو الدولة الإسلاميّة في هذا المجال إلا أن يطيع الأحكام الإلهيّة، ولا يمكن للفقيه تعديل حكم الله تعالى أو عصيانه أو سنّ قوانين تخالف الشريعة الإسلاميّة، ما لم يحصل على مستند شرعي في هذا المجال كمستند الأحكام الثانويّة والحاكمة، من هنا فدائرة تدخّل وليّ الأمر بالمعنى الذي يريده الصدر لا تستوعب المجالات الإلزاميّة.

أمّا مجال المباحات، فإنّ الشريعة لم تضع فيه أيّ إلزام، ومن ثمّ يمكن للمكلّفين فيه الإقدام على الفعل، كما يمكنهم الإقدام على الترك، وهنا يأتي دور الدولة ـ التي تعتبر ولايتُها أصلاً موضوعاً في نظريّة الصدر ـ في أنّها عندما تلاحظ مصلحةً في سنّ قانونٍ إلزاميّ في هذه الدائرة، انطلاقاً من المؤشرات العامة للتشريع، فإنّها لا تلاحظ الأهم والمهم، أي لا يجب في هذه المصلحة أن تصدق عليها العناوين الثانويّة المعروفة، بل الدولة في الشرع الإسلامي أُعطيت لها صلاحيّة الإلزام في هذه الدائرة، نظراً لولايتها المعطاة لها في الشرع، فهي ذات ولاية على المسلمين والمجتمع الإسلامي، وكلّ ما تراه صلاحاً لهم يمكنها أن تتخذ فيه تدابير، حتى بصرف النظر عن العناوين الثانويّة، والشرعُ جعل ما تقوله الدول مُلزماً للناس، لا لأنّ ما تقوله هو حكمٌ شرعيّ أوّلي أو ثانوي بالضرورة، بل لجعله الولاية لها في التنظيم شرطَ عدم مخالفة أحكام الله الإلزاميّة، فهذا تماماً كجعل الولاية للزوج في تنظيم الأسرة، فلو ألزم الزوج الأسرة بأمرٍ ما فإنه يجب عليهم الالتزام، ويحقّ له هذا الإلزام ما لم يخالف حكماً إلهياً وجوبياً أو تحريميّاً، حيث لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والمعصية تتحقّق بمخالفة حكمٍ إلزامي لا باختيار أحد بدائل المباح كما هو واضح. كما أنّ إلزام الزوج هنا لا يصير جزءاً من الشرع، أي

أنّ مضمون الإلزام الذي صدر من الزوج لا يتحوّل إلى حكم شرعي إلهي، رغم أنّ الشريعة قد ألزمت الأسرة بالطاعة له؛ لأنّ الإلزام بالانصياع لا يتضمّن ولا يستلزم كون مضمون الإلزام إلهيّاً.

هذه هي الحال مع الدولة في منطقة الفراغ، فهي كالوالد الوليّ على أسرته، إمّا بولاية مباشرة من الله تعالى بناءً على نظريّة الولاية العامة للفقيه أو بولاية ناتجة عن العقد الاجتماعي مع الأمّة كما هي نظريّة الوكالة وغيرها، فإنّ ولاية الدولة تخوّلها سنّ القوانين التي لا تُعارض الشرع وإلزام الناس بها ولو لم يصل الأمر إلى حدّ العناوين الثانوية التي قد يختلف فيها نظرُ الدولة عن نظر سائر المجتهدين، فالدولة هنا لا تجتهد فقهيّاً لترى تحقّق موضوع العنوان الثانوي، بل تمارس تشخيصها الذاتي بعيداً عن ذلك، انطلاقاً من مفهوم الولاية المجعولة لها شرعاً بالعنوان الأوّلي.

بناءً على هذا التفسير الذي ينسجم مع طروحات الإمام الخميني في ولاية الفقيه، لا يرد أيّ من الإشكالات السابقة بالطريقة المتقدّمة، وبه نفهم لماذا حصر الصدر منطقة الفراغ بدائرة المباحات؛ لأنّ المسألة ليست مسألة عناوين ثانوية تجري في الواجب والمباح على السواء، وإنّما المسألة هي قضيّة الولاية، والصدر بهذا التفسير يكون من القائلين بالولاية المقيَّدة للدولة أو الفقيه، أي أنّ الولاية مقيّدة بعدم مخالفة الأحكام الشرعيّة الأوّليّة دون مبرّر ثانوي.

وهذه الولاية التي يفهمها الصدر يمارسها الوليّ الشرعي في عصر عدم حضور المعصوم، ويمارسها المعصوم نفسه في عصر حضوره، من هنا اعتقد الصدر بأنّ للمعصوم شخصيّةً تبليغيّة وأخرى حكوميّة تدبيريّة ولائيّة، وأنّ الفقهاء خلطوا أحياناً بين الشخصيّتين، والحال أنّ بعض المواقف والإلزامات التي أصدرها المعصوم كانت من موقع الولاية التي تتصرّف في دائرة المتغيّر والمباح لا التي تبلّغ حكم الله الواقعي الثابت والدائم والعام.

مشاكل نظريّة الطباطبائي التي تحرّرت منها نظريّة الصدر

إذا أخذنا بهذا التفسير، ستظهر لدينا مقارنة بين نظريّة منطقة الفراغ للصدر ونظريّة الثابت والمتغيّر للطباطبائي، فإنّ النظريّة الأولى خاصّة بدائرة المباحات كما رأينا، فيما النظرية الثانية تدور حول الحاجات غير الفطريّة وغير الثابتة، أي حول المتغيّر في الحياة الإنسانيّة، ولهذا تعاني

نظريّة الطباطبائي من نواقص ومشاكل لا تعاني منها نظريّة الصدر من أبرزها:

أ ـ عدم توضيح مفهوم الثابت والمتغيّر بالدقّة؛ إذ ما هو الفرق بينهما؟ وكيف نميّز الأمر الفطري عن الأمر غير الفطري؟ هل يكون ذلك من طريق خارج ـ ديني نتوصّل إليه، ثم ندخل إلى النصوص الدينية محمّلين بالنتيجة، ومن ثم قد نجد بعض ما ورد فيه النصّ متغيّراً وبعض ما لم يصلنا نصُّه ثابتاً، أو يكون ذلك من طريق داخل ـ ديني بحيث نقول بأنّ كلّ ما ورد فيه نصّ فهو ثابت وما لم يرد فيه نصّ فهو متغيّر؟

فإذا أخذنا بالافتراض الأوّل، فهذا ما يفتح الباب على تاريخيّة النصّ، ومن ثم نكون بحاجة إلى وضع نظريّة دقيقة في التمييز، محدّدة المعالم والأضلاع، إذ يمكن لمفكّر مثل الشيخ محمد مجتهد شبستري أن يذهب إلى خضوع أغلب القوانين لنظام المواضعة وحصر الفطريّات بقضايا كلّية جداً بحيث يساوق ذلك إلغاء الطابع القائم للاجتهاد الفقهيّ وفهم الشريعة.

وأمّا إذا أخذنا بالافتراض الثاني، فنحن أمام مشكلة تفسير فطريّةِ جملة من التشريعات الواضحة في زمكانيّتها كقضايا الرقّية وأحكام الظهار وغيرها، وكذلك نحن أمام مشكلة إلغاء الطابع الولائي والمرحلي في النصوص النبويّة وغيرها، وكأنّ النبي بُرِّرَ عن السياق التاريخي ولم يعالج أيّ قضيّة زمكانية في حياته، وكذلك الحال في أهل البيت والصحابة! ولو كان كذلك فلم يذكر لنا الطباطبائي أيّ معيار آخر لإجلاء نظريّته!

إذن، المشكلة في نظريّة العلامة الطباطبائي تكمن في غموض المفاهيم على مستوى مساحاتها وحدودها ودوائرها، الأمر الذي يجعل نظريّته ناقصة بحاجة إلى مزيد تعميق، وهذا ليس إشكالاً عليه، بل هو بيان وجود خلأ يحتاج لمزيد تكملة، ولعلّ الظروف لم تُسعفه لإكمال بيان تصوّراته حول الموضوع.

أمّا الصدر، فحيث جعل الدائرة المسمّاة بالمتغيّر هي عين المباحات، صارت صيغته أوضح، لأنّ المباح ـ مفهوماً ومصداقاً ـ قد جرى في الاجتهاد الشرعي أصولاً وفقهاً وضع نظريّة اجتهاديّة لفهمه وكشفه وتمييزه عن الإلزاميّات.

ب ـ المشكلة الأخرى في نظريّة الطباطبائي والتي لا تعاني منها نظريّة الصدر، هي أنّ الطباطبائي فتح مجال المتغيّرات على المباح وغيره، ولم يرَ تمييزاً ـ أو لم يذكره ـ بين الواجب والمباح، فإذا أمكن وجود واجب داخل في دائرة المتغيّر فهذا معناه أنّ أمره بيد الحاكم، وأنّه

داخل ضمن ولايته، فله حقّ إلغاء الواجبات، فإن كان بالعنوان الثانوي فلا جديد في نظريّته، ولزمه الإشكال السابق، وإن كان من دون حاجة إلى عنوان ثانوي، فهذا ما يوقعنا في إشكاليّة الاجتهاد في مقابل النصّ، وهذه الملاحظة مترتبة على بعض نتائج الملاحظة الأولى.

٢. المرجعيّة الإنسانيّة من التبسيط إلى عجز الشريعة، مسيرةٌ نحو العَلمَنة

إنّ هذه الصورة التي رسمتها لنا نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة لو كانت في شكلها النظري سليمة، لكنّنا لو رأينا ارتداداتها على المستوى العملي والميداني على امتداد تاريخ الإنسانيّة بعد عصر النصّ وإلى يوم القيامة، سنرى أنّها ستكوّن لنا مشهداً لا أظنّ أنّ الاجتهاد المدرسي يقبل به؛ فإنّ العقل الأصولي يذهب إلى جملة مبادئ يجب عرض هذه النظريّة عليها:

المبدأ الأول: مبدأ أنّ العقل غير قادر على معرفة المصالح والمفاسد التي تخوّله أن يكون مشرّعاً، وأنّ الله هو العالم بخفايا الحياة الإنسانيّة ولا أحد غيره، وأنّ هذا هو المقدار المتيقّن من خلفيّات النصوص التي تنهى عن إعمال العقل في التشريع وأنّ دين الله لا يُصاب بالعقول.

المبدأ الثاني: إنّ لكلّ واقعة حكماً شرعيّاً.

هذه المبادئ التي يظهر اعتقاد أصحاب نظريّة المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة بها، لا أجدها تنسجم مع نظريّتهم نفسها، إلا بضربٍ من التبسيط والتسطيح، لأنّنا لو فرضنا أنّ الدولة ـ بما تمثل من عقل بشري ـ لم تسنّ أيّاً من تلك القوانين في دائرة المباح عبر التاريخ إلى يوم القيامة، هل كان بمقدور الشرع والنصوص تنظيم حياة البشر وحلّ مشاكلهم والجواب عن وقائعهم أو لا؟

فإذا كان الجواب بالإيجاب، وأنّ بقاء المباح على إباحته يحقّق المصالح، فلماذا نقدّم نظريةً هنا ونتعب أنفسنا بها؟! بل هل هذا الكلام في حدّ نفسه معقول أو لا؟!

وأما إذا كان الجواب بالنفي، فهذا إقرارٌ بأنّ الشرع احتاج إلى مشرِّع آخر ليسدّ له منطقةً فرغت فيها من التشريع اللازم وإن وجد فيها تشريع الإباحة؛ اذ ليس المهم أن يكون هناك تشريعٌ في كلّ واقعة بقدر ما المطلوب أن يكون هناك تشريع يحلّ المشكلات ويسدّ الفراغات، في كلّ الوقائع وظروفها. وهذا المشرّع الآخر هو العقل الإنساني الممتدّ عبر الأجيال والذي سنّ آلاف القوانين الزمكانية التنظيميّة التدبيريّة التي لولاها لوقع الإنسان في حيصٍ وبيص،

ومعه فكيف لا يكون العقل مشرّعاً بعد هذا كلّه؟ وهل مشرّعيّة العقل مشروطة بالتشريع في الدوائر الثابتة؟ ولماذا لا يكون التشريع في المتغيّرات السيالة كلّ يوم إلى يوم القيامة تشريعاً ثابتاً في عنوانه متغيّراً في معنوناته وإفرازاته؟

إنّ تصوير المشهد كحال ربّ الأسرة تبسيطٌ له وتخفيف من حجم تداعياته؛ لأنّ هذه الصورة لا تختلف في جوهرها عن ادّعاء عجز الشريعة عن تغطية وقائع الحياة نتيجة انتهاء عصر النصّ تاريخياً، فبدل أن نقرّ بأنّ كلّ قوانين الدولة في المتغيّرات أو في المباحات هي عمليّات تشريعيّة متواصلة إلى يوم القيامة تقف إلى جانب التشريع الإلهي، وهي إقرارٌ بمرجعيّة العقل في التشريع، وإقرار ببطلان قاعدة: لكلّ واقعة حكم و.. قمنا بتبسيط المشهد وظننّا أنّه بتحويل الأمر إلى الحاكم الشرعي متحرّكاً بهدي الأهداف الدينية تتحوّل هذه القوانين إلى دينية أو ستكون مساحتها ضيّقة أو هي مواضعات تشبه حال الأسرة أو تنظيم ربّ العمل لشؤون عمّاله، في شيء أشبه بالإعلاء.

بل الغريب أنّ بعض المدافعين عن نظريّة مثل السيد الصدر، وهو الأستاذ السيد علي أكبر الحائري، يذهب إلى أنّ نظريّة منطقة الفراغ هي التي تحفظ بقاء النبوّة والرسالة، وأنّ الإسلام بتفويضه ذلك إلى وليّ الأمر قد حفظ بقاءه وخلوده، رغم أنّه لم يخلُ الحال من نصّ ثابت، وفقدان النصوص لها حلولها الاجتهاديّة المختلفة عن موضوع بحثنا، مثل الرجوع إلى الإطلاقات والعمومات والأصول العمليّة.

ويذهب الحائري إلى أنّ انتساب الأحكام الولائيّة بشكل غير مستقيم للشارع سبحانه، وكون الأحكام أوّلياً على الإباحة مع شمولها ثانوياً بدليل وجوب طاعة الحاكم.. كافٍ في إشباع حيثيّة شمول الشرع لكلّ وقائع الحياة[1].

وسبب الاستغراب هو أنّ الإسلام بتنا نقرّ بعجزه عن البقاء لولا تدخّل البشر في التقنين، وهذه هي نفس دعوى العلمانيّين، كما أنّ القضيّة ليست في الانتساب التشريفي لله تعالى، بل في أنّ له هو حكماً في الواقعة، وعلى تقدير ذهاب حكم الإباحة سيكون حكم ولي الأمر كاشفاً عن حكم الله تعالى، ليصحّ أن له سبحانه حكماً، فإنّ هذا غير أن يرضى لغيره بأن يُصدر حكماً قد

(١) الحائري، منطقة الفراغ في التشريع الإسلاميّ، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١١: ١٢٨ ـ ١٣٠، ١٣٦، ١٣٨ ـ ١٣٩.

يوافقه هو في الواقع وقد لا يوافقه، تماماً كالحجج في مورد عدم العلم. ودليلُ وجوب طاعة الحاكم ناظر إلى علاقة المكلّفين بالحاكم، وإذا كان ناظراً مديات صلاحيّة الحاكم وقدرته على التشريع كان بنفسه دليلاً على عدم شموليّة الشريعة، فتأمّل جيّداً.

وعليه، فمرجعيّة دليل الولاية إذا أخذ على إطلاقه ليشمل الإلزامات وقعنا في الاجتهاد المقابل للنصّ، أمّا إذا تمّ حصرها بالمباحات، كما فعل السيد الصدر، فهي توقعنا في إشكاليّةٍ أخرى، وهي أنّ الشريعة قد منحت العقل الإنسانيّ (عقل وليّ الأمر) صلاحية سنّ القوانين الإلزاميّة في مدد زمنيّة طويلة تَبَعاً لحاجات البشر، وهذا إقرارٌ ضمنيّ حقيقيّ بأنّ الشريعة لم تكن قادرةً على أن تسنّ بنفسها قوانين جميع الشعوب في جميع الأزمنة والأمكنة من خلال نصوصها التي ترجع إلى مئات السنين الماضية.

وبهذا يأخذ الناقد العلماني وثيقةً إضافيّة من نصوص المفكّرين الإسلاميّين بأنّهم يقرّون بأنّ الشريعة ليست قادرة ـ من خلال نصوصها الأصليّة ـ على تغطية جميع الوقائع، وأنّ مجموعةً وافرة من الوقائع المستجدّة قد مُنحَتْ صلاحيّة تشخيص المصلحة والمفسدة فيها لوليّ الأمر، ليُصدر قوانينه بهذا الصدد في دائرتها. وهذا نقضٌ حقيقي لقاعدة: ما من واقعةٍ إلاّ ولها حكمٌ، وحصريّة التشريع بالله سبحانه بالحدّ الأعلى لهذه الكلمة، وأمثال هذه القواعد، التي تُفترض بوصفها مسلّمات قاطعة عندهم في الاجتهاد الشرعي!

وعليه، فنظرية مرجعيّة وليّ الأمر إما ترجع إلى العناوين الثانوية، فلا جديد فيها، وستأتي مناقشتها بهذا المعنى عندما نتعرّض للنظريّة الثانية الآتية قريباً إن شاء الله؛ أو ترجع إلى مرجعيّة العقل الإنساني في سدّ فراغ التقنين الديني، وهذا يناقض أصول مدرسة أصحاب هذه النظريّة، ومجرّد عدم مخالفة قوانين وليّ الأمر للشريعة لا يحلّ المشكلة، بل يعقّدها؛ لأنّ شرط عدم المخالفة للشريعة هو بنفسه دليل كون هذه القوانين ليست من الشريعة، ويريد الإنسان أن يمنحها شرعيّة الوجود بعدم المخالفة للشريعة، فلاحظ.

بل إنّ أنصار هذه النظريّة هنا ـ المرجعيّة الإنسانيّة ـ صرّحوا بأنفسهم بنسبة التقنين للإنسان، وقد نقلنا سابقاً كلمات الميرزا النائيني والسيد الصدر في نسبة العمليّة التقنينية للإنسان دون الله هنا، وأنّ من وظائف الدولة التقنين والتنفيذ معاً، وهذا خير دليل على أنّ مجرّد حجيّة حكم الحاكم ووجوب طاعته وشرعيّة سلوكه التقنيني والتنفيذي وبراءة الذمّة،

وكونه مفوّضاً من الله، لا يلازم سلب صفة التقنين عنه، بل هذه الصفة ترجع إليه، وهذه القوانين تُنسب واقعاً إليه، وتغيير القُبّعة لا يغيّر واضعها، ولهذا كانوا دقيقين في تعبيرهم بنسبة القانون للإنسان، ولو أردنا استخدام التعبير الفلسفي فيمكن القول: إنّ المقتضي في جعل القانون هو الإنسان، وموافقة الشريعة شرطٌ أو أنّ مخالفتها مانع.

من هنا، نجد أنّ بعض الباحثين المعاصرين، وهو جهانگير صالح بور، يعتبر، في قراءة علم ـ اجتماعيّة، أنّ ثمّة عناصر، وبعضها تنامى مؤخّراً، تدفع لعَلْمَنَة الشريعة (secularization)[1]، بمعنى إحالة بعض قضاياها من مجال العقل الديني القدسي الماورائي، إلى مجال العقل البشري العملاني الدنيويّ، وهذه العناصر عنده هي:

١ ـ **التمييز بين الأحكام التأسيسيّة والإمضائيّة**، وهذا يعني أنّ الشريعة قَبِلَت قوانين ذلك الزمان، وقبلت قوانين الأعراف العامّة، ولعلّ الرسول لو بُعث اليوم لقَبِلَ ببعض القوانين والأعراف المعاصرة التي أنتجها البشر.

٢ ـ **اتساع منطقة الفراغ** لتشمل كلّ المباحات، ومنح وليّ الأمر صلاحية التقنين فيها.

٣ ـ **الاعتقاد بأنّ الحياة الحديثة غيّرت الموضوعات نحو موضوعات لم يكن لها وجود أو إشارة في النصوص**، فالربا لم يعد له وجود، والفوائد البنكيّة ظاهرة جديدة تماماً لم تعرفها الإنسانيّة من قبل، فليس ثمّة حكم فيها، فلزم الذهاب للعقل.

٤ ـ **ممارسة فئة من العلماء مجال نقد النصوص الحديثية**، بحيث أدّى ذلك إلى تنحية ثمانين أو تسعين في المائة من الروايات، وهذا ما سيفتح المجال نحو تقدّم العقل البشري لسدّ الفراغ.

٥ ـ **القبول بالقياس** من طرف أهل السنّة، بل ببعض أنواعه من طرف الشيعة، مثل تنقيح المناط بتوسعته أو تضييقه.

٦ ـ **مبدأ أنّ الحسن ما حسّنه المسلمون**، وغيره ممّا اعتمده بعض المسلمين مستندين فيه إلى بعض النصوص الحديثيّة.

---

(١) لا نقصد بالعَلمنة هنا الإلحاد، أو فصل الدين عن الدولة، ولا إقصاء الدين من الحياة، ولا غير ذلك من المفاهيم، بل المراد بها السماح بدرجةٍ ما للعقل البشري بالمساهمة في صياغة حياة الإنسان وإدارتها قانونيّاً وتنظيميّاً، إدارةً بشريّة غير قُدسيّة، فيُرجى التنبّه لتوظيف المصطلحات هنا حتى لا نقع في التباس الكلام، فهذا المعنى من العلمنة يمكن أن ينسجم جداً حتى مع الولاية العامّة للفقيه.

٧ ـ **التمييز بين كلّ شيء فمن الدين، وكلّ شيء فلا يجوز أن يخالف الدين**، فإنّ الصورة الثانية التي هي محلّ الإجراء في التجربة القانونيّة الإيرانيّة المعاصرة، ليست سوى علمنة للقوانين والشرائع، على خلاف أُطروحات مثل الشيخ فضل الله النوري في زمن الحركة الدستوريّة مطلع القرن العشرين، والتي كانت ترى أنّ أيّ قانون يسنّه البرلمان فلابدّ أن يكون عن اجتهاد، بينما اليوم مجلس صيانة الدستور في إيران والمكلّف مراقبة قوانين البرلمان، لا يراقب سوى عنصر عدم مخالفة القوانين للشرع، ولا يوجد أحد يجتهد في جميع هذه القوانين بالمعنى المصطلح للاجتهاد الشرعي.

٨ ـ **الفهم الجديد للخاتميّة**، عبر طرح فكرة أنّها لأجل نضوج العقل الإنساني.

٩ ـ **توسّع دائرة تفعيل نشاط العناوين الثانويّة**، مثل لا ضرر ولا حرج، وقاعدة التزاحم، ومرجعيّة العرف، وغير ذلك.

١٠ ـ **الولاية العامّة والمطلقة للفقيه**[١].

هذه المقاربة السيسيولوجيّة وإن اختلفنا في بعض مفرداتها، لكنّها في تقديري صحيحة في مفرداتها الأخرى، وهذا ما قلناه من أنّ مراقبة الأمور من الخارج تؤكّد لنا أنّ فكرة منطقة الفراغ ليست سوى نوع من الإقرار بعدم الشموليّة.

منطقة الفراغ وإشكاليّة التسمية

من هذا كلّه نفهم أنّه لماذا يتبادر دائماً إلى الذهن المدرسي الكلاسيكي أنّ تسمية منطقة الفراغ هي تسمية غير متناسبة مع الأصول العقديّة والاجتهادية، ومن ثم تكون التسمية في حدّ نفسها إشكالاً على هذه النظريّة، أو لابدّ من اعتبارها نوعاً من المسامحة في التعبير[٢].

وهذه الملاحظة صحيحة وفقاً للأصول المدرسيّة في الاجتهاد الفقهي السائد، خاصّةً الإمامي، وربما تكون مستمسكاً لأنصار العلمانية للكشف من خلالها عن مخزون اللاوعي عند الفقيه المسلم المتجدّد، إلا أنّه بناءً على التفسير الثاني المتقدّم في الوقفة الأولى، أي الفراغ الإلزامي، تظلّ المشكلة أقلّ وطأة، لكنّها ـ كما أشرنا ـ لا تزول.

---

(١) جهانگير صالح بور، فرآيند عرفي شدن فقه شيعه، مجلّة كيان، العدد ٢٤: ٢٠ ـ ٢١.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمّد السند، أسس النظام السياسي عند الإماميّة: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

واللافت أنّ بعضهم يصرّ على أنّ الأحكام الشرعية قد جرى بيانها في كلّ مجالات الحاجة الإنسانيّة، وفي الوقت عينه منطقة الفراغ يراد لها تحديد دور الدولة[1]، فإذا جرى بيان كلّ الأحكام المحتاج إليها إلى يوم القيامة، فلماذا يُتعب وليّ الأمر نفسه في سنّ القوانين لعصره؟!

٣. الهويّة الدينية لحكم وليّ الأمر ومُنْتَجه القانوني، مقاربة نقديّة

إنّ ما طرحه أمثال الشيخ عليدوست، من أنّ حكم وليّ الأمر منسوب لله تعالى، والذي ربما جاء تلافياً لخرق شموليّة الشريعة من جهة وفراراً من محذور العلمنة من جهة ثانية.. ما طُرح لا دليل عليه، وذلك أنّ هذا الكلام يمكن قراءته تارةً على مستوى الحكم الواقعي وأخرى على مستوى الحكم الظاهري:

أوّلاً: المقاربة على مستوى الحكم الواقعي

إنّ الانتساب لله سبحانه، له معنيان:

أ ـ الانتساب بنحو المصدر، وهذا انتسابٌ صحيح، وأعني بالانتساب بنحو المصدر أنّ الشارع سبحانه جعل نفسَ عمليّة سنّ ولي الأمر للقوانين شرعيّةً، ومن ثمّ ألزم المكلّفين بها، وهذا المعنى للانتساب تفي به أدلّة ولاية الأمر على النظريّات المتعدّدة في الولاية، من ولاية الفقيه وصولاً إلى الوكالة وولاية الأمّة على نفسها وغير ذلك.

ولكنّ هذا المعنى لا يُنتج بنفسه نسبة أحكام وليّ الأمر نفسها لله سبحانه، في لوح الواقع، بل تنسجم مع كون ولي الأمر يحكم بشيء على خلاف مراد الله الواقعي، ظانّاً أنّه بتشخيصه للمصالح والمفاسد قد حافظ على المصالح الواقعيّة للشارع سبحانه.

ب ـ الانتساب بنحو اسم المصدر، وأعني به أنّ ننسب ناتج فعل وليّ الأمر إلى الله سبحانه، فإذا أصدر حكماً في قضيّةٍ ما فإنّنا ننسب الحكمَ نفسَه هذه المرّة إلى الله تعالى، وليس فقط شرعيّة ممارسة الحكم أو وجوب الإطاعة.

وهذا المعنى الثاني هو الذي ينفع أمثال الشيخ عليدوست، غير أنّه لا يوجد دليل لا من قريب ولا من بعيد على تصحيح هذا الانتساب على مستوى لوح الواقع، فمجرّد جعل الولاية

---

(١) انظر: ذبيح الله نعيميان، نظرية منطقة الفراغ به مثابه خاستگاه تشريعي احكام حكومتي، مجلة حكومت إسلامي، العدد ٥٩: ٥٦.

لشخص في إدارة أمور الأمّة لا يعني أنّ كلّ أحكامه منسوبة بذاتها لله واقعاً، ولا أقلّ ما دام ليس بمعصوم، فهل هذا مستفادٌ من الدلالة المطابقيّة أو التضمنيّة أو الالتزاميّة لدليل جعل الولاية؟ وهل يستفاد هذا من الأدلّة غير اللفظيّة لجعل الولاية للحاكم؟ وأين؟

إنّ القاضي يملك شرعاً ولاية القضاء، ولكن مع ذلك قد لا يُصيب الواقع، فيبقى الواقع على ما هو عليه، ولهذا يُفتون بأنّه يجوز نقض حكم الحاكم لو علم بمخالفته للواقع، كما أنّ حكم القاضي ـ لو أخطأ الواقعَ ـ لا يبرّر للمحكوم له أخذ المال وهو يعلم أنّ هذا المال ليس له في لوح الواقع، وما ذلك إلا لأنّ حكم القاضي لا يغيّر الواقع ولا يُنشئ واقعاً جديداً، رغم أنّ دليل ولايته ثابت قطعاً، ولهذا نجد في النصوص الحديثيّة أنّ النبي بنفسه يعلن ذلك، ففي الخبر عنه ـ المرويّ في كتب الشيعة والسنّة ـ أنّه قال: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنّما قطعت له به قطعةً من النار»[1].

وليس من إمكان لتعقّل التصوير الذي قدّمه أمثال الشيخ عليدوست على مستوى لوح الواقع، إلا الالتزام بأحد أمرين:

الأمر الأوّل: التصويب بحدّه الأعلى، بمعنى خلوّ الواقع من حكمٍ أساساً، ثم جعل المولى الحكمَ على وفق حكم الحاكم.

الأمر الثاني: التصويب بحدّه الأدنى، بمعنى وجود حكمٍ واقعيّ للمولى، لكنّه مقيّدٌ واقعاً بعدم ورود حكمٍ للحاكم على خلافه، وإلا فلو حكم الحاكم بحكمٍ مغاير لحكم الواقع، تغيّر الواقع نفسه بشكلٍ ينسجم مع حكم الحاكم.

ولا أُريد هنا أن أُقيم أدلّةً على بطلان التصويب بكلا معنييه، بل معانيه الأُخَر، بل سأكتفي بالقول: إنّه لا يوجد دليل شرعي ولا عقلي حاسم على التصويب، فدعوى تبعيّة الواقع لجعل الحاكم أو دعوى تقيّد الواقع بجعل الحاكم تحتاج لدليل، وهو مفقود، وأدلّة حجيّة الأمارات والطرق والأصول، وكذلك أدلّة جعل الولاية في القضاء والحكومة وغير ذلك، لا يستفاد منها

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ٤١٤؛ وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٩؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ١٩٨.

شيء من هذا القبيل، بل هي متساوية النسبة للتخطئة والتصويب معاً، وقد حُقّق في محلّه موضوع التصويب، وكذلك موضوع الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فلا نطيل ولا نستطرد.

ثانياً: المقاربة على مستوى الحكم الظاهري

هذا الذي تقدّم كلّه يجري فيما لو أردنا أن نجعل حكم الحاكم منسوباً بذاته للمولى سبحانه على مستوى لوح الواقع التشريعي الأوّلي، لكن من الممكن أن يقال هنا بأنّ مرجعيّة وليّ الأمر لا تعني هذا كلّه، وإنّما تعني أنّه في مورد عدم وصول المكلّفين للحكم الواقعي في الواقعة، فإنّ الشريعة جعلت حكم وليّ الأمر حكمها ظاهريّاً، لكون حكمه مصيباً في الغالب لحكمها الواقعي، فكما أنّ الشرع جعل خبر الواحد حجّةً في ظرف عدم العلم؛ انطلاقاً من كاشفيّته النوعيّة وإصابته للواقع في غالب الموارد أو في كثيرها، فإنّ الشريعة جعلت نظر وليّ الأمر في عصر عدم النصّ ـ أو فقل: في لحظة عدم وصول النص، وهي لحظة الفراغ الوصولي للتشريع لا الفراغ الواقعي ـ جعلته حجّةً بهذا المعنى، لا بمعنى أنّه يُشرّع، بل بمعنى أنّ ما يراه بعقله وتشخيصه الذاتي أنّه حكم الله الواقعي في هذه اللحظة الزمكانيّة، انطلاقاً من فهمه لروح الدين وقضاياه، ووعيه للواقع ومصالحه، ولو بنحو الظنّ وقوّة الاحتمال، يكون في الغالب موافقاً ومصادفاً لواقع الحكم الشرعي الواقعي في نفسه، عند فقدان الدليل الآخر على الحكم الشرعي.

وبهذا لا تكون المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة بديلاً عن الشرع أو في عرضه أو أنّها تسدّ فراغاً لم يملأه، بل تكون كاشفاً عن الشرع الواقعي ولو كشفاً ظنيّاً دون التورّط في التصويب، ويكون دليل ولاية الأمر بنفسه هو دليل حجيّة هذا الكاشف، وبه نقدّم قول وليّ الأمر على الأصول العمليّة بالورود أو الحكومة على الخلاف القائم بينهم في وجه تقديم الأمارات على الأصول، بل يمكن تقديم قوله على سائر الأدلّة والأمارات بالتخصيص أو نحوه في بعض الأحيان، وهذا ما يُنتج ما يريده أمثال عليدوست وعلي أكبر الحائري وغيرهما، دون التورّط بأيّ إشكاليّةٍ مناقَضَة أيضاً بين شموليّة الشريعة ونظريّة المرجعيّة الإنسانيّة بما فيها صيغة منطقة الفراغ.

وربما يكون من الممكن هنا تفسير كلام السيّد الخميني الذي طرحه في أواخر حياته بهذا المعنى، من أنّ الأحكام الحكوميّة لوليّ الأمر هي من الأحكام الأوّليّة[١]، بل في بعض نصوصه يميّز بين الحكم القائم على العنوان الثانوي والآخر القائم على ولاية الفقيه، فالحكم الولائي مغاير عنده للحكم الثانوي[٢]، ويكون مفاد كلامه ـ وفقاً لهذا التفسير ـ أنّ حكم الحاكم منشؤه كليّات الشريعة والمصالح الواقعيّة، فيكون ظنّه أو يقينه الموضوعي بمصالح الواقع طريقاً لمعرفة حكم الله الأوّلي أو كاشفاً عنه، فيصحّ القول بأنّ الحكم الحكومي هو من الأحكام الأوليّة بهذا المعنى.

غير أنّ السيد الخميني في بعض النصوص الأخرى يميّز بين الحكم الأوّلي والثانوي وبين الحكم الولائي بما يوحي بأنّ الحكم الولائي لا هو بالأوّلي ولا هو بالثانوي[٣]، بل في رسالته المشهورة للسيّد علي الخامنئي حول تصريحات الأخير حول ولاية الفقيه في خطبة الجمعة، يؤكّد السيّد الخميني بأنّ حركة الحكومة الإسلاميّة ليست ضمن أو في داخل دائرة الأحكام الشرعيّة الفرعيّة[٤]، الأمر الذي لا يسمح لنا بفهم كلامه في ضوء فكرة الحكم الظاهري.

هذا، وتفصيل بحث نظريّة السيد الخميني الحقيقيّة في هذا الموضوع خارج عن نطاق بحثنا، ويراجع في محلّه.

لكنّ هذه المقاربة تعاني من مشاكل أو استفهامات:

أ ـ إذ عليها يلزم ـ وهذا أشبه بالمنبّه الوجداني ـ أن يستند الفقهاء في اجتهاداتهم في هذه القضيّة في لحظتها الزمكانيّة إلى نظر وليّ الأمر بصفته أمارة على الحكم الشرعي الواقعي! ويُصبح مجال حكم الحاكم مجالاً ودليلاً للفتوى من قبل سائر الفقهاء والمجتهدين! ولعلّ أمثال الشيخ عليدوست يقبلون بهذا.

ب ـ كيف يمكن تصوّر أنّ عقل وليّ الأمر هنا كاشفٌ عن القوانين الدينيّة والمفروض أنّنا نتيقّن بأنّ بعض تشريعات وليّ الأمر مما لا مجال لفرض كونه مشرَّعاً من قَبل؛ إذ لا موضوع له

---

(١) انظر: الخميني، صحيفه امام ٢٠: ٤٥٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٧: ٣٢١، و٢١: ٤٢١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

أصلاً، بل لو كان ملحوظاً فهو ملحوظ بالعموم والإطلاق والكلّيات وأهداف الدين، والتعامل مع هذه إن كان عبر تطبيقها على الحالات الخارجيّة، لم يعد هذا من تشريع الله بواسطة العقل، بل من تشريعه بواسطة النصّ، غايته قام العقل بتطبيق كليّة النصّ على الحالة الخارجيّة؛ بل المفروض أنّ التشريع بالواسطة عند عليدوست يحتوي إقراراً بأنّ النصوص لم تتكلّم عن هذا الأمر، وهذا لا معنى له إلا في سياق أنّ الشريعة لم تصدر كلّها لعموم الناس، بل هي في طور الصدور السيّال الدائم عبر عقول أولياء الأمور أو مجالس الحَلّ والعقد، فالكاشفيّة هنا تستبطن صدور الأحكام فيما فكرة الواسطة تستبطن أنّ النصوص لم تذكر هذه الأحكام لا تصريحاً ولا إمضاء حسب تقسيم عليدوست، ولا ينتج هذا التركيب سوى القول بأنّ (الوحي) ما يزال يتواصل نزولاً ليبيّن الشريعة عبر عقل وليّ الأمر، أو ليكشف لنا عقل وليّ الأمر أنّ هذا الحكم قد شرّع من قبل مع أنّه لم تتكلّم عنه النصوص، ونقطة تركيزي هنا هي على أنّ عليدوست وصّف حالة التقنين الواقعيّة عند المولى سبحانه وقسّمها لثلاثة أقسام كما تقدّم، وصرّح بفكرة تفويض التقنين إلى جهةٍ بشريّة ما، فكيف يمكن أن نجمع أطراف هذا الكلام إلا عبر القول بأنّ الله يشرّع أو شرّع ولم يُفصح عن بعض تشريعاته حتى بعد عصر النصّ، والآن يكتشف عقل وليّ الأمر هذه التشريعات، فما الفرق بين عقل وليّ الأمر والوحي النبويّ إلا في يقين النبيّ بما أوحي إليه وعدم اليقين دوماً عند وليّ الأمر؛ لاحتمال اشتباهه في معرفة ما شرّعه الله في اللوح المحفوظ ولم يصدره للناس بعدُ وسيصدر بصدور حكم وليّ الأمر؟!

إنّ نظريّة الشيخ عليدوست تحتوي سلسلة مفارقات داخليّة، تحتاج للكثير من التأمّل لفكفكتها.

ج ـ السؤال المركزيّ هنا هو: ما معنى النهي عن إعمال العقل في فهم الدين إذاً؟ وما معنى أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول[1]؟ وما معنى النهي عن القياس والرأي وأمثاله؟ وما معنى

(١) هذا التعبير مشهور جداً، ويُتلقّى على أنّه رواية، ولم نعثر على رواية بهذه الصيغة عدا خبر أبي حمزة الثمالي، عن الإمام زين العابدين، لكن الوارد فيها هو: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم..» (كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٤). ومن الممكن أن يكون توصيف الناقصة هنا تقييداً لا توضيحاً، أو يكون المراد النهي عن إعمال العقل بما يُنافي

النهي عن إعمال الرأي في الدين أو النهي عن الاجتهاد في مقابل النصّ؟ هذه أسئلة لابدّ لها من حلّ لتخطّي هذه القضيّة، لو أردنا الذهاب نحو فرضيّة الكاشفيّة.

حاول الشيخ عليدوست تذليل عقبة النصوص الناهية التي من هذا النوع في كتابه المخصّص لدراسة الفقه والعقل، ليدافع عن موقع العقل في الاجتهاد في مقابل الإخباريّة وغيرها، حيث أكّد في أكثر من موضع بأنّنا لا نريد من العقلِ الظنونَ والتخمينات والاستحسانات والأمزجة الشخصيّة والأفكار والظنون الموهومة الفرديّة، ورأي فلان أو فلان، بل نريد تلك القوّة والجوهرة القدسيّة المودعة في نفوس البشر. إنّه يعرّف مقصوده من العقل الذي يدافع عنه بالنصّ الآتي: «قوّةٌ قدسيّة عرشيّة درّاكة، تقع مدركاتها مقبولةً في كلّ الأزمنة والأمكنة، وهي في إدراكها وحكمها قاطعة»، ومن ثمّ فنصوص النهي المشار إليها لا تتصل بالعقل الذي يدافع عنه عليدوست[1].

لستُ أريد مناقشة المنهجيّة الأفلاطونيّة التي يقدّمها لنا عليدوست هنا من خلال تعاطيه مع العقل بصفة متعالية إشراقيّة، أقصد هنا أنّ ربط موضوع بحثنا بتعريفٍ من هذا النوع قضيّة ملتبسة وغير دقيقة؛ لأنّ لمس القوّة العرشيّة القدسيّة أمرٌ ليس له إمكان تثبّت سوى الحسّ والفهم المشترك (الفطري) العام أو الإشراق الحضوري أو اليقين البرهاني، وهذه أمور إمّا غير موجودة عادةً في مجال الاجتهاد في القضايا العمليّة التفصيليّة الزمكانيّة أو أنّ دائرة الاحتكام فيها هي المقاربة الاستقرائيّة للذهن البشري للأفراد، وبالتالي فالأفضل أن نتعامل مع الذهن البشري للأفراد مباشرةً، ولا نُسقط صفات تحمل بنفسها سمة الشرعيّة للعقل، وكأنّنا ـ لكي نُثبت شرعيّة العقل ـ نعرّفه بتعريفٍ هو في نفسه يحمل شرعيّته ذاتها! فهذا أشبه شيء بتعريف العقل الحجّة بأنّه (العقل المصيب للواقع)، فإنّ هذه الجملة وإن كانت صحيحة وجوديّاً وأنطولوجيّاً، لكنّها غير منتجة في المجالات المعرفيّة المنهجيّة.

لست أُريد التوقّف كثيراً عند هذا النوع من التعريفات، وسأحاول تبسيط الأمر لأعتبر أنّ مقصوده هو العقل بمعنى القطع البرهاني، أو بمعنى الحكم المشترك أو الفهم المشترك أو

التسليم، فلا يتمّ الاستدلال بهذه الرواية على النهي عن معرفة الدين بالعقل مطلقاً، وبهذا يُعرف أنّ قولَ الشيخ عليدوست بأنّه لا توجد رواية بهذه الصيغة أبداً، غيرُ دقيق، فانظر له: فقه وعرف: ٨٢.

(١) انظر: عليدوست، فقه وعقل: ٢٨ ـ ٣٥، ٨٢ ـ ٨٧، ٢١٤ ـ ٢١٧.

الإنساني (Common sense)، وهذا ما ينفعه في مناقشة مقولات الإخباريّين في قضيّة حجيّة العقل، بيد أنّ هذا الفهم لا ينفعنا هنا؛ إذ التعاطي مع قوانين ومجعولات السلطة البشريّة المقنّنة في القضايا المتغيّرة، بذهنيّة الفهم المشترك أو القطع البرهاني أو الإشراق الحضوري، يُسقطنا في تمييع للموضوع؛ فهل هذا النوع من قوانين السلطة البشريّة المقنّنة هو براهين أو علم حضوري إشراقي أو كلّها حكم مشترك بشري لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويتوافق عليه البشر جميعهم؟! إنّ القوانين التي تصدر من السلطات التشريعيّة في البلدان المختلفة غالباً ما تكون مختَلَفاً فيها بين المقنّنين أنفسهم، لكنّها تصبح نافذةً بواسطة عمليّة الاقتراع العام أو موافقة الأغلبيّة عليها في مجلس النواب مع مصادقة المجالس الدستوريّة، فهي أساساً لا تحظى غالباً بإجماع المقنّنين أنفسهم، فضلاً عن أن تحظى بإجماعٍ إنساني! بل ادّعاء حصول قطع للمقنّنين أنفسهم بها صعبٌ في كثير من الموارد، بل هي غالباً ترجيحات قويّة قائمة على معطيات موضوعيّة مقدَّمة للجهات القانونيّة تحتمل الخطأ.

وعليه، لم يظهر وجه في خروج محاولة الشيخ عليدوست عن تحت النهي عن إعمال الظنون والعقل (بالمفهوم السلبي) في معرفة الدين، إلا أن نتكلّم هنا عن نظريّة الانسداد وإفضائها لحجيّة مطلق الظنّ.

د ـ أضف إلى ذلك أنّ هذه المقاربة مبنيّة قهراً على فرض أنّ ولاية الحاكم خارجة عن نطاق العناوين الثانويّة، وإلا لو قلنا بأنّ غاية ما يُثبته دليل الولاية هو الولاية ضمن العناوين الثانويّة والمقرّرات الشرعيّة نفسها المستفادة من النصوص بعينها، أي الولاية التنفيذيّة الإجرائيّة فقط، فإنّ الحاكم هنا يكون تشخيصه للموضوعات مُصيباً للواقع غالباً، وقد قلنا سابقاً بأنّ هذا التصوير للقضيّة لا ينسجم مع روح نظريّة المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة، بل ينسجم مع نظريّة المشهور المدرسي الآتية إن شاء الله تعالى.

هـ ـ بل لو غضضنا الطرف عن هذا كلّه، إذ قد تختلف النظريّات في هذا، لكنّ السؤال هو: كيف فهمنا من دليل حجيّة حكم الحاكم كونه حجّةً من باب الأماريّة على الواقع الشرعي، وليس من بابٍ آخر؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف عرفنا أنّ مِلاك الحجيّة ومبرّر منح حكم الحاكم الحجيّة والاعتبار الدينيّين هو غلبة مطابقة مواقفه التقنينيّة للشرع الواقعي وقوّة كاشفيّة مواقفه هذه عن الشريعة، حتى نجعل دليل الحجيّة هنا مساوقاً لدليل حجيّة خبر الواحد الظنّي أو

لحجيّة الظهور في حيثيّة الكشف عن لوح الواقع التشريعي الإلهي، خاصّةً وأنّ تقنينات الحاكم ليست قائمةً على الأمور الحسيّة المحضة، بل هي حدسيّات واجتهادات قد يختلف فيها الناس، بل قد تعارضه هو فيها بعضُ النخب القانونيّة والثقافيّة؟

وسبب تساؤلنا النقديّ هذا هو أنّ جعل الحجيّة لحكم الحاكم لا يُعلم كونه من باب الطريقيّة، بل قد يكون من باب كونه من باب الضرورة وأنّه أقلّ السبل ضرراً، بمعنى أنّه قد تكون سائر الطرق تحتوي قدراً عالياً من مناقضة الشريعة، بينما تولية الحاكم تحوي قدراً أقلّ، وكلاهما ليس فيه غلبة مطابقة، أو أنّ مخالفة الحاكم للشريعة تلاحَظ بكونها مخالفة لفروع جزئيّة ولو كانت كثيرة، بينما عدم منح الحجيّة لحكمه يستلزم وقوع مخالفات لأنواع من الأحكام تمثل خطورة عالية، فيمنحه الشارع الحجيّة للحدّ من بعض الأنواع الفاحشة للمخالفة، وبعبارةٍ أخرى: إنّ حجية حكم الحاكم ـ لو فرضت خارج دائرة مجرّد إجراء الأحكام الأوليّة والثانويّة ـ يمكن فهمها بنحو الحفاظ على هذه الأحكام لا بنحو الكشف عن أحكام أوليّة أخرى في موردها؛ فالحاكم بمجموع قوانينه يحمي الأحكام الأوليّة والثانويّة المنصوصة، لا أنّه يكشف عن وجود غيرها، وهذا كافٍ في جعل الحجيّة لأحكامه، فلا دليل على حجيّة حكمه بملاك الكشف.

٤. تحليل هويّة وخصائص الحكم الحكومي أو الولائي أو التدبيري

لو أردنا أن نذهب بشكلٍ أكثر سعةً؛ لنفهم طبيعة مفهوم حكم الحاكم، أو الحكم الحكومي أو الحكومتي أو الولائي أو النظامي أو المتغيّر أو التدبيري أو السلطاني، على اختلاف التسميات والمصطلحات، فما هي حقيقة هذا النوع من الحكم؟ وبماذا يمتاز عن سائر أنواع الحكم التي ذكرها الأصوليّون والفقهاء؟ وهل يمكن لاكتشاف حقيقته أن يساعدنا في دراسة موضوع بحثنا؟

من الواضح أنّ المفردة المركّبة: الحكم الحكومي أو الحكم الولائي أو ما يُشبههما كثُر استعمالها في العصر الحديث في النشاط الفقهي الإسلامي، خاصّةً عند الإماميّة، بينما كانت قليلة الاستعمال سابقاً أو منعدمة، لنجد مكانها ـ أو قريباً منها ـ تعبير (الحكم) دون إضافة، أو

تعبير (الحكم السلطاني) في أدبيّات الفقه السنّي.

١.٤. التفسير المدرسي لمقولة حكم الحاكم، تحليل تاريخي

ولنشرع بتعريف الحكم[١] دون إضافة، ولعلّ من أقدم التعريفات التي ذُكرت للحكم، في مقابل الفتوى التي هي وضع الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي، هو تعريف القَرافي الصنهاجيّ المالكي (٦٨٤هـ)، حيث قال: «إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا..»[٢].

وهذا التعريف بعينه أعاده الشهيد الأوّل الإمامي (٧٨٦هـ)، مع توضيحات مشتركة بينهما حيث قال: «الفرق بين الفتوى والحكم مع أنّ كلاً منهما إخبارٌ عن حكم الله تعالى يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة: أنّ الفتوى مجرّد إخبار عن الله تعالى بأنّ حكمه في هذه القضيّة كذا. والحكم إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهاديّة وغيرها، مع تقارب المدارك فيها، مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش. فبالإنشاء تخرج الفتوى؛ لأنّها إخبار، والإطلاق والإلزام نوعا الحكم، وغالب الأحكام إلزام، وبيان الإطلاق فيها الحكمُ بإطلاق مسجون؛ لعدم ثبوت الحقّ عليه، ورجوع أرض حجرها شخص ثم أعرض عنها وعطلها، وبإطلاق حرّ من يد من ادّعى رقّه ولم يكن له بيّنة. وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهاديّة يخرج ما ضعف مدركه جدّاً كالعَوْل، والتعصيب، وقتل المسلم بالكافر؛ فإنّه لو حكم به حاكمٌ وجب نقضه. وبمصالح المعاش تخرج العبادات؛ فإنّه لا مدخل للحكم فيها ـ إلى أن يقول ـ: وبالجملة فالفتوى ليس فيها منعٌ للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتي، ولا من المستفتي، أمّا من المفتي فظاهر، وأمّا من المستفتي؛ فلأنّ المستفتي له أن يستفتي آخر، وإذا اختلفا عمل بقول الأعلم، ثم الأورع، ثم يتخيّر مع التساوي. والحكم لما كان إنشاءً خاصّاً في واقعة خاصّة رفع الخلاف في تلك الواقعة

---

(١) من الواضح أنّنا لا نقصد هنا البحث حول الحكم بشكل مطلق وما له من خصائص وتنويعات ومراحل، مما هو من مباحث علم أصول الفقه الإسلامي، لكنّنا نبحث عن خصوص مفردة الحكم التي تقابل في الأدبيات الشرعيّة مفردة الفتوى، فهذا التعبير هو الذي يصلح أن يشكّل مدخلاً لبحثنا هنا، فيُرجى الانتباه لذلك.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام: ٣٣.

بحيث لا يجوز لغيره نقضها.. لأنّه لو جاز له نقضها لجاز لآخر نقض الثانية.. وهلمّ جرّاً، فيؤدّي إلى عدم استقرار الأحكام؛ وهو منافٍ للمصلحة التي لأجلها شُرّع نصب الحكّام من نظم أمور أهل الإسلام، ولا يكون ذلك رفعاً للخلاف في سائر الوقائع المشتملة على مثل هذه الواقعة»[١].

وهذا التوضيح الموجود في كلمات القرافي والشهيد الأوّل تمّ تداوله بعدهما أيضاً[٢]. وهو تعريف تعرّض لنقض بعض قيوده الشيخُ علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ)، مسجّلاً سلسلة ملاحظات عليه[٣].

والذي يعنينا هنا أنّ هذا التعريف الذي تواصل حضوره لمدّة زمنيّة طويلة في الفقه الإسلامي، يضع الحكم في سياق عمليّة إنشاء فيما الفتوى تمثل إخباراً، فلا فرق بين الحكم والفتوى سوى في الإنشاء والإخبار، وباقي الأمور هي قيود أو نتائج للحكم لا تحتويها الفتوى كعدم جواز النقض وغير ذلك، كما ومن الواضح أنّ هذا النصّ يتعامل مع مجال التنازع (القضاء) أو مجال القضايا العامّة على أبعد تقدير، والتي تحتاج إلى بتّ، وكأنّ الفقه توصّل لفكرة (الحكم) كي يتلافى أزمة عدم إمكانية البتّ في القضايا القضائيّة أو القضايا النزاعية العامّة في الشأن العام.

ولا يوحي لنا النصّ أعلاه ـ كما رأينا في مطلع كلام الشهيد الأوّل ـ أنّ الحكمَ منفصلٌ عن الإخبار النهائي عن حكم الله سبحانه، فهويّة الإنشاء في الحكم لا تفصله عن حيثيّة الإخبار عن حكم الله، والتي يشترك فيها مع الفتوى كما أوضحه مطلع النصّ، وهذا يعني أنّ الحاكم بإنشاء الحكم لا يقوم سوى بكلّ العمليات الاجتهاديّة التي توصله لحكم الله، غاية الأمر أنّ الإنشاء وقع في مورد خاصّ معيّن، فاكتسب صفة الحكم التي تحمل في ذاتها سلسلة نتائج وخصوصيّات، فخصوصيّة الواقعة وجزئيّتها، حوّلت الحكمَ الشرعي الكلّي المصاغ على شكل

(١) القواعد والفوائد ١: ٣٢٠ ـ ٣٢٢؛ وانظر: القرافي، الإحكام: ٣٣ ـ ٣٦.

(٢) انظر: الأحسائي، الأقطاب الفقهيّة: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والسيوري، نضد القواعد الفقهيّة: ٤٩٠ ـ ٤٩١؛ والخواجوئي، جامع الشتات: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣) انظر: النور الساطع في الفقه النافع ١: ١٣٦ ـ ١٣٨.

فتوى، إلى حكمِ حاكمٍ مُصاغ على شكل إنشاء نافذ.

ونجد مع الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) نصّاً يتحرّر من القضيّة القضائيّة تماماً، إذا تجاهلنا الأمثلة التي يتناولها، حيث يقول: «الحكمُ إنشاء قول في حكم شرعي يتعلّق بواقعة شخصيّة، كالحكم على زيد بثبوت دين لعمرو في ذمّته. والفتوى حكمٌ شرعي على وجه كلّي، كالحكم بأنّ قول ذي اليد مقدّم على الخارج مع اليمين»[1]. وهذا ما نلاحظه بشكل أوضح مع المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، حيث يقول: «والفرق بين الحكم والفتوى: إنّ الأوّل إنشاء أمر جزئي، لا كلّي، في واقعة، بحيث لا يتعدّى إلى مثلها، بل يحتاج إلى إنشاء حكم آخر؛ فإنّ الحكمَ لا يتعدّى، بخلاف الفتوى، فإنّه يتعدّى إن كان كلّيّاً»[2].

إنّ هذين التعريفين لا يظهر تقيّدهما بالقضاء بشكل واضح، خاصّة وأنّهما وقعا في سياق البحث عن ملحقات كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا في سياق الحديث عن فقه القضاء، لكنّهما يتحدّثان عن وقائع شخصيّة جزئيّة وليست كليّة، وهذا المفهوم للجزئيّة ربما يعيقنا عن فهم فكرة إصدار القانون الكلّي من فكرة الحكم؛ لأنّ الجزئيّة التي نجدها ظاهرةً في كلمات ونصوص الفقه الإسلامي عند تعريف الحكم وفهمه، لا تسمح لنا بجعل فكرة الحكم شاملةً لقوانين ذات طابع كلّي ولو لم تكن كليّتها أبديّة، وهذا أمر يحتاج لتأمّل في قبول الفقهاء ـ ضمن فكرة الحكم ـ بسنّ القوانين التي نتحدّث نحن عنها اليوم أو تحدّث عنها الميرزا النائيني وغيره من قبل.

وما عُرّف به الحكم في كلماتهم، جعله السيد الخوئي (١٤١٣هـ) ـ وكذا غيره ـ تعريفاً للقضاء، حيث قال: «القضاء هو فصل الخصومة بين المتخاصمين، والحكم بثبوت دعوى المدّعي أو بعدم حقٍّ له على المدّعى عليه. والفرق بينه وبين الفتوى أنّ الفتوى عبارة عن بيان الأحكام الكلّية من دون نظر إلى تطبيقها على مواردها، وهي ـ أي الفتوى ـ لا تكون حجّةً إلا على من يجب عليه تقليد المفتي بها، والعبرة في التطبيق إنّما هي بنظره دون نظر المفتي. وأمّا القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصيّة التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأنّ

(١) مسالك الأفهام ٣: ١٠٨؛ وانظر: جواهر الكلام ٢١: ٤٠٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٩.

المال الفلاني لزيد أو أنّ المرأة الفلانية زوجة فلان، وما شاكل ذلك، وهو نافذ على كلّ أحد حتى إذا كان أحد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً»[١].

ومن الواضح أنّ الخوئي يؤكّد هنا فكرة الشخصيّة والجزئيّة في هويّة الحكم القضائي، فلعلّه يعتبر الحكمَ هنا شأناً قضائيّاً خاصّة أو لعلّه عرّف القضاء بالمعنى العام الشامل له ولسائر أحكام الحاكم.

وإذا تركنا هذه التعريفات، فنحن نجد تطوّراً في كلمات ابن نُجَيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، حيث يبدو منه وهو في سياق فهم كلمات الفقهاء في بعض المواضع المتفرّقة الجزئيّة، النصُّ الآتي: «وظاهر كلامهم ههنا أنّ السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحةٍ يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليلٌ جزئيّ»[٢]. فإنّ ابن نجيم يتفلّت هنا من فكرة الدليل الجزئي، ليربط نشاط الحاكم بفكرة المصلحة، ولعلّه يمكن أن يقصد أنّ الحاكم لم يعد راجعاً في سياسته الشرعيّة إلى النصّ بالضرورة، بقدر ما هو راجع أحياناً إلى المصلحة في جعله القوانين وتوجيهه الأوامر والإلزامات، أو لم يعد راجعاً لنصّ جزئيّ، وإنّما يكتفي بالعمومات والعناوين الثانويّة.

وبمجيء المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، يظهر تعريفٌ آخر للحكم يُجلي بعض التفاصيل، حيث يقول وهو بصدد التمييز بين الحكم والفتوى: «وأمّا الحكم، فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم، لا منه تعالى، لحكمٍ شرعيّ أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص. ولكن هل يشترط فيه مقارنته لفصل خصومة كما هو المتيقّن من أدلّته، لا أقلّ من الشكّ، والأصل عدم ترتب الآثار على غيره، أو لا يشترط، لظهور قوله عليه السلام: «إنّي جعلته حاكماً» في أنّ له الإنفاذ والإلزام مطلقاً، ويندرج فيه قطع الخصومة التي هي مورد السؤال، ومن هنا لم يكن إشكال عندهم في تعلّق الحكم بالهلال والحدود التي لا مخاصمة فيها. وعليه حينئذ فإذا أريد الإلزام بشيء وإنفاذه على وجهٍ تنقطع عنه الخصومات الآتية من حيث الاختلاف في الاجتهاد، أنشأ الحاكم إنفاذ تلك الخصومة منه على وجهٍ تكون كما لو وقع النزاع فيها، فإذا أنشأ الحكمَ بصحّة تزويج المرتضعة

---

(١) الخوئي، تكملة منهاج الصالحين: ٥؛ وانظر له أيضاً: القضاء والشهادات (تقرير الجواهري) ١: ١٣ ـ ١٥؛ وانظر كذلك: الروحاني، تكملة منهاج الصالحين: ٣؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٤٤٥.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٥: ١٨.

معه عشر رضعات مثلاً لم يكن لهما بعد ذلك الخصومة من هذه الجهة»[١].

هذا النصّ مهمّ بالنسبة إلينا من ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّه يفهم الحكم بأنّه إنشاء إنفاذ، أيّ هو إنشاء يقوم به الحاكم بقصد إنفاذ الشريعة وتطبيقها وتحقيق الأمر في الخارج، فليس هو تشريعاً إضافيّاً، بل هو عمليّة إجرائيّة سلطانيّة لبتّ التشريعات والحيلولة دون عدم إجرائها. والشيء الذي يُراد إنفاذه تارةً يكون حكماً شرعيّاً، وأخرى يكون وضعيّاً، وثالثة يكون موضوعاً خارجيّاً، فإنفاذه حكم الإعدام بحقّ القاتل المعيّن وإصداره هذا القرار، بغية تحقّق الحكم في الخارج هو إنفاذ لحكم شرعي؛ وإنفاذه لمواضعة معيّنة مثل إنفاذه لتوكيل الناس ـ عبر الانتخابات ـ رئيسَ البلديّة مثلاً بتولّي شؤونهم، هو في الحقيقة إنفاذٌ لحكم وضعي، أي هو تصحيح إجرائي للوكالة وربما تحويلها بذلك من عقدٍ جائز إلى مواضعة لازمة؛ وإنفاذه لموضوع أحد الحكمين المتقدّمين، كحكمه مثلاً بملكيّة عقار لشخص أو ببنوّة زيد لعمرو أو بثبوت الهلال، هو حكمٌ في موضوع خارجي تترتّب عليه الآثار الشرعيّة.

وهذه الفكرة ـ أي البعد الإجرائي التنفيذي في الحكم ـ نجدها حاضرةً بعد صاحب الجواهر في كلمات غير واحد من العلماء، مثل المحقّق العراقي (١٣٦١هـ) الذي يصرّح بأنّ «الحكم ليس إلا إجراء الأحكام في الموارد الشخصيّة»[٢]، والشيخ لطف الله الصافي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي[٣].

الناحية الثانية: إنّ النجفي يوسّع لنا دائرة مفهوم النزاع، من النزاع القائم بالفعل، والذي يواجهه القضاة عادةً، إلى النزاع المتوقّع قيامه في المستقبل نتيجة عدم الحكم، وهذا التوسّع في غاية الأهميّة من وجهة نظري؛ لأنّ به ـ لو صحّ، ولسنا بصدد البحث في الأدلّة هنا ـ يمكن للفقه الإسلامي أن يمنح السلطة السياسيّة أو السلطة القضائيّة صلاحية إصدار حكم/ إنشاء إنفاذ؛ بغية سدّ الذرائع، وقلع مبرّرات الفتنة أو التنازع في قضيّةٍ ما.

---

(١) جواهر الكلام ٤٠: ١٠٠.

(٢) شرح تبصرة المتعلّمين (كتاب القضاء): ٤٥.

(٣) انظر: الصافي الكلبايكاني، الأحكام الشرعيّة ثابتة لا تتغيّر: ٢٩ ـ ٣٠؛ ومكارم الشيرازي، بحوث فقهيّة مهمّة: ٤٩٨ ـ ٥٠١.

وكأنّي بالمحقّق النجفي شعر بأنّه من الصعب أن يقبل الجميع بفكرة حكم الحاكم خارج إطار النشاط القضائي؛ فأراد أن يُبدي نوعاً من العمل القضائي القائم على فكرة التنازع، بواسطة الانتقال من تنجّز التنازع إلى ترقّبه المستقبلي، وبهذا يمكنه أن يحافظ على السياق القضائي لنصوص جعل الحاكميّة للحاكم، ويكون الموقف أشبه بما يُعرف في القانون الوضعي الحديث بالأحكام القضائيّة الاستباقيّة أو التدابير والقوانين الوقائيّة أو التدابير الاحترازيّة أو تدابير الأمن، كحكم القاضي بحبس مجنونٍ في مصحّة معيّنة، بهدف الحيلولة دون ارتكابه جريمةً بعد تخوّف جيرانه على أطفالهم منه، فإنّ الحكم صدر هنا دون قيام المجنون بأيّ جريمة، ودون وجود تنازع حقيقي ناجز، لكنّه حكم استباقي وقائي يهدف لحماية أمن المواطنين وعدم وقوع الجريمة أو التنازع أو غير ذلك.

٢.٤. تحوّلات مفهوم الحكم الحكومي في القرن العشرين، من الإنفاذ إلى التقنين

إلى هنا، كنّا نلاحظ أنّ الفقه الإسلامي ما يزال يتعامل بشكلٍ مختصر ـ قريب للقضاء ـ مع موضوع حكم الحاكم، ولا يبدو منه أنّه يفهمه على شكل سنّ قوانين، كما هي الحالة التي نعالجها في بحثنا هنا، لكن وبدخولنا فضاء القرن العشرين بدأنا نجد تنامياً لدور الحاكم وسعياً لمزيد تعميق لفكرة حكمه، وربما يكون ذلك بسبب ظهور الحركات السياسيّة الإسلاميّة، وظهور الدول التي أعلنت فكرة تطبيق الشريعة، الأمر الذي فرض تحدّيات أوجبت تناول آليّات إدارة الاجتماع السياسي، ومن ثمّ فرضت دراسة أكثر عمقاً لطبيعة دور القيادة السياسية والاجتماعيّة للدولة والمجتمع، وهويّة وقيمة قراراتها، ومديات حاجاتها لسنّ قوانين مكمّلة أو مساعدة لإدارة الحياة. ولعلّ ـ أيضاً ـ لتطوّر مفهوم الدولة، وظهور الدولة الحديثة (الدولة المتدخّلة) في مقابل الدولة القديمة (الدولة الحارسة) دورٌ في ذلك.

إنّ مفهوم حكم الحاكم أو فلنقل: دور الحاكم في إدارة المجتمع، يبدو أنّه انتقل بشكل واضح في القرن العشرين عند بعض العلماء والمفكّرين من مرحلة الإجراء وتسييل الأحكام الشرعيّة على أرض الواقع، إلى مرحلة سنّ القوانين ووضع البرامج الهادفة لإدارة المجتمع، إلى جانب إجراء القوانين الأصليّة الشرعيّة وفقاً لثنائيّة الحكم الأوّلي والثانوي، كما لاحظنا هذا الأمر مع كلمات مثل الميرزا النائيني والسيد الصدر والسيد الخميني والعلامة الطباطبائي

وغيرهم، ولا نعني بذلك أنّنا نجزم بأنّ المتقدّمين لا يرون دوراً من هذا النوع لوليّ الأمر، بل يعني أنّنا لا نلاحظ في أدبيّاتهم وكلماتهم مفهوماً جليّاً من هذا النوع، ولو كان فهو بالغ الندرة، بحيث لا يشكّل تياراً فقهيّاً، ولعلّ عدم حديثهم بذلك ناتج ـ عند الإماميّة ـ عن العزلة السياسيّة التي كانوا يعيشونها قهراً أو يفضّلونها اختياراً انطلاقاً من قراءتهم الفقهيّة للعمل السياسي في زمن غيبة الإمام المهدي، بل نحن قد لاحظنا تطوّراً في استجلاء دور الحاكم وقراراته نحو قدرته على تجميد الأحكام الأوليّة، كما فيما رأيناه مع الإمام الخميني آنفاً، وسيأتي.

من هنا، يظهر لدينا أمران:

١ ـ حصول تحوّل نسبي في القرن العشرين لناحية توسعة دور ولي الأمر من الإجراء المحض نحو الجعل القانوني، علماً أنّ الكثير من الفقهاء ما يزال إلى اليوم لا يوافق على أكثر من فهم دور الحاكم إجرائيّاً وتنفيذيّاً.

٢ ـ ما نتج عن التحوّل السابق، وهو وقوع نقاش حول مساحة الحكم الحكومي تبعاً لمساحة نشاط وليّ الأمر، وهو نقاش أفرزته بشكل أوضح نظريّة ولاية الفقيه. ومساحةُ نشاط وليّ الأمر ومساحة الحكم الحكومي وجهان لعملة واحدة.

إنّ ما يلاحظ أنّه يوجد توجّهان يرتبطان بمساحة الحكم الحكومي:

التوجّه الأوّل: وهو التوجّه الذي يرى أنّ مساحة الحكم الحكومي هي مساحة إجرائيّة، وهذا يعني أنّ الحاكم لا يقوم بوضع شيء قانوني، بل يستخدم مقولة الحكم لكي يجعل أمراً قانونياً ما نافذاً غير قابل للنقض ومنجّزاً بشكل قاهر، فالحاكم يلاحظ الحكم الأوّلي، فيجعل حكماً حكوميّاً في مورده بهدف تأكيد جريانه الاجتماعي، وقد يُلاحِظُ حكماً ثانويّاً، ولو كانت ثانويّته ناشئةً من التزاحم بين الأحكام الشرعيّة، فيقوم بإنشاء حكم ولائي بهدف بتّ التنازع ولو المستقبلي وحسم مجال الخروج عن دائرة التطبيق القانوني.

دور الحاكم هنا إجرائيّ، وميزة حكمه أنّ سلطة تشخيص الواقع ومستلزماته تكون بيده، ونتيجة هذا الحكم إلزام جميع الأطراف بمقتضاه ومنح الحكم الشرعي قدرةً أكبر في النفوذ والإجراء على أرض الواقع. وبعبارة مختصرة: إنّ الحاكم يهدف بحكمه تنجيز حكم شرعي ثابتٍ من قبل.

إنّ الكثير من الفقهاء، بمن فيهم العديد من القائلين بنظرية ولاية الفقيه العامّة، لا يفهمون

دور الفقيه بأوسع من هذا، ومن ثمّ فكلّ تصرّف للفقيه ولو بدا أنّه تأسيسٌ لشيءٍ ما، إلا أنّه في نهايته ليس سوى تطبيقٍ لعنوان أوّلي أو ثانوي على الواقع، فمنع الفقيه للحجّ مرجعه لوقوع التزاحم بين الحجّ وحفظ المصالح العامّة للمسلمين، أو التزاحم بينه وبين ضرورة الحفاظ على قوّة ومكانة الدولة الإسلاميّة وهكذا.

التوجّه الثاني: وهو التوجّه الذي يوسّع من مساحة الحكم الحكومي، نحو القول بأنّ وليّ الأمر يقوم بسنّ قوانين إلى جانب القوانين الشرعيّة، ولا يخضع في سنّ هذه القوانين لتنجيز حكم ثابت من قبل، بل يخضع لقانون المصلحة، وليس الأصلح، اعتماداً في ذلك على سلطة الولاية الممنوحة له من الشرع، تماماً كما شرحنا ذلك سابقاً. بل قد يتعدّى الأمر لجعل نظره المصلحي بهذا المعنى مقدّماً على جميع الأحكام الأوّليّة والثانويّة، من ناحية كونه منح شرعاً تقدّماً من هذا النوع، فكانّ حكمه مقدّماً عليها جميعاً.

بل حتى لو قلنا بمرجعيّة العنوان الثانوي هنا، تظلّ الحالة تقنينيّةً؛ لأنّ تطبيق العنوان على الواقع تارةً يكون من دون توسّط جعولات قانونيّة، وأخرى عبر سلسلة جعولات قانونيّة بهدف تحقيق هذا التطبيق، وفي الحالة الثانية نحن نواجه ظاهرة تقنين حقيقيّة ولو كان مبرّر أصل وجودها هو العنوان الثانوي، إذ هذا مغايرٌ لحالة مجرّد عمليّة تطبيق لعنوان على واقع.

وعلى أيّة حال، فهذا التوجّه هو ما يُنسب للسيد الخميني في أواخر حياته في بعض النصوص التي ألمحنا لبعضها آنفاً فلا نعيد، ووفقاً لهذا الفهم ونتيجته ـ مع أسبابٍ أُخَر ـ وقع نزاع داخل نظريّة الولاية العامّة للفقيه، يدور حول سمة الإطلاق في الولاية هذه المرّة، لا حول سمة العموميّة؛ فإنّ سمة العموميّة سمة تقع في مقابل القائلين بخصوصيّة الولايّة، والذين يرون الولاية خاصّةً بموارد محدودة كالأمور الحسبية بالتفسير المحدود لها، ومن ثم فمن يقول بالولاية الخاصّة لا يؤمن بالولاية العامّة المطروحة اليوم بشكلها الواسع، لكن من يؤمن بالولاية العامّة ـ انطلاقاً من الأدلّة النصيّة أو غيرها ـ ينفتح أمامه سؤال الإطلاق، بمعنى أنّ هذه الولاية العامّة هل هي مطلقة أو لا؟

وسؤال الإطلاق في الولاية ـ حتى لو فهمناه في سياقٍ خارج عن نظرية ولاية الفقيه ـ ينفتح، بل انفتح بالفعل، على ثلاثة صعد:

الصعيد الأوّل: الإطلاق مقابل التقييد بالانتخاب، وهذا معناه أنّ القائل بالولاية المقيّدة،

يعتبر أنّ ولايته مشروطة بانتخاب الشعب له، فلو لم يقم الشعب بانتخابه لا يصبح وليّاً، وإن كان حاملاً لشأنية الولاية العامّة، بل قد يكون حاملاً لفعليّة الولاية الخاصّة في دائرة هنا أو هناك. وأمّا من يقول بالولاية المطلقة للفقيه، فهو يراه وليّاً ولا يربط شأنية ولايته ولا مشروعيّة ولايته بالانتخاب واختيار الشعب له، بل قد يربط مقبوليّته بذلك، أو قد يربط فعليّة إجراء ولايته بذلك، بمعنى أنّ الشعب ولو لم يقبله فهو وليّ بالفعل، غايته قد لا نقول بدعوته لإعمال ولايته ولو بالقهر لعدم مقبوليّته عند الناس، لأنّ العنوان الثانوي لا يسمح بذلك مثلاً لا غير.

وقد ذهب لهذه الولاية المقيّدة بعضُ الفقهاء، ومن أبرزهم الشيخ حسين علي المنتظري (٢٠١٠م).

الصعيد الثاني: الإطلاق في مقابل التقييد بالدستور، بمعنى أنّ وليَّ الأمر بعد إقامة الدولة ووضع دستورها، هل هو مُلزم بالعمل داخل نطاق بنود الدستور أو أنّ بإمكانه العمل ولو خارج هذا النطاق؟ فمن يقول بخضوعه للدستور فهو قائل بالولاية المقيّدة بهذا المعنى، ومن يرفض هذا التقييد فهو قائل بالولاية المطلقة.

ومرجع هذا التنازع إلى مصدر سلطة الدستور نفسه؛ فإنّه لو قلنا بأنّ الدستور يأخذ سلطته من إنفاذ وليّ الأمر له، فقد يقال بأنّ من بيده الوضع بيده الرفع، فلماذا لا يكون له حقّ نقض الدستور ويكون بمعنى رفع إنفاذه له جزئيّاً أو كليّاً؟ وأمّا من يقول بأنّ سلطة الدستور هي سلطة توافقيّة للشعب أو لمجلس الفقهاء أو نحو ذلك، فهذا معناه أنّ تعديل الدستور لا يمكن أن يتمّ عبر وليّ الأمر فقط، وإنّما عبر القنوات القانونيّة، ومن ثمّ فوليّ الأمر ملزم بالدستور حتى يتمّ تعديله بطريقة قانونيّة، بل إنّ مخالفته للدستور تخدش في تصرّفاته بما قد يخدش بعدالته ولياقته لممارسة السلطة.

وهذا التنازع من أشهر المنازعات التي وقعت في التجربة الإيرانيّة في عصر الرئيس محمّد خاتمي.

الصعيد الثالث: الإطلاق في مقابل التقييد بالأحكام الشرعيّة، وهذا هو جانب الإطلاق الذي يعنينا هنا، ويعني أنّ ولاية وليّ الأمر هل هي مقيّدة بالأحكام الشرعيّة، فيلزمه تنفيذها، وهذا هو معنى حصر ولايته بالولاية التنفيذيّة الإجرائيّة، أو أنّ له ولاية منعزلة عن الأحكام الشرعيّة يتحرّك فيها بتفويض شرعي فيما يراه هو، بل حتى لو كان مناقضاً لبعض الأحكام؟

وهذا هو ما يطرح عادةً بوصفه رأي السيد الخميني.

ونجد محاولة للسيد كاظم الحائري هنا تصبّ في هذا السياق، حيث اعتبر أنّ حكم الحاكم يقع على نوعين:

النوع الأوّل: الحكم الكاشف، وهو الحكم الذي يُصدره الحاكم ويهدف من خلاله تنجيز حكمٍ شرعيّ ثابتٍ من قبل، ليعمل به من لم يبلغه هذا الحكم ولم تحصل لديه معطيات تحقّقه في حقّه، فمثلاً عندما يحكم الحاكم بثبوت الهلال، فهنا لا يؤسّس حكماً جديداً، بل هناك شيء واقعي هو ثبوت الهلال، وهذا الشيء الواقعي الذي ثبت عند الحاكم يريد الحاكم أن ينجّزه حتى يصبح ناجزاً في حقّ من لم يثبت عنده الهلال، فالحاكم هنا يصدر حكماً كاشفاً عن هذا الواقع، ليلزم به من لم يثبت في حقّه.

وخصوصيّة الكشف هنا هي التي تسمح بنقض حكم هذا الحاكم أو التفلّت منه نتيجة العلم بالخطأ، فلو علمنا يقيناً بخطأ الحاكم فيما حكم، كما لو توصّلنا لاستحالة رؤية الهلال علمياً وفلكياً في هذه الليلة، فإنّ حكم الحاكم هنا معلوم الخطأ، وهذا الحكم غير نافذ في حقّ من يعلم بخطئه وإن كان نافذاً في حقّ من لا يعلم. والسبب هو أنّ حكم الحاكم هنا لا يزيد عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً، ومع العلم بعدم مطابقته للواقع لا معنى لحجيّته.

النوع الثاني: الحكم الولائي، وهو الذي يقصد منه الحاكم إنشاء تكليفٍ واقعي على الأمّة، وليس تنجيز تكليف واقعي، وهذا يكون ـ عند الحائري ـ لأحد أمرين:

أ ـ أن يفرض أنّه لا يوجد واقع لنقوم بتنجيزه، كما في مسألة تحديد الأسعار، فإنّ الشريعة ليس عندها حكم واقعي هنا، ولهذا لا يمكن تفسير حكم الحاكم بأنّه تنجيزي محض، بل هو إنشائي لا يقف خلفه واقع، بل هو علّة وجود هذا الواقع؛ أو إصداره حكماً بهدف توحيد موقف الأمّة على شيء، فإنّ متعلّق الحكم ليس فيه واقع، ولا يقصد الحاكم الدفاع عن خيار دون خيار، بل الهدف في نفس توحيد موقف الأمّة على خيارٍ ما.

ب ـ أن يُفرض أنّه يوجد واقع شرعي، لكنّ الحاكم يهدف بحكمه تنجيز هذا الواقع بنحو يشمل العالم بالخطأ، لمصلحة يراها الحاكم في ذلك، ومثاله أن يحكم الحاكم بالجهاد، فإنّه لو كان حكمه كاشفاً فقط لكان معنى ذلك أنّ القاطعين بالخلاف، أيّ القاطعين بخطأ حكم الجهاد هنا، يمكنهم أن لا يساهموا في ذلك، وهذا الأمر سوف يُضعف موقف الجهاد وضروراته،

فالحاكم هنا لا يطرح حكماً كاشفاً؛ لأنّه لا يحقّق أغراضه، بل يؤسّس حكماً واقعيّاً ليكون نافذاً على كلّ من وصله، حتى لو قطع بأنّ حكم الله ـ لولا هذا الحكم الحكومي ـ ليس هو الجهاد؛ لأنّ حكم الحاكم هنا لم يؤخذ طريقاً لحكمٍ شرعي أوّلي حتى يتقاعس عنه من ثبت لديه عدم ذلك شرعاً، بل أُخذ موضوعاً لحكم شرعي وهو وجوب طاعة الحاكم ونفوذ ولايته، فلا معنى لفكرة الخطأ هنا. وقطعُ المكلّف بخطأ تشخيصات الحاكم المبرِّرة لحكمه لا تضرّ شيئاً؛ لأنّ دليل الولاية يكفي هنا لإثبات تقدّم حكم وليّ الأمر على حكم المكلف، وعليه فدليل الولاية يعطي الحجيّة لحكم الحاكم، بلا فرق بين الحكم الكاشف والحكم الولائي، فالكاشفيّة والولائية خاصيتان تابعتان لطبيعة قصد الحاكم من الحكم.

نعم، يستثني الحائري من هذا كلّه حالة قطع المكلّف بالحرمة الشرعيّة لما ألزم به وليّ الأمر؛ لأنّ حكم وليّ الأمر منوطٌ بالحفاظ على الأحكام الإلزاميّة، والمفروض أنّ هذا قد انتقض من وجهة نظر المكلّف هنا[1].

من الواضح أنّ الحائري يفهم الحكم الولائي على أنّه إنشاء قانوني، وليس إجراء قانونيّاً، ولهذا ميّزه عن الحكم الكاشف، جاعلاً إيّاه أحد أنواع حكم الحاكم، وهذا ما قد يُستوحى من السيد الخميني أيضاً.

وعليه، فنحن أمام سمات لحكم الحاكم:

١ ـ سمة البت والقاطعيّة والتنجيز.

٢ ـ سمة الجعل القانوني الإضافي.

٣ ـ سمة عدم التقيّد بالأحكام الشرعيّة.

والفرق بين السمة الأولى والثانية، أنّ السمة الثانية تجعل سنّ الحاكم للقوانين قابلاً لكونه تطبيقاً لحكم ثانوي، أي لا تنظر إلى طبيعة الجعل القانوني الذي يقوم به الحاكم، هل هو تطبيق لعنوان ثانوي أو لا؟ وإنّما تهدف فقط توصيف سلوك الحاكم بأنّه سلوك تقنيني، وليس إجرائيّاً فقط، فهو في تطبيقه للعنوان الثانوي يمارس التقنين للوصول إلى هذا التطبيق، بينما في السمة الأولى لا يقوم الحاكم سوى بتنجيز وإنفاذ شيء هو في ذاته ـ ومن دون الحاجة لوضع بنود

(١) انظر: كاظم الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٢٣١ ـ ٢٣٥.

قانونيّة ـ موجود في الشريعة، فهناك فرق بين أن يحكم الحاكم بثبوت الهلال أو ببنوّة زيد لعمرو، وبين أن ينطلق من عنوان ثانوي وهو حفظ النظام ومنع وقوع الضرر فيسنّ سلسلة من القوانين المتصلة بالسير والملاحة البحريّة والبرّية والجويّة، قد تبلغ عشرات أو مئات البنود القانونيّة. إنّ الحالة الثانية تسمح لنا أن نجمع أحياناً بين فكرة العنوان الثانوي وسمة التقنين التي تُعطى للحاكم، بينما الحالة الأولى لا تسمح لنا بأن نصف سلوك الحاكم بأنّه يمارس التقنين ووضع القوانين.

إنّ السمة الأولى، سمة مقبولة في الموروث الفقهي، بينما السمة الثانية هي التي رأيناها منذ مطلع القرن العشرين تقريباً مع مثل نصوص النائيني ومن بعده، وتتحمّلها بدرجةٍ ما فكرة الحكم الولائي بالتفسير الذي طرحه الحائري.

أمّا السمة الثالثة، فتظهر منفصلةً عن الحكم الشرعي الأوّلي والثانوي، ولهذا تبدو غير مفهومة في سياق داخل ـ ديني، من هنا حاول بعض الباحثين إيجاد تفسير لكلام السيد الخميني فيها، من خلال اعتبار أنّ النزاع هنا ليس سوى نزاع لفظي، يدور حول كلمة (الحكم الشرعي)، فالسيد الخميني عندما يرى أنّ عمل وليّ الأمر لا يدور في فلك الأحكام الشرعيّة وليس مقيّداً بها، لا يعني سوى الحكم الشرعي الفردي الأعم من الأوّلي والثانوي، وهذا معناه أنّ وليّ الأمر ليس مقيّداً بهذا النوع من الأحكام؛ إذ لو كان مقيّداً بها فلا يمكنه أن يزيل بيتاً ليشقّ طريقاً عامّاً للناس، ولو كان الأمر كذلك فلن تجد معنى لفكرة الحكومة والسلطة وممارسات الدولة؛ إذ الدولة لا يمكن أن تقوم على منظومة الأحكام الفرديّة ومقيدةً بها دائماً، بل ثمّة نوع آخر من الأحكام وهو الأحكام الراجعة لشأن الاجتماع، والتي تقودها المصلحة النوعيّة ومصالح الإسلام والمسلمين العامّة، ووليّ الأمر يتحرّك ضمن النوع الثاني من الأحكام لا ضمن النوع الأوّل خاصّة، وإلا ما أمكنه أن يتحرّك قطّ، ولهذا لو تزاحمت مصالح الأحكام الفرديّة مع مصالح الأحكام النوعيّة العامّة قُدّمت الثانية على الأولى؛ إذ تقديم الأولى يساوى إلغاء دور الدولة وانتهاء مجال النشاط العام.

إذا فهمنا نظريّة الخميني بهذا التفسير، فسوف تتّسق مع نظريّة الآخرين؛ لأنّ الآخرين أيضاً عندما يقولون بأنّ عمل ولي الأمر لابدّ وأن يكون مقيّداً بالأحكام الشرعيّة يريدون الأعمّ من الفردي والنوعي، ويقرّون أيضاً بتقدّم المصالح النوعية على الملاكات القائمة في الأحكام

الفرديّة، فلا يوجد خلاف، وعبارات وكلمات ونصوص السيد الخميني لو ضممناها إلى بعضها، فسوف تلتقي على هذه النقطة بالذات، وهي نقطة مرجعيّة الحكم النوعي العام وتقدّمه على الحكم الفردي، بمعنى أنّ الحاكم ملزم بمراعاة حقوق الأفراد ما دامت المصالح النوعيّة لا تستدعي خرقها، وهذا أمر طبيعي متّفق عليه[1].

بهذا كلّه نستنتج أنّ الحكم الولائي يبدو اليوم مفهوماً أيضاً في سياق إنتاج تقنين بشري ليس خلفه جعل قانوني يكشف عنه، لكنّه يقع بهدف تأمين مصالح الأحكام الشرعيّة الأوليّة أو الثانويّة على المستويات الفرديّة والاجتماعيّة تبعاً لما يراه الحاكم.

٣.٤. الحكم الأوّلي والحكم الولائي، طروحات في عناصر الامتياز

من هذه النقطة بالذات، ينطلق المجال لتحليل هويّة الحكم الحكومي من ناحية كونه في ذاته حكماً أوّليّاً أو ثانويّاً، أو لا هذا ولا ذاك، وبعبارة أخرى: ما هي علاقة الحكم الحكومي بالأحكام الأوليّة والثانويّة؟

ونبدأ بتصوير الفرق بين الحكم الأوّلي والحكومي، بصرف النظر عن نظريّة كون الحكم الحكومي بنفسه حكماً أوّليّاً كما سيأتي بحثه[2]، حيث يمكن هنا طرح عدّة تصويرات:

التصوير الأوّل: التمايز بملاحظة سمة الثبات والتحوّل في الملاكات، بمعنى أنّ الحكم الأوّلي هو الحكم الثابت على الشيء والدائر مدار المصالح والمفاسد الواقعيّة الثابتة، بينما الحكم الحكومي هو الحكم الثابت على الشيء والدائر مدار المصالح والمفاسد المتغيّرة.

هذا التصوير يفترض أنّه ينطلق من النظريّة التي تقول بأنّ مصالح الحكم الأوّلي لا تتغيّر واقعيّاً بعروض مبرّرات الحكم الثانوي أو غيره، غاية الأمر أنّها تكون محكومةً للمزاحمات لا غير، ومن ثمّ يمكن القول بأنّ مصالح الحكم الأوّلي ثابتة لا تتغيّر، وكلّ الأحكام الأوليّة

---

(١) انظر: محمّد إسحاق عارفي شيرداغي، حقيقت وگستره حكم حكومتي، مجلّة آموزهاى فقه مدني، العدد ٤: ١٦٧ ـ ١٧٥.

(٢) كان المنطقي أن يجعل هذا البحث بعد عرض النظريّات الأربع الآتية في كون الحكم الحكومي أوّليّاً أو ثانويّاً أو لا هذا ولا ذاك، باعتبار أنّ هذا البحث هنا مترتب على القول بمغايرة الحكومي لهما والكشف عن نكتة التغاير، لكن لأجل حركة توضيح البحث أخذت الموضوع بشكل معكوس، فاقتضى التنبيه.

حالها هكذا.

أمّا لو قلنا بأنّ عروض العناوين المزاحمة يغيّر من المصالح الواقعيّة ويبدّلها، فهذا الكلام لن يكون له معنى في هذه الحال؛ لأنّ الأحكام الأوليّة لن تتعلّق بمصالح ثابتة، بل ستكون محكومة للتغيير طالما أنّها على الدوام عرضة لطروّ مثل العناوين الثانويّة.

بل ثمّة مشكلة جوهريّة في هذا التمييز، وهي أنّ ثبات المصالح والمفاسد متصل بالموضوع الذي يتعلّق الحكم الأوّلي به، وتغيّر الموضوع يفترض أن لا يضرّ بفكرة ثبات المصالح والمفاسد؛ لأنّ المراد من الثبات هنا هو ثباتها في ظرف وجود الموضوع، وبناء على هذا التفسير، يمكن للحكم الحكومي أن يتصف بالثبات أيضاً على مستوى ملاكاته؛ لأنّ مقولة التغيّر فيه ليست إلا بمعنى حصول تحوّل في الموضوع أدّى إلى تجميد الحكم، بحيث لو أنّ الموضوع الذي برّر نشأة الحكم الحكومي عاد والتأم مرّةً جديدة لكان المفترض أن يكون هذا الحكم موجوداً بملاكه، بل بذاته شأنيّاً، ومن ثمّ يصحّ أن نقول بأنّ الحكم الحكومي يتسم في ذاته بالثبات الملاكي، غاية الأمر أنّه لتحوّل موضوعه يبدو لنا غير ثابت، بينما ضمور حالة التحوّل نسبيّاً في الموضوع في الحكم الأوّلي أوحت لنا بأنّه حكم ثابت الملاك، وهذا تماماً مثل الرقيّة والظهار، فإنّها أحكام أوليّة رغم أنّها انعدمت تماماً منذ مئات السنين وربما لن تعود، فهل بهذا العروض الحقيقي لها تصبح حكماً حكومياً أو أنّها تظلّ على أوّليّتها بحيث لو عاد موضوعها عاد ملاكها؟

التمييز حتى الآن ليس واضحاً، وفكرة الثبات والتغيّر الملاكي ليست كافية لشرح المائز الحقيقيّ بين الاثنين.

التصوير الثاني: التمايز بملاحظة واضع القانون وفاعله، بحيث نقول بأنّ الحكم الأوّلي فاعله ومرجع تشخيص مبرّرات وجوده هو الشارع سبحانه، فيما الحكم الحكومي فاعلُه ومرجع تشخيص مبرّرات وجوده هو الحاكم، فالتمايز بملاحظة جاعل الحكم لا بملاحظة الحكم نفسه.

وهذا التصوير يمكن تعقّله بملاحظة بعض أنواع الحكم الحكومي، أو فلنقل يمكن تعقّله وفقاً لبعض تعريفات الحكم الحكومي، وذلك أنّه لو قلنا بأنّ الحكم الحكومي منحصر في هويّته بالإنشاء القانوني، مثل الصورة الأولى من صورَتي الحكم الولائي التي طرحها السيد الحائري، فالتمايز في الفاعل واضح، بينما لو عمّمنا فكرة الحكم الحكومي لكلّ حكم يصدر من

الحاكم، ففي هذه الحال سوف يشمل الحكم الحكومي تلك الأحكام الواقعيّة ـ وربما الأوّليّة ـ التي وقعت موقع حكم الحاكم بهدف تنجيزها على المكلّفين غير العالمين بها، فهنا مبرّرات الحكم كانت من قبل الشارع سبحانه، لا من قبل الحاكم، والجاعل الحقيقي للحكم هو الله، والحكم الحكومي ليس سوى صيغة قانونيّة تنجيزيّة وليست إنشاء حقيقيّاً لقانون أو حكم، ما لم نقل بأنّ نفس نسبته للإنسان ولو بهذا المقدار يشكّل تمايزاً، كما سوف نقوّيه لاحقاً فانتظر.

هذا، ووفقاً لهذا المعيار في التمييز سيكون حكم القاضي حكماً حكوميّاً ولائيّاً، وربما لا يكون ذلك مستساغاً عند بعض، بل يُلاحظ تمييز بعض بين الحكم الولائي والحكم القضائي.

التصوير الثالث: التمايز بملاحظة المساحة، وذلك عبر القول بأنّ مساحة الحكم الحكومي خاصّة بالأمور الاجتماعيّة العامّة، بينما مساحة الحكم الأوّلي أعم من الاجتماعي والفردي.

وهذا التمييز قائم على افتراض أنّ الحكم الحكومي لا يشمل الشؤون الفرديّة، أمّا لو قلنا بأنّ حكم القاضي هو حكمٌ حكومي، ففي هذه الحال هو يشمل القضايا الفرديّة أحياناً، كما في معاقبته تارك الصلاة أو المستمني، وكذا لو قلنا بأنّ دائرة ولاية وليّ الأمر تشمل الشؤون الفرديّة للأشخاص؛ انطلاقاً من إطلاق كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، علماً أنّ التمييز بين الأمر الفردي والأمر غير الفردي يحتاج لتحليل، فإيجاب الصلاة اليوميّة الفرادى ـ وليس الجماعة ـ على الأفراد، هل هو شأن فردي بحت أو شأن اجتماعي مجتمعي، بحيث يترك تأثيره على الحياة الاجتماعيّة عموماً؟

إنّ هذا تابعٌ لتعريفنا للحكم الاجتماعي، فإذا عرّفناه بأنّه كلّ حكم يترك تأثيراً أو تلاحظ فيه المصالح الاجتماعيّة ولو مع ملاحظة غيرها، فإنّ أغلب الأحكام الفرديّة هي أحكام اجتماعيّة، كيف والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وهما مفهومان شديدا الصلة بالحياة المجتمعيّة، أمّا لو عرّفناه بأنّه الحكم المتعلّق بتحديد الموقف من العلاقات الفردية بالاجتماع العام، لا بمطلق الآخر، ففي هذه الحال يمكن التمييز بين الحكم المجتمعي والحكم الفردي؛ لأنّ الصلاة ليست قائمة في جوهرها على تحديد مواقف من علاقة الفرد بالجماعة، وإن كانت تترك تأثيراً على علاقته بها، بينما المشاركة في الجهاد شأن يربط علاقة الفرد بالاجتماع العام.

بل ثمّة إشكاليّة هنا، وهي أنّ هذا التصوير إن أُريد به أنّ الحكم الأوّلي حكمٌ فردي، والحكومي حكم اجتماعي، فيلزم منه فرض جميع الأحكام الاجتماعيّة الواردة في الكتاب

والسنّة هي أحكام ولائيّة! وأمّا إذا قيل بأنّ الحكم الأوّلي أعمّ من الاجتماعي والفردي، فلا نكون بذلك قد وضعنا تمييزاً بين الأوّلي والحكومي، بل صار الحكومي نوعاً من الحكم الأوّلي، فكيف نميّز الأوّلي عن الحكومي لو تعلّقا بأمرٍ اجتماعي؟! يبدو الأمر بحاجة لمزيد توضيح وتجلية.

التصوير الرابع: التمايز بملاحظة التأثير القانوني، بمعنى أنّ الحكم الأوّلي ملزِم منجّز في حقّ خصوص العالمين به أو الذين ثبت عندهم بطريق حجّة، أو فلنقل: ملزم للمجتهد ومقلّده، بينما الحكم الحكومي واجب على الجميع كما هو معروف.

وهذا التصوير رغم صحّته، لكنّه غير دقيق هنا؛ لأنّ الحكم الحكومي منجّز على العالم به أو من ثبت عنده، فلو فرضنا أنّ شخصاً لم يعرف بصدور الحكم الحكومي، فليس هذا الحكم منجَّزاً في حقّه، تماماً كالذي لم يعرف صدور الحكم الأوّلي، فليست نقطة تمايز الحكمين في حجيّة ومنجزية أحدهما مع العلم دون الآخر؛ لأنّ الحكم الحكومي لا ينجّز نفسه مع عدم العلم به، وإنّما ينجّز الحكم الأوّلي مع عدم العلم بالحكم الأوّلي، فلا يصحّ جعل هذا امتيازاً بينهما.

إلا إذا صغنا التمايز بالطريقة الآتية: الحكم الحكومي ينجّز الحكم الأوّلي في حقّ الجاهل به، بينما الحكم الأوّلي لا ينجّز حكماً أوّليّاً آخر غير معلوم للمكلّف، وهذه الصياغة خاصّة بالحكم الولائي الذي ينجّز حكماً أوّليّاً ثابتاً من قبل، لا الذي يؤسّس حكماً في نفسه وفقاً لتقسيم السيد الحائري المتقدّم؛ إذ في هذه الحال لا يكون تمايز أصلاً على هذا الصعيد. بل هذه الصياغة تدخل الحجيّة الثابتة على الظنون مثلاً في الحكم الحكومي؛ لأنّ الحجية بوصفها حكماً وضعيّاً تهدف لتنجيز الأحكام الأوليّة في حقّ الجاهل بها أو تهدف للترخيص فيها، فكيف نميّز الحكم الحكومي عن جعل المنجزية من هذا النوع؟

التصوير الخامس: التمايز بملاحظة النتائج الأخرويّة، وذلك بأن يقال بأنّ مخالفة الأحكام الأوّلية أمر يوجب ترتب العقاب الأخروي، وموافقتها توجب ترتّب الثواب الأخروي، بينما هل أنّ مخالفة حكم وليّ الأمر يوجب ترتّب العقاب الأخروي وموافقته توجب ترتّب الثواب الأخروي أو أنّ المخالفة توجب فقط العقوبة الدنيويّة؟

هذه القضيّة يمكن أن تطرح بتحليل معيّن وذلك بأن نقول: لو أطاع شخص حكم الحاكم

الولائي فهو يثاب على طاعته لله في تنفيذ أمره بإطاعة الحاكم بوصفه حكماً شرعيّاً أوّليّاً، أمّا هل أنّ نفس طاعة الحكم الولائي توجب ثواباً عليها، ولعلّ صورة العقاب تكون أوضح، بمعنى أنّه لو خالف شخص الحكم الولائي فهل يعاقب عقابين أحدهما على مخالفته حكم الله في طاعة الحاكم، وثانيهما على مخالفته للحكم الولائي أو لا؟

سبب طرح هذا التمييز هو أنّ جاعل الحكم في الاثنين مختلف، ففي الأحكام الأوليّة جاعل القانون هو الله الذي تجب طاعته، فطاعته الواجبة هي عين الالتزام بقانونه الأوّلي هو، بينما الالتزام بالحكم الولائي له جهتان: جهة إلهيّة وهي طاعة الله في وجوب طاعة الحاكم، وجهة بشريّة وهي طاعة الحكم الولائي نفسه بوصفه قانوناً مجعولاً من قبل الحاكم، ومن ثمّ يمكن أن يدّعى بأنّ الحكم الولائي لا تأثيرات أخرويّة له، بخلاف الحكم الأوّلي.

لكنّ هذا التمييز تحليليّ كلامي بالنسبة إلينا هنا؛ إذ في نهاية المطاف إذا كانت طاعة الحكم الولائي بنفسها التزاماً بحكم أوّلي، تقع هي موضوعه، كفى ذلك في تحقيق كلّي المثوبة أو غيرها، وذلك أنّنا هنا نهدف لتقديم معيار قابل لاستخدامه أيضاً في تمييز حكم ما هل هو أوّلي أو حكومي، ومثل هذه الخاصية هنا لا تنفعنا شيئاً؛ لأنّها متفرّعة على معرفتنا بكون هذا الحكم أوّلياً أو حكوميّاً، لا أنّها بنفسها تساعدنا اليوم على هذا التمييز، فالتمييز الذي نبحث عنه هنا نريده ثبوتيّاً ينفعنا إثباتيّاً.

التصوير السادس: التمايز بملاحظة متعلّق الحكم، بمعنى أنّ الأحكام الأوليّة هي الأحكام التي يتمّ صبّها على العنوان الكلّي، من دون ملاحظة مديات انطباقه الزمكاني على مصاديقه، فيما الأحكام الحكوميّة تارةً يكون متعلّقها جزئيّاً حقيقيّاً، كما في نصب وليّ الأمر لزيدٍ في مسؤوليّة إداريّة معيّنة في الدولة، أو تطبيقه لكلّي ما على مصداقه الخارجي، وأخرى يكون متعلّقها جزئيّاً إضافيّاً، كما في بعض القوانين التي تُجعل لمدد زمنية معيّنة، وبهذا يتمّ التمييز بين الحكم الأوّلي والحكومي.

هذا التمييز ينتبه لنقطة جيّدة، لكنّه يعاني من مشاكل:

١ ـ إنّه يتصوّر أنّ الحكم الأوّلي ليس خاصّاً بنطاقٍ زماني معيّن، مع أنّه لا يوجد دليل على كليّة الحكم الأوّلي مطلقاً بملاحظة المتعلّق، فالأحكام المنسوخة أحكامٌ أوّلية شُرّعت من قبل الله تعالى، لكنّها انتهت وفق مدد زمنيّة، بلا فرق بين الأحكام الأوليّة التي صدرت صدر

الإسلام ثم نُسخت، أو تلك التي كانت في الشرائع السابقة، ثم عرضها النسخ الإسلامي، فمن أين عرفنا أنّ هويّة الحكم الأوّلي منحصرة بالكليّة المطلقة، وحكم الصدقة للنجوى كان حكماً زمكانيّاً؟ بل من أين عرفنا أنّها لا تتعلّق بشخص معين في لحظةٍ ما أو عصرٍ ما كخصائص النبيّ الأكرم الشرعيّة؟ إنّ هذا التمييز افترض أنّ الحكم الأوّلي هو الأحكام التي بين أيدينا اليوم، ثم اعتبر أنّها تحظى بالكليّة المطلقة، مع أنّه لابدّ من ملاحظة الأحكام الأوّليّة على امتداد تاريخها القانوني.

٢ ـ إنّه يتصوّر أنّ الحكم الحكومي خاصّ بإطار زماني معيّن، وهذا مبنيّ على النظريّة التي نختارها نحن أيضاً في الجملة، والتي ترى أنّ الحكم الحكومي ـ غير القضائي ـ زمكانيّ في هويّته وطبعه العقلائي[١]، أمّا النظريّة التي ترى ـ وتظهر من عبارات أمثال السيد الخميني والشيخ المنتظري[٢] ـ أنّ الحكم الحكومي النبويّ له صفة التأبيد ما لم يتقيّد بدليل، فإنّه هنا لا فرق بين الحكم الحكومي والأوّلي في الكليّة، فلابدّ من تخريج الموقف وفقاً لهذه النظريّة، ما لم نقل بأنّ هذه النظريّة باطلة من رأس، كما هو الصحيح.

التصوير السابع: التمايز بملاحظة مركز الملاك، فإنّ الحكم الحكومي ملاكه في جعله بهدف تحقيق ملاك غيره بذلك، بينما الحكم الأوّلي ملاكه في متعلّقه بنفسه.

ولكن يمكن التعليق هنا:

أ ـ إذا قلنا بأنّ الحكم الحكومي ليس سوى الحكم الإجرائي، الأعمّ من القضائي أو غيره، ففي هذه الحال يصحّ هذا التصوير؛ لأنّه سيكون صورة حكم تهدف لإنفاذ حكم مسبق، بينما لو قلنا بأنّه أعمّ من التنفيذ والتقنين، ففي هذه الحال لا يمكن فرضه متمايزاً عن الأوّلي في كون ملاكه راجعاً لجعله بهدف تحقيق ملاك غيره؛ لأنّ المفروض أنّ ملاكه في متعلّقه الذي يحقّق غرضاً مطلوباً، لا في ذاته لتحقيق ملاكٍ كامن في متعلّق حكمٍ غيره.

ب ـ إنّ هذا التمييز يُدرج مثل الوجوب الغيري في الحكم الحكومي، وهو واضح البطلان؛

---

(١) راجع: حيدر حبّ الله، الأحكام التدبيريّة في السنّة الشريفة بين الزمنيّة والتأبيد، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ٥ ـ ١٠.

(٢) انظر: الخميني، كتاب البيع ٣: ٦٠٣ ـ ٦٠٤؛ والمنتظري، رسالة في الاحتكار والتسعير: ٢١، ٢٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ٢: ٦٢٢.

وذلك أنّ الحكم الغيري يمكن أن يكون حكماً صادراً من المولى بهدف تحقيق الملاك الكامن في متعلّق الحكم النفسي، فتكون مصلحته في تحريك المكلّف نحو متعلّق الحكم النفسي.

بل في بعض الأحيان يمكن أن تكون بعض الأحكام النفسيّة راجعةً بحسب الملاك المبرّر لها إلى متعلّق حكمٍ نفسيّ آخر، ويكون الحكم المجعول فيها موسّعاً لدائرة الاعتبار القانوني حمايةً لمصالح الأحكام الأوّليّة الأخرى، فلا تكون فيه مصلحة في نفسه، فمن يقول مثلاً بكون الحجج الظنيّة جُعلت بملاك التزاحم الحفظي، فكلامه هذا مرجعه إلى أنّه لا توجد مصلحة في العمل بخبر الواحد أو الظهور، بل جعل الحجيّة هنا لم يكن سوى للحفاظ على مصلحة الواقع المتعلَّق للأحكام الشرعيّة الأخرى غير المعلومة بالعلم الوجداني للمكلّفين، فما الفرق بين الحكم الحكومي إذاً والحكم الأوّلي الذي من هذا النوع؟!

التصوير الثامن: التمايز بملاحظة حقّ النقض، بمعنى أنّ الحكم الولائي لا يجوز نقضه مطلقاً، وإلا لزم من جواز نقضه لغويّة تشريعه، كما تقدّم في كلمات الشهيد الأوّل، بخلاف غيره، فإنّه يجوز نقضه باجتهادٍ آخر[1].

وهذا التمييز وقع في خلطٍ بين الحكم الأوّلي والفتوى، فإنّ هذا التمييز تمييزٌ بين الفتوى والحكم، وليس تمييزاً بين الأوّلي والحكومي، إذ بحثنا هنا كما قلنا ثبوتيٌّ نستعين به للوصول لمعيارٍ إثباتي، والحكم الأوّلي الواقعي لا يجوز نقضه، بل حرمة نقضه لا تقلّ عن حرمة نقض حكم الحاكم إن لم تكن أشدّ.

وقد وقع بعض أصحاب هذا التمييز في هذا النوع من الالتباس مرّةً أخرى في الموضع نفسه، حين ذهب إلى أنّ الحكم الأوّلي إخباريٌّ فيما الحكم الحكومي إنشائي[2]، مع أنّ الحكم الأوّلي إنشائيٌّ أيضاً من قبل الشارع سبحانه، وهذا راجع أيضاً إلى خلطه بين الحكم الأوّلي والفتوى.

هذه بعض التصويرات التي يمكن طرحها للتمايز بين الحكم الحكومي والأوّلي، وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث حول التمييز بين الحكم الحكومي والحكم الأوّلي تابع لتعريف الحكم الحكومي؛ وتعريف الحكم الحكومي تابع بدوره لنظريّتنا في صلاحيّات وليّ الأمر.

---

(١) انظر: الدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٢٣٢؛ وعلي عباس الموسوي، فقه المسائل المستحدثة: ١٨٦.

(٢) انظر: الدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٢٣٢.

والذي يبدو ـ لو أخذنا مختلف تعريفات الحكم الحكومي ومساحته ـ أنّ أقرب التصويرات في التمييز بين الأوّلي والحكومي هو التصوير بملاحظة جاعل الحكم، فليس جاعل الحكم الأوّلي سوى الله، بينما جاعل الحكم الحكومي هو الإنسان، ولو للحفاظ على الحكم الأوّلي المجعول من قبل الله، والذي قد يكون بنفسه متعلّقَ الحكمِ الحكومي، ومن ثمّ يكون الحكم الحكومي شاملاً لكلّ الصيغ القانونيّة التي يجعلها الإنسان في الشؤون الفرديّة أو غيرها، وتهدف لغاية ولو كانت هي مجرّد تنجيز الأحكام الأوّلية أو غيرها، وإذا قلنا بأنّ جميع الشريعة قد تمّ تبيينه من قبل القرآن والنبيّ، ففي هذه الحالة سينتج عن الفرق المتقدّم أنّ الأحكام الأوليّة مجعولة مسبقاً ولا مجال لفرض الجعل القادم فيها بعد فرض خاتميّة الشريعة وعدم إمكان النسخ بعد وفاة النبيّ، أمّا الأحكام الحكومية فهي دائماً في معرض الجعل ولا تتوقّف؛ انطلاقاً من كون جاعلها هو الإنسان الذي يلاحظ الملابسات الزمكانيّة في جعلها.

وعلى أيّة حال، فكلّ هذا التمييز بين الأوّلي والحكومي ليس له معنى إلا إذا قلنا بأنّ الحكم الحكومي في ذاته غير منسوب إلى الله سبحانه، أمّا لو جعلناه منسوباً له تعالى ـ على مثل الجعل بالواسطة ـ فسوف يكون حكماً أوّليّاً أحياناً وثانويّاً أحياناً أُخَر، ومن ثمّ لا معنى لهذا الكلام إلا عبر تعديل الصياغة بأنّ نقول بأنّ المائز بين الحكم الأوّلي المباشر وغير المباشر هو الفاعل المباشر للجعل القانوني. وسيأتي الحديث عن كون الحكم الحكومي أوّليّاً أو ثانوياً أو مغايراً لهما.

٤.٤. الحكم الحكومي والحكم الثانوي، مميزات وخواصّ

بالانتقال من التمييز بين الأوّلي والحكومي إلى التمييز بين الثانوي والحكومي، يمكن طرح عدّة أشكال للتمييز، أبرزها:

١ ـ إنّ الحكم الثانوي ينطلق من العناوين الثانويّة التي جعلت الشريعة في موردها أحكاماً، مثل حالة الضرر التي رتّبت الشريعة عليها حكماً أو حالة الحرج أو الإكراه أو الاضطرار أو التقيّة أو نحو ذلك، وكذلك حالات التزاحم وتقديم الأهم على المهم. بينما الحكم الحكومي ينطلق من تشخيص الحاكم للمصلحة، بحيث يدعوه ذلك لجعل الحكم بهدف تحقيق تلك المصلحة. نعم، عروض العنوان الثانوي يكون أحد المناشئ التي تساعد الحاكم على تشخيص المصلحة. وبعبارة أخرى: دائرة الحكم الثانوي هي العناوين الثانويّة بينما دائرة الحكم الحكومي

هي المصالح العامّة[١].

هذا التمييز جيّد لكنّه غير كافٍ، وذلك أنّنا في موارد حكم الحاكم القائم على عنوان ثانوي ـ حيث اعترف هذا التمييز بكون العنوان الثانوي ملحوظاً أحياناً للحاكم، ومن ثمّ يفترض قهراً وجود حكم ثانوي في حالة عروض العنوان الثانوي ـ يمكن أن يسنّ الحاكم قوانين، ويمكن أن ينجّز مفاد الحكم الثانوي على المكلّفين بعد تشخيصه له على أرض الواقع، وفي هذه الحال لا يكون دور الحكم الحكومي تلبية متطلّبات المصلحة، بل يكون دوره تلبية الحكم الثانوي نفسه، فهذا التمييز يضع ضرباً من التباين الكلّي فيما بين الحكومي والثانوي، مع أنّنا نعلم أنّ الحكومي في بعض الأحيان يكون تنجيزاً لا غير للحكم الثانوي، فكيف نُدرج هذه الحال ضمن التمييز؟ وكيف نعرف الفرق بين الثانوي والحكومي في حالة كون الحكومي تنجيزاً لمفادٍ ثانويّ؟

٢ ـ إنّ تشخيص موضوع الحكم الثانوي وتحديد مديات توفّر العنوان الثانوي في الحالة القائمة ليلحقه الحكم الثانوي إنّما هو بيد المكلّف، بينما تشخيص موضوع الحكم الحكومي ليس إلا بيد الحاكم خاصّة، ومن ثمّ فتعيين موضوع الحكم هو معيار التمييز بين الاثنين[٢].

وهذا التمييز يمكن أن يُلاحَظ عليه:

أوّلاً: إنّنا نهدف هنا للكشف عن تمايز بين الحكمين يساعدنا على تمييزهما في المرحلة الإثباتيّة، وهذا التمييز ليس مفيداً؛ إذ كيف نعرف أنّ هذا الحكم حكوميٌّ لكي تنحصر مهمّة تعيين موضوعه بالحاكم أو أنّه ثانويّ لكي تكون مهمّة تعيين موضوعه متعلّقة بكلّ مكلّف على حدة؟ ثمّة تمايز بينهما في المرحلة السابقة هو الذي يؤدّي للتمايز في هذه المرحلة، وهو ما نهدف الكشف عنه، ولا يعطينا إيّاه هذا التمييز. نعم لو رجع هذا التمييز إلى التمييز الثالث الآتي صحّ.

---

(١) انظر: كاظم قاضي زاده، امام خميني وفقاهت مبتني بر عنصر زمان ومكان، مجلّة نقد ونظر، العدد ٥: ١٥١؛ ومحمود علوي وبهرام ايرانبور اناركي، ماهيت أحكام حكومتي، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٦٥: ٢٨؛ والدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٢٣٣.

(٢) انظر: محمود علوي وبهرام ايرانبور اناركي، ماهيت أحكام حكومتي، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٦٥: ٢٨؛ والدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٢٣٣.

ثانياً: إنّ بعض الأحكام الحكوميّة ليس إلا تطبيقاً لعناوين ثانويّة كالتزاحم والضرورة وغير ذلك، وفي هذه الحالة تجتمع سمة الثانويّة مع سمة العموميّة والمجتمعيّة، فقبل صدور حكم الحاكم من يكون هو المرجع في تشخيص الموضوع: المكلّف أو الحاكم؟ فلو رأى الحاكم أنّ التعامل مع الشركات الاقتصادية لدولةٍ ما سوف يُضعف الاقتصاد الوطني بحيث يُلحق الضرر العام بالطبقة الفقيرة، بينما رأى المكلّف ممّن يختصّ بدراسة الاقتصاد والسياسة أنّ هذا الأمر لا وجود له، ومن ثمّ لا تُوجد ضرورة هنا أو عنوان ثانوي قاهر، فمن يكون المرجع؟ وكيف نحدّد الأمر؟

إنّني أعتقد أنّ هذا التمييز انطلق من خلفيّة تصوّر أنّ الحكم الثانوي فرديٌّ، يتعلّق بقضايا شخصيّة فقط، مع أنّه يمكن أن يكون عامّاً أيضاً، فلم يضع لنا هذا التمييز تصوّراً واضحاً وشاملاً في هذا المضمار.

٣ ـ إنّ الحكم الحكومي مجعولٌ من قبل الحاكم ومنسوب إليه، وإذا نُسب لله فبملاحظة تفويضه الحاكم بذلك، أمّا الحكم الثانوي فهو حكم مجعولٌ من الله تعالى، ولا يُنسب إلا إليه، فواضع الحكم هو نقطة التمييز في هذه الحال[1].

وعليه، فنحن ننظر في الحكم من هو صاحبه، فإذا كان الحاكم وكانت الأدلّة تدلّ على حقّه في التدخّل فيما حَكَم فيه، أطلقنا على هذا الحكم اسم الولائي أو الحكومي، وإذا نُسب لله وصدر منه كان ثانويّاً.

وهذا التمييز صحيح، وقد لاحظنا مثله في التمييز بين الأوّلي والحكومي، وبيّنّا مفهومه فيما تقدّم، فلا نعيد.

٤ ـ إنّ دائرة الأحكام الحكوميّة أوسع بكثير من دائرة الأحكام الثانويّة، وإن كانت العديد من مصاديق الحكم الحكومي ثمّة حكم أوّلي أو ثانوي في موردها[2].

ومن الواضح أنّ هذا التمييز يفهم الحكمَ الحكومي بكونه يتضمّن الإنشاء التقنيني وليس

---

(١) انظر: محمود علوي وبهرام ايرانبور اناركي، ماهيت أحكام حكومتي، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٦٥: ٢٨؛ والدوخي، منطقة الفراغ التشريعي: ٢٣٣.

(٢) انظر: محمود علوي وبهرام ايرانبور اناركي، ماهيت أحكام حكومتي، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٦٥: ٢٨.

فقط الإنفاذ الإجرائي، وإلا لم يكن لهذا التمييز معنى، لكنّ مشكلته أنّه لا يميّز لي الحكم الحكومي في الموارد التي يكون فيها حكم أوّلي أو ثانوي، بل هو مستكنّ في ذهنه هذا التمييز، وإلا فكيف عرف الحكم الحكومي وميّزه عن الثانوي في مورد وجودهما معاً؟ إنّني أعتقد بأنّه يميّزهما هنا من خلال فاعل الحكم وواضعه، لا من خلال شيء آخر.

٥ ـ إنّ الحكم الحكومي لا يمكن تصوّره كليّاً مطلقاً ـ بناء على زمكانيّة الحكم التدبيري السلطاني ـ بينما الحكم الثانوي هو في ذاته ذو خاصية مطلقة؛ لأنّه لا يُجعل عادةً سوى على معايير كليّة نوعيّة، بل هذا ما يميّز في بعض الحالات الحكم الثانوي عن الأوّلي، فالحكم الثانوي قائم على عنوان ثانوي، والعنوان الثانوي بطبيعته عام مثل الضرر أو الحرج أو الاضطرار أو غير ذلك، بينما الحكم الحكومي قائم على تعلّق روحه بقضيّة شخصيّة أو شبه شخصيّة.

وبهذا تتميّز الأحكام الحكوميّة عن الثانوية في صياغتها أيضاً؛ إذ صياغة الحكم الثانوي ذات طابع كلي وعلى نهج القضيّة الحقيقيّة، بينما صياغة الحكم الحكومي ذات طابع خاصّ أو بنهج القضيّة الخارجيّة، وإن كان التمييز في ظاهر الصياغة غير دقيق.

هذا التمييز كنّا نرفضه فيما بين الأوّلي والحكومي؛ لتعقّل الخصوصيّة في الحكم الأوّلي، بينما لا يظهر العنوان الثانوي ذا طابع خاصّ، إلا إذا قيل بنفس الملاحظة هناك فراجع.

نكتفي بهذا القدر من التمييزات حيث سيتضح الأمر أكثر مما أسلفناه في التمييز بين الأوّلي والحكومي فلا نطيل.

٤.٥. هل الحكم الحكومي أوّليٌّ أو ثانوي أو مغاير لهما؟ تقويم نظريّاتٍ أربع

أشرنا فيما مضى إلى أنّ البحث في هويّة الحكم الحكومي وعلاقته بالأحكام الأوّلية والثانوية، تارةً يقوم على فرضيّة تغايرهما وأخرى على فرضيّة اتحاده مع أحدهما، وقد كانت الفروقات السابقة قائمة على فرضيّة اختلاف هويّة الحكومي عن الأوّلي والثانوي، وكنّا نبحث في جهة الاختلاف، أمّا الآن، فنريد أن نبحث في أصل وجود اختلاف في البين، حيث توجد هنا أربع نظريّات أساسيّة، هي:

٤.٥.١. الحكم الحكومي حكمٌ أوّلي (نظريّة السيد الخميني و..)

النظريّة الأولى: إنّ الحكم الحكومي معدود ضمن الأحكام الأوليّة، وهذا ما يُفهم من بعض كلمات السيّد الخميني[١]. ويلوح من الشيخ محمّد المؤمن اختيار هذا الرأي حيث يحاول مقاربة الموضوع من خلال فكرة الولاية، فإنّ القرارات التي يتخذها وليّ الطفل والقائمة على المصلحة لا تنطلق من عنوان ثانوي، وليست حكماً ثانويّاً، بل تنطلق من المصلحة وتمثل حكماً أوّليّاً، والأمر بعينه يُقال في حكم الحاكم ووليّ الأمر[٢].

هذا الكلام وقع موقع النقاش، خاصّة من جهة تحليل مراد السيد الخميني من هذه القضيّة، ويمكن هنا طرح عدّة تحليلات، أهمّها:

التحليل الأوّل: أن نعتبر أنّ المراد هو أنّ أصل وجود الحكم الحكومي، بمعنى أصل مشروعيّة هذا الحكم ومنح هذه الصلاحية للحاكم هو حكم أوّلي؛ وبعض عبارات السيد الخميني قد تساعد على ذلك كقوله: «ولاية الفقيه والحكم الحكومي من الأحكام الأوّلية»[٣]، فهذا النصّ ربما يُفهم منه أنّ أصل ثبوت الولاية للفقيه وأصل ثبوت الحكم الحكومي هو حكم أوّلي. وفي نصّ آخر له يقول الخميني: «إنّ الحكومة التي هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله، واحدة من الأحكام الأوّليّة في الإسلام، ومقدّمة على تمام الأحكام الفرعيّة مثل الصلاة والصوم والحجّ»[٤].

لكن بناءً على هذا التحليل، لا يعني ذلك أنّ الحكم الصادر عن الحاكم، الممنوح أوّليّاً مثل هذه الصلاحية، هو حكم أوّلي، بل هو حكم ثانوي بأحد المعاني، بمعنى أنّ الأشياء على حكمها الأوّلي، مثل الإباحة، ومن جملة الأحكام الأوّليّة حكمُ الشريعة بثبوت مبدأ جعل الحكم الحكومي للحاكم، فهنا عندما يجعل الحاكم الحكمَ الحكومي، يتعنون الفعل/ المتعلَّق بعنوان ثانوي (عنوان صيرورته محكوماً من قبل الحاكم)، فيصبح محكوماً لهذا العنوان ويتغيّر

---

(١) انظر: صحيفه امام ١٧: ٣٢١، و٢٠: ٤٥٧، ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٢) انظر: محمّد المؤمن، تزاحم كارهاى حكومت اسلامي وحقوق أشخاص، مجلّة فقه أهل بيت، العدد ٥ ـ ٦: ٩٢.

(٣) انظر: صحيفه امام ٢٠: ٤٥٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٤٥٢.

عن عنوانه الأوّلي، فحكم الذهاب إلى الحجّ أوّليّاً هو الوجوب على المستطيع، والحاكم الشرعي له الحقّ أوّليّاً أيضاً في سنّ قوانين واتخاذ قرارات انطلاقاً من المصلحة التي يراها، وقد اتخذ قراراً بمنع الحجّ، فهنا نقول: إنّ الذهاب إلى الحجّ واجبٌ بالعنوان الأوّلي، لكنّه حرام بالعنوان الثانوي، والمراد بالعنوان الثانوي، تعنونه بكونه منهيّاً عنه بالحكم الحكومي الممنوحة صلاحيته أوّليّاً للحاكم.

هذا الفهم له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون مبرّر حكم الحاكم بالمنع عن الحجّ هو العنوان الثانوي المانع عن الحجّ، وفي هذه الحال، يكون الفعل محرّماً بالعنوان الثانوي حتى قبل أن يحكم الحاكم، غايته أنّ حكم الحاكم نجّز هذا العنوان الثانوي ومقتضياته على المكلّفين غير العالمين بوجوده أو بانطباقه هنا.

الحالة الثانية: أن لا يكون في المورد عنوان ثانوي بمعزل عن حكم الحاكم، بل ينطلق الحاكم في حكمه من خلال نظريّة المصلحة فقط، وعبر مبدأ الولاية بناء على ثبوت ذلك له بهذه الطريقة، وهنا صحيحٌ أنّ الفعل بعد صدور الحكم الحكومي يصبح معنوناً بعنوان جديد وهو كونه محكوماً بحكم حكومي، لكنّ هذا لا يحلّ المشكلة في موضوع بحثنا هنا؛ لأنّ السؤال المركزي هنا ليس عن موقف المكلّف من متعلّق الحكم الحكومي بعد صدور الحكم، وإنّما عن هويّة هذا الحكم الصادر نفسه، فعندما أصدره الحاكم ماذا كان يتصف في نفسه؟ هل يتصف بأنّه حكم ثانوي، والمفروض أنّه ليس كذلك على تقدير الحالة الثانية، أو يكون حكماً أوّليّاً في الشرع، وهذا ما يوقعنا في نفس الإشكاليّات التي أثرناها سابقاً على أُطروحة الهويّة الدينيّة لحكم الحاكم والتي طرحها أمثال الشيخ عليدوست، أو يكون حكماً أوّليّاً بتفسير جديد لكلمة الحكم الأوّلي، وهذا ما يتطلّب توضيحاً أكبر، كما سنرى.

التحليل الثاني: أن نأخذ الكلام والفكرة على ظاهرهما، ونقول بأنّ الحكم الحكومي من أحكام الله الأوّليّة، ويكون تقريب الموقف عبر الطريقة التي بيّنها الشيخ المؤمن آنفاً.

وهذا التحليل يتصادم مع المناقشات التي أبديناها تجاه نظريّة الشيخ عليدوست، فلا نعيد، وأمّا مقاربة الشيخ المؤمن فقد حصل فيها خلط بين موضوعين؛ وذلك أنّ ولي الطفل له ـ بالحكم الأوّلي ـ ولاية على الطفل في حدود المصلحة أو في حدود عدم المفسدة، كما أنّ ولي

الطفل بعد اتخاذه قراراً يتصل بالطفل يصبح الآخرون ملزمين بنتائج ومستلزمات هذا الموقف شرعاً بالحكم الأوّلي أيضاً؛ لأنّ وليّ الطفل يغيّر الموضوع بالنسبة إليهم، لكنّ هذا كلّه لا يعني أنّ ما قرّره وليّ الطفل هو حكمُ الله الأوّلي، بحيث يكون بذاته وهويّته منسوباً إليه سبحانه لا واقعاً ولا ظاهراً، فليس لله حكمٌ هنا في أنّ الطفلَ هل نبيع عقاره لنشتري مكانه عقاراً آخر في منطقة أخرى بما فيه صلاحه، أو لا؟ إنّ الشريعة ليس لها نظرٌ هنا، وإنّما هي تُحيل هذا الأمر لوليّ الطفل، دون أن تصحّح ـ لا واقعاً ولا ظاهراً ـ قراراته، غاية ما في الأمر أنّها تُحيط الموقف بحدّين من حدود الله: أحدهما ثبوت هذا الحقّ للولي دون غيره، وثانيهما لزوم ترتيب الآثار على المواقف التي يتخذها الوليّ من أموال الطفل وعدم تخطّيها من قبل الآخرين، فنحن هنا لا نبحث في الحدّين اللذين هما حكمٌ أوّلي للمولى سبحانه، وإنّما نبحث في المضمون الواقع بين الحديّن من حيث نسبته بذاته لله، إلا إذا قصد المتكلّم هنا من كلمة (الحكم الأوّلي) معنى آخر خارج إطار الشريعة والانتساب إليها.

التحليل الثالث: إنّ المراد من كون الحكم الحكومي حكماً أوّليّاً هو كونه مصداق الحكم الأوّلي، وتوضيح هذه الفكرة أنّ السيد الخميني لديه عدّة نصوص يمكن بضمّ بعضها إلى بعض فهم نظريّته هنا، وهي:

النصّ الأوّل: قوله في مباحث مقدّمة الواجب ـ وهو في سياق إبداء نوعٍ من التعريف للحكم الحكومي ـ: «حكم السلطان والقاضي عبارة عن نفس الإنشاء الصادر منهما في مقام الحكومة والقضاء، لا الإرادة المظهرة»[1].

هذا النصّ يؤكّد أنّ الحكم الحكومي قبل إنشائه لا وجود له، بخلاف الأحكام الشرعيّة فهي قبل إنشائها موجودة لو تحقّقت مراحلها الثبوتيّة على رأي بعض الأصوليّين لا جميعهم.

النصّ الثاني: ما ذكره في مباحث فقه البيع ـ وهو بصدد إثبات نظريّة ولاية الفقيه ـ حيث قال: «..إنّ في الإسلام نظاماً وحكومة بجميع شؤونها، لا بقي (لا يبقى) شكّ في أنّ الفقيه لا يكون حصناً للإسلام ـ كسور البلد له ـ إلاّ بأن يكون حافظاً لجميع الشؤون، من بسط العدالة، وإجراء الحدود، وسدّ الثغور، وأخذ الأخاريج والضرائب، وصرفها في مصالح

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٥٤؛ وتهذيب الأصول ١: ١٧٧.

المسلمين، ونصب الولاة في الأصقاع، وإلا فصرف الأحكام ليس بإسلام. بل يمكن أن يقال: الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأنٌ من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آليّة لإجرائها وبسط العدالة. فكون الفقيه حصناً للإسلام كحصن سور المدينة لها، لا معنى له إلا كونه والياً، له نحو ما لرسول الله وللأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين من الولاية على جميع الأمور السلطانيّة. وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «الجنود بإذن الله حصون الرعيّة..» إلى أن قال: «وليس تقوم الرعيّة إلا بهم»، فكما لا تقوم الرعيّة إلا بالجنود، فكذلك لا يقوم الإسلام إلا بالفقهاء الذين هم حصون الإسلام، وقيام الإسلام هو إجراء جميع أحكامه، ولا يمكن إلا بالوالي..»[1].

بضمّ هذين النصّين مع بعضهما إلى النصوص السابقة للسيد الخميني، تظهر النتيجة الآتية: إنّ أهم أحكام الإسلام هي إجراء القوانين وإقامة العدالة وبسطها في الحياة الاجتماعيّة والسياسية والاقتصاديّة، والحاكم هنا يقوم بعملية الإجراء هذه، وحيث إنّ الحاكم ليس له روح في حكمه غير الإنشاء، وحيث إنّ خلف حكمه تكمن العدالة والقوانين الإسلاميّة، فهذا يعني أنّ حكم الحاكم هو عبارة عن تطبيق للأحكام الأوّلية التي يقف على رأسها قانون العدالة، فالحاكم يشخّص مصداق العدالة ويقوم بوضع القوانين الحكوميّة لإجراء هذه العدالة على أرض الواقع، فكما أنّ تطبيق حكم دفع الزكاة للفقير على زيد الفقير أو عمرو المسكين ليس سوى تطبيق للأحكام الشرعيّة، كذلك الأحكام الحكوميّة التي تمثل تطبيقات للعدالة وحفظ الإسلام والتي هي أهمّ الأحكام الأوّليّة. والنتيجة هي أنّ تطبيق الحكم الأوّلي ليس سوى حكمٍ أوّلي لا غير.

هذه المحاولة ـ أعني التحليل الثالث ـ يمكن مناقشتها من جهات:

أ ـ سوف يأتي بالتفصيل لاحقاً الحديث عن هذه النقطة، وهي أنّ مفاهيم من نوع العدالة والمساواة والحقوق وتطبيق الإسلام وإقامة الحقّ وإجراء القسط وغير ذلك، ليست قوانين أو أحكاماً أوّليّة، بل هي منشأ القوانين والأحكام وهي غاياتها أيضاً، فالمقنّن يجعل القوانين منطلقاً من صورة العدالة الذهنيّة التي عنده، والتي يَنْشُدُها من خلال وضع هذه القوانين،

(١) كتاب البيع ٢: ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

ومُجري القوانين يتحرّك عملانيّاً بهدف الوصول الميداني الخارجي للعدالة عبر هذه القوانين، فلا تصنّف القوانين على أنّها تطبيقات للعدالة بحيث تُسلب عنها صفة التشريع، فإنّ هذا التباسٌ في التعامل مع المفردات، ولا نريد أن نكون ضحايا لعبة ألفاظ هنا. وعليه فكيف يمكن الجمع بين شموليّة الشريعة وبين فكرة الحكم الحكومي بناء على هذا التفسير لها؟! ألم يكن بإمكان المولى أن يُصدر قانوناً واحداً اسمه وجوب العدل مع الله والإنسان والطبيعة والنفس، لكي تكون هذه الجملة شريعة شاملة متكاملة؟! بل بناءً عليه يكفي أن تأمر الشريعة بالعدالة لكي يضع البشر القوانين قاصدينها فتكون بذلك منظومة قانونيّة متكاملة!

وعليه، فتصوير الموقف على أنّه مجرّد تطبيق للعناوين الأوّلية، وبهذا يكون الحكم الحكومي أوّليّاً، غير دقيق.

ب ـ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا يكون الحكم الحكومي أوّليّاً تارةً وثانويّاً أخرى؟ إذ من الواضح أنّ الحاكم تارةً ينطلق من تطبيق العنوان الأوّلي وأخرى من تطبيق العنوان الثانوي، فكيف نصف حكمه على تقدير كونه قد انطلق فيه من العناوين الثانويّة؟! هل نصفه بالثانوي والأوّلي معاً؟! أو نصفه بالثانوي والمفروض أنّ الحكم الحكومي أوّلي وفق هذا التفسير، علماً أنّ تطبيق العنوان الثانوي يقع في سياق إجراء كليّات العناوين الأوّليّة كالعدالة؟! فكيف يكون تصوير الموقف هنا بشكل مقنع؟ فهل يصبح الحكم الثانوي أوّليّاً لكونه وقع في صراط تطبيق الحكم الأوّلي الذي من نوع العدالة؟! وكيف؟

ج ـ ثمّة إشكاليّة تفسيريّة هنا تتعلّق بوفاء هذا التفسير بتقديم توضيح لمجمل كلمات السيّد الخميني، وذلك أنّ بعض عباراته تدلّ على أنّه يقبل بالأحكام الحكوميّة الثانويّة، فهو يصف حكم الميرزا الشيرازي بكونه حكماً حكوميّاً ثانويّاً[1]، وهذا موضوع تفصيلي لا يهمّنا هنا، لكن يجب على من يقدّم تفسيراً لكلمات السيد الخميني أن يُفهمنا بوضوح هذا الموضوع ضمن تفسيره لكلامه.

وبهذا يتبيّن أنّ الحديث عن كون الحكم الحكومي حكماً أوّليّاً بالمعنى السائد للحكم الأوّلي في اصطلاحات علماء الفقه والشريعة، أمرٌ لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه، بصرف

(١) انظر: صحيفة امام ٢٠: ٤٥٧.

النظر عن مراد أمثال السيد الخميني من هذا التعبير.

٤.٥.٢. الحكم الحكومي حكمٌ ثانوي (نظريّة العلامة محمد تقي الجعفري و..)

النظريّة الثانية: وهي النظريّة التي تقول بأنّ الأحكام الحكوميّة تندرج ضمن الأحكام الثانويّة، وعادةً ما تُنسب هذه النظريّة ـ في كلمات بعض الباحثين المعاصرين[١] ـ إلى السيد محمّد باقر الصدر، خاصّة وأنّه يقول: «لا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعيّة، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعيّة ثانوية، حسب الظروف»[٢]. فثمّة من يفهم من هذا النصّ أنّ الأحكام الحكوميّة ثانويّة وليست أوّليّة.

وهذا التصوّر لثانويّة الأحكام الحكوميّة يلوح من العلامة الشيخ محمّد تقي جعفري[٣].

وتنطلق هذه النظريّة من عدم اقتناعها بإمكان اعتبار الأحكام الحكوميّة أوّليّةً؛ لأنّ الأحكام الأوّلية هي أحكام الله سبحانه، والحاكم لا يمارس تقنين الله، بل ينطلق من العناوين الثانويّة لإصدار أحكام تحتاجها اللحظة الزمنيّة التي يعيشها.

ولعلّ الذين يرفضون هذا التصوير يبدون قلقهم من حصر حركة الدولة ووليّ الأمر في إطار العناوين الطارئة؛ فالدولة سوف تتحرّك في نطاق الحالات الاستثنائيّة وتكون كلّ قوانينها ومواقفها ضمن قواعد الاضطرار والحرج والضرر وغير ذلك، وهذا أمر يفرض تقييداً في

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمّد إسحاق عارفي شيرداغي، حقيقت وگستره حكم حكومتي، مجلّة آموزه هاي فقه مدني، عام ٢٠١١م، العدد ٤: ١٨٢؛ ومحمود علوي وبهرام ايرانبور اناركي، ماهيت أحكام حكومتي، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٦٥: ٢٥ ـ ٢٦؛ وعلي تولائي ومحبوبه شاهمرادي ومسعود راعي، واكاوي ماهيّت حكم حكومتي وفتوا، مجلّة فقه ومباني حقوق اسلامي، العدد ١ (للسنة السابعة والأربعين): ٦٢؛ وحسين نمازي فر، احكام حكومتي از ديدگاه امام خميني، مجلّة مقالات وبررسيها، العدد ٦٨: ٤٨.

(٢) اقتصادنا: ٨٠٣ ـ ٨٠٤.

(٣) انظر: جعفري، جايگاه تعقل وتعبد در معارف اسلامي، مجلة حوزه، العدد ٤٩: ٨٩.

حركة الدولة وإعجازاً لها عن ممارسة نشاطها بشكل حرّ.

ويمكن التعليق على هذه النظريّة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ نسبة هذه النظريّة للسيد الصدر تحتاج لتحليلٍ راجعٍ إلى شرح هويّة هذه النظريّة، حيث يمكن طرح تفسيرين لهذه النظريّة، هما:

التفسير الأوّل: أن يكون المراد أنّ نفس حكم الحاكم ليس سوى تعبير عن حكم ثانوي إلهي، والحاكم في نشاطه هذا ليس سوى انعكاس للأحكام الثانويّة، وهو لا يتحرّك في سياق إنتاج أو استجابة لحكمٍ أوّلي في دائرة منطقة الفراغ، وإنّما هو يستجيب للعناوين الثانويّة التي توجّه حركته لتُنتج عبره الأحكام الحكوميّة الإلزاميّة، وإلا لو استجاب للأحكام الأوّليّة في دائرة منطقة الفراغ فلن يكون هناك شيءٌ جديد؛ إذ لن تكون سوى الإباحة المفروض وجودها من قبل.

التفسير الثاني: أن يكون المراد أنّ حكم الحاكم بعد صدوره يخلع على الفعل المباح بالعنوان الأوّلي عنواناً جديداً، وهو كونه محكوماً بحكم حكومي، فهذه الصفة الثانويّة تحوّل الفعل من حالته الأوّليّة المتصفة بالإباحة إلى حالته الثانويّة المتصفة بالحكم الحكومي، فيتحوّل ـ تبعاً لتحوّل العنوان ـ إلى الإلزام بعد أن كان مباحاً، فهو مباحٌ أوّليّاً بعنوانه، وملزم ثانويّاً بعد عروض صفةِ كونه محكوماً بحكم الحاكم عليه.

الذي يبدو من الذين نسبوا نظرية ثانوية الأحكام الحكوميّة للسيد الصدر أنّهم فهموا كلامه ضمن التفسير الأوّل، وهذا في تقديري غير دقيق، فعبارة الصدر التي استُخدمت لنسبة هذه النظريّة إليه، لا تعبّر عن اعتقاده بكون الحكم الحكومي بنفسه حكماً ثانويّاً بالتفسير الأوّل، فكأنّ استخدامه تعبير (الثانويّة) أوحى بأنّه يرى ذلك؛ لكنّ السيد الصدر لا يقصد أنّ حكم الحاكم هو حكم ثانوي بهذا المعنى، بل يقصد أنّ الحاكم يتخطّى العنوان الأوّلي نحو مرحلة أخرى، تُنتج الثانوية بالتفسير الثاني الآنف، دون أن يبيّن لنا أنّ حركة الحاكم منحصرة بمفهوم العنوان الثانوي الموجود في الفقه، ولهذا نسب الصدر في عبارته المتقدّمة صفة الثانوية للحاكم، حيث قال بأنّه هو الذي يمنح الفعلَ صفةً ثانويّة، وهذا منسجم مع التفسير الثاني الآنف الذكر للموضوع.

ويؤكّد ما نقول ـ خلافاً لمن يتصوّر أنّه نقضٌ على الصدر[١] ـ أنّ الصدر خصّص حركة منطقة الفراغ بالمباحات، فلو كانت منطلقاته العناوين الثانوية المعروفة في الفقه لما كان معنى لهذا التخصيص، بل هو أمر واضح يعرفه كلّ فقيه، ولهذا قلنا سابقاً بأنّ منطلق الصدر في منطقة الفراغ هو نظريّة الولاية لا نظريّة العنوان الثانوي، فنسبة الصدر لهذه النظريّة هنا غير صحيح في تقديري.

ثانياً: بصرف النظر عن نسبة النظريّة للصدر، هل الحكم الحكومي ثانوي دائماً أو لا؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال هو في تقديري بالنفي، وأعني ـ حالياً ـ نفي الموجبة الكليّة، لا إثبات السلب أو المغايرة الكلّية بين صفة الحكومي والثانوي، فمن جهة نحن نلاحظ أنّ الحاكم يحكم أو يُصدر حكماً ـ بالمفهوم الفقهي الخاصّ لكلمة حكم الحاكم ـ ولا يريد من ورائه أو ضمنه ولا ينطلق فيه من أيّ عنوان ثانويّ، بل يقوم بتنجيز الحكم الأوّلي فقط، فحكم الحاكم بالجهاد الدفاعي مثلاً أو حكمه بقتل المرتدّ الفلاني مثلاً ليس سوى انعكاس للحكم الأوّلي، ولا يوجد أثر هنا للحكم الثانوي، ففي هذه الحالات كيف نفسّر مثل هذا النوع من الأحكام الحكوميّة؟

بل إذا عمّمنا فكرة الحكم الحكومي للأحكام القضائيّة، ففي هذه الحال لا توجد في كثير من الأحيان عناوين ثانويّة، وإنّما هي عناوين أوليّة، كما لو ثبت للقاضي بالدليل اليقيني أنّ هذا العقار لفلان وليس لفلان، فحَكَمَ بذلك، فهنا يكون حكمه محاكياً للواقع الأوّلي، وليس منطلقاً من ظرف ثانوي، فكيف نقول بأنّ الأحكام الحكوميّة ثانويّة دائماً؟! وهذا كلّه يعني أنّ فكرة حصر الحكم الحكومي بالثانويّة غير واضحة.

وقد تقول: إنّ المراد من ثانويّة الحكم الحكومي ليس أنّ مضمون الحكم هو ثانوي، بل إنّ نفس إصدار الحاكم للحكم الحكومي يكون بملاكٍ ثانوي كالضرورة والتزاحم، ولولا هذا الملاك الاستثنائي الطارئ ما اضطرّ الحاكم لإصدار حكمٍ حكومي.

وهذا الكلام رغم أنّه قد يكون مقنعاً من الزاوية الميدانيّة التاريخيّة، حيث إنّ الأحكام الحكوميّة كثيراً ما تصدر نتيجة لملابسات استثنائيّة، لكنّ هذا لا يجعل جوهر الحكم الحكومي

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمود علوي وبهرام ايرانبور انار كي، ماهيت أحكام حكومتي، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٦٥: ٢٦.

كذلك، فلو أنّ الحاكم انطلق في حكمه الحكومي لتكريس حكم أوّلي ليس من عنوان ثانوي طارئ، بل عن مصلحة عادية غير استثنائية رآها، فهذا لا يسلب عن حكمه صفة حكم الحاكم أو الحكم الحكومي، كما هو واضح.

ثالثاً: إنّ نقطة الإشكال في هذه النظريّة هي أنّها لاحظت مضمون الحكم الحكومي وربطته بالعناوين الثانويّة، أو لاحظت ملابسات صدور الحكم الحكومي وربطتها كذلك:

أ ـ ففي الحالة الأولى، لم تقترب هذه النظريّة من هويّة الحكم الحكومي، بل اقتربت من مضمونه وأهدافه، ومعنى ذلك أنّ الحكم الحكومي ليس إخباراً عن حكم ثانوي أو أوّلي ثابت من قَبل، وإلا لم يكن فرقٌ بين حكم الحاكم بثبوت الهلال وبين إخباره لنا ـ بوصفه ثقة ـ بثبوت الهلال، فهذه النظريّة لم توضح لنا حيثيّة (الحكم) بوصفه سمة بارزة في الخطوة القانونيّة التي قام بها الحاكم.

وعليه، فما قام به الحاكم هو نشاطٌ قانوني من نوع خاصّ، مغاير للحكم الثانوي الموجود من قبل، وكذلك مغاير للحكم الأوّلي الموجود من قبل على تقدير وجودهما، حتى لو تشابه في الأغراض والمؤدّيات معهما، لكنّه في ذاته خطوة قانونية مغايرة وجديدة وعنصر إضافي تحقّق في البَين، وبحثنا هو في هذا العنصر الإضافي نفسه، ما هي هويّته، إذ من الواضح أنّه لو كان عين الحكم الأوّلي أو الثانوي الثابت من قبل، فهذا يعني أنّه لم نضع تمييزاً في الهويّة القانونيّة بين الحكم الحكومي والحكم الشرعي الأوّلي أو الثانوي المراد بالحكم الحكومي تنجيزهما، وبهذه الطريقة نكتشف أنّ الحكم الحكومي لا ربط له بالحكم الأوّلي أو الثانوي الموجود في مداره على تقدير وجوده، بل الحكم الحكومي كيان قائم بنفسه يكون الحكم الأوّلي أو الثانوي غرضاً له ومادّة، وليس هو عينه، ولا أنّه مندرج فيه.

إنّ ربط الحكم الحكومي بالعناوين الثانوية يتضمّن ربطه بالأحكام الثانوية الثابتة على هذه العناوين، وهذا ما يخلق المشاكل التي ذكرناها.

ب ـ وأمّا في الحالة الثانية، فنحن نلاحظ العلاقة بين إصدار الحاكم للحكم الحكومي وبين الملابسات الزمانية الطارئة، بمعنى النظر في مبرّرات قيامه بهذه الخطوة القانونيّة، ومن الواضح أنّ مبرّرات قيامه قد تكون عناوين ثانويّة تلحقه بوصفه مكلّفاً، وأخرى لا يكون في البين شيء من هذا القبيل كما قلنا آنفاً، ومن ثم فالحكم الحكومي في مقام مبرّرات إصداره ليس ثانويّاً

دائماً، وليس الحاكم مقيّداً دائماً ـ لكي يصدر الحكم الحكومي ـ أن تكون هناك ظروف ثانويّة ضاغطة تفرض هذا الإصدار، بل بإمكانه إذا رأى مصلحةً ولو لم تبلغ رتبة العنوان الثانوي الملزم، أن يُصدر حكمه الحكومي لا أقلّ في موارد إرادة تنجيز الحكم الأوّلي أو الثانوي الثابتين من قبل في الموضوع، ولا يوجد دليل عندهم على تقييد سلطة الحاكم في إصدار الأحكام الحكوميّة تقييداً مطلقاً بأن يكون هناك اضطرار لهذا الإصدار مثلاً.

وبهذا يتبيّن أنّ القول بأنّ الأحكام الحكوميّة هي أحكام ثانويّة دائماً غير واضح على المسالك المعروفة، خاصّة على مسلك العديد ممّن من يقول بالولاية العامّة للفقيه، ويرون المصلحة عنصراً مداريّاً في نشاط وليّ الأمر.

٣.٥.٤. الحكم الحكومي أوّلي وثانوي (نظريّة جوادي آملي وعميد زنجاني)

النظريّة الثالثة: وهي النظريّة التي تذهب للتفصيل في حال الحكم الحكومي، إذ ترى أنّ بعض الأحكام الحكوميّة ثانويّة، فيما بعضها الآخر متحرّر من القيود الثانويّة هذه، بل ينطلق من عنوان المصلحة، وهذا ما يظهر من كلام الأستاذ الشيخ عبد الله جوادي آملي[١]، وذهب إليه صريحاً الشيخ عباس علي عميد الزنجاني، حيث اعتبر أنّ النسبة بين الأحكام الثانويّة والأحكام الحكوميّة هي العموم والخصوص من وجه، موضحاً القضيّةَ بالشكل الذي بيّناه، ومؤكّداً أنّ الأحكام الحكوميّة لها ثلاث حالات: أوليّة وثانوية وعدمها[٢].

وقد لاحظ بعضُهم على هذا الكلام بأنّه لو أُريد أنّ الحاكم الإسلامي ينطلق أحياناً في بعض قراراته من العناوين الثانويّة، فلا بأس؛ إذ هذا واضح، أمّا القول بأنّ ما صدر عن الحاكم الإسلامي هو حكم حكومي وثانوي معاً، فهذا لا معنى له؛ إذ الحكم الثانوي مجعولُ الله، بينما الحكم الحكومي مجعول الحاكم، فكيف يكون الحكم الثانوي مجعولاً للحاكم هنا؟![٣].

وهذه الملاحظة صحيحة تؤكّد ما قلناه سابقاً من أنّ تصادق الحكم الثانوي والولائي في

---

(١) انظر: جوادي آملي، نسيم انديشه: ١٨٦.

(٢) انظر: عباس علي عميد الزنجاني، حوار حول الأحكام والمصادر الفقهيّة والتحوّلات الزمكانيّة، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان (بالفارسيّة) ١٤: ٢٢٠.

(٣) انظر: علي أكبر كلانتري، حكم ثانوي در تشريع اسلامي: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

مورد معيّن أو حالة معيّنة لا يصيّر الحكم الولائي حكماً ثانويّاً؛ لأنّ جوهر الامتياز بينهما هو جاعل الحكم، حتى لو كان مبرّر الحكمين وملاكاتهما واحدة، بل حتى لو وقع أحد الحكمين بغرض تنجيز حكمٍ آخر، وبهذا لا يصحّ أن نقول بأنّ الحكم الحكومي هو حكم ثانوي دائماً.

ويتضح هذا الأمر أكثر فيما لو أصدر الحاكم حكماً في مورد حكم أوّلي بغرض تنجيزه وتقويته تطبيقيّاً، كما أوضحنا قبل قليل، ففي هذه الحال هل يكون الحكم الولائي حكماً أوّليّاً، فيما يكون حكماً ثانويّاً في حالة ثانية، ويكون مغايراً لهما في حالة ثالثة، وهي انطلاقه من المصلحة فحسب؟! إنّ هذا يرد عليه ما سبق أن أوردناه على نظرية الهويّة الدينيّة للحكم الولائي ونظريّة اندراجه ضمن الحكم الأوّلي، فراجع.

يبدو لي أنّ الخطأ يتكرّر هنا، ويغيب عنّا جوهر الخطوة القانونيّة التي يقوم بها الحاكم، ولو انتبهنا إليه ـ كما قلنا سابقاً ـ لرأينا أنّه في موردٍ واحد قد يجتمع الحكم الأوّلي والحكومي أو الثانوي والحكومي أو يفترق الحكومي عنهما، بحيث يكون هو موجوداً دونهما أو يكون أحدهما موجوداً دونه، فالعلاقة بين الحكومي وهذا الثنائي لا تشبه العلاقة بين الأوّلي والثانوي، من حيث عدم إمكان تصادقهما في حالة واحدة مع كونهما معاً منجّزين، بل يمكن اجتماع الحكومي مع غيره وتنجّزهما في لحظة واحدة، بحيث يبقيان على التعدّد، ولا ينصهران بحيث يكونان حكماً واحداً، ولهذا يجب على المكلّفين غير العالمين الالتزام بالحكم الحكومي الذي يقع في موقع الحكم الأوّلي أو الثانوي، رغم أنّ الحكم الثانوي غير ناجز في حقّهم؛ لعدم ثبوت تحقّق عنوانه عندهم، وبهذا يتبيّن أنّه في حال الاجتماع لا يصبح الحكومي أوّليّاً ولا ثانويّاً، بل يبقى مغايراً لهما في جاعله وهويّته. هذه هي النقطة المركزيّة في الموضوع.

من هذا كلّه لا أستبعد أن يكون مراد الشيخ عباس علي عميد الزنجاني هنا هو وجود الحكم الثانوي والحكومي في بعض الحالات، وافتراقهما في حالات، لا صيرورة الحكومي ثانوياً في حالات وغير ثانويّ في أخرى، فلاحظ.

٤.٥.٤. نظريّة التغاير بين الحكومي والأوّلي والثانوي (الموقف المختار)

النظريّة الرابعة: وهي النظريّة التي تؤكّد على التغاير التام بين ثنائي: الأوّلي والثانوي، وبين الحكم الولائي الحكومي أو الحكم القضائي، ولعلّ هذه النظريّة هي التي يختارها المرجع

الديني المعاصر السيد محمد علي العلوي الجرجاني وغيره، حيث يقول بأنّ الحكم الحكومي وراء الحكم الأوّلي والثانوي[1]، بما يوحي بالمغايرة عنده.

هذه النظريّة هي النظريّة الصحيحة في تقديري، بحيث يكون الحكم الولائي أو القضائي أو السلطاني أو الحكومي.. حكماً مغايراً لسائر الأحكام نتيجة تغاير واضعه، حتى لو التقى معها في بعض الحالات، فجاعلُ هذا الحكم هو القاضي أو وليّ الأمر (الدولة)، فيما جاعل الأحكام الأوليّة والثانويّة هو الله سبحانه، والقاضي ووليّ الأمر لا يقومان فقط بتطبيق الأحكام على الحالات، بل يضيفان إلى ذلك عمليّةً إنشائيّة قانونيّة يضعان عبرها حكماً جديداً إضافيّاً لم يكن موجوداً من قبل، وعلى أساس وجوده وولادته الحادثة تترتّب سلسلة من النتائج القانونيّة، مثل بطلان حقّ النقض أو الإلزام لغير العالمين أو غير ذلك. وتعدّد مصدر الجعل القانوني هو الذي يبرّر وجود حكمين متشابهين أحياناً في مورد واحد دون استحالة عقليّة أو عقلائيّة، هما الحكم الحكومي والحكم الأوّلي أو الثانوي، أمّا عند الشارع سبحانه فهناك حكمان غير متشابهين، فإذا قلنا بوجوب طاعة الوالدين فيما يأمران مطلقاً، ثم أمر الوالد ابنه بصلاة الظهر قبل انتهاء وقتها، فهنا يلحق الابنَ حكمٌ بوجوب صلاة الظهر، ويلحقه حكمٌ آخر بوجوب إطاعة أحكام والده، وأحكام الوالد ليست هنا مجرّد الإخبار عن أنّ الله أوجب الصلاة على المكلّفين، بل هي إنشاء إلزامٍ أُسري من قبل الوالد لولده في أن يقوم بالصلاة بهدف تحقيق مصالح الأحكام الأوليّة.

وهذه النظريّة الرابعة التي نرجّحها نعتقد بأنّها توافق فهم مشهور المتقدّمين، وربما كذلك فهم أنصار النظريّة المدرسيّة الآتية، بل وأيضاً فهم أولئك الذين فصلوا الحكم الحكومي عن الشريعة مثل العلامة الطباطبائي وغيره ممّن تقدّم الحديث عن نظريّاتهم.

ووفقاً لهذه النظريّة، يمكن فرض الحكم الحكومي حكماً أوّليّاً تارةً وثانويّاً أخرى، لكن

---

(١) انظر: العلوي الجرجاني، قلمرو نقش زمان ومكان در احكام، مجموعه آثار كنگره بررسي مباني فقهي حضرت امام خميني ١٤: ٢١٤؛ وأحمد عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ٤: ٢١٦؛ وكاظم قاضي زاده، امام خميني وفقاهت مبتني بر عنصر زمان ومكان، مجلّة نقد ونظر، العدد ٥: ١٥٠؛ وعليدوست، حوار مجلّه رسائل، العدد ٧: ٢٩؛ وأحمد واعظي، الدولة الدينيّة، تأمّلات في الفكر السياسي الإسلامي: ٢٦٦ ـ ٢٦٧، ٢٧٤.

ليس بمعنى الحكم الشرعي الأوّلي والحكم الشرعي الثانوي، بل الأوليّة والثانوية هنا من خلال طبيعة منطلقات الحاكم الشرعي في حكمه، فتارةً ينطلق من مصلحة قويّة تثبت عنده رجحان الفعل فيُلزم به وفقاً لقانون المصلحة، وأخرى ينطلق من عناوين الضرورة وهكذا.

٦.٤. التصوّر المختار للحكم الحكومي في سياق نقد نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة

وعليه، فالحكم الحكومي فعلٌ (إنشائيٌّ ـ قانوني) يصدر من الإنسان الحامل لشروط معيّنة، بموجب صلاحيّة مُنحت له في ذلك، منطلقاً من رعاية المصالح الشرعية والنوعيّة العامّة أو الجزئيّة، معتمداً على المركّب من القانون الديني ـ الأعم من الأوّلي والثانوي ـ والخبرة البشريّة المورديّة، بهدف تحقيق المصالح الدينية والإنسانيّة السليمة. وفرقه عن الفتوى يكمن في البعد الإنشائي القائم فيه، وفرقُه عن الأحكام الأوّليّة والثانويّة في انتسابه للإنسان، وهذا ما يُنتج أنّ الحكم الولائي الموجود بهدف إجراء الأحكام الأوليّة والثانويّة تكمن هويّته في الصيغة القانونيّة التي يقدَّم بها، فلو كانت صيغةً خبريّة فليس سوى فتوى، وأمّا لو كانت صيغةً إنشائيّة وخلف هذه الصيغة مصلحة يراها الحاكم صارت حكماً، فصيغة القانون ـ وما خلفها من إرادة خاصّة بها ـ هي المميّز الرئيس بين استهداف (الإنسان) ذكر الحكم الأوّلي على شكل فتوى، ولو في إطار سلطوي ـ بالمعنى السياسي للكلمة ـ مجتمعي غير فردي، وبين استهدافه ذكر الحكم الحكومي على شكل حكمٍ، ولو في إطارٍ فردي (بعض الحدود أو الأقضية على سبيل المثال) غير سُلطوي ولا مجتمعي.

هذا التعريف للحكم الحكومي يمكن أن يختاره الإنسان، ويقبل بوجود مثل هذا الحكم في الشريعة، فيما قد يقول شخص آخر بأنّ هذا الحكم عندي مقيّد بخصوص القضاء مثلاً لا غير، فالتعريف يهدف رسم الصورة الكليّة للحكم الحكومي، أمّا هل الشريعة قبلت بمثل هذا الحكم؟ ولمن منحت الحقّ في جعل هذا الحكم؟ وأين؟ وضمن أيّ شروط؟ وضمن أيّ مساحة؟ أو غير ذلك.. فهو تفصيل إثباتي اجتهادي.

هذا، وقد صاغ بعض المعاصرين القضيّة بشكل مختلف، حيث ذهب إلى أنّ التقسيم ثلاثيٌّ:

١ ـ الحكم الإلهي، وهو الحكم الأوّلي والثانوي.

٢ ـ الفتوى، وتنقسم إلى ما يتصل بالشأن العام، وما لا يكون كذلك (فتوى حكوميّة

وفتوى غير حكوميّة).

٣ ـ حكم الحاكم، وينقسم إلى حكومي يتصل بإدارة الاجتماع السياسي، وغير حكومي مثل الأقضية الفرديّة ونحو ذلك[١].

وهذه الصياغة تلصق صفة (الحكومي) بالحكم نفسه بملاحظة المتعلّق، لا بالفاعل، أيّ إنّ حكوميّة الفتوى أو حكوميّة الحكم شأنٌ يرجع لكون المتعلّق فيهما شأناً عامّاً، بينما تعريفنا للحكم الحكومي، يربط صفة (الحكومي) بالطبيعة القانونيّة للمجعول والصادر، وهي طبيعة (الحكم والإنشاء القانوني) مقابل طبيعة (الفتوى)، بصفة الحكم نشاطاً قانونيّاً خاصّاً.

وهذا تنوّع في طريقة توضيح المصطلحات، ولا ضير فيه، ولكنّنا نختار هذا التعريف بصفته يتصل ببحثنا بشكل أكبر، بينما الذي يبحث في الفقه السياسي ربما يعنيه أكثر ـ أحياناً ـ صفة الحكوميّة منتسبةً إلى الشأن العام أكثر منها بوصفها فعلاً قانونيّاً إنشائيّاً. وهذا ما يدفعنا للتأكيد على أنّ هذه المصطلحات يجب دراسة معناها في سياقها الزمني تارة، وعند كلّ شخص يستخدم هذا المصطلح أخرى.

كما لا بأس بالإشارة إلى أنّ الفقيه المعاصر السيّد أحمد المددي، اعتبر أنّ الفقه الولائي ـ بحسب تعبيره ـ تارةً ينطلق من وضع ولي الأمر قانوناً في مساحةٍ لا يوجد للإسلام فيها حكمٌ أصلاً، وأخرى يمارس تدخّلاً في الحكم الشرعي الأصلي الموجود بسبب مواجهة هذا الحكم لمأزقٍ على أرض الواقع يستدعي إيجاد تحويل فيه وتغيير[٢]. وهذا إقرار واضح منه بأنّ هناك مساحات ليس للشريعة فيها حكم، ويراد للعقل الإنساني أن يسنّ فيها حكماً.

وبناء على كلّ ما تقدّم نصل إلى النتيجة التي نريدها من وراء بحث الأوّلي والثانوي والحكومي، وهي أننا نستنتج أنّ نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة التي طرحت منذ بدايات القرن العشرين بصيغها المتعدّدة لم تتمكّن من تحويل الحكم الحكومي دائماً إلى جزء من الشريعة، بل ظلّ نشاطاً قانونيّاً موازياً لها (وكثيراً ما كان مستقلاً تماماً وغير متصادق مع الأحكام الأوليّة والثانويّة عند أنصار هذه النظريّة)، توكل مهمّته للإنسان، وهو اعترافٌ ضمني بأنّ إدارة

---

(١) انظر: عليدوست: فقه ومصلحت: ٦٨٨ ـ ٦٩٢.

(٢) انظر: أحمد المددي، نگاهى به دريا ١: ٥٩٩ ـ ٦٠٠.

الاجتماع السياسي والاقتصادي للبشر لا تكفي فيها منظومة الأحكام القانونيّة الأوليّة والثانويّة، بل نحن نحتاج لنوع ثالث من الأحكام تقوم به الخبرة والتجربة الإنسانيّة بهدف سدّ الفراغات تارةً أو القدرة على إدارة تطبيق الشريعة تارةً أخرى.

إلا أنّه من الواضح أنّ الحاكم إذا لم ينطلق سوى من الأحكام الأوليّة والثانويّة ولم يكن سوى منجِّزٍ لها، فلا تكشف فكرة الحكم الحكومي عن خللٍ أو نقص أو ثغرة في البُعد الشموليّ في المنظومة القانونيّة في الإسلام، ولهذا قلنا بأنّ تعريف الحكم الحكومي بأنّه مجرّد إنشاء إنفاذ، وعدم السماح بوجوده في غير هذه الدائرة، يخفّف جدّاً إشكاليّة التنافي مع الشموليّة، بخلاف انطلاقه من نظريّة الولاية والمصلحة بعد توسعة مفادهما كما تقدّم، وبإمكان القارئ مراجعة نصوص عدّة ـ ألمحنا سابقاً لبعضها ـ لرموز كبار من أنصار فكرة الحكم الحكومي؛ ليتأكّد أنّ هذه الفكرة ليست سوى إنشاء لنوع ثالث من التقنين مخارج للأحكام الأوليّة والثانويّة التي تمثل مجمل الشريعة الإسلاميّة.

٥. منطقة الفراغ بين المجال الاقتصادي وحلّ المعضلة القانونية العامّة

ذكر بعض الباحثين أنّ السيّد الصدر طرح نظريّته هذه في نطاق القضايا الاقتصاديّة، وأنّه حصر منطقة الفراغ ومعادلاتها في هذا السياق، مع أنّ النظريّة لا تختصّ بذلك[1]. وهذا ما يشكّل إشكاليّة نقديّة على هذه النظريّة.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّ الصدر وإن طرح هذه النظريّة في كتاب «اقتصادنا» وفي سياق بحثه حول الاقتصاد الإسلامي، إلا أنّه لم يحصرها بهذا الموضوع، بل استعان بها ـ بوصفها قانوناً عاماً ـ في مجال بحثه الاقتصادي دون أن يقول بهذا الحصر إطلاقاً، ولذلك نجد لها حضوراً أوسع في كتاب «الإسلام يقود الحياة» بصياغة عامّة.

بل إنّ طرح نظريّة ـ لها في ذاتها قدرة التعميم ـ ولو ضمن سياق خاص، لا يبرّر نفي التعميم عنها، بل الأصحّ اكتشاف عناصر العموم فيها، وإلغاء مستلزمات السياق الموردي.

---

(١) دائرة معارف فقه مقارن ١: ٢٢٥، الهامش: ٢؛ وهي دراسة تمّت تحت إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ونشرت مترجمةً للعربيّة في مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ٢٧، الهامش رقم ١٧، بعنوان: شموليّة الشريعة نقد نظريّة الفراغ القانوني في الإسلام.

٦. وهم الثبات في العلاقات الإنسانيّة والتغيّر في العلاقة مع الطبيعة

طرح بعض الباحثين المعاصرين إشكاليّةً هنا، وهي أنّ السيد الصدر يعتقد بثبات علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، على خلاف علاقة الإنسان مع الطبيعة، حيث يظلّ الإنسان في حالة إبداع فكري وبحث دؤوب في معرفة الطبيعة واستثمارها، ومن هنا لم يضع الإسلام أيّ برنامج ثابت في علاقة الإنسان مع الطبيعة على خلاف علاقته بالإنسان، وحيث كانت المتغيّرات ناشئة من جانب العلاقة مع الطبيعة، فهذا معناه أنّ البرنامج الإسلامي لا يتعرّض لأيّ اختراق.

والإشكاليّة التي تواجه الصدر هنا تكمن في عدم إقامته أيّ دليل على دعوييه هاتين، مع أنّ واقع الحال يكشف عن وجود ثبات وتغيّر معاً في العلاقتين معاً أيضاً، علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بأخيه الإنسان، بل إنّ تطوّر علاقة الإنسان مع الطبيعة يؤدّي إلى تغيّر علاقته بأخيه الإنسان، فإنّ التطوّر العلمي يؤدّي ـ مثلاً ـ إلى تسهيل العلاقات العامة وتسريعها، الأمر الذي يولّد أوضاعاً جديدة تتطلّب قوانين جديدة وأحكاماً قضائيّة جديدة، فالخروج من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي يحوّل نسق الحياة كلّها ويتطلّب قوانين جديدة ويخلق حقوقاً جديدة أيضاً، مثل قضايا البنك والأموال والبورصة وغير ذلك.

ولا يقف الأمر عند تأثير التطوّرات على العلاقات الإنسانيّة، بل إنّ التطوّر يقع مباشرةً في دائرة العلاقات أيضاً، كقضايا عقود التأمين، الأمر الذي يفضي للتأكيد على أنّ الحاجات الثابتة والمتحوّلة موجودة معاً في المجالات كافّة[1].

وهذا الإشكال يبدو لي أنّه من أقوى الإشكالات التي تواجه نظريّة الصدر، رغم أنّ الصدر كان ملتفتاً في الجملة إلى تأثير التغيّرات في العلاقة مع الطبيعة على البرنامج الشرعي كما ألمح إلى ذلك الناقد نفسه في موضوع آخر من دراسته النقديّة هذه[2]، وبيّنا ذلك عند شرح نظريّته، لكنّ التفاتة الصدر هذه كانت محدودة التأثير على تكوينه لنظريّته العامّة. والذي يؤكّد ما نقول أنّ الصدر استعان بنفس هذا التقسيم في بحثه حول خاتميّة النبوّة؛ ليُثبت أنّ التطوّرات التي

---

(١) حسين ميرمعزّي، ثبات الشريعة وإدارة التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية، مجلّة قبسات، العدد ٢: ١٥ـ ١٧؛ وشموليّة الشريعة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) مير معزي، ثبات الشريعة: ١٧ ـ ١٨؛ وانظر: اقتصادنا: ٨٠٢ ـ ٨٠٣؛ والمدرسة القرآنية: ١٧١ ـ ١٧٤.

طرأت بعد العصر النبويّ لا تؤثر على الإنسان لتحيجه إلى نبوّةٍ جديدة؛ لأنّها تمحورت حول جانب علاقات الإنسان بالطبيعة وتسخيرها أكثر من علاقات الإنسان بأخيه الإنسان[1].

والذي يبدو أنّ الصدر يقرّ بوجود تغيّرات في الحياة الإنسانيّة، بيد أنّه تصوّر أنّ هذه التغيّرات لم تُحدث نسقاً جديداً في العلاقة بين الإنسان والإنسان من حيث العناوين الكلّية في التعاون والتعاضد والاستغلال والسرقة والتكافل وغيرها من العناوين، وإنّما اتّسع النطاق الميداني في حركة هذه المفاهيم المهيمنة على العلاقات الإنسانيّة.

وما أرجّحه هو أنّ الحقّ مع الناقد هنا، وقد كان نقده هذا يجول في ذهني دائماً، وقد اعتقدت وما أزال بأنّ هذا التصوير في حجم التغيّرات التي طرأت على نظام علاقات الإنسان بالإنسان والطبيعة لا يمكن الاقتناع به، وأنّه يشكّل تبسيطاً للمشكلة، والغريب أنّ الصدر قد قبل بالتغيّر في النبوّات نتيجة منطق التحوّل في العلاقات، فكيف نتصوّر تحوّلاً في علاقات الإنسان بأخيه وبالطبيعة خلال قرابة ستة قرون تفصل بين النبي عيسى عليه السلام والنبي محمّد صلى الله عليه وآله احتاجت معها الإنسانيّة إلى ديانة جديدة بديلة عن ديانةٍ وشريعة أتى بها أحد الأنبياء من أولي العزم؟ وما الذي حصل خلال القرون الستة هذه؟ فيما نقنع أنفسنا بأنّ ما حصل خلال ١٤٠٠عام بعد النبوّة الخاتمة لم يستدع إطلاقاً أيّ حاجة إلى نبوّة جديدة، ولم يَرْقَ إلى مستوى التحوّل الذي حصل خلال تلك القرون الستّة الأولى الميلاديّة؟ خاصّة ونحن نقدّم مقاربة فلسفيّة خارج ـ دينيّة في معالجة موضوع ختم النبوّة، الأمر الذي يفرض علينا تقديم تفسيرات لمختلف القضايا ذات الصلة بصُلب الموضوع.

فإذا كان مراد السيد الصدر مرجعيّة العناوين العامة المهيمنة على أشكال علاقات الإنسان بالإنسان، فإنّ منطق العناوين العامة يمكن أيضاً تطبيقه في مجال علاقة الإنسان بالطبيعة كعناوين الاستثمار والتوظيف وغيرها، وإذا أُريد النظر إلى حجم المتغيّرات بملاحظتها تفصيلاً، فإنّ ما حدث في جوانب الارتباطات الاجتماعيّة لا يقلّ عما حدث في غير ذلك، من خلق حقوق جديدة وأوضاع جديدة، استدعت أسئلةً جديدة، حار الفقهاء في تخريجها القانوني وتكييفها الفقهي.

---

(١) انظر: التجديد والتغيير في النبوّة: ٩٩ ـ ١٠١ (ضمن سلسلة الأعمال الكاملة، ج٢٠).

ولا يهمّنا هنا قدرة الفقه على الإجابة عن المتغيّر الجديد في الحياة الإنسانيّة، إنّما يهمّنا رصد هذا التمييز بين المتغيّر الداخل ـ إنساني، والمتغيّر الإنساني مع الطبيعة، فإنّه يبدو غير واضح، فإمّا كلاهما لم يحدث فيه تغيّر مخلّ ومؤثر أو أنّه قد حدث فيهما معاً.

٧. فجوة الأحكام الوضعيّة في نظريّة الفراغ، نقد وتعليق

صوّر بعض الباحثين المعاصرين فجوةً وفراغاً في نظريّة الفراغ نفسها، حيث ذهب إلى أنّ نظرية الصدر تدور بين الإلزاميّات والمباحات، وأنّ منطقة الفراغ ترتبط بالجانب المباح لا بجانب الإلزام، لكنّ هذه النظريّة لا تحدّد لنا الموقف من الأحكام الوضعيّة التي لا علاقة لها في حقيقة الأمر بالإلزام ولا بالمباح معاً، فهل تدخل الأحكام الوضعيّة في دائرة منطقة الفراغ أو لا؟[1].

إلا أنّ هذا الإشكال يمكن الجواب عنه من خلال رصد فكرة الصدر عن الأحكام الوضعيّة؛ فإنّه في مباحثه الأصوليّة رأى أنّ الأحكام الوضعيّة ليست سوى صياغات تنظيميّة تابعة للأحكام التكليفيّة؛ لأنّ الصدر يقسّم الأحكام الوضعيّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما يقع موضوعاً للحكم التكليفي، كالزوجيّة الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق على الزوج، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة تصرّف الآخرين في المال دون إذن المالك.

وهذا النوع من الأحكام الوضعيّة يراه الصدر من نوع الاعتبارات التي تملك جذوراً عقلائيّة، والغرض منها تنظيم الأحكام التكليفيّة وتسهيل صياغتها تشريعاً، فبدل إلقاء مائة حكم مبعثر، فإنّ جعل عنوان الزوجيّة يمكنه أن يشكّل مركزاً جاذباً لهذه الأحكام تدور حوله، وهكذا يتمّ فرز الأحكام التكليفيّة على شكل مجموعات، تدور كلّ مجموعةٍ منها حول منطقة معيّنة تسهيلاً للتنظيم القانوني.

القسم الثاني: ما كان من الأحكام الوضعيّة منتزعاً عن الحكم التكليفي، مثل جزئيّة السورة المنتزعة عن الأمر التكليفي بالفعل المركّب منها ومن غيرها، وشرطيّة الزوال لوجوب صلاة الظهر المنتزعة من جعل الوجوب عند الزوال، وهكذا..

وفي هذا النوع من الأحكام الوضعيّة ليس هناك جعلٌ مستقلّ للحكم؛ لأنّه مجرّد أمر منتزع

---

(١) معزّي، ثبات الشريعة، قبسات ٢: ١٧ ـ ١٨.

من الجعل التشريعيّ للأحكام التكليفيّة نفسها، ومن الواضح أنّ الأمر الانتزاعي ليس له تحقّق خارجي إلا لمنشأ انتزاعه، وليس هنا إلا الحكم التكليفيّ[1].

من هنا يُفهم أنّ الصدر لا يرى كينونةً للحكم الوضعي، وأنّه ينظر إلى ما وراءه، فلو أرادت الدولة إبطال عقدٍ صحيح ـ بوصف الصحّة والبطلان حكماً وضعياً ـ فإنّما مرجع هذا إلى تغيير الأحكام التكليفيّة المترتبة على صحّة العقد، فإنّ هذا التغيير هو الذي نسمّيه ـ صياغةً ـ إبطالاً للصحيح.

وعليه، فهذا الإشكال الراجع إلى دعوى قصور نظريّة منطقة الفراغ غيرُ صحيح.

٨. ادّعاء عدم مساس المتغيّرات بالإلزامات الشرعيّة!

ذكر بعض الباحثين المعاصرين أنّ نظريّة الصدر بحصرها دائرة منطقة الفراغ بمجال المباحات من جهة، وحديثها عن الجانب الثابت والمتغيّر في علاقات الإنسان مع الإنسان والطبيعة من جهة ثانية، تقول ـ استنتاجاً ـ بأنّ وليّ الأمر أو الدولة لا يمكنهم ـ رغم كلّ التغييرات ـ التدخّل في دائرة الإلزامات الشرعيّة، ومن ثم فالمتغيّر بكلّ مساحاته لا يشكّل تهديداً للجانب الإلزامي من الشريعة، حتى تضطرّ لإعطاء الدولة صلاحية التدخّل وفق ما تراه من المصلحة. وهذه الدعوى ـ أي أنّ المتغيّر لا يؤثر على مساحة الإلزام ـ دعوى تحتاج إلى دليل، ولم تُقم نظريّة منطقة الفراغ أيَّ دليل على ما تدّعيه هنا[2].

وهذا الإشكال قد يكون صحيحاً من الزاوية العقلائيّة المخارجة للنصّ الديني والاعتقاد به، لكنّه لا يبدو صحيحاً من زاوية داخل ـ دينيّة؛ لأنّ السيّد الصدر إنّما انطلق في واقع الحال من أخذ النصوص الدينية أساساً في نظريّة منطقة الفراغ؛ فهذه النظريّة تكييف أو تخريج عقلائي

---

(١) انظر: الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٤ ـ ١٥.

(٢) انظر: معزّي، ثبات الشريعة، قبسات ٢: ١٨؛ وأحمد مبلغي، الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي قراءة في جهود التيّار النهضوي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٢١٣؛ ومحسن إسماعيلي ومحمد رضا أصغري شورستاني ورضا رشيدي، تأمّلي در نظريه منطقة الفراغ از منظر شهيد صدر ونقدها ونقص هاى آن، مجلّة دانش حقوق عمومي، العدد ٨: ٥٧؛ وحسن علي أكبريان، الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة: ٩١ ـ ٩٢.

لواقع نصّي تشريعي أخذ شرعيّته من مكانٍ آخر، لا من هذا التخريج العقلائي نفسه، ومعنى ذلك أنّ الصدر استند في تحييد الإلزاميّات على مقتضى أدلّتها الشرعيّة وإطلاقاتها الزمكانيّة، مكتشفاً ـ ضمناً ـ أنّ ناتج هذه الإطلاقات هو ثبات أو عدم تأثير التغيّرات على هذه الإلزامات، فهو يريد توصيف حال الشريعة التي يعتقد بها في المرحلة السابقة.

وكان بإمكان الصدر أن يذكر هنا عنصرين إضافيّين يُظهران التغيير في الأحكام الإلزامية ويقنعان المستشكل هنا، وهذا العنصران يلتزم بهما الصدر نفسه في اجتهاده الفقهي والأصولي، وهما: تغيّر الأحكام بتغيّر الموضوعات، وتغيّر الأحكام الأوّليّة بطروّ موضوع الأحكام الثانويّة، فلو تحدّث عن التغيير في دائرة الإلزاميّات وفقاً لهذين المبدأين، والتغيير في دائرة المباحات وفقاً لمبدأ تدخّل وليّ الأمر إلى جانب المبدأين السالفين، لبدا التغيّر شاملاً لكلّ دائرة التشريعات الدينية تقريباً، بل في بعض كلماته إشارات لهذا الأمر.

واللافت أنّ المستشكل على الصدر هنا هو بنفسه قد ذكر في الإشكاليّة القادمة أنّ الصدر طبّق منطق التزاحم في دائرة الإلزاميّات!

ورغم ذلك كلّه، يبقى هناك تساؤل لم توضحه نظريّة منطقة الفراغ، وهو لماذا أمكن تلافي المتغيّرات والاستجابة لها في دائرة الإلزاميّات بمعونة عناصر داخل ـ نصيّة، فيما لم تتمكّن الشريعة من تغطية تأثيرات المتغيّر في مجال المباح بالطريقة نفسها، مما اضطرّها إلى الاستعانة بمشرِّعٍ آخر، وهو العقل الإنساني المتمثل بعنوان الدولة أو وليّ الأمر؟ ما هو التفسير الفلسفي والمنطقي لهذه الظاهرة؟

٩. تلاشي الفرق بين دائرتَي الإلزام والمباح في طبيعة تقنين الدولة

تحدّث بعض الباحثين المعاصرين هنا أنّ السيد الصدر قد قَبِلَ بحدوث تغيّرات في التشريعات الإلزاميّة وفقاً لقانون التزاحم، بتقدّم المصلحة الأهم على المصلحة ذات الأهميّة، وأمّا في مجال المباحات فأعطى وليَّ الأمر صلاحية الحكم على أساس المصلحة، وهنا نسأل: ما هو المجوّز الذي يعطي الدولة صلاحية تغيير المستحبّات والمكروهات؟

ولن يكون الجواب سوى المصلحة، وهذا يعني أنّ الدولة رأت مصلحةً أهم من مصلحة أو مفسدة المستحبّ أو المكروه فغيّرت الحكم على أساسه، وهذا ليس سوى تطبيق آخر لقانون

التزاحم في دائرة المباحات، فلم يظهر الفرق أبداً بين دائرتي: الإلزام والمباح![1].

وبعبارة أخرى: إنّ وليّ الأمر ـ أو الدولة ـ لا يبدو منطقيّاً منه تجاوز عنصر الرخصة (إباحة بالمعنى الأخصّ) أو الترجيح السلبي (الكراهة) أو الإيجابي (الاستحباب)، إلا إذا كانت لديه معطيات ترجّح خياراته على هذه الخيارات، وهذا مرجعه إلى تطبيق قانون التزاحم في هذه الحال، ومن ثمّ ليس هناك شيء يمكن أن يخرج عن معياريّة قانون التزاحم، فما هو الداعي لتمييز المباح عن الإلزام في نظريّة منطقة الفراغ؟!

لكنّ هذه الملاحظة غير دقيقة انطلاقاً من أصول ومفروضات نظريّة منطقة الفراغ؛ لما قلناه سابقاً من أنّ الدولة في دائرة المباح لا تستخدم العنوان الثانوي أو قانون التزاحم، وإنّما تستخدم قانون الولاية والسلطنة المجعولة لها، فإذا رأت مصلحةً في أمرٍ ما كان لها ممارسة ولايتها للإلزام بتلك المصلحة حتى لو لم تتأكّد أنّ هذه المصلحة أهمّ من مصلحة الإباحة، فالدولة هنا لا تُخضع عملها لقانون الأصلح، بل لقانون المصلحة، والدليل أنّ مصلحة الإباحة ـ بفروعها الثلاثة ـ قد لا تكون بيّنةً للدولة أساساً انطلاقاً من خفاء الملاكات والمصالح الكامنة خلف التشريعات الدينيّة، لاسيما في الاعتقاد الأصولي الإمامي، الذي انطلق منه كلٌّ من الصدر والمناقِش هنا، فكيف نطبّق قانون الأصلح في مساحات غير معلومة المصالح دائماً، مع أنّ الصدر طبّق قانون المصلحة في كلّ دائرة المباح؟

هذا يعني أنّ نظريّة منطقة الفراغ لا تحصر حركتها بنطاق وزن المصالح والمفاسد؛ لأنّ وليّ الأمر أو الدولة ـ تماماً كالفقيه ـ ربما يعجزان عن تحديد مستويات المصالح أو المفاسد في التشريعات الأوليّة في دائرة المباح بالمعنى الأعم، ومع ذلك فإنّ دليل الولاية يسمح لهما مثلاً ـ وفقاً لنظريّة منطقة الفراغ ـ بسنّ القوانين على أساس ما يريانه من المصلحة. أمّا هل هذا الموقف من نظريّة منطقة الفراغ ـ السماح لوليّ الأمر بذلك ضمن نظريّة المصلحة في حدود المباحات بالمعنى الأعم ـ صحيحٌ أو أنّه يمكن تسجيل ملاحظة نقديّة عليه؟ فهذا بحث آخر، وهو ما سنتعرّض له في المداخلة العاشرة الآتيّة، فهذه المداخلة النقديّة تسلّط الضوء على عدم وجود فرق في آليّات عمل الدولة بين نطاق الإلزامات ومجال المباحات، وجوابنا عليها كان من

---

(١) معزي، ثبات الشريعة، قبسات ٢: ١٨ ـ ١٩.

هذه الزاوية بالذات وطبقاً لمفروضات نظريّة منطقة الفراغ.

١٠. إشكاليّة التصادم مع مقتضيات الإباحة العامّة والخاصّة

يمكننا هنا أن نسجّل إشكالاً على نظريّة منطقة الفراغ، بل على أغلب الصيغ المتقدّمة لنظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة، وهو أنّ هذه النظريّة جعلت ـ حتى مع تقسيمها الثنائي إلى إلزام وإباحة ـ المستحبَّ والمكروه في دائرة المباح، وأعطت الدولة صلاحية التدخّل في مجال المباح الذي يشمل ـ وفقاً لثنائيّة الإلزام والإباحة أو لثلاثيّة المباح والوجوب والحرمة مما ورد في كلمات السيّد الصدر.. ـ يشمل المستحبّ والمكروه.

والسؤال: ماذا يفعل الصدر ـ والطباطبائي والنائيني بطريق أولى ـ مع إطلاقات أدلّة الاستحباب والكراهة وعموماتها؟ وكيف سمح للدولة ـ دون تدخّل العناوين الثانويّة ـ بشلّ إطلاقات هذه التشريعات عبر الإلزام بها أو بعكسها، كالإلزام بالترك في مورد المستحبّ أو الإلزام بالفعل في مورد المكروه، مع أنّ ذلك مخالفة واضحة لمقتضى النصوص وما تحويه إطلاقاتها من استدعاء الفعل أو الترك في الزمن كلّه؟ نعم لو كان حكم الحاكم منسجماً في الروح مع الحكم الأوّلي ولو غايره في الهويّة القانونيّة فلا بأس، بمعنى لو ألزم الحاكمُ بمستحبّ أو منع عن ارتكاب مكروهٍ ما، فهنا وإن تغيّرت هويّة الحكم لكنّ روح الحكم الأوّلي محفوظة من حيث الترجيح بالفعل أو الترك، لا من حيث أصل الترخيص بالفعل والترك.

وبعبارة ثانية: عندما نلتزم بإطلاقات نصوص الاستحباب والكراهة أو عموماتها من حيث الزمان والمكان والظرف والحال، فهذا معناه أنّ الشريعة اليوم تحثّ الإنسان على فعل هذا المستحبّ أو تنأى به عن فعل ذلك المكروه، فيما وليّ الأمر يُلزمه بالعكس تماماً، وهنا حتى لو لم يكن هناك إلزام في المستحبّات والمكروهات، فضلاً عن حالات وجود إلزام في نطاق الإلزاميّات، إلا أنّ فعل وليّ الأمر ينافي ما أتت به الشريعة ويصادمها تماماً من حيث المفاهيم والمقولات، فكيف أُجيز لوليّ الأمر فعل ذلك؟ وهل يقبل الصدر أو غيره أن يقوم شخصٌ ما بالدعوة اليوم لترك مستحبّ من المستحبات كالعمرة المندوبة وإلغائها؛ لأنّه يرى مصلحةً في ذلك دون إعمال القوانين الثانوية؟!

ولا يقف الأمر عند المستحبّ والمكروه، بل يتعدّاه إلى بعض أنواع المباحات بالمعنى

الأخص، فإنّ الإباحة عند العديد من الأصوليّين ـ ومنهم الصدر ـ على قسمين: اقتضائية وغير اقتضائية، فإنّها قد تنشأ من خلوّ المباح عن مصلحة في الفعل أو الترك مطلقاً، فترجع إلى انتفاء مبرّرات غيرها، وقد تنشأ من مصلحة في أن يكون المكلّف مطلق العنان، وهو مفهوم ينطبق على المباح بالمعنى الأخص أيضاً[1]. نعم لو قلنا بعدم صحّة فرضيّة الإباحة الاقتضائيّة أو قلنا بعدم كون الإباحة حكماً أصلاً، بل هي عدم حكم، لم يأتِ هذا الإشكال في طرف المباح بالمعنى الأخصّ.

وهنا نسأل: لو جعلت الشريعة الإباحة بملاكٍ اقتضائي، فكيف سمح الصدر للدولة أن تفرض شيئاً وتُلغي حالة إطلاق العنان التي رأت الشريعة المصلحة في وجودها؟ ولماذا لم يفصّلوا بين أنواع المباح من حيث الاقتضاء المذكور وعدمه؟ أليس ذلك مصادمةً لتوجّهات الشريعة وما تراه من مصالح ومفاسد، واجتهاداً في مقابل النصّ؟! أليست نصوص بعض المباحات تفيد وجود خاصية الترخيص، مثل نصوص تحليل الأطعمة المحلّلة الوارد فيها تعبير الطيّبات، وغير ذلك؟! ومجرّد أنّ المستحب والمكروه والإباحة الاقتضائيّة ليست أموراً إلزاميّةً وإنّما هي أخلاقيّات مثلاً، لا يُلغي ظاهرة التصادم المذكورة بين ما تراه الشريعة وما تراه الدولة.

فلنلاحظ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٢ ـ ١٧٣)، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (المائدة: ٨٧ ـ ٨٨)، وقوله تبارك اسمه: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ..﴾ (المائدة: ٤ ـ ٥)، وقوله عزّ من قائل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ

(١) راجع: الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١٤٨، و٢: ٢١.

النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ألا يبدو واضحاً من هذه النصوص إرادة التحليل والإصرار عليه ووصف المحلّل بالطيّب؟! فكيف يمكن للدولة المنع ـ دون عنوان ثانوي ـ عن شيءٍ يصفه الله بالطيّب؟!

إنّه يصعب الخروج من هذه المشكلة، إلا إذا افتُرض أنّ استحباب المستحب وكراهة المكروه وإباحة المباح هي من الأصل مقيّدة بمقيّد عام، وهو عدم سنّ وليّ الأمر ما ينافيها أو أنّها تقيَّد بإذن وليّ الأمر فيها، تماماً كالصوم المستحبّ للمرأة حيث هو مقيّد بإذن زوجها على بعض الآراء الفقهيّة، أو أنّها في واقعها هي حرام في بعض الموارد وهي التي يكشف عنها وليّ الأمر وإن كانت في غالبها مباحة مثلاً، فإذا استطعنا ـ اجتهاداً في النصوص نفسها ـ إثباتَ هذه الدعوى الكلّية العامّة، وأكّدنا عدم شمولها للإلزاميّات، فإنّ نفس تدخّل الدولة يعدّ إعداماً لموضوع الاستحباب، لا مصادمةً للمستحب رغم وجوده، فحالها حال من يريق الماء لزرعه فيحول بين شخصٍ ما وبين الماء، فهنا يكون قد أحال بينه وبين المباح بإعدام موضوع المباح؛ لكنّه لم يقم بفعلٍ محرّم ولم يصادم الشريعة.

لكنّ المشكلة تكمن في أنّ إثبات تقييدٍ عام من هذا النوع في جميع الأدلّة غير الإلزاميّة يبدو صعباً وعسيراً، لاسيما وأنّ أدلّة ثبات الشريعة ـ مما يقبل به أنصار نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ـ تركّز على الحلال إلى جانب التركيز على الحرام، مثل النبويّ المشهور: «حلال محمدﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمدﷺ حرام إلى يوم القيامة»[1]. ونحن هنا نتحدّث عن وليّ الأمر لا عن المكلّف العادي بعد صدور إلزامات وليّ الأمر، فليلاحظ ذلك.

وهذه المنازعة نجدها في الفكر السنّي واضحةً، من خلال ـ على سبيل المثال ـ نصّ الآلوسي الذي يقول فيه ـ وهو يتحدّث عن طاعة وليّ الأمر ـ: «وهل يشمل المباح أم لا؟ فيه خلاف،

---

(١) الكليني، الكافي ١: ٥٨؛ والصفار، بصائر الدرجات: ١٦٨؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٦٠؛ والإربلي، كشف الغمّة ٢: ٤١٣ ـ ٤١٤؛ والبرقي، المحاسن: ٢٦٩.

فقيل: إنّه لا يجب طاعتهم فيه؛ لأنّه لا يجوز لأحد أن يحرّم ما حلّله الله تعالى ولا أن يحلّل ما حرّمه الله تعالى، وقيل: تجب أيضاً كما نصّ عليه الحَصْكَفي وغيره، وقال بعض محقّقي الشافعيّة: يجب طاعة الإمام في أمره ونهيه ما لم يأمر بمحرّم، وقال بعضهم: الذي يظهر أنّ ما أمر به مما ليس فيه مصلحة عامّة لا يجب امتثاله إلا ظاهراً فقط بخلاف ما فيه ذلك فإنه يجب باطناً أيضاً، وكذا يقال في المباح الذي فيه ضررٌ للمأمور به..»[1].

والحديث عن ممارسة الولاية هنا لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ دليل الولاية جاء في طول الأدلّة الأوليّة للأحكام عند مثل السيّد الصدر، بمعنى تقيّده بعدم مخالفتها، كما يظهر من تحليل نظريّته في الشقّ المرتبط بالإلزامات، ولو أراد التفصيل بين أنواع التكاليف لكان يُفترض إبداء الخصوصيّات الموجبة للتمييز، الأمر الذي لا نجده متوفّراً في بيانه لنظريّته. وإلا فالإلزام الحكومي في موارد المباحات هو في حقيقته نقض لإطلاقيّة إباحة المباح، وهو تعارض مع الشريعة في دائرة هذه الإطلاقيّة.

علماً أنّ الذهن العقلائي يميّز بين الجانب العام للحياة الإنسانيّة والذي تقوم الدولة بالتشريع في إطاره، وبين الجانب الشخصي الذي يظهر في علاقة الوالد بولده أو المالك بمملوكه أو المستأجر بأجيره وهكذا، من حيث إنّ الأوّل يصادم بقانونه المباحَ الشرعي بالمعنى الأعم، فيما الثاني لا يُصادم.

لكن، وفي مقابل ذلك كلّه، قد يُقال بأنّ فكرة تحريم الحلال المنهيّ عنها، لا يُراد بها مطلق المنع عن الحلال، بل نسبة المنع عن الحلال إلى الشريعة، أو كون الحلال من الحلال الذي دلّت نصوصه الشرعيّة على عدم قبوله للارتفاع بعروض الشروط والمواضعات البشريّة المؤقّتة عليه، وبهذا صحّت الشروط في العقود والمعاملات رغم كونها تمنع عن الحلال وتُلزم أحد الطرفين أو كليهما، مع أنّ النصوص الدينيّة منعت عن الشروط التي تحلّل الحرام وتحرّم الحلال.

وقد قدّم الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) هنا مقاربة مهمّة يمكن أن تنفع في موضوع بحثنا، حيث قال ـ وهو بصدد حلّ مشكلة شرعيّةِ الشروط في العقود من زاوية تحريمها للحلال ـ: «إنّ المراد بالحلال والحرام فيها ما كان كذلك بظاهر دليله حتى مع الاشتراط، نظير

(١) الآلوسي، روح المعاني ٥: ٦٦.

شرب الخمر وعمل الخشب صنماً أو صورة حيوان، ونظير مجامعة الزوج التي دلّ بعض الأخبار السابقة على عدم ارتفاع حكمها ـ أعني الإباحة متى أراد الزوج ـ باشتراط كونها بيد المرأة، ونظير التزويج والتسرّي والهجر، حيث دلّ بعض تلك الأخبار على عدم ارتفاع إباحتها باشتراط تركها معلّلاً بورود الكتاب العزيز بإباحتها. أمّا ما كان حلالاً لو خُلّي وطبعه بحيث لا ينافي حرمته أو وجوبه بملاحظة طروّ عنوان خارجي عليه، أو كان حراماً كذلك، فلا يلزم من اشتراط فعله أو تركه إلا تغيّر عنوان الحلال والحرام الموجب لتغيّر الحلّ والحرمة، فلا يكون حينئذ تحريم حلال ولا تحليل حرام»[1].

وبعبارة أخرى: إنّ المباحات في الشرع مقيّدة بعدم طروّ عنوان حكم وليّ الأمر عليها فتصبح إلزاميّةً، تماماً كما هي مقيّدة بعدم طروّ عنوان النذر أو الشرط أو غير ذلك، إلا ما خرج بالدليل الخاصّ.

لكن ـ وفقاً لذلك ـ ألا يُحتمل أن نطرح تمييزاً هنا، كان ينبغي لأنصار نظريّة منطقة الفراغ طرحه، وهو التمييز داخل المباحات بين ما ورد النصّ (أو خصوص النصّ القرآني أو الحكم المنسوب صراحةً إلى الله، على احتمالاتٍ متصوّرة في القضيّة) أو الدليل المؤكّدين على إباحته بنحو إرادتها ومطلوبيّتها؛ وما كان مباحاً من غير هذا النوع، خاصّةً لو كانت إباحته لمجرّد عدم ورود نصّ على تحريمه، مما احتملنا سابقاً أنّه هو المراد بمنطقة العفو والسكوت، ومن ثمّ فما وردت إباحته بنصّ واضح في الرغبة في ترخيصه مثل نصوص إباحة الأطعمة المحلّلة، ومثل ذلك نصوص المستحبّات والمكروهات (فضلاً عن الإلزاميّات في دائرتها)، لم يكن يمكن للحاكم التدخّل فيها من دون طروّ العناوين الثانويّة المبرّرة لذلك، وإلا أمكنه التدخّل انطلاقاً مما يراه من المصلحة أيضاً.

ولعلّ ما يؤيّد هذا الأمر ما ألمح إليه الأنصاري آنفاً، من مثل مرسل العياشي عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، أنّه قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة تزوّجها رجلٌ وشرط عليها وعلى أهلها إن تزوّج عليها امرأةً وهجرها، أو أتى عليها سُرِّيَّةً فإنها طالق، فقال: شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفى بشرطه وإن شاء أمسك امرأته ونكح عليها وتسرَّى عليها

(١) الأنصاري، المكاسب ٦: ٣٤.

وهجرها إن أتت سبيل (بسبيل) ذلك، قال الله في كتابه: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)، وقال: (أحلّ لكم ما ملكت أيمانكم)[١]، وقال: (واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهن واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً إنّ الله كان عليّاً كبيراً)»[٢].

فإنّ الرواية منعت الشرط لكونه منافياً لتحليل الله تعالى، والمفروض أنّ كلّ شرطٍ يقع فهو منافٍ لتحليل الله، إن لم يكن منافياً لتحريمه، لكنّ ملاحظة تعرّض الرواية لنصوص التحليل القرآنيّة يساعد على استنتاجٍ من هذا النوع الذي قلناه، ولعلّ الأمر ـ بحسب تعبير هذه الرواية المنسجم مع نصوص العفو والسكوت التي تقدّمت سابقاً ـ يحصر القضيّة بما صدر عن الله، لا بما صدر عن النبيّ أو غيره، فضلاً عن المسكوت عنه، وهو ما تؤيّده بعض النصوص في باب الشروط ـ مثل صحيحة عبد الله بن سنان[٣] ـ والتي تعبّر بمخالف الكتاب دون أن تعبّر بمخالف السنّة، فلاحظ وتأمّل، وتفصيله في محلّه فلا نطيل.

وبصرف النظر عن هذه المداخلة التي قدّمناها الآن، يحصل التمايز ـ بما قدّمناه آنفاً ـ بين دائرة الإلزامات ودائرة المباحات ولو بالمعنى الأعمّ، ويُصبح من المعقول ـ على مستوى الثبوت والإمكان ـ القول بذلك، أمّا هل أنّ دليل ولاية الدولة أو السُلطة عموماً له إطلاق يشمل مثل هذه الحال على تقدير عدم وجود عناوين أوّليّة أو ثانويّة تفرض أحكاماً في أصل الشرع أو لا؟ وهل نحن بحاجة بعد هذا لإطلاق في دليل الولاية أو لا؟ فهذا بحث إثباتي في الفقه السياسي الإسلامي وليس موضوعاً لقضيّتنا هنا؛ فقد يقال بانعقاد مثل هذا الإطلاق، وقد يقال بأنّ أقصى ما تدلّ عليه نصوص وأدلّة جعل الحاكميّة ـ بعد فرض قانون الشمول مصادرة قبليّة ـ هو منح الحاكم سلطة الإجراء وتشخيص موضوعات الأحكام في الفضاء السياسي

---

(١) لا توجد آية في القرآن الكريم بهذا التعبير، وربما يكون المراد النقل بالمعنى من الآية الثالثة من سورة النساء، كما يظهر من محقّقي كتاب تفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٧ (الهامش)، ومحقّقي كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري ٦: ٢٤ (الهامش)؛ ولكنّه غير مُقنع، خاصّة وأنّ الآية الأولى والثالثة المذكورتين في الرواية نفسها هنا منقولتان بالنصّ الحرفي عن القرآن الكريم.

(٢) تفسير العياشي ١: ٢٤٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٧.

(٣) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٢٢.

والاجتماعي العام، بحيث يكون تشخيصه للظروف وإصداره الموقف تبعاً لتشخيصه العناوين الأوليّة والثانويّة وقواعد التزاحم، مُلزماً للجميع ويملك سلطة الإلزام على صعيد الاجتماع السياسي والاقتصادي، وبهذا المعنى يصحّ نسبة الطاعة إلى الرسول وإلى أولي الأمر في عرض نسبة الطاعة لله تعالى؛ لأنّ تخصيص الطاعة للرسول وأولي الأمر بالذكر تسمح به خصوصيّة إيكال أمر التطبيق وتعيين آليّات الإجراء وتحقّق ملابسات الأحكام لنظر وليّ الأمر، فهو الذي يعيّن تحقّق موضوع وجوب الجهاد أو موضوع الحكم القضائي الفلاني أو غير ذلك، ونحن ملزمون بتلقّي أوامره في ذلك والتخلّي عن سائر المعايير الإثباتية لموضوعات الأحكام، تماماً كما هي طبيعة علاقتنا بالقاضي الذي لا يقوم بتأسيس قوانين في عرض الشريعة، ومن ثمّ فلا حاجة لفرض سلطة قانونيّة تشريعيّة له حتى نبرّر نسبة وجوب الطاعة إليه في عرض نسبتها لله تعالى، كما تفيده عبارات العديد من الباحثين والعلماء هنا والمنتصرين لنظريّة تأصيل ولاية وليّ الأمر بشكل مستقلّ، وبهذا يكون من أطاع الرسول مطيعاً لله تعالى.

وهذا الذي نقوله إنّما هو برمّته انسجام مع فكرة شموليّة الشريعة بالمعنى المدرسي، وليس اختياراً منّا لهذا الموقف بشكل نهائي، إذ سيأتي موقفنا النهائي آخر هذا الكتاب عند عرض نظريّتنا الخاصّة، فانتظر.

هذا، وممّا ذكرنا، تظهر محاولة بعض العلماء المعاصرين، وهو أستاذنا السيد علي أكبر الحائري، في تقديم جواب عن إشكاليّة التنافي بين تأبيد حلال محمد وحرامه وبين فكرة منطقة الفراغ عبر القول بأنّه كما أنّ الكثير من الأحكام يتغيّر من حلالٍ إلى حرام بسبب تغير الظروف والملابسات، كذا فإنّ ممارسة الوليّ لولايته والدولة لسلطتها سوف يؤدّي لتغيّر الموقف الشرعي للمكلّف نتيجة تغيّر الموضوع، وعليه فيكون الحلال مقيّداً بعدم صدور حكم الحاكم على خلافه، فبصدوره يصبح الموضوع متغيّراً فلا ضير ولا إشكال[1].

إنّ هذه المحاولة مقيّدة ـ إثباتاً ـ بإطلاقيّة دليل ولاية الدولة أو الحاكم عبر التحرّر من فكرة العناوين الثانويّة وأمثالها، بشكلٍ يفرض مسبقاً تقيّد أدلّة الترخيصات والمستحبات والمكروهات بعدم صدور حكم الحاكم على خلافها، وإلا فلو تمكّنا من إشباع حيثيّة الإطلاق

(١) علي أكبر الحائري، منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١١: ١٣٩ ـ ١٤١.

في دليل الولاية ومنح السلطة، بمقدار سلطة الحاكم على التشخيص والتطبيق والإنفاذ، كما هي الحال في سلطة القاضي، فلا يُعلم أنّ دليلَ إباحة المباح مقيَّدٌ بعدم صدور حكمٍ مخالف للحاكم فيه، حتى نرفع اليد عنه بسبب تبدّل موضوعه، فلاحظ.

وعلى أيّة حال، فهذه المداخلة العاشرة، تهدف لفرض مزيد من التحليل في نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة لتفادي تصادمها مع الشريعة ونصوصها، وقد يتمّ التوصّل لصيغة اجتهاديّة وقد لا يتمّ ذلك سوى بالعناوين الثانويّة أو في دائرة المباحات غير منصوصة الإباحة (دائرة العفو بأحد تفاسيرها المتقدّمة)، ولا نريد أن نطيل أكثر من ذلك في هذا.

نكتفي بهذا القدر من المداخلات لنحاول استخلاص النتائج[1].

نتائج الكلام في نقد نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة

حصيلة الموقف من نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ومنطقة الفراغ التي طرحها جيل الإسلاميّين السياسيّين في القرن العشرين، أنّه إن قصد بها ما يرجع إلى ثنائي الأوّلي والثانوي، ممّا سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى، فلا جديد في البَين، ولا تواجهه إلا بعض المشاكل الآتية، وإن قصد ممارسة مبدأ الولاية بشكل متحرّر من نظام النصوص العامّة والخاصّة بالآليّات المدرسيّة للاجتهاد، اعتماداً على مرجعيّة المصلحة، فقد لاحظنا أنّ بعض المشكلات تتوجّه على هذه النظريّة؛ ولكنّ بعضها الآخر لا يرد عليها.

لكنّ العُقدة الأصعب حينئذٍ ـ من زاوية اهتمامنا هنا ـ تكمن في عدم انسجام نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة (ومن ضمنها منطقة الفراغ) المانحة سلطةً تشريعيّة للدولة أو لمجلسٍ تشريعيّ خاصّ أو لوليّ الأمر.. عدم انسجام ذلك كلّه مع النصوص والأدلّة التي سيقت على جامعيّة الدين وشمول الشريعة واستيعابها، وأنّه ما من واقعة إلى يوم الدين إلا ولها حكم في شريعة الله تعالى، وفقاً للفهم المشهور السائد لهذه النصوص. وهذا يعني أنّ مشروع المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ـ بصيغه المتعدّدة منذ النائيني إلى اليوم ـ لم يقدر على القيام بمصالحة مع أصوله الكلاميّة والاجتهاديّة، وأنّه كان عليه أن يتخلّى عن هذه المحاولة تفادياً للتصادم مع

---

(١) ومن مناقشة نظريّة الصدر في منطقة الفراغ، ومما أسلفناه سابقاً، يظهر وجود بعض المشكلات في نظريّة النائيني والطباطبائي في الثابت والمتغيّر أيضاً، فلا نطيل.

منطلقاته الفكريّة أو كان عليه إعادة النظر في تلك الأصول الفكريّة والمنطلقات الاجتهاديّة، والإعلان صراحةً عن عدم شموليّة الشريعة والتخلّي عن الفهم المدرسي لهذه الشموليّة، وهو الفهم الذي طبّقه أعلام نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة أنفسهم في مختلف مقارباتهم الاجتهاديّة في الفقه الإسلامي.

هذا، وتوجد قراءات مخالفة لقراءة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة، سوف تتبدّى لنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وتتضمّن نوعاً من النقد المستبطن لهذه النظريّة، مما نكله لذلك الفصل حتى لا نقع في تكرار.



النظرية الثانية

الشموليّة التفصيليّة (المبادئ التحوّلية في الفقه المدرسي)

ربما يمكنني القول بأنّ هذه النظريّة تمثل وجهة نظر جمهور الفقهاء القدامى والمعاصرين، أو القراءة المدرسيّة للفقه الإسلامي، وهي نظريّة ترى عدم وجود منطقة فراغ في الشريعة الإسلاميّة، كما أنّه لا توجد عندها متغيِّرات يمكن للفقيه أو للدولة أو لوليّ الأمر أو غيرهم أن يسنّوا القوانين فيها، بل ليست لهم مثل هذه الصلاحيّة أساساً، فلا توجد سلطةٌ تشريعيّة إنسانيّة بأيّ شكلٍ من الأشكال، ولا يمكننا منح أحد مثل هذه السلطة الثابتة حصراً لله سبحانه.

تَعتبر هذه الرؤية أنّ الخطأ الذي حصل هو تصوّر وجود عجز داخل المنظومة الاجتهاديّة أظهرها غير قادرة على تغطية مساحة المتغيِّرات والمستجدّات، فألجأها لمرجعيّاتٍ مساعدة، كمرجعيّة الدولة أو المجالس النيابيّة أو وليّ الأمر في سنّ القوانين، في حين أنّ واقع الحال ليس كذلك، حيث جُهِّزَت المنظومة الاجتهاديّة بعُدّةٍ ذاتيّة كافية لتغطية المستجدّات والمتحوّلات.

من هنا، يميل هذا الفريق الذي يملك ـ إلى يومنا هذا ـ قاعدةً عريضة في مدارس الفقه الإسلامي، إلى أنّ شمول الشريعة لتمام وقائع الحياة مبدأ إسلامي حاسم، دلّت عليه النصوص والتحليلات العقلانيّة معاً، وأنّ هذا الشمول يتسم بطابع تفصيلي، بمعنى أنّ كلّ حدث يقع يمكن لنا أن نضع يدنا عليه ونقول: إنّ لهذا الحدث حُكماً خاصّاً في الشريعة الإسلاميّة، بُيّن إمّا بطريقة خاصّة مباشرة له بعنوانه الشخصي أو قد جرى بيانه بطريقة عامّة تستوعبه، ومن ثم ينتج وجود حكم إلهي متصل بهذه الواقعة الخاصّة.

وهذه النظريّة هي المستكنّة في وعي الاتجاه المدرسي في الاجتهاد الإسلامي، وعليها ـ على ما يبدو ـ بُنيت فكرة الاستيعاب الحاصر في الأصول العمليّة، حيث افترض علماء أصول الفقه أنّ

ما من واقعة نضع يدنا عليها إلا وهي مشمولة لأحد الأصول العملية الأربعة: البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، فإذا لم يتمّ دليل محرز حاكٍ عن واقع الشريعة كان المرجع هو أحد هذه الأصول، فإنّه لولا فرضيّة وجود أحكام في كلّ واقعة لربما لم يكن هناك معنى ـ عندهم ـ لإجراء أحد هذه الأصول لزاماً وفوراً؛ لاحتمال خلوّ الواقعة من حكم أساساً، وحاجتنا لآليّة أخرى لمعالجة فروض الشك، كما سيأتي توضيحه ـ إن شاء الله تعالى ـ عند عرض نظريّتنا الخاصّة في آخر هذا الكتاب.

ويرى هذا الفريق أنّ النصوص والأدلّة المتوفّرة بين أيدينا على الأحكام الشرعيّة تكفي لحلّ الموقف في أيّ ظاهرة ولو مستجدّة، بمعونة الأصول العمليّة، بلا حاجة إلى مُعينات قانونيّة من الخارج بما فيها فكرة الحكم الحكومي وولاية الأمر، دون أن يرفض هؤلاء مبدأ الحكم الحكومي في حدّ نفسه، لكنّهم لا يرون فيه سوى صيغة إجرائيّة لتنفيذ أو تسييل تحقّق الأحكام القانونيّة الشرعيّة الثابتة من قَبل في الشريعة الإلهيّة، لا عملاً تقنينيّاً.

ويبدو واضحاً من النصوص المتوفّرة لهذا الفريق بعد ظهور التيار السياسي الإسلامي وانطلاق فكرة السلطة التشريعيّة البشريّة منذ بدايات القرن العشرين، يبدو واضحاً القلق الذي يُبديه الفريق المدرسي، وقد عكس لنا نصّ النائيني الذي سبق التعرّض له، عن مستويات القلق التي كان الفريق المواجه له يعيشها؛ وكان منها أنّ فرض سلطة تشريعيّة بشريّة يساوي استحداث مؤسّسة رديفة أو منافسة لسلطة النبوّة، ورغم أنّ النائيني كان يعارض هؤلاء لكنّ نصوصه في كتاب (تنبيه الأمّة) لم تكن واضحة في رفع أسباب القلق الذي كان يساورهم، فلم يُجلِ لهم هذه القضية بشكل يحسم الموقف ويبدّد المخاوف.

بل إنّ ذهنيّة التيار المدرسي هذه، لم يتمكّن حتى بعض كبار أنصار مدرسة الفكر السياسي الإسلامي الحديث أن يتخلّوا عنها، لهذا وجدناهم يشاركون في نقد نظريّة منطقة الفراغ، مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ليؤكّدوا نظريّة الشمول بالمعنى المدرسي ونفي أيّ سُلطة تشريعيّة بشريّة، وكأنّنا لو لاحظنا مزدوج (مكارم الشيرازي ـ عليدوست) مثالاً، فسنجد كيف أنّ التيار السياسي الإسلامي كان يحمل تصوّرين مختلفين عن سُلطة الدولة وقدراتها التقنينيّة، بين من ذهب لمنحها هذه السلطة بلوغاً لنسبة ناتجها لله سبحانه (عليدوست)، وبين من رفض

منحها سُلطة من هذا النوع ليعتبرها مجرّد قنوات إجرائيّة إداريّة لتنفيذ الأحكام الإلهيّة (مكارم الشيرازي)، رغم أنّ الفريقين ـ على سبيل المثال هنا ـ يذهبان لنظريّة مثل نظريّة الولاية العامّة للفقيه.

بل إنّني أخمّن بأنّ الحواريّة (الافتراضيّة) التي وقعت بين السيد علي الخامنئي والسيد روح الله الخميني، عقب خطبة الجمعة المعروفة للأوّل، وتعليق الثاني على ما جاء فيها، ربما تعكس لنا أنّ فكرة سلطة وليّ الأمر الذاهبة بعيداً في التوسّع، لم تكن واضحة حتى لأنصار خطّ هذه السلطة أنفسهم أو فلنقل بأنّ بعضهم لم يكن يفهمها بهذه الطريقة، ولم يكن يقرأها بهذا الشكل، وربما يكون ذلك انسجاماً مع الإطار المدرسي لدور الشريعة ومساحة نشاطاتها والتأثيرات الذهنيّة القويّة لهذا الإطار.

على خطٍّ آخر ـ وقبل الشروع في شرح العناصر البنيويّة لهذا الاتجاه ـ لا بأس بالحديث عن رؤيةٍ، أرى ضرورة الاهتمام بها بشكل عام حتى خارج بحثنا، وهي الرؤية التي ذهب إليها بعضٌ، وترى أنّ ما يسمّى بمأزق المستجدات والتحوّلات هو فكرة وهميّة لا واقعيّة لها أساساً حتى نبحث لها عن حلّ عبر المرجعيّة المساعدة أو أيّ شيء آخر، والسبب في ذلك أنّ نظام الحياة المعاصر هو في الأصل خطأ تاريخي ارتكبته الإنسانيّة بانسياقها نحو المادّة والماديات، وأنّ كلّ هذه السياسة الاقتصادية والسلطويّة الحاكمة اليوم في العالم وكلّ أنماط العيش المعاصرة، هي في الأصل انحرافٌ عن الخطّ الذي كان يجب علينا الذهاب فيه، وكلّ الأسئلة والتحدّيات التي نجمت عن هذا الانحراف الكبير للبشريّة تُصبح بلا معنى، ونصبح جميعاً ملزمين اليوم بالعودة إلى نمط حياةٍ بعيدٍ عن كلّ هذا الوهم التكنولوجي والاقتصادي الكبير الذي دمّر الطبيعة وقضى على خيراتها، وشيّأ الإنسان تشييئاً، وتعامل معه بوصفه كتلة من لحم ومادّة لا غير وهو يدّعي أنّه يدافع عنه ويحمل قضيّته، مرتكباً أكبر جناية بحقّه عبر التاريخ، وفَصَل البشريّة عن المسار الروحي الذي كان يجب عليها أن تسلكه، فضاعت طاقة الإنسان في الركض خلف السلع التي أصبح أسيراً لها وضحيّة، بدل أن تكون السلع خلف الإنسان خادمةً له.

إنّ وجهة النظر هذه لو طرحها باحثٌ اليوم ـ وهي مطروحة في بعض التيارات الفكرية

والدينيّة في العالم، مثل بعض من يعرف بالراديكاليّين المسيحيين الذي يرفضون الحياة المعاصرة، ويعتبرونها شرّاً (الآميش مثالاً اليوم في الولايات المتحدة الأميركيّة وغيرها)، وبعض الأجواء الشيعيّة المحدودة كجماعة طالقان المعاصرة، وكذلك العديد من التيارات الصوفية والمعنويّة في العالم المعاصر..

إذا طرح باحثٌ اليوم هذا الأمر، فيمكن لباحث آخر أن يُسنده ويقف معه لتأكيد أنّ تغوّل الدولة وظهور الدولة الحديثة هو في الأصل مفهوم خاطئ سببه نموّ الاقتصاد الرأسمالي وتعملق رغبة الإنسان بالمادّة، وعشق الإنسان الحديث للهيمنة واستعباد الشعوب واستنزاف خيرات الأرض، فلا نريد الدولة المتدخّلة العملاقة، بل نريد الدولة الحارسة فقط بالاصطلاح السائد للمفهوم، ومن ثمّ فالكثير من الأمور يجب التخلّي عن نسق التفكير الحاضر لها، وأن لا نقع ضحيّة عمل الآخرين لننساق خلفهم في مشاريعهم، ونبدأ نبحث عن حلول لواقعنا المعاصر، وهو في الأصل صنيع غيرنا وإرادة الشيطان على الأرض، فوظيفتنا اليوم ليست وضع الحلول للمستجدّات التي أفرزها هذا الوضع الجديد، بل إعادة البشر نحو الحالة الطبيعيّة التي تخلّصهم من النتائج الكارثيّة لهذا الوضع القائم.

إنّ مرجع هذه الأفكار إلى الاقتناع الشديد بأنّ نمط الحياة المعاصرة هو نمط خاطئ منذ البداية، **وأنّ نموّ العلم والقدرة والهيمنة حصل بعيداً عن الرقابة الأخلاقيّة**، وأنّه يجب علينا إعادة تشكيل نمط العيش البشري بشكلٍ مختلف تماماً. وهذا التوجّه في غاية الأهميّة في العصر الحاضر، ويحظى بالكثير من الدعم والتأييد في العديد من الأوساط النقديّة في العالم، بصرف النظر عن مستويات هذا الدعم، لكنّ الكثيرين يُجمعون اليوم على أنّ الطريق التي تسير فيها الإنسانيّة بنمط عيشها الحاضر لن يوصلها إلا إلى الهاوية وانهيار الحياة ودمار الإنسان والطبيعة؛ وقد رأينا بدايات ذلك باستنزاف خيرات الأرض وسقوط الإنسان في الغربة والوحدة واليأس ومختلف الأمراض النفسيّة الرهيبة، حتى بدأت العودة إلى الدين من زاوية معنويّاته، ومن لا يقبل الدين بدأ يتجه نحو الحركات الروحيّة غير الدينية المعروفة باسم (العرفان بدون الله).

بل قد يعتبر بعض أنصار هذا النسق من التفكير الناقد للحياة المعاصرة أنّ دخول الدين في

الحياة السياسيّة وارتباطه بالدولة سوف يجبره على تحمّل الضغوطات التي تقع فيها الدولة نتيجة النظام العالمي الحديث، فالدول لها ضروراتها التي لا يعيشها الفرد مباشرةً، وهذا يعني أنّنا سنجعل الدين مساهماً في فرض نظام الحياة المعاصرة على الناس بدل أن يكون مساعداً في تحريرهم منها بتوجيههم فرديّاً، ومن هنا نجد أنّ مثل حركة الإصلاح الراديكالي التي عرفتها البروتستانتيّة في مراحلها الأولى (وكانت مخالفةً لتوجّهات مارتن لوثر وجان كالفَن وغيرهم من قادة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر) تعتبر أنّ ربط الدين بالدولة هو ربطٌ لا يحمل سوى الشرّ، ويفرض على الدين مراعاة حاجات الدولة ليُساعد في فرضها على الناس، بدل أن يحمل حاجات الناس ليساعد في فرضها على الدولة.

عناصر تكوّن الشموليّة المرنة في التشريعات الإسلاميّة

إنّ المرجع في تبلور صورة واضحة عن (الشموليّة ـ المرنة) عند هذا الاتجاه، هو الطبيعة المرنة لحركة التشريع الإسلامي، وحلّ المشكلة ـ عند هذا الاتجاه ـ يكون من خلال وضع توليفة عناصر متعاضدة متكاتفة متعاونة، سنحاول اكتشافها عبر تحليلنا لمناهجهم وطرائق عملهم، ويقف على رأسها:

العنصر الأوّل: قاعدة التغيّر ضمن نظام تحوّل العناوين والأسماء

تؤدّي القاعدة الأصوليّة المعروفة القاضيّة بالتغيّر في المواقف تبعاً للتغيّر في العناوين والأسماء، أو ما يُسمّى ـ أحياناً ـ بتبعيّة الأحكام للأسماء[1]، إلى منح الشريعة قدرة تكيّف عالية، ويمكن رصد هذا التصوّر الكلّي لهذه القاعدة عبر مستويين:

المستوى الأوّل: قاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الموضوعات، وهي القاعدة التي تقضي بثبوت حكمٍ بالحرمة اليوم على شيءٍ ضمن وضعٍ معيّن، فيما يكون الحكم غداً عليه مختلفاً نتيجة عروض التحوّلات الموضوعيّة عليه، فالدم لا يجوز شربه أو تناوله بنصّ الكتاب العزيز، لكنّه

(١) ثمّة كتابات كثيرة في الفقه السني القديم والحديث حول موضوع تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والأحوال والعادات، وقاعدة العادة محكمة، وغير ذلك ممّا يدرس عوامل تغيّر الأحكام والفتاوى في النظريّة والتطبيق، فلتراجع، فقد صُغنا البحث بشكل كلّي هنا.

لو شرب هذا الدمَ حيوانٌ محلّل الأكل بطبعه كالغنم أو البقر، ثم استحال في جسمه وصار جزءاً منه بتحلّل أجزائه في جهازه الهضمي، فإنّنا لو ذبحنا هذا الحيوان يكون أكل لحمه جائزاً؛ لأنّ موضوع حرمة الأكل هو الدم، وهذا الموضوع لم يعد متحقّقاً الآن بعد عروض التحوّلات التكوينيّة عليه في داخل جسم الحيوان، فيما المأكول الآن بالنسبة إلينا هو لحم الحيوان محلّل الأكل، فبتغيّر الموضوع يحصل تحوّل في الحكم تلقائيّاً، وكلّ ما حصل أنّ الواقع نفسه بتغيّره التكويني قد خرج من تحت حكم شرعي، لينضوي تحت ظلّ حكم شرعي آخر، فمن غيّر موقعه هنا ليس هو الدين أو الشريعة، وإنّما هو الواقع.

من هنا، تختلف فكرة نسخ الأحكام الشرعيّة عن فكرة تغير الحكم بتغيّر الموضوع؛ لأنّ فكرة النسخ ـ بالمفهوم السائد لها، بصرف النظر عن صحّة هذا المفهوم عندنا ـ تقوم بتعديل الحكم نفسه ولو كان موضوعه باقياً، فالتحوّل صار في الجعل وفي ثبوته في أصل الشرع، بينما فكرة تغيّر الحكم بتغيّر الموضوع لا تعني زوال أيّ حكم من القانون الشرعي زوالاً أصليّاً، بل الأحكام ما تزال قائمة، وهي حرمة تناول الدم وجواز أكل لحم الغنم، كلّ ما في الأمر أنّ التحوّلات التكوينيّة أخرجت الموقف ـ من حيث الفعليّة والمجعوليّة ـ من تحت سلطان حكم إلى تحت سلطان حكم آخر، ففعّلت حكماً وأوقفت تفعيل حكمٍ آخر، دون أن تزيله من الوجود القانوني أبداً، فالموقف أشبه شيء بوضع ضوءٍ قويّ في أعلى الغرفة، ووضع لوح متعدّد الألوان في أطرافه، فكلّما تحرّك اللوح صار اللون المنبعث من الإضاءة مختلفاً، فهنا لم يحدث أيّ تحوّل في الإضاءة، بل تغيّر الجسم الذي عرضت عليه الإضاءة، فترك أثراً على النتيجة العمليّة في الغرفة.

ولا يقف الأمر عند التغيّر التكويني النهائي المشار إليه ـ ولهذا قد يتحدّث الفقهاء ضمناً عن هذه القاعدة عند الحديث عن مسألة التطهير بالاستحالة أو بالانقلاب ـ بل يدخل في هذا السياق أشكال أخرى ينبغي الانتباه إليها؛ وذلك أنّ الموضوع ـ بالمفهوم الاجتهادي الأصولي له ـ يعني تمام العناصر المتصلة بتحويل حكمٍ من وجوده الخام في أصل الشرع إلى صيرورته فاعلاً منجّزاً داخلاً في اللحظة في مسؤوليّة هذا المكلّف أو ذاك، وهذا يعني أنّ كلّ عنصرٍ أُخذ شرطاً أو قيداً في تعلّق الحكم بالمسؤوليّة الناجزة الفعلية فهو داخل في دائرة الموضوع، وهذا ما يفتح فكرة الموضوع على أنواع من التغيّرات لا تقف عند التغيّر التكويني الذي من نوع المثال

السابق، فارتضاع طفلة من امرأةٍ يمكنه أن يحوّل الموقف من حليّة زواج رجلٍ معيّن بهذه الطفلة بعد بلوغها إلى الحرمة، لتغيّر الموضوع وتعنونها بعنوان جديد هي ابنته من الرضاعة مثلاً، أو صيرورة الزواج بالبنت موجباً لتحريم أمّها عليه، فليس تحوّل الموضوع هو تحوّل تكويني نهائي بزواله تماماً من الوجود بالضرورة، بل يمكن أن يكون تحوّلاً عنوانيّاً داخلاً في دائرة الاعتبارات القانونيّة. ومسألةُ العنوان الثانوي العام في الحالات الطارئة يمكن لها بأكملها أن تدخل في هذا المجال هنا، وإن كنّا سنفصلها لأهميّتها الفائقة في موضوع بحثنا، وبهدف المزيد من التوضيح.

وبهذا نفهم أنّ مسألة تغيّر الأحكام بتغيّر الموضوعات، لا تفرض عدم دوام الشريعة، ولا تفرض النسخ بعد عصر النصّ، ولا تفرض منح سلطةٍ تشريعيّة لأحدٍ غير الله، بل هي مجرّد نظام (sustm) قهري يحرّك القوانين في دوائرها بفعل تحوّلات الواقع الخارجي بأشكال هذه التحوّلات، وهي ظاهرة موجودة في جميع القوانين والأعراف، وليست خاصّة بالشريعة الدينيّة.

ومن هذا المدخل، يمكن إقحام ما طرحه السيّد الخميني في قضيّة الزمان والمكان، حيث أثار في حديثه أنّ نظرتنا لظاهرةٍ ما قد تتغيّر إذا جاءت في ظلّ قراءة سياقيّة للظاهرة ضمن وضع معقّد فرضته الحياة، إنّه يعتقد أنّ الظواهر والموضوعات قد تبدو ساكنةً ومستقرّة توحي للناظر بأنّها لا تستدعي الانضواء تحت عنوان جديد يستدعي حكماً مختلفاً، إلا أنّها في واقع أمرها ونتيجة التطوّرات الجديدة ونمط التعقيد البالغ في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة.. تسير في تغيّر متواصل، فالتغيّر اليوم نفذ إلى الأعماق ولم يقف عند الظواهر، أشبه بنفوذ فكرة الحركة مع صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) من الأعراض الأربعة إلى الجوهر، وهذا كلّه يستدعي تغيّرات في المواقف الشرعيّة نتيجة تغيّر تموضع الوقائع والأحداث بطريقة خفيّة ودقيقة، ومن هنا تأتي ولاية الفقيه المطلقة لتتصدّى لإدارة المتغيّرات وتحديدها[1].

---

(١) راجع: الخميني، صحيفة نور ٢: ١٧٠، و٢١: ٩٨؛ وأحمد مبلّغي، الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي: الخميني، الطباطبائي، الصدر، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٢٠٧ـ٢٠٩.

المستوى الثاني: قاعدة تغيّر التطبيق بتغيّر مصاديق المتعلّق، فمن تغيّر الموضوع إلى تغيّر المتعلّق في انطباقاته الخارجية ومصاديقه العينيّة، نلامس المستوى الثاني من مستويات التغيّر، إذ تفرض هذه الظاهرة تغيّراً أيضاً، لكن ليس في فعليّة الأحكام فضلاً عن أصل وجودها القانوني، وإنّما في شكل تطبيقها الخارجي العملي، وهذه نقطة مهمّة جداً، ويلعب العرف والظروف الموضوعية دوراً عظيماً في هذه القضيّة، وعادةً ما يحدث هذا الأمر في متعلّقات الأحكام (المأمور به) التي تكون من نوع العناوين العامّة، فإهانة المؤمن حرام، لكنّ الممارسة الخارجيّة التي يصدق عليها عنوان الإهانة ليست شكلاً ثابتاً عبر الزمان والمكان، بل هي متحرّكة دوماً، فالقيام عند دخول شخص إلى الغرفة نوع من الإهانة في بعض الأعراف لكنّه ليس كذلك في أعراف أخر، وهكذا مفهوم الإسراف يختلف من فضاء إلى فضاء آخر، حتى داخل المجتمع الواحد تبعاً للظروف الموضوعيّة والأحوال الاجتماعيّة، وهكذا عنوان التزيّن يختلف تبعاً للفضاءات الاجتماعيّة، ففي بعض الفضاءات تصنّف بعض أنواع الألبسة على أنّها زينة للمرأة، الأمر غير الموجود في فضاءات أُخر، وهكذا مفهوم النفقة، وصلة الرحم، ومعاشرة الزوجة بالمعروف، وغير ذلك من عشرات الأمثلة بل المئات.

والأمر لا يقف عند الحدود الفرديّة أو الاجتماعيّة الضيّقة، بل غالباً ما تكون حركة تطبيق الأحكام في دائرة السياسات والنظم العامّة خاضعة لهذا النوع من التحوّلات في المتعلّق (المأمور به)، فعدم الخضوع للمعتدين واجبٌ شرعي، لكنّ صفقة أسلحة في لحظةٍ ما يمكن أن تكون خضوعاً، وهي بنفسها في ظرفٍ آخر قد لا تكون كذلك، بل قد تكون قوّةً، وتحالفٌ سياسي معيّن قد يكون الآن مصداقاً لعنوانٍ وجوبي، وبعد فترة وجيزة يُصبح مصداقاً لعنوان تحريمي، وهكذا، وفي بعض الأحيان يكون هناك نوع صلة بين تحوّل الموضوع وتحوّل المتعلّق فلاحظ.

وعليه، فمبدأ تحوّل الأحكام ـ في رتبة الفعلية والتنجّز وتحمّل المسؤوليّة ـ بتحوّل الموضوعات، ومبدأ تحوّل أشكال تطبيق المتعلّقات، وتغيّر المصاديق تبعاً لتغيّر الظروف، من المبادئ التحوّليّة الكبيرة التي تسمح للشريعة بالتكيّف مع المتغيّرات والمستجدات، وهو ما يعني تحقّق حالة المرونة في ظلّ المتغيّرات، وقدرة الشريعة على متابعة المتغيّرات من خلال انتقال المتغيّر من عنوانٍ إلى آخر، ومن ثَمّ من حكمٍ إلى آخر، وتنوّع أشكال تطبيق العناوين تبعاً

للظروف المتحوّلة.

العنصر الثاني: الاجتهاد بوصفه منتِجاً فيّاضاً (فهمان: شيعيٌّ وسنّي)

اعتبر العديد من الفقهاء والباحثين الاجتهادَ أحدَ الأسس التي تؤمّن حركيّة التشريع الإسلامي وتحقّق مواكبة العصر ومتطلّباته[1]. إنّ الاجتهاد هو الذي يكوّن حلقة الوصل بين أحكام الشريعة ومتغيّرات العصر، ففتح باب الاجتهاد ومواصلة مسيرته من شأنه أن يكشف لنا دوماً عن الموقف الإسلامي في اللحظة المتغيّرة. أمّا لو أقفلنا باب الاجتهاد الذي فتحته الشريعة نفسها فإننا سوف نقطع هذا الترابط وسنتوه في الكشف عن الارتباطات الموجودة في الشريعة الإسلاميّة.

بهذه الطريقة يتمّ النظر للاجتهاد على أنّه عنصر ضروري لتحقيق المواكبة والتغطية، بحيث تتمكّن الشريعة من متابعة المستجدّات وتقدر على تحقيق شموليّتها، وترجمة ذلك على أرض الواقع.

هذه هي الصورة التي يُقرأ فيها الاجتهادُ عنصراً محقّقاً للشموليّة عملياً وفقاً للتصوير الإمامي، بينما يقدّم الاجتهاد السنّي رؤية إضافيّة لهذه القضيّة عندما يعتبر أنّ الاجتهاد قادرٌ على تغطية الوقائع المستجدّة، ويقصد الفقه السنّي بالاجتهاد هنا الأدوات المساعدة التي يمكنها تأمين نتائج فقهيّة للفقيه في حال عدم توفّر النصوص، ومن أبرزها مرجعيّة القياس، فإنّ القياس يمكنه أن يحقّق ـ عملاً ـ تغطية الشريعة لوقائع الحياة من خلال اعتماده منهجاً في معرفة الحكم حيث لا نصّ، وإذا لاحظ الفقيه استدعاء القياس لنتيجة فاسدة منافية للشريعة أجرى قاعدة الاستحسان التي تحول بين القياس والخروج بنتائج سلبيّة.

بل ومن القياس والاستحسان، ينطلق الفقيه فيما لا نصّ فيه لاعتماد منهجيّة الاستصلاح، حيث ينظر في المصالح والمفاسد الكامنة في الحالة المراد تحديد حكمها الشرعي للخروج

---

(١) انظر ـ على سبل المثال ـ: مطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٤٤، ١٤٩، ١٥١؛ والشيرازي (تحت إشرافه)، شموليّة الشريعة نقد نظريّة الفراغ القانوني في الإسلام، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ١٦ ـ ١٧؛ وكامل الهاشمي، الثابت والمتغيّر في الفقه الديني (ضمن كتاب تجديد الفكر الديني): ١٧٠ ـ ١٧١.

باستنتاج الموقف الديني منها، من خلال قراءة جانبها الملاكي (المصلحة والمفسدة) في ضوء معرفته المسبقة بأنّ الشريعة سيقت لتحقيق مصالح العباد، وقد قدّم الفقه السنّي عشرات ـ وربما مئات ـ الأمثلة على توليد فتاوى من خلال قانون الاستصلاح هذا، وكأنّه قانون يشتغل فيه المجتهدُ على الدليل اللمّي، فبدل أن ينطلق من الحكم لمعرفة وجود مصلحة خلفه، ها هو يرى المصلحة الآن بنفسه ليكتشف من خلالها أنّ الحكمَ موجود في دائرتها، فيُصدر فتواه في ذلك.

إنّ فكرة الاستصلاح أو المصالح المرسلة كانت مهمّة جداً في الاجتهاد السنّي، لكنّ بعض علماء أهل السنّة عارضوها، ومن أبرزهم الشيخ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، وإن كان ربما يمكن عدّه مؤمناً بها وفق صيغة خاصّة ليست محلّ بحثنا تحتوي شروطاً شديدة.

العنصر الثالث: العناوين الثانويّة أو الحالات العارضة الطارئة

العناوين الثانويّة ـ خاصّةً منها قانون التزاحم القاضي بتقديم الأهمّ على المهم ـ والأحكام الحاكمة على الأحكام الأوّلية، كالضرر (قاعدة لا ضرر)، والاضطرار (الضرورات تبيح المحظورات)، خاصّة عندما نعمّمها ـ كما يطرحه الشيخ يوسف القرضاوي[1] ـ لمفهوم ضرورات الجماعة، ولا نحصرها بإطار ضرورات الأفراد، مثل فرض ضرائب لتأمين نفقات الحرب لحماية الأمّة، فهذه ضرورة تعرض الجماعة وقد لا تعرض الفرد قهراً، والحرج (المشقّة تجلب التيسير)، والإكراه (رفع عن أمّتي.. ما استُكرهوا عليه)، والتقيّة (حالات الضعف والعجز وتطلّب حماية الذات أو الجماعة)، وغير ذلك..

هذه العناوين وما تحمله من مواقف شرعيّة، يفهمها هذا الاتجاه المدرسيّ بوصفها قادرةً على تغطية الكثير جداً من المتغيّرات التي ليس للشريعة فيها موقفٌ منصوص مباشر لها بعنوانها؛ لظهورها بعد عصر النصّ وزمن الوحي، ومن ذلك تقديم المصلحة العامة على المصالح الفرديّة، وبهذه العناوين والأحكام التي تملك حقّ النقض (الفيتو) على حسب تعبير المطهري، تتمكّن الدولة من مواكبة المتغيّرات وما تحتاجه الحياة المعاصرة إلى جانب الأحكام الأوّلية

(١) انظر: القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلاميّة: ٧١ ـ ٧٣.

الكثيرة، وتتمّ تغطية الوقائع بشكلٍ كامل.

وعليه، فيمكن الركون إلى العناوين الثانويّة لتكييف الحياة مع متطلَّباتها واقتضاءاتها؛ فحين يتزاحم الأكثر ضرراً مع الأقلّ ضرراً تأتي قاعدة التزاحم؛ لتقدِّم الأقلّ ضرراً على الأكثر؛ وحينما يكون الحكم المعيّن ضارّاً بمعنى من المعاني فسوف تتدخّل قاعدة (لا ضرر) ـ وفق فهمٍ لها ـ من أجل نفيه أو تحجيمه؛ وكذا الأمر في قاعدة (لا حَرَج) مثلاً. وهذا معناه أنّ الأحكام الأوَّليّة تقع على الدوام تحت سلطان العناوين الثانوية الطارئة، القادرة على نفيها أو تحجيمها في موردها.

وهذا كلّه يعني أنّنا حينما نمنح الدولة أو غيرها سلطةً ما، فغاية ما هنالك هو أنّها سوف تتمكَّن من إعمال القواعد الثانوية نفسها في المواطن المسموحة، وهنا لا تضع السلطةُ أيَّ حكمٍ، ولا تلغي أيَّ حكمٍ، بل تقوم بتطبيق الحكم الثانوي على مورده الخارجي في الحالة الواقعة، فدورُها تطبيقيّ تنفيذيّ، وليس تشريعيّاً تقنينيّاً.

لقد راهن الفقه الإسلامي كثيراً عبر التاريخ على فكرة العناوين الثانويّة والحالات العارضة الطارئة، فشكّلت عنصراً رئيساً في تحريكه للأحكام على أرض الواقع تبعاً للمتغيّرات والظروف.

ولابدّ لي أن أُوضح هنا أنّ مفهوم العنوان الثانوي لا يختصّ في الفقه بالحالات الاستثنائيّة أو القاهرة، بل هو يتخطّى هذا، فالماء بالعنوان الأوّلي يجوز شربه، لكنّه لو تعنون بعنوانٍ ثانويّ، مثل صيرورته متنجّساً فإنّه يصبح حراماً، فالتغيّر العنواني هنا غيّر الموقف القانوني والشرعي، رغم أنّه لا توجد حالة طارئة قاهرة استثنائية مثل الضرورة والإكراه، ففكرة العنوان الثانوي أوسع من الحالات القاهرة الضاغطة، لكنّ أهميّتها تبدو لنا أكثر في إطار الضغوط والطوارئ، نظراً لحاجة الشريعة للتكيّف مع هذا النوع من الحالات.

وبهذا نكتشف ـ وفقاً لهذا التفسير لمفهوم الثانويّة ـ أنّ فكرة تنوّع العناوين الأوّليّة والثانويّة تتداخل بشكلٍ كبير مع فكرة تغيّر الأحكام بتغيّر الموضوعات، فانتبه، لكنّنا فصلناها نظراً لخصوصيّة الأحكام الثانويّة الكليّة التي تمثل حالات الطوارئ؛ لما لها من أهميّة، أو لكون خصوصيّة الثانويّة في هذا النوع من الثانويّات لا يغيّر العنوان أو الموضوع في ذاته وتكوينه، كما في الاستحالة في باب الطهارة، بل يُلقي عليه صفةً إضافيّة.

العنصر الرابع: الأحكام الحكوميّة والولائيّة

لا تقوم هذه الأحكام في هذه النظريّة بسنّ أو وضع تشريعات قانونيّة في عرض الأحكام الأوّلية والثانوية، وإنّما تعبّر ـ كما يرى أمثال الشيخ جعفر السبحاني والشيخ ناصر مكارم الشيرازي[1] ـ عن مجموعة من المقرّرات التي تقع في سياق إجراء الأحكام الأوليّة والثانوية وتنفيذها، فهي وسائل لتنفيذ الأحكام الشرعيّة وليست أحكاماً في عرض تلك الأحكام، فعندما تسنّ القوانين المرتبطة بالسير أو الجُند أو الخدمة العسكريّة أو الأوراق الثبوتيّة أو الجمارك أو الضرائب الجديدة أو تسعير البضائع والسلع، فلا تعبّر سوى عن تطبيق لقانون وجوب تنظيم المجتمع المؤسَّس في الشريعة نفسها، أو عن مقدّمات لتنفيذ ذلك الوجوب الشرعي، فلا تأخذ صفةً تأسيسية حتى نتصوّرها تكميلاً للشريعة، أو فلنقل ـ بحسب تعبير بعضٍ آخر[2] ـ بأنّها تدابير أو تنظيمات، وليست تشريعات.

وهذه النقطة بالطريقة التي يُجليها أمثال الشيخ مكارم الشيرازي تمثل محاولة ضروريّة لتخفيف حجم هذه المقرّرات، ولهذا كانت هناك رغبة في تسميتها (مقرّرات) وليس (قوانين)، وقد شرحنا سابقاً التصوّر المدرسي لفكرة الحكم الحكومي فلا حاجة للإعادة والتكرار.

ويمثل الموقف من الحكم الولائي ودور الدولة (الإنسان) أو تفسيرهما أحد أهم مميّزات هذه النظريّة عن النظريّة السابقة، ففيما كانت نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة تعطي الدولة سلطةً تشريعيّة إضافة إلى سُلطتها التكوينيّة، ولم تكن تتمكّن في كثير من الأحيان من فهم فكرة وجوب طاعة أولي الأمر إلا في سياق سلطةٍ تشريعيّة من هذا النوع، لم ترضَ هذه النظريّة

---

(١) راجع: دائرة المعارف فقه مقارن ١: ٢١٥ ـ ٢١٦ (تحت إشراف الشيخ مكارم الشيرازي)؛ وجعفر السبحاني، الأحكام الشرعيّة بين الثوابت والمتغيّرات، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٨: ١٦٥؛ وصدر الدين القبانجي، الأصالة والمعاصرة في نظريّة أهل البيت، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، العدد ١٠: ١١٩ ـ ١٢٠؛ ويستوحى من محمّد المؤمن، قوانين ثابت ومتغيّر، مجلّه فقه اهل بيت (بالفارسيّة)، العدد ٥٦: ٧٤ ـ ٧٥، وإن كان في بحوث أخرى للشيخ المؤمن يظهر منه القبول بمبدأ جعل القانون من قبل ولي الأمر، بل يجعله من وظائفه، فلاحظ له: الولاية الإلهيّة الإسلاميّة ١: ٣١٦ ـ ٣٢٣. وقد سبق أن تعرّضنا لبعض كلامه.

(٢) انظر: محمّد بن حجر بن حسن القرني، التشريع الوضعي في ضوء العقيدة الإسلاميّة: ٥٠ ـ ٥١.

المدرسيّة هنا بسلطةٍ كهذه، بل أعادت فهم الحكم الحكومي بوصفه سلطةً إجرائيّة تنفيذيّة لا تمثل مقرّراتها سوى وسائل إجراء لا غير.

العنصر الخامس: الطبيعة البيانيّة في النصوص الدينية القانونيّة

يرى هذا الاتجاه المدرسي هنا أنّ الطبيعة البيانيّة في النصوص الدينية القانونيّة تقوم على أمرين:

أحدهما: إنّ الأحكام فيها مسوقة على نهج القضيّة الحقيقيّة لا الخارجية كما حُقّق في أصول الفقه، فهي تفترض الموضوع وتقدّره مما يجعل الحكم ثابتاً على الموضوع أينما كان ومتى ما كان، وهذا هو الجانب الثبوتي للقضيّة.

ثانيهما: إنّها تحوي صيغ العموم والإطلاق التي تحمل بطبيعتها أو سياقاتها قدرة الشمول، وهذا هو الجانب الإثباتي من الموضوع، فإنّ الأمر بالوفاء بالعقود (المائدة: ١) لما كان عاماً فإنّ أيّ عقد يستجدّ سيكون لهذا العموم ـ لا أقلّ وفقاً لبعض الآراء في فقه التجارات ـ قدرة استيعابه وتغطيته، فالعقود المُستحْدَثة والمعاملات الجديدة مشمولة لعنوان وجوب الوفاء بالعقود، فمهما كثرت المعاملات والعقود واستجدّت فلدينا نصوصٌ عامّة ومطلقة زمانيّاً وأفراديّاً وحاليّاً تصلح لاستيعابها، بلا حاجةٍ إلى نصوصٍ خاصّة في واقعةٍ حادثة في هذا الزمان أو ذاك.

وهكذا الحال في الاستصحاب، حيث وردت فيه روايةٌ في باب الوضوء، وأخرى في باب الصلاة، وهكذا، لكنّ الفقيه الأصوليّ استنتج منها قاعدةً كلّية عامّة، جعلتها تنطبق في جميع موارد الشكّ المسبوق باليقين. وكذلك الأمر مع الضرر الذي نفَتْه الشريعة، فهو كما ينطبق على تناول السمّ ينطبق أيضاً على استنشاق الهواء الذي يحمل إشعاعات نوويّة أو موادّ كيميائيّة مثلاً، دون فرقٍ بينهما.

فكثرة الوقائع وتعدّد المستجدات لا تفرض بالضرورة كثرةً موازية في النصوص؛ لأنّ القضيّة الحقيقيّة والصياغة التعميميّة كافيتان لاستيعاب الكثير من هذه المستجدات.

وهذا ما يقول فيه قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ): «.. فالحوادث غير متناهية، وعموم

النصوص أيضاً غير متناهية (هكذا)، وإن كانت النصوص متناهية..»[١]، وهو ما يعبّر عنه الغزالي بالروابط الكلّية للأحكام[٢].

إنّ فكرة البيانيّة الكليّة في النصوص (ثنائيّة العموم والإطلاق) تمثل واحدة من أعظم آليّات إنقاذ الفقه من جهة، وتمكينه من بسط سلطته ونفوذه على الوقائع في مساحة هائلة من المتغيّرات والمستجدّات من جهة ثانية.

العنصر السادس: التمييز بين الدين وفهم الدين

إنّ الدين يقوم بتغطية كلّ شيء، لكن ليس من الضروري أن يكون فهم الدين لنا شاملاً لكلّ شيء، هذا ما ينطبق تماماً على القرآن الكريم، لهذا ورد في بعض النصوص المتقدّمة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب أنّ الأمر الفلاني موجود في القرآن الكريم لكن نحن لا نفقهه وإنّما يفقهه أهله، مثل الرسول وأهل البيت. وعليه، فعدم ظهور أمرٍ ما لنا من النصّ القرآني لا يعني عدم وجوده وبيانه، ومن ثمّ ففهمنا للدين لا يساوي واقع الدين، بل قد تصلُ أفهامنا لجزءٍ منه لا جميعه، واستتباعاً لذلك لا نستطيع أن نحكم على الشريعة الواقعيّة بالمقدار الذي انكشف لنا منها.

والهدف من هذه الفكرة تأمين حماية مقابل الإشكاليّة التي قد تواجه الشمول، من حيث إنّ الطرف الآخر قد يطالب الفريق الشمولي بإبراز شموليّة الشريعة والكشف عن النصوص الدينية التي تدلّ على تصدّي الشريعة لمساحات معاصرة اليوم لا نكاد نلمح لها في النصوص أثراً كقوانين حماية البيئة، فإنّ القائل بالشموليّة المدرسيّة هنا يمكنه أن يقول بأنّ عدم انكشاف تصدّي النصوص لوقائع مستجدّة يرجع لقصور فهمنا، لا لعدم كون الشمول حقيقة واقعة، ولابدّ لنا من التمييز بين واقع الدين وبين فهومنا للدين.

والتمييز بين فكرة الدين وفهمه، وظّفها بعضهم بطريقة أخرى هنا مثل الشيخ يوسف القرضاوي، حيث ذهبوا إلى أنّ من خصائص الشريعة الواهبة لها مرونةً، قابليّة النصوص

---

(١) الراوندي، فقه القرآن ١: ١٣.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى: ٢٩٦.

للفهوم المتعدّدة، الأمر الذي يجعل نصوص الشريعة في الكتاب والسنّة ذات قدرة على احتواء أثريّة الحنابلة وقياسيّة الأحناف وترخيصيّة ابن عباس وتشدّديّة ابن عمر وظاهريّة داود، وغير ذلك[1]، وهذا ما يقدّم صوراً متنوعّة يمكن توظيفها لتسييل شموليّة الشريعة على أرض الواقع.

العنصر السابع: السكوت القانوني (مرجعيّة الأعراف العقلائيّة الممضاة)

لا أُريد هنا أن أخوض بالتفصيل في مسألة السيرة العقلائيّة أو العرف البشري العام، والتي أولاها الاجتهادُ الإسلامي أهميّةً فائقة، وحظيت بين المتأخّرين من الأصوليّين والفقهاء باهتمام كبير، لكنّني أريد أن أشير إلى أنّ الفقه الإسلامي تمكّن من أن يغطّي مساحة واسعة من النشاط القانوني اعتماداً على البناءات العقلائيّة والأعراف البشريّة العامّة، مثل البناء على الاحتجاج بالظنّ الخبري أو الظنّ الدلالي أو التملّك بالحيازة أو عشرات ـ وربما مئات ـ من الأمثلة الأخرى التي يعرفها كلّ مطلع على أعمال الفقهاء المسلمين.

معنى هذا أنّ مساحةً واسعة من التقنين، وإن لم تكن موجودةً في النصوص، تعتبر قائمةً؛ فإنّ المقنّن الذي يتصدّى للتقنين في مساحةٍ ما نفهم من سكوته عن بعض الجوانب تقنيناً، فإنّ السكوت يمثل فعلاً قانونيّاً عند المقنّن ولا يمثل غيبوبةً قانونيّة، وهذا يدلّ على أنّ السكوت عن حكم العقل القطعي (بصرف النظر عن قانون الملازمة) والسكوت عن الأعراف البشرية والبناءات والسِّيَر العقلائيّة، يمنح كلَّ نتائجها عبر الزمن للشريعة، فكأنّ الشريعة تضمّنت كلَّ هذه الجهود القانونيّة الموجودة عند العقل والعقلاء معاً، ومن ثمّ لا ينبغي لنا الخوف من نقص النصوص؛ لأنّ السكوت يساوي نصّاً في مثل هذه الحال عندما يواجه ظواهرَ معيّنة.

ولا تقف قيمة السكوت القانوني عند هذا الحدّ، بل قد تتصل بالأعراف الزمنيّة عصر نزول النص وما يمكننا معه من استنطاق الظواهر للخروج بنتائج قانونيّة.

هذه هي أهم أركان التحوّل والسَّعة في الاجتهاد المدرسي الإسلامي ببياننا لها وشرحنا وتوسّعنا فيها، والتي تحقّق السعة عمليّاً، وفي الوقت عينه لا تفرض علينا الرجوع لمرجعيّة

---

(١) انظر: القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلاميّة: ٤٩ ـ ٦٤.

قانونيّة ثانية، لا في عرض مرجعيّة الله ولا حتى في طولها[1].

محاولات الاجتهاد التجديدي وتأثيرها الإيجابي على ثنائيّة السعة والتكيّف

لكن لو أردنا أن نذهب أبعدَ من هذا، فسوف نلاحظ أنّ بعض المدارس التجديديّة في الفقه الإسلامي استعانت مؤخّراً بسلسلة من الأُطر الاجتهاديّة بُغية حلّ بعض مشاكل الاجتهاد الشرعي المستجدّة، وبعض هذه الأُطر يمكن تصنيفه هنا ضمن العناصر التي توفّر سعة الشريعة وقدرتها على تغطية الوقائع والاستجابة لها، وسوف أركّز هنا على بعض هذه الأُطر من باب المثال لا غير:

١ ـ **نظريّة تاريخانيّة بعض النصوص والأحكام**، فهذه النظريّة رغم القلق البالغ منها في الأوساط المدرسيّة، لكنّها تبدو قادرة على توفير إمكانات للسَّعة، فعندما نقول بأنّ العناصر الزكويّة التسعة لم تؤخذ بصفةٍ ثابتة وإنّما لوحظت ملاحظةً تاريخيّة، فهذا معناه أنّ الفقيه سوف يخرج من فهم النصوص بنتيجة مختلفة، فلن تُخبره النصوص بعد هذا أنّ الزكاة واجبة في الشرع في الغلات الأربع والأنعام الثلاثة والنقدين، بل ستخبره أنّها ثابتة في كلّ ما يمثّل أساساً عامّاً في إنتاج المال أو في حركة الاقتصاد، وأنّ تعيين مصداق ما يمثل كذلك يرجع فيه للدولة مثلاً، ففي هذه الحال سوف تتحوّل العديد من الضرائب التي تضعها الدولة إلى ضرائب في أصل الشرع، ولن يكون دور الدولة هنا سنّ القوانين أو فرض ضرائب جديدة، بقدر ما يكون

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: تحت إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دائرة معارف فقه مقارن ١: ٢١٣ ـ ٢٢١؛ وشموليّة الشريعة نقد نظريّة الفراغ القانوني في الإسلام، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ١٣ ـ ١٧، ٢٠ ـ ٢٦؛ وتفسير الأمثل ١٣: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ وأنوار الفقاهة ١: ٥٥٣؛ وعبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقّع: ١٢٤ ـ ١٣٨؛ ومطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٤٤، ١٤٩، ١٥١؛ وجعفر السبحاني، الأحكام الشرعيّة بين الثوابت والمتغيّرات، مصدر سابق: ١٦١ ـ ١٧٢؛ وجعفر مرتضى العاملي، الآداب الطبيّة في الإسلام: ٨٩ ـ ٩٧؛ ومحمد باقر السيستاني، اتجاه الدين في مناحي الحياة: ٦٨٣ ـ ٦٨٨؛ ومنهج التثبّت في الدين، حقيقة الدين: ١٤١ ـ ١٤٦ (وإن كان يُفهم منه في بعض العبارات أنّه يرى شيئاً قريباً من النظريّة الأولى المتقدّمة)؛ وهاشم الهاشمي، الشريعة، الثوابت والمتغيّرات، عرض ونقد، مجلّة رسالة التقريب، العدد ٤٨: ١٠٠ ـ ١١٤؛ وانظر: محمد تقي المدرّسي، التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده ٢: ٢١٧ ـ ٢٩٤.

تطبيق قاعدة (ما به قوام الاقتصاد) على الحالة الزمنيّة لا غير.

وهكذا عندما يفهم الفقيه من نصوص حقّ المرأة أو الرجل في الفسخ بالعنن أو العَفَل أو الإخصاء وغير ذلك، أنّها لم تؤخذ على نحو الموضوعيّة، بل بصفتها مصاديق لعنوانٍ حقيقي هو المأخوذ في الشرع، وهو عنوان (ما يلزم من وجوده جسديّاً عند أحد الطرفين قبل العقد عدم إمكان بناء العلاقة الزوجيّة)، فهذا العنوان يصبح قادراً على الانطباق على مصاديق جديدة، بلا حاجة لسنّ قوانين مستجدّة، فينطبق على مرض الأيدز وأمثاله مثلاً. ومثل هذا موضوع عناصر الاحتكار المنصوصة في الشرع وغير ذلك الكثير.

إلى غير ذلك من عشرات ـ وربما مئات ـ الحالات البالغة الأهميّة والتي يمكن لمنهج الاجتهاد التاريخي أن يحوّل الفقيهُ نتائجَها في مرحلة الاستنباط نفسها بصورة تخرج أكثر قدرة على تغطية الوقائع المستجدّة.

٢ ـ **المنهج المقاصدي في فهم الشريعة**، وهو منهج يلتقي كثيراً مع المنهج المتقدّم، حيث يعتبر ـ فيما يعتبره ـ أنّ النصوص الدينيّة جاءت تارةً لتبيّن الأهداف المطلوبة بالذات، وأخرى لتبيّن الوسائل التي تُرصد لتحقيق هذه الأهداف، وأنّ خطأ الاجتهاد الإسلامي يكمن في نظرته للنصوص كلّها على أنّها من نوع واحد، والحال أنّ التمييز بين الوسائل والأهداف من شأنه أن يحرّرنا من نصوص الوسائل، ليجعلنا ألصَقَ بنصوص الأهداف، ويضع نصوصَ الوسائل بصفتها أُطراً زمنيّة مرحليّة مثلاً أو بصفتها خاضعة لمتطلّبات الأهداف بحسب كلّ مرحلة.

هذا إلى جانب أنّ المنهج المقاصدي يمكنه أن يرمّم حالات الفجوات التي نراها في فهم الشريعة، فبدل نظام (جمع المتفرّقات وتفريق المجتمعات) والذي يدفع الفقيه للعجز عن الخروج بصورة أنظمة فقهيّة متكاملة ـ نتيجة اعتماد معياريّة الحجيّة ـ كما لمس ذلك أصحابُ نظريّة فقه النظرية أنفسهم مثل السيد الصدر، نذهب نحو نظام نصوص المقاصد والأهداف لنجعلها حاكمةً على النصوص التفصيلية الجزئيّة ومقدّمةً عليها، بحيث تُعطي نوعاً من الانسجام بين أطراف المنظومة القانونيّة، وهو ما يحقّق قدرةً على تغطية الوقائع دون فجوات وإمكانيّةً لمتابعة المتغيّرات دون الوقوع في تناقضات ميدانيّة.

إنّ الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد التاريخاني يعتمدان منهج تقشير النصوص وفصل الزمني منها عن المتعالي عن الزمان والمكان الخاصّين، ورصد الأحكام الحقيقيّة التي جاءت

الشريعة من ضمنها، خاصّة إذا قلنا بالفكرة التي ترى أنّ النصوص لا تساوي في عددها عدد الأحكام بل هي أكثر، بمعنى أنّ ما يصدر عن النبيّ مثلاً لا يعني أنّ كلّ شيء فيه هو حكم، بل بعضه حكم وبعضه تطبيق الحكم على الحالة الزمنيّة أو تشخيص وسائل تحقيق الحكم في اللحظة الزمنيّة النبويّة.

وفي سياق نظريّة المقاصد، تظهر مقولة كشف الملاكات والعلل الكامنة خلف تشريع الأحكام الواردة في النصوص، وهو اتجاه بدأنا نشهد تفاعلاً معه في الفترة الأخيرة، خاصّة على صعيد الأمور غير العباديّة، انطلاقاً من الحاجة للفهم العقلاني للأحكام تارةً، ودفعاً نحو منح التشريعات مزيداً من المرونة والتكيّف أخرى، فكلّما تمكّن الاجتهاد من كشف العلل والملاكات ـ ولو من خلال نصوص علل الشرائع والأحكام ـ أمكنه ممارسة التعميم والتوسعة في معطيات النصوص نفسها، تبعاً للعلّة التي تقوم بالتوسعة والتضييق كما هو معروف في أصول الفقه الإسلامي، وبهذه الطريقة تتحوّل النصوص إلى أكثر عموميّةً وشموليّة، أو فقل: تتوفّر لدينا المزيد من نصوص الشمول والعموم.

من هذا كلّه، نلاحظ كيف أنّ بعض نقّاد نظريّة منطقة الفراغ اعتبروا أنّ البديل هو المنهج المقاصدي وأمثاله[1].

٣ ـ **نظريّة دور الزمان والمكان في الاجتهاد**، والتي اشتهر بها السيّد الخميني، رغم أنّها موجودة في الفقه الإسلامي من حيث أصلها، إلا أنّ هذه النظريّة بالفهم الذي ألمحنا إليه آنفاً ونحن نشرح الاتجاه المدرسي، تساعد كثيراً على فهم الوقائع المعاصرة بحيث تبديها وكأنّها غير ثابتة، أو وكأنّها مغايرة لما دلّ عليه هذا النصّ أو ذاك، فاستخدام الإنسان للطبيعة وحيازته لما فيها من غير المملوك ملكيّةً شخصيّة لأحد، حكمٌ غير مطلق في ذاته، بل له إطاره الموضوعي، وهو أن يكون هذا الاستخدام متوازناً بحيث لا يُلحق الضرر بالآخرين أو باستقرار الاقتصاد العام، فعندما ينظر الفقيه الخبير بالحياة المعاصرة لموضوع من هذا النوع، فسيعرف أنّ تجويز التصرّف العام بالخيرات الطبيعيّة بهذه الطريقة خارج عن أصل الحكم الذي جُعل في الشرع؛ لأنّه متعنون بعنوان آخر ظهر مصداقه في هذا العصر، وهو عنوان الضرر وأمثاله، وأحياناً ربما

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: أبو المجد حرك ويوسف كمال، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنّة: ٦٤ وما بعد.

يكون عنوانَ ظهور طبقة اجتماعيّة مفرطة في الهيمنة الاقتصادية، وما يؤدي ذلك إلى إضرار بحياة الفقراء والمساكين، الأمر الذي لم يكن له وجود بهذا الشكل سابقاً بسبب عدم ظهور التقنيات الحديثة.

إنّ الدولة هنا لا تقوم بسنّ قوانين جديدة، بل في حقيقة الحال تقوم باكتشاف حيثيّات النصوص وملابساتها وإطارها الموضوعي، لكي تعرف أنّ هذه الأحكام ليس موضوعها هذا الزمان، بل موضوعها حالة عدم تأثير تمكّن الإنسان من الطبيعة على حصول طغيان طبقي يجحف بالعامّة من الناس والسواد الأعظم فيهم.

أكتفي بهذه العناصر الثلاثة الإضافيّة التي من شأنها منح الشريعة المزيد من الشموليّة والمرونة والتكيّف والتعقيل.

ومجمل القول في هذه النظريّة/ الاتجاه: إنّ هذه المبادئ والعناصر برمّتها هي التي تستطيع أن تحلّ لنا الأزمة التي يخلّفها ما يُطلق عليه (منطقة الفراغ)؛ وذلك من خلال تغيُّر الأحكام تبعاً لتغيُّر عناوينها؛ أو من خلال العناوين الثانويّة؛ أو من خلال عمومات الأدلّة وإطلاقاتها؛ أو من خلال إعطاء وليّ الأمر صلاحيّة سنّ مقرَّرات إجرائيّة تطبيقيّة جزئيّة أو غير ذلك. ومن هنا حاول هذا الفريق من العلماء، الذين لأكثرهم موقفٌ سلبيّ من حركة التحديث في الفقه، أن ينتقدوا نظريّة الطباطبائي والصدر، حيث وسموا نظريّاتهم هذه بكونها تقرِّر نقصان الشريعة، وهو أمرٌ مسلَّم البطلان.

بهذه الطريقة يتمّ إثبات استيعاب الدين لكلّ مرافق الحياة، ونثبت مواكبة المتغيّر وتغطيته من قبل الشريعة، وفي الوقت عينه لا نحتاج لمُعينٍ قانوني خارج إطار النصّ. وبهذا يكون سرّ الخاتميّة والكمال والكلّية والشمول.

قراءة تحليليّة نقديّة
للفهم المدرسي لآليّات الشمول التشريعي

تمهيد

في سياق تحليل هذه النظريّة والتعليق عليها، نجد أنّها سعت عبر التاريخ لإحكام نفسها وتقديم ذاتها بشكلٍ متناسق منتظم وشامل ومحكم؛ لكن هل استطاعت بالفعل أن توفّق بين الشموليّة القانونيّة ـ بوصفها أصلاً مفروضاً هنا بالنسبة إليها ـ وبين إدارة المتغيّرات وتغطية المستجدّات أو لا؟ هل تعاني هذه النظريّة من مشاكل داخليّة أو لا؟

هذا ما سنحاول في هذه المرحلة أن نتعرّف عليه باختصار، ولسنا نقصد هنا البحثَ في أصول هذه النظريّة وعناصرها؛ فلكلّ واحدٍ من العناصر التي ذكرناها بحثُه الخاص والمطوّل في قواعد الاجتهاد الشرعي، وليس هو موضوعاً لتأمّلاتنا هنا، بل يهمّنا هنا ـ بشكلٍ أساس ـ رصد مدى قدرة هذه النظريّة على التوفيق من جهة، وعلى استبعاد دور الإنسان من العمليّة القانونيّة من جهة ثانية.

ويمكننا هنا القيام ببعض المداخلات التحليليّة والتقويميّة، كالآتي:

١. الاجتهاد بين إنتاج القانون والكشف عنه

إنّ الحديث عن الاجتهاد بوصفه أحد عناصر المواكبة، هو ـ على صحّته ـ في حقيقة أمره خروج عن محلّ حديثنا؛ لأنّنا نتحدّث عن الشريعة الإلهيّة نفسها في شموليّتها واستيعابها للمتغيّر، لا عن وسائل إدراكنا للشريعة، وسبل الوصول المتواصل إلى أحكامها وقوانينها، فالاجتهاد ليس أمراً يصطفّ بمحاذاة الشريعة ويكوّن جزءاً منها حتى تُصبح لها قدرة الشمول ببركته، ولا هو مصدر تشريعي، فهو مثل اللغة التي يستعان بها لفهم الشريعة، فليس هو

واللغة عناصر مكوّنة للشريعة، وإنّما هو محاولة للكشف عنها، وحتى لو غضضنا الطرف عن ذلك فالاجتهاد ليس عمليّة شرعيّة محضة، وإنّما أتى بقرار بشري بلا حاجة لنصّ شرعي عليه إذا كان هناك نصّ شرعي بالفعل عليه، وغايته أنّ الشريعة لم تنهَ عنه.

نعم، قد يتمّ هذا الحديث عندما نفسّر الاجتهاد بأنّه التقنين البشري البديل عن النصّ، لكن مع ذلك إذا كان بديلاً عن النصّ فهذا إقرار بعجز النصّ عن التغطية أو على الأقل إقرار بأنّه في ظرف عدم ظهور النص يساهم العقل في التشريع والتقنين، ويكون معيناً قانونيّاً في تلك اللحظة.

من هنا، يُفترض حذف الاجتهاد هنا من قائمة عناصر التغطية والاستيعاب، واعتباره ـ حصراً ـ منهاجاً فهميّاً بشريّاً لوعي هذه التغطية على تقدير وجودها.

٢. وظائف العقل بين القوانين والمقرّرات، محاولة لتبسيط الدور!

يجب أن نتوقّف قليلاً عند مفهوم الأحكام التدبيرية الحكوميّة، حيث حاولت هذه النظريّة تصويرها بوصفها (مقرّرات) تقع في سياق تنفيذ الأحكام الأوّلية والثانوية. إنّ هذا التصوير للمشهد يوحي ببساطة الدور القانوني لهذه الأحكام، كما يحاول إقناعَنا بأنّها ليست تشريعاً في عرض التشريعات الأخَر، وأعتقد أنّ تحليل هذا الموضوع واتخاذ موقف منه هو حجر الزاوية في قبول أو رفض هذه النظريّة هنا.

هل هذا التفسير لدور الدولة ووليّ الأمر صحيح أو لا؟ هل ما قدّمته هذه النظريّة كان واقعيّاً أو أنّ ما رآه أنصار النظريّة الأولى ـ مثل الميرزا النائيني والسيد الصدر ـ كان هو الواقعي، حيث أدركوا في اللاوعي بأنّ دور الدولة له بُعدٌ قانوني وليس إجرائيّاً فحسب؟ ما هو الذي يجعل قراراً ما قانوناً وما الذي لا يُعطيه صفة القانون والتشريع؟

إنّ وقوع قانونٍ ما في صراط تحقيق وتنفيذ قانونٍ أو غرضٍ قانوني آخر لا يسلب عنه صفة كونه قانوناً أو يحوّله إلى مجرّد مقرّرات لا تحوي خاصية القانون، فإنّ بعض تشريعات الشريعة الإسلاميّة نفسها جاءت في سياقٍ من هذا النوع. كما أنّ المدّة الزمنية ليست هي المعيار أيضاً حتى نقول بأنّ خلود قانونٍ ما يمنحه صفة التشريع، أما زمنيّته فإنّها تسلبه هذه الصفة.

إنّ ما يمنح صفة القانونيّة هو أن يكون هذا التشريع قد وُضع لتنظيم علاقة من علاقات

الاجتماع البشري أو الاجتماع القومي أو.. في سياق مجموعة قوانين أخرى وضمن شبكة العلاقة معها، لتحقيق غرض مصلحي عام راجع إلى هذا المجتمع. وهذه الصفة كما تكتسبها قوانين الشريعة الإسلاميّة، كذلك تملكها تلك المقرّرات التي تسنّها الدولة أو مجلس النواب لتنظيم وضعٍ ما ولو في ضمن مدّة زمنية معيّنة لا تتسم بالخلود والدوام.

إنّ المساحة التي تسمّى بالمقرّرات لو راجعناها اليوم لوجدنا فيها مساحةً قانونيّة هائلة تطال مختلف مرافق حياة الناس الاقتصاديّة والاجتماعية والسياسية و.. فكيف صار هذا كلّه عملية غير تقنينيّة فيما غيرها قانوني؟!

إنّ المشكلة الأساس التي وقعت فيها النظريّة المدرسيّة هي أنّها خفّفت من دور الإنسان في صنع القانون، ولم تقبل بتوصيف الأشياء بأوصافها الواقعيّة حفاظاً على المبدأين الرئيسيّين اللذين انطلقت منهما، عنيت: ما من واقعة إلا ولها حكم، وإنّ العقل ليس مشرّعاً وإنما المستبدّ بالتشريع هو الله سبحانه، وكأنّها أحسّت بأنّ إعطاء دور التشريع للعقل هو تراجع جذري عن المرجعيّة الإلهية في صنع القانون، الأمر الذي يشكّل خرقاً لمبدأ التوحيد.

دعونا نذهب لمزيد توضيح، فهل حقّاً أنّ الأحكام الولائيّة التي يتصل كثير منها بعامّة الناس على امتداد مساحة الدولة أو العالم الإسلامي، هي في واقع الأمر مقرَّرات إجرائيّة تنفيذيّة بسيطة، وليست سنّاً لقوانين إضافيّة، كما تحاول هذه النظريّة أن تبسّطها؟! هل يسمّيها القانون الوضعي اليوم مقرّرات أو قوانين؟

يبدو لي أنّ النائيني والصدر وآخرين شعروا بأنّ مساحة الأحكام الولائيّة ليست بسيطةً، ومن ثمّ لا يمكن أن يقال: إنّها مجرّد إجراءات تطبيقيّة يسيرة، كما تذهب لذلك النظريّة المتقدِّمة؛ فكيف يمكن الذهاب إلى أنّ قوانين البيئة اليوم مثلاً هي أمورٌ بسيطة؟! وكيف يمكن أن نتعقَّل أنّ الشريعة التي اهتمَّتْ بطريقة دخول الإنسان إلى بيت الخلاء لم تهتمّ بقضايا الاحتباس الحراري وذوبان الجليد في القطب الشمالي والموادّ الكيميائيّة التي أُسِّست لها مجالس قانونيّة في العالم؛ بغية إيجاد الحلّ المناسب لها؟! كيف يمكن تبسيطها وجعلها قضايا جزئيّة بسيطة فيما أحكام الطهارة والنجاسة قضايا كلّية وعميقة، تحتاج لتدخُّلٍ مباشر من الله تعالى؟!

من هنا، قد يصف المتصرون لسائر النظريات البديلة هنا.. النظريّةَ أعلاه بكونها تبسّط المشكلة، ولا تنظر إليها بعُمْقٍ، أو أنّها غير مدركة بجدّ للجهد القانوني الضخم الذي تقوم به

مؤسّسات الدولة خارج إطار النصوص الدينيّة، فالدولة ومؤسَّساتها التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، بمختلف تشعّباتها وتراتبيّتها، مع آلاف القوانين المتعلّقة بعمل المحاكم والوزارات والإدارات و.. تحتاج إلى رؤيةٍ معمَّقة لا يمكن طرحها من خلال المبادئ المتقدّمة التي طرحتها النظريّة المدرسيّة. ولا يمكن افتراض جميع هذه الأمور ثانويّة بسيطة تحتاج إلى مقرَّرات إجرائيّة جزئيّة تطبيقيّة. كما لا يمكن للباحث أن يتعقَّل أنّ أمثال هذه الأمور تحتاج إلى قوانين إجرائيّة جزئيّة تفتقدها النصوص الشرعيّة الأساسيّة، بينما نجد نصوصاً شرعيّة في قضايا جزئيّةٍ بسيطة للغاية في حياة الإنسان! هذا كلُّه يدعونا إلى تقديم نظريّة أكثر عمقاً ودقّةً من هذه النظريّة.

إنّ تغيير كلمة (القوانين) إلى كلمة (المقرَّرات)؛ بهدف تبسيط دور العقل الإنساني وعقل وليّ الأمر في ما يقوم به، لا يغيِّر من واقع الحال شيئاً. فالنصوص الدينية الموجودة اليوم ليس فيها شيءٌ عن الكثير من هذه المسمّاة بالمقرَّرات، رغم أنّ هذه المقرَّرات تطال اليوم أبعاداً عميقة في تنظيم حياة الإنسان المالية والاقتصادية والسياسيّة والاجتماعيّة وغيرها، أليس من الأفضل أن نقول بأنّ حجم هذه التحوُّلات ـ مع عدم وجود نصوص، وإنّما مبادئ تشريعيّة عامّة ـ كاشفٌ عن أنّ الشريعة تركت هذا الأمر من الأوّل، وأوكلَتْ إلى العقل الإنساني أن يدير أموره في ظلِّ عناوين شرعيّة عامّة؟! فلماذا نبخل على العقل الإنساني في تسمية نشاطه الضخم هذا بأنّه تقنينٌ، ونقوم بتقزيم جهوده، عبر وصفها بأنّها مجرَّد مقرَّرات أو تطبيقات؟!

قد تقول لي: إنّ العناوين الثانويّة والقواعد الشرعيّة العامّة تقوم الدولة بتطبيقها على الواقع الخارجيّ، ولو في مساحة زمنيّة معيّنة، ولا تقوم بأيّ دورٍ آخر.

لكنّ القضيّة تكمن في ضرورة فهم طبيعة عمل الدولة ومجالسها اليوم، وذلك أنّ تطبيق العناوين العامّة ـ خاصّةً منها ما كان مثل العناوين الثانويّة المعروفة ـ يختلف من حالةٍ إلى أخرى، فلو أنّ شخصاً يعرف أنّ العمل الفلاني يجرّ الضرر عليه كالصوم، ففي هذه الحال نقول: إنّ هذا الشخص عيّن الحالة الخارجيّة، ثم قام بتطبيق العنوان العام على الحالة ممّا أنتج بشكل تلقائي حكم الحالة التي هو فيها.

لكن هل تقوم الدولة ومجالس الحل والعقد اليوم بممارسة هذه العمليّة عينها بكلّ بساطة أو لا؟

إنّ الجواب هنا يظهر من خلال رصد ما تقوم به الدولة ووليّ الأمر والمجالس التشريعيّة

بالدقّة؛ فالدولة هنا تقوم برصد الحالة الخارجيّة، ثم تأتي بالعنوان الشرعي العام لتطبّقه على الحالة، لكنّ عمليّة التطبيق هذه والتي تهدف لتحقيق أغراض العنوان العام الشرعي، تحتاج لوسيط يمكنه أن يسيّل ويحقّق انطباق العنوان على الحالة للخروج من مستلزماته ومقتضياته، وهذا الوسيط ليس سوى قيام الدولة وأجهزتها القانونيّة بوضع سلسلة من القوانين تؤمّن من خلالها الاستجابة لانطباق العنوان العام ـ ولو الثانوي ـ على الحالة التي نحن فيها، فالتقنين هو واسطة استجابة الانطباق على الحالة، وليس نفس الانطباق الذاتي، وهذا معناه أنّ الدولة تقوم بسنّ القوانين استجابةً للعنوان الثانوي مثلاً، لا أنّها تقوم فقط بمجرّد كشف انطباق العنوان على معنونه كما هي الحالات الشخصيّة، وهذا ما أظنه دفع النائيني والصدر والقرضاوي وغيرهم للقول بأنّ الدولة تقوم في الحقيقة بعمليّة قانونية كاملة، غاية الأمر أنّ الإطار الدستوري لهذه العمليّة قد جاء من الشريعة الإلهيّة.

وعليه، فهناك فرق بين انطباق العنوان على الحالة والحكم بحكم العنوان عليها، وبين إنتاج قانونٍ للحالة في هدي العنوان وحكمه، وهذا التمييز في تقديري هو ما اكتشفه أصحاب النظريّة الأولى، وحاول أن يبسّطه أصحاب النظريّة الثانية، فعندما تقوم الدولة بسنّ تشريعات تتصل بالملاحة البرّية والبحريّة والجويّة، أو وضع قوانين تتصل بالجمارك أو الاستيراد والتصدير، أو بالضرائب على الدخل أو القيمة أو وضع قوانين تتصل بالجنديّة والخدمة العسكريّة، أو بقضايا البناء والإعمار، أو بقضايا البيئة، وغير ذلك، فهي لا تقوم بمجرّد صبّ عنوان وجوب حفظ النظام أو عنوان دفع الضرر مثلاً، بل هي تأخذ العنوان وحكمه الشرعيّ لتستجيب له عبر القيام بسنّ قوانين قادرة على تحقيق مصلحة العنوان الشرعي وأغراضه.

وبعبارة أخرى: إنّ الموضع الذي يتمّ فيه تطبيق العناوين الثانوية العامّة هو في نفسه سلسلة قانونيّة وليس مفردة خارجيّة، والإنسان هو الذي يقوم بالكشف عن هذه السلسلة القانونيّة وليس الحكمُ الثانوي بنفسه، تماماً كما هو الإنسان المكلّف بالكشف عن تحقّق موضوع الحكم بالنسبة إليه لكي يقوم بصبّ الحكم على الحالة، وليست الشريعة هي التي تُخبر بتحقّق موضوع الحكم هنا أو هناك، فلو أنّك اليوم أخذت حكم لزوم دفع الضرر أو لزوم حفظ النظام وتجنّب الهرج والمرج، فهل يمكنه لوحده أن ينفعك في وضع قوانين السير؟ بالتأكيد سيكون الجواب بالنفي؛ لأنّ قوانين السير لا يتمّ استنطاق الحكم الثانوي للوصول إليها، ولا يمكن لأحد أن

يدّعي أنّه اكتشفها منه، بل الإنسان هو الذي يقوم بسنّ القوانين التي تحقّق حالة ارتفاع الهرج والمرج، فيكون محقّقاً لمفاد الحكم الثانوي بضرورة حفظ النظام مثلاً وهكذا.

وخلاصةُ القول: إنّ إعطاء شخص ثلاث أو أربع قواعد قانونيّة عامّة؛ ليقوم بوضع مئات المقرَّرات في ضوئها، يستدعي منطقيّاً تسمية جهوده هذه بالتقنين الجزئي تحت سقف الدستور الكُلّي؛ فليست القوانين الجزئيّة التي تقوم بها المجالس النيابيّة في العالم في ـ كثيرٍ منها ـ سوى استعانة بكُلّيات الدستور، وتحويلها إلى مفردات قانونيّة، فكيف نسلب وصف التقنين عن كلّ هذا؟ وما هي معايير تسمية هذا الجهد تقنيناً أو سَنّاً لمقرَّرات؟ هل قدَّمت هذه النظريّة رؤيةً تمييزيّة بين جهود التقنين البشري (المقرَّرات) وما تقدِّمه النصوص الدينية من قوانين جزئيّة كثيرة أيضاً، حتّى نقول: هذا تقنين، وذاك ليس بتقنين؟! وأين؟! وهل التقنين ـ بوصفه مفهوماً ـ مشروطٌ بالخلود، فنحن لا نريد أن نخلع على هذه الجهود اسم القانون الكُلّي الأبدي، لكنَّ توصيفه بأنّه تقنين ـ ولو زمنيّ ـ ليس أمراً غير موضوعيّ أبداً، بعيداً عن أيديولوجيا التبرير والتوجيه.

بل من حقّنا أن نسأل هنا أيضاً: عندما تعطي الشريعة للحاكم والقاضي صلاحية سنّ التعزيرات غير المحدّدة في الشرع، ألا يتضمّن ذلك نوعاً من إحالة تقرير حجم العقوبة إلى القاضي/ الإنسان؟ إنّ الكثير من القوانين في الدول التي لا تعتمد الدستور ـ مثل المملكة المتحدة ـ تُحال إلى القضاة، فلماذا لا نعتبر أنّ إحالة مستويات العقوبة للقاضي ووليّ الأمر هو نوعٌ من التفويض القانوني ضمن إطار الشريعة؟ وبماذا يصف لنا أنصار نظريّة شموليّة الشريعة التفصيليّة مثل هذا؟

بل إنّ الكثير من متأخّري أنصار النظريّة المدرسيّة هنا يقرّون بالشخصيّة الولائيّة للنبيّ والإمام، ويعتبرون أنّه من الممكن أن تصدر منهم مواقف ولائيّة، ويفسّرون الحكم الولائي بأنّه الحكم الذي يصدره النبيّ بوصفه حاكماً لا بوصفه مبلّغاً. والسؤال: هل يقوم النبيّ بمجرّد تطبيق العنوان على المعنون فقط فيُخبرنا عن الحكم الشرعي في مورد الحكم الولائي أو أنّه يقوم عندهم بوضع قانون حقيقي جديد نسمّيه بالجعل الولائي؟ فعندما نقول بأنّ النبيّ يمكنه أن يضع الزكاة على غير العناصر التسعة فهل هذا تطبيق محض، أو هو صلاحية قانونيّة أُعطيت له؟ الأمر يحتاج لتفسير، فلو كان مجرّد تطبيق فكيف يفسّرون لنا وجود نصوص عن النبيّ

ليست سوى أحكام ولائيّة؟ وماذا ستعني عندهم أحكام النبيّ التدبيريّة؟ بل كيف يمكن تصوّر تشريعات قائمة بنفسها نعتبرها اليوم ولائيّة للمعصوم صدرت من شخصيّته الولائيّة وليس من شخصيّته التبليغيّة، وفي الوقت عينه نتحدّث عن شموليّة الشريعة؟! فإنّ الحكم الذي يُصدره النبيّ في حالة معيّنة إذا كان ولائيّاً فهذا معناه أنّه مجرّد مصداق مباشر لحكم شرعي، ومن ثمّ فليس هناك شيء إضافي قام به النبيّ سوى أنّه كشف عن مصداق الحكم الشرعي، في لحظة زمنيّة معيّنة، وعليه فمن الخطأ تقسيمهم الشائع ما يصدر عنه إلى ولائي وغير ولائي، إذ الشخصيّة الحكوميّة له لا دور لها هنا، بل الصحيح أن نقول بأنّه إمّا تطبيق لحكم شرعي في لحظة زمنيّة مقتضية لهذا الأمر أو هو أصل الحكم الشرعي، بلا فرق بين كونه حاكماً أو غير ذلك.

٣. نظريّة السكوت: هل أعلنت الشريعة مرجعيّة العقل أو وافقت على قوانينه؟

لا أستهدف من هذه المداخلة تسجيل مقاربة نقديّة على هذه النظريّة، بل يعنيني الإضاءة على فرضيّات احتماليّة غابت عنّا في بعض الأحيان، والهدف هو إثارة الصور والفرضيّات في الذهن لتوفير إمكانات تحليليّة أكبر، فيرجى الانتباه.

لقد سعت هذه النظريّة في الحفاظ على الأصول التحتيّة التي سبقت الإشارة إليها، من شموليّة التشريع وعدم وجود مُعين قانوني، إلا أنّ التحليل يقودنا هنا إلى تساؤلٍ يتّصل بقضيّةٍ يجب التنبّه لها، وهي أنّ ما يُعرف بالعناوين الثانوية الأمّ، وكذا كثير من الأحكام الشرعيّة في مجال المعاملات والعلاقات غير العباديّة، ربما يرجع إلى العقل نفسه وإلى التجربة الإنسانيّة السابقة على الشرع، فمثل قانون ضرورة حفظ النظام يرجع مدركه الأمّ إلى العقل والبناء العقلائي، ومثل قانون التزاحم يعدّ العقلُ والسيرة العقلائيّة الأساس فيه، وكذلك الحال في قواعد الضرر والمشقّات والضرورات والإكراه والتقيّة، بل وأيضاً لزوم الوفاء بالعقود و.. وإذا كانت مثل هذه المعايير القانونيّة والمرجعيّات التشريعيّة هي في الأصل أحكاماً بشريّة، فهذا ما يطرح تساؤلاً وهو أنّ الاستناد إليها هو استنادٌ إلى قانون عقلي ومُعين قانوني، وليس في جوهره استناداً إلى نصّ ديني أو حكم إلهي محض، فكيف نقول بأنّ المقرّرات التي يعتمدها وليّ الأمر نابعة كلّها من الشرع؟! ومجرّد أنّ الفقهاء قد طرحوا قواعد التزاحم وحفظ النظام في كتبهم لا

يصيّر هذه القواعد مستمدّةً من النصوص أو دينيةً؛ إذ من الممكن أن يكون مصدرُها عقليّاً وليس شرعيّاً.

وهذه الإشكاليّة تفتح على موضوع بالغ الأهميّة والخطورة، وهو تحديد دور العقل في بناء الفتاوى الشرعيّة، فنحن لو غضضنا الطرف عن الأخذ بحكم العقل المستقلّ ـ كما عليه بناء العدلية من المعتزلة والإمامية، من غير بعض الإخباريين ـ نجد أنّنا بحاجة لمعرفة المعيار في جعل حكمٍ ما مأخوذاً من الشرع أو من المصدر الإلهي، فإنّه من الواضح أنّه لو دلّ النصّ على حكمٍ ما لا يُعهد من العقلِ الحديثُ عنه، لصحّ القول بأنّ هذا الحكم إلهيٌّ لا سبيل إليه إلا بالمشرّع الإلهي عبر الوحي مثلاً، مثل تفاصيل الصلاة والصوم والزكاة والحج والخمس وغير ذلك، لكن هل كلّ الفتاوى الفقهيّة تنشأ من هذا النوع من الأدلّة؟

إنّ الذي يلاحَظ من الأحكام الشرعيّة الموجودة بين أيدينا اليوم أنّها على أنحاء من حيث مدركها ومستندها:

أ ـ فبعضها مدركه نصّي، وهذا المستند حصري لولا النصّ لما فهم الإنسان ـ حسبما يبدو ـ هذا الحكم.

ب ـ وبعضُها مدركه عقليّ، فلو لم يأت الشرع أساساً لظلّ هذا الحكم موجوداً في حياة البشر يديرون به أمورهم، كحرمة الاعتداء على الآخر بقتله أو حرمة السرقة أو غير ذلك من حُسن العدل وقبح الظلم.

ج ـ وبعضها مدركه عقلائي، بنى العقلاء عليه نظام حياتهم ومعاشهم، ولو لم يأت الشرع لاستمرّ بناؤهم هذا.

ولو تأمّلنا في هذه الثلاثة ـ بصرف النظر عن التمييز الدقيق بين الثاني والثالث منها ـ لوجدنا أنّ المجموعة الأولى من الأحكام تغطي مساحةً من حياة البشر، فيصدق معها أنّ الشريعة قد غطّت هذه المساحة، أمّا الثانية والثالثة فهي في حقيقتها تشريعات، إلا بشكل استثنائي نادر في نطاق البناءات العقلائيّة، وهنا يُسأل: ألا يعني قيام قسمٍ كبير من القوانين والفتاوى الفقهيّة اليوم على العنصر الثاني والثالث أنّ العقل الإنساني قد ساهم بشكلٍ فاعل في ما بتنا نسمّيه الفتاوى الشرعيّة؟! وهل مجرّد سكوت النصّ عن البناءات العقلائية يعني نسبة مضمون هذه البناءات إليه وسلب نسبتها عن العقل الإنساني؟ وألا يصحّ أن نقول بأنّ

الفتاوى والأحكام الشرعيّة هي حاصل جهود مشتركة من العقل والنص ساهمت في بناء منظومة قانونيّة للحياة البشريّة؟ ولماذا اعتبرت هذه النتائج التي تغطي الحياة البشرية بمثابة تغطية للشريعة التي قدّمتها البنيات التحتيّة على أنّها متعالية عن العقل وأنّه عاجز عن ممارسة دور المقنّن؟ ومجرّد أنّ الفقيه هو الذي استخدم العقل ومارس البناء العقلائي لا يصيّر النتائج شرعيّةً فقط بذاك المعنى، بل إنّ سكوت الشارع عن أكثر من ٩٩٪ من البناءات العقلائيّة شاهد اعترافه بأنّ العقل والعقلائيّة مصيبان في تقنيناتهما.

إذن، نقطة التساؤل هنا يمكن صياغتها على شكلين:

أ ـ هل سكوت الشريعة عن كلّ هذا الكمّ القانوني الذي وضعه العقل والعقلاء يعني أنّ هذه التشريعات إلهيّةً فقط، أو أنّ الأصحّ أن نقول بأنّها تشريعات وقوانين بشريّة وافق عليها الشرع؟ ومن ثمّ ففاعل القانون هنا وواضعه ليس هو الله المشرّع وليست هي النصوص، بل الفاعل والواضع هنا هو الإنسان، والله وافق على تشريعات الإنسان وتجربته البشريّة، واعتبرها مصيبةً لواقع الاعتبار القانوني اللازم.

ب ـ هل سكوت الشريعة عن كلّ هذه المعطيات المتصلة بأحكام العقل والعقلاء هو موافقة على هذه الأحكام أو هو في جوهره موافقة على مرجعيّة العقل الإنساني في التشريع في الجملة، فكأنّ الشريعة لم تتدخّل في المساحة التي يقوم العقل والعقلاء فيها بالتشريع اعتماداً منها على مرجعيّة العقل بوصفه هبة الله للإنسان، لا أنّها تدخّلت بالموافقة على الأحكام دون الموافقة على أصل مرجعيّة العقل والبناء العقلائي؟ وهذا يعني أنّ سكوت الشارع عن البناءات العقلائيّة والأحكام العقليّة العمليّة ليس هو مجرّد ضمٍّ لها إلى شريعته بالضرورة، بل هو إحالة أو إقرار بمرجعيّة العقل والتوافق العقلائي القانوني، وتركاً لهذه المساحة ما دام النشاط العقلي والعقلائي يتحرّك فيها بشكل مصيب.

وبعبارةٍ أخرى: هل السكوت هنا إعلان بيان حكم شرعي أو هو ترك التدخّل المباشر لصالح الإحالة على مرجعيّة معترف بها، وهي مرجعيّة العقل والتوافق العقلائي؟

هذه الأسئلة يمكن لأنصار هذه النظريّة هنا الإجابة عنها وفقاً لأصولهم الفكريّة، من حيث إنّ تفسير شموليّة الشريعة بمعنى الشموليّة التفصيليّة يجعل الفرضيّة الأقرب هنا هي صيرورة أحكام العقل والعقلاء جزءاً من الشريعة، ويمكن لنا أن نقرّ بدور العقل في الوصول إلى جزء

من الحقيقة القانونيّة، لكنّ هذا لا يكفي للاعتماد عليه دون وجود إمضاء شرعي لكلّ حالة من حالات حكم العقل والعقلاء.

٤. طاقة النصّ، هل تقدر النصوص المطلقة والعامّة على حلّ مشكلة النوازل فعلاً؟

نريد هنا أن نسلّط الضوء أكثر على حالة أن يأخذ الفقيه اللسان التعميمي أو الإطلاقي الموجود في النصوص، ثم يقوم بوصله وربطه بالواقع المستجدّ، كأن يأخذ بعموم ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾ (المائدة: ١)، لكي يأخذ حكم بعض المعاملات الماليّة المستجدّة كبعض أنواع الشركات الحادثة، وفي هذه الحال سوف يمتلك الفقيه مستنداً من النصّ يحكي بشكلٍ من أشكال الحكاية عن الموقف المستجدّ. **وأُريد هنا أن أنتقد خصوص ظاهرة الإفراط في استخدام النصّ وطاقاته التعميميّة، لفهم حكم بعض الظواهر الحادثة، ولا أُريد أن أُعلّق على أصل استخدام العمومات والمطلقات ولا على استخدام الأصول العمليّة أو البناءات العقلائيّة، فهذا ليس ضمن نطاق هذه المداخلة الآن، ومن ثمّ فهدفي من هذه المداخلة هو تخفيض مستوى التفاؤل بإمكانيّة اعتماد طاقة النصّ ـ من العموم والاطلاق ـ لحلّ بعض المشاكل الحادثة والوقائع النازلة بعيداً عن العناوين الثانويّة.**

إنّ الملاحظ في اجتهاد النوازل أو الاجتهاد في المسائل المستحدثة أنّ الفقهاء اعتمدوا كثيراً على العموم والإطلاق في النصوص لتسرية الحكم لحالاتٍ لم يكن لها وجود من قبل، خاصّة مع فرضيّة أنّ الأحكام مسوقة مساق القضايا الحقيقيّة وليست الخارجيّة، ولهذا يجد المتابع لحركة الاجتهاد في المسائل المستحدثة ـ خاصّة خلال القرن الأخير ـ أنّ الفقه الإسلامي ركّز كثيراً على طاقة النصّ من جهة أولى، كما اهتمّ كثيراً بالأصول العمليّة (البراءة والاحتياط والاستصحاب و..) من جهة ثانية، وتابع ـ من جهةٍ ثالثة ـ قضيّة العلل وبيانات التعليل في النصوص كي يعمّم بها أو يوسّع، مستعيناً بالسِّيَر والبناءات العقلائيّة من جهة رابعة.

وهنا ينبغي إعمال المزيد من التأمّل في قدرة هذه النصوص على إعطاء حكمٍ أوّلي للظاهرة المستجدّة، حيث لا نتحدّث عن الحكم الثانوي، **فهل يمكن للنصوص العامّة أو المطلقة حلّ هذه النوازل جميعها؟ وهل أنّ مناهج الاجتهاد التي قدّمتها التجربة الفقهيّة إلى الآن على مستوى فقه النوازل والمستحدثات كانت موفّقةً من جهة قراءتها للنصوص أو أنّها أثقلت ـ أحياناً ـ**

كاهل النصّ مستهدفةً استخراج نتائج منه لا يفهمها العرفُ وأهل اللغة؟

أعتقد أنّ النصوص تتنوّع هنا إلى أنواع عدّة:

النوع الأوّل: النصوص التي نجد لديها القدرة على تحقيق هذا الغرض مباشرةً، كما لو أطلقت قانوناً عاماً على موضوع واحد، غاية الأمر أنّ هذا الموضوع الواحد ظهرت له أشكال جديدة ومصاديق حادثة متساوية في صدق العنوان عليها كمثال العقود المتقدّم، فإنّ صدق الآية الكريمة أو آية التجارة عن تراضٍ على مختلف أشكال التجارات الحادثة (بعد فرض شمول كلمة التجارة لغير البيع) يساوي تماماً صدقها على أشكال المعاملات المالية السابقة، غاية الأمر أنّ العنوان ظهر له مصداقٌ جديد، وحيث إنّ النصّ لم ينصبّ على عناوين المصاديق بنفسها، وإنّما على العنوان الجامع لها، لهذا لم تكن هناك مشكلة في ظهور مصداق جديد مشمول للحكم، ويمكن حينئذٍ أن نقول: إنّ كلّ نازلة أو مستحدثة إذا شكّلت ظهوراً جليّاً لمصداقٍ جديد لعنوانٍ كان له في الشرع حكمٌ واضح وشفّاف، فإنّ قدرة النصّ على الشمول ستكون واضحة لا لُبس فيها بصرف النظر عن قضيّة الإطلاق الأزماني التي أثارها أمثال شبستري وشمس الدين، والتي سوف يأتي الحديث عنها ـ إن شاء الله تعالى ـ في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

خلافٌ في معياريّة المستحدثات والقضايا النازلات

ولعلّه لذلك، أي لوضوح خروج هذا النوع عن وجود مشكلةٍ فيه في موضوع بحثنا، لم يعدّه بعضُ من كتب في فقه المسائل المستحدثة جزءاً من مستحدثات المسائل[1]، فقد وقع خلاف بين الباحثين في تعريف المسألة المستحدثة والضابط الموضوعي فيها على رأيين:

الرأي الأوّل: إنّ المسألة المستحدثة هي كلّ موضوع جديد يُطلب له حكمٌ شرعي، سواء لم يكن في السابق أم كان لكن تغيّرت بعض قيوده، فالأوّل من قبيل النقود الاعتباريّة التي لم تكن من قبل، والثاني من قبيل اعتبار الماليّة لبعض الأعيان النجسة التي لم تكن لها ماليّة[2].

ولعلّه يندرج ضمن هذا الرأي التعريف السنّي المعروف للنوازل؛ إذ عادةً ما يقصدون بها

(١) محمد القائني، المبسوط في فقه المسائل المعاصرة (المسائل الطبيّة ١): ١٩.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهيّة هامّة: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

الوقائع المستجدّة الملحّة، والتي تتطلّب اجتهاداً ونظراً، ولم يكن حولها عند السابقين موقفٌ أو بحث حقيقي[1].

الرأي الثاني: إنّ المسألة المستحدثة هي خصوص تلك المسألة التي لم يكن لها أو لا يعقل لها موضوعٌ في السابق، مثل ترقيع الأعضاء وزرعها أو مثال النقد الورقي المتقدّم، وهذا ما ذهب إليه صاحب الرأي المتقدّم الذي رفض جعل مثل التجارات الحادثة المشمولة للعمومات من النوازل والمستحدثات.

ونحن وإن كنّا نميل إلى جعل التعريف الأوّل هو الأصحّ، والمسألة مسألة اختيار واعتبار؛ لعدم ورود هذه التعبيرات في كتابٍ أو سنّة، إلا أنّنا نقرّ بأنّ هذا النوع من المستحدثات لا نواجه مشكلةً أساسيةً فيه مع النصوص، والسبب هو أنّ النص يحكي عن نفس العنوان الذي ينضوي تحته المصداق الجديد، فتتساوى حكايته عنه مع حكايته مع المصداق القديم، ولا تظهر مشكلة دلاليّة في البَين.

من إطلاق العنوان وعمومه إلى طاقة التعليل والملابسات والوسائل المساعدة

النوع الثاني: النصوص التي لا نجد فيها عموماً أو إطلاقاً من هذا القبيل الذي تقدّم في النوع الأوّل، إلا أنّ الجهد الفقهي يحاول أن يُلامس النصّ والواقع الحادث بطريقة فيها ضربٌ من الدقّة والخفاء، ومع ذلك يعدّ المرجع هو الإطلاق، وذلك كما لو ورد النص بطريقة لا تشمل الحالة الحادثة بحيث تكون هذه الحالة مجرّد مصداق جديد للعنوان الوارد في النصّ، لكنّه كان يحتوي تعليلاً صالحاً للشمول للحالة الجديدة، فيؤخذ حينئذٍ بإطلاق التعليل، ليكون مفاد الحكم أوسع من مفاد الخطاب، فعندما تحرَّم الخمر (عصير العنب المختمر بنفسه تدريجيّاً)؛ لإسكارها، ثم تظهر موادّ جديدة مسكرة ليست بخمرٍ بالمعنى العرفي، فإنّه ولو لم نتمكّن من جعل تحريم الخمر شاملاً للحالة الجديدة، لعدم صدق عنوان الخمر المأخوذ في

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مجموعة رسائل ابن عابدين ١: ١٧؛ ووهبة الزحيلي، سُبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة: ٩؛ ومحمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة ١: ١٨ ـ ٢٦. هذا، وغالباً ما عُرفت النوازل عند المالكيّة بكونها متصلة بعمل القضاة.

الخطاب عليها، إلا أنّ التعليل يمكنه أن يستوعب هذه الحال، ويُفْهِمَنا أنّ المشرّع يحرّم في الأصل كلَّ مسكر.

إنّ قدرة النصوص التي تبيّن العلل على مساعدتنا هنا كبيرةٌ، شرط أن يكون ظاهر النصّ واضحاً في أنّه يريد بيان مركز الحكم، سواء كانت العلّة إثباتيّةً أم ثبوتيّة، والعلل ـ كما نعرف ـ تضيّق وتوسّع.

ومن الواضح أنّه في الحالتين المشار إليهما لا نواجه ما أثاره ـ كما سيأتي ـ العلامة شمس الدين، من أنّ النصوص لا تشمل الحالة الجديدة لا بعمومٍ ولا بخصوص، فإنّ الشمول هنا واضح، ولا يحتاج إلى تكلّف أو تطويع للنصّ.

لكن قد لا يملك الفقيه أيّ دلالة إطلاقية من هذا النوع في النصّ، ومع ذلك نجده يتلمّس طرقاً للخروج من المأزق، وهذه الطرق يمكن ذكر بعضها، وهو:

أ ـ إلغاء الخصوصية، بأن يجد النصّ يحكي عن حالة قديمة، لكنّه يرى أنّ العُرف يُلغي خصوصيّة الحالة السابقة ويرى النصّ شاملاً لما كان مثلها في الروح.

ب ـ التجريد، وذلك بأن يأخذ النص ويجرّده عن خصوصيّاته الزمكانيّة بطريقة تحليلية عرفيّة، فيرى أنّه يشمل الحالة الجديدة.

ج ـ أن يسعى الفقيه لإرجاع بعض العناوين الحادثة إلى عناوين قديمة، كإرجاع عقد التأمين إلى عقد من العقود المتعارفة قديماً.

وقد رأينا الكثير ممّن اجتهد في المسائل المستحدثة يستخدم هذه السبل للوصول إلى الموقف الشرعي، وقد يقع أحياناً في تأوّلٍ مفرط للنصوص، وقد يقع في أحيان أُخَر في تكلّف واضح وإضافة ذاتيّة افتُرضت افتراضاً في النصّ، وهنا لابدّ من أن يكون إيقاع الفهم عرفيّاً.

رجوع الفقيه خالي الوفاض من النصوص ومعيناتها، مشاكل فقدان النصوص

النوع الثالث: النصوص التي لا تحمل دلالةً إطلاقيّة مباشرة أو قدرة استيعابيّة غير مباشرة بالشكل الذي شرحناه آنفاً، وهنا قد يفقد الفقيه كلّ هذه الأدوات المتقدّمة، فيريد أن يضع قوانين لقضايا البيئة أو الجمارك أو غيرها، فلا يجد نصوصاً مباشرة ولا إطلاقات مباشرة، ولا يملك تعليلات واضحة مرتبطة بحيث تقدر بنفسها على صياغة منظومة قانونيّة لقضايا البيئة

اليوم، ولا يمكنه ممارسة التجريد وإلغاء الخصوصيّة إلا بضربٍ من التكلّف والتأويل، فما العمل في هذه الحال؟

هنا يواجه الفقيه بالفعل بعض المشاكل بما يُعيق إمكانية إسناد الفتاوى الصادرة في المستجدات الحادثة إلى النصوص إلا بضربٍ من التكلّف، وأهمّ هذه المشاكل هو الآتي:

المشكلة الأولى: أزمة الانصراف الدلالي الجادّ

المشكلة الأولى هنا هي انصراف النصوص ـ في هذه الحال ـ عن هذه القضايا الحادثة التي لم يكن لها عين ولا أثر في زمن النصّ، فكيف يمكن من النصوص أخذ أحكام زرع الأعضاء أو الإحرام في الطائرة عند محاذاة المواقيت أو حقوق الملكيّات الفكريّة أو غير ذلك؟! وهل حقاً نستطيع بكلّ جرأة أن نقول للآخر: إنّ أحكام هذه الأمور وردت في نصوص الكتاب والسنّة؟

إنّ النصوص منصرفة عن هذه القضايا وتتعرّض لقضايا من نوع آخر ومناخ آخر، فمن الصعب إثبات وجود نصوص في هذه الموضوعات إلا بضرب من التكلّف المبنيّ على مصادرة قبليّة تثبت أنّ كلّ واقعة ولها حكم، وهي مصادرة تُثبت وجود حكم، ولكنّها لا تُثبت وصول نصّ إلينا في هذا الحكم.

وقد يُجاب عن هذه المشكلة بأنّ هذه الانصرافات بدويّة ناشئة عن كثرة وجود مصداق محدّد، مع أنّ الأحكام سيقت على نهج القضيّة الحقيقيّة[1].

ولكنّ هذا الجواب ينفع في النوع الأوّل الذي يحوي إطلاقاً في العلّة أو في العنوان، لا تكون معه المسائل الحادثة سوى مجرّد مصداق جديد لعنوان ورد حكمه صريحاً في النصّ، ولا ينفع في أيّ حالةٍ أخرى؛ لأنّ الانصراف في الحالات الأخرى هو انصراف أساسي، بمعنى أنّ النصوص لا تحكي عن عنوان يشمل الحدث الجديد، ولا يفهم منها العرف النظر لمثل ذلك (بعيداً عن الغرق في مصطلحات الانصراف الناتج عن كثرة المصداق أو غيره) فأين هو النصّ في مقادير الزكاة في الغلات على القمر وكذا مقدار الكرّ من الماء وأنّه بالوزن أو بالحجم؟ هل يمكن للإنسان العرفي لو قرأ نصوص الزكاة أو الكرّ أن يفهم هذه القضيّة عبر طرق الاجتهاد السائدة؟ وأين هي نصوص العبادات في القطب الشمالي؟ وهل نستطيع أن نقول بأنّ النصوص

(١) انظر: القائني، المبسوط في فقه المسائل المعاصرة ١: ٢٥ ـ ٢٦، ٤١.

تشمل الحالة هناك بحيث يصلّي الإنسان بمقدار يوم في العام ـ كما يذهب إليه بعض الفقهاء[1] ـ ونحن قد نشعر بأنّ الشريعة لا يُعقل انسجامها مع مفهوم من هذا النوع؟ وماذا عن الصلاة لو سافر شخص لسنوات طويلة في طائرة سرعتها بسرعة الأرض بحيث لم يمرّ عليه لا شروق ولا غروب طيلة سنوات، فأين هي نصوص حكم الصوم لو سافر المكلّف إلى الغرب وبقي مسافراً لأيام ـ بل لسنوات ـ بحيث لا تغيب الشمس عنه؟ وإذا حاضت المرأة وشرطنا في الحيض استمرار الدم ثلاثة أيّام متتالية ثم صعدت في صبح اليوم الأوّل في طائرة واتجهت غرباً بسرعة الأرض واستمرّت كذلك ثلاثة أيّام من أيّام أهل الأرض، لكنّها لم يمرّ عليها إلا وقت صبح واحد طويل، فهل إطلاقات النصوص تشمل هذه الحال بحيث لا يحكم بالحيضيّة هنا أو أنّ الإطلاق يفهم منه ما يكون بالنسبة لأهل الأرض؟ هل حقّاً يفهم العرف شيئاً حول هذه القضيّة من إطلاقات نصوص الحيض؟! وماذا لو تمكّن البشر يوماً من الانتقال إلى كوكبٍ لا تُشرق عليه الشمس ولا تغرب أصلاً، فكيف تستطيع النصوص أن تغطّي آلاف الأحكام المتصلة بالزمان والأيّام والليالي؟ أليس من الأفضل هنا أن نتحدّث عن فقدان النصّ وليس عن عموماته؟

وقد تصرّ على اعتبار الانصراف هنا مصداقيّاً وليس عرفيّاً، لكن ماذا عن تغيير الجنس، وترقيع الأعضاء والاستنساخ وغيرها من عشرات المسائل؟!

هل حقّاً يمكن لنا أن نُقنع محايداً بأنّ النصوص الموجودة بين أيدينا تشمل بالإطلاق والعموم هذه الحالات أو أن الفقهاء في حالات أقلّ من هذا المستوى نجدهم يدّعون الانصراف بلا تكلّف؟ هذا فضلاً عن اشتمالها على القوانين البيئيّة وقضايا استهلاك ثروات الأرض وغيرها.

أعتقد أنّ إشكاليّة الانصراف هي بهذا المعنى، خاصّةً وأنّنا لا نقدر على إثبات أنّ النبيّ كان في مقام البيان من هذه الجهة لهذه الحالة الطارئة، والنصوص عندهم كثيراً ما يحملونها على الأعم الأغلب، فكيف نتمسّك بالإطلاق ونحن لا نحرز نظر المتكلّم في هذا النصّ بالخصوص لمثل هذه الحالات؟! فلعلّه بيّن هذه الحالات في مكان آخر لم يصلنا. هذه هي

(١) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

مشكلة الانصراف وضعف انعقاد الإطلاق، لا بمعنى مجيء عنوان «العقود» ويُدّعى انصرافه عن العقود الجديدة، فإنّ هذا أمره سهلٌ يسير، بل بمعنى أنّ من راجع نصوص الشرع من أوّلها إلى آخرها لا يخرج باستنتاج مفاده أنّ هذه النصوص تحكي عن هذه القضايا أساساً، إلا بضربٍ جديدٍ من الاجتهاد، فإنّ كلامنا في قواعد الاجتهاد السائدة.

والغريب أنّ بعض الباحثين المعاصرين حاول أن يوحي بأنّ القضايا الحادثة لم تكن غريبة عن ذهن أبناء تلك العصور حتى تحدث قطيعة بين العصرين، فذكر أنّ وسائل النقل الحديثة يمكن أن تشملها أدلّة السفر من خلال مسألة الإسراء وطيّ الأرض وبساط سليمان، وكذلك مسألة إحياء الموتى بإذن الله، فهي تناسب ترقيع العضو وإطلاق دليل طهارة الحيّ لجزئه الترقيعي، ومثل وجود يوم مقداره خمسون ألف سنة، فإنّه يناسب صدق عنوان اليوم (النهار) على الأيّام الطويلة كعشرين ساعة، وهكذا سائر المعاجز والكرامات يمكن أن تخلق جوّاً في هذا السياق[1].

إنّني أرى أنّ هذا الحدّ من التكلّف لجعله مؤيّداً للعمومات والمطلقات غريبٌ عن فقيه متمرّسٍ موضوعي، فأيّ ربط بين إحياء الموتى بوصفه ظاهرةً عيسويّة ومسألة ترقيع الأعضاء حتى نستفيد من الإطلاقات هنا؟! هل هذا الفهم عرفي وعقلاني أو هو رغبة غارقة في التكلّف وتأويل النصوص لتلبّي حاجاتنا ونحن في مأزق؟! وهل نحن نتحدّث عن عجز في المخيّلة آنذاك حتى يكون لهذا الموضوع ربط بإمكانيّة الأخذ بالإطلاق؟! إنّ الإطلاق والعموم يرجع فيهما للعرف، ونحن الآن نتكلّم بكلام نذكر فيه كلمة يوم ومسافة وزمن ومكان، فهل هذا يعني أنّ هذه الكلمات في استخداماتنا تشمل الحالات النادرة ويفهم بعضُنا من بعض لو أطلقنا الكلامَ مثلَ هذه الحالات أو هو منصرف للحالة الطبيعيّة؟ ولذلك أنت تجد أنّ مثل السيد الخوئي لا يقبل بجريان حكم اليوم الواحد على اليوم الذي يكون في القطب الشمالي ويستمرّ لسنة كاملة بليله ونهاره؛ حيث يرى أنّ العرف يفهم من كلمة يوم هذا المقدار المعروف، أمّا اليوم الذي يستوعب السنة كاملةً فاللفظ منصرفٌ عنه جزماً بحسب تعبير الخوئي نفسه[2].

---

(١) القائني، المبسوط في فقه المسائل المعاصرة ١: ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) انظر: مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ٢: ١٤٤ ـ ١٤٥.

ومن هذا القبيل، محاولة الدفاع بأنّ صاحب الشرع عالمٌ بالغيب وبكلّ المصاديق الحادثة، فتكون نصوصه شاملةً للمستجدّ، وهذا بخلاف غيره ممّن لا يتوقّع فيه هذا العلم[1].

فإنّ هذا تفسيرٌ أيديولوجي غير مقبول؛ وذلك أنّنا لا نعلم أنّ صاحب الشرع قد قصد الموارد الحادثة أساساً من هذه النصوص، وإنّما نعرف بالنصوص، وهو يستخدمها على طريقة العرف، فالمرجع هو الفهم العرفي للنصّ ولو مع الأخذ بعين الاعتبار علمه ودرايته، فالمرجع هو النصّ نفسه في أن يعبّر لنا، ومجرّد أنّه يعلم لا يوجب تبلور الظهور العرفي إلا في الحال الأولى والثانية ـ لو تمّت عناصرها ـ من حالات الإطلاق والعموم والتي قد لا تحتاج إلى معرفته الغيبيّة أساساً.

المشكلة الثانية: معضلة سنّ القوانين الحادثة

إنّ هذه الطرق المتقدّمة وإن أفادت في مساحة معيّنة وتجاوزت مشكلة الانصراف المتقدّمة على سبيل الفرض، إلا أنّها لا تستطيع أن تجيب ـ مع العمومات ـ عن القوانين الحادثة التي نحتاجها اليوم، والتي يقوم وليّ الأمر والدولة الإسلاميّة بسنّها لمصالح تراها، مثل بعض قوانين السير أو المحاكمات أو الاستيراد والتصدير أو غير ذلك؛ لأنّ هناك الكثير من القوانين اليوم ليس لها مرجعٌ في النصوص سوى مرجعيّة المصلحة أو حفظ النظام أو نحو ذلك، وقد سبق أن ناقشنا في اعتبارها مقرّرات إجرائيّة، وهذا يعني أنّ النصوص لا تحوي سوى الأصول التحتيّة لهذه القوانين كحفظ النظام، وهذا غير أن تحوي النصوصُ القوانينَ نفسَها، فكيف يمكن أن أدّعي شموليّة الشريعة وأنا أفترض أنّ هذه القوانين غير موجودة في النصوص أساساً وإنّما يأتي بها وليّ الأمر ـ كائناً من كان ـ تحت عنوان شرعيّ عام؟!

قد تقول: إنّه من غير الممكن أن تحوي النصوص كلّ هذه القوانين؛ لأنّها وليدة ظروف جديدة لا يفهمها المسلم في العصر الأوّل، ومن ثمّ فمن غير الميسور عمليّاً مخاطبته بها، مما يفرض على الشريعة أن يكون خطابُها بالعموم الكلّي.

والجواب: إنّ هذا إقرار بالعجز؛ بل هذه هي دعوى العلمانيّ أو الحداثي في عدم قدرة الدين على مواكبة العصور اللاحقة جميعها، فليس المهم الآن لماذا لا نجد هذه القوانين في النصوص،

---

(١) المبسوط في فقه المسائل المعاصرة ١: ٩٣ ـ ٩٤.

بل المهم أنّنا حقّاً وواقعاً لا نجدها في النصوص، سواء كان فقدانها مبرّراً أم غير مبرّر.

والنتيجة التي نخرج بها من هذه المداخلة كلّها هي أنّ طاقة النصوص لا تتمكّن من استيعاب كلّ الوقائع المستجدّة والحادثة، وأنّنا أمام خيارين: إمّا التكلّف والتأوّل في فهم النصوص بطريقة غير عرفيّة ولا لغويّة، أو الإقرار بعدم وجود بعض القوانين والمواقف من بعض الظواهر الحادثة في النصوص، وأنّ علينا نحن أن نتخذ منها موقفاً أو نسنّ فيها قانوناً ننطلق فيه من المبادئ التشريعيّة العامّة والروح القانونية الكليّة للدين بحيث لا نتصادم مع أيّ موقفٍ شرعي ثابت، ولا أقلّ من أنّ الاستعانة بطاقة النصّ ليست ناجحة دائماً في الكشف عن الشموليّة ميدانيّاً.

هذه النتيجة التي نتوصّل إليها الآن تُثبت لنا ـ بالتجربة والمراقبة الذاتيّة ـ أنّ فكرة فقدان النصوص التي انتبه إليها الفقه السنّي في القرن الثاني الهجري، باتت جميع المذاهب الإسلامية تواجهها اليوم، وأنّه من الضروري التفكير بحلّ لهذه الظاهرة، وحيث إنّ فكرة القياس الظنّي وأمثاله لا دليل عليها من وجهة نظرنا، لزمنا الرجوع إلى مرجعيّة أخرى، وهي في تقديري مرجعيّة (العقل الإنساني المؤمن) ضمن هدي الشريعة وقيمها في دائرة المستجدات التي نفتقد فيها نصوصاً، والأمر يحتاج لجرأة الإقرار بفقدان النصوص.

٥. نقصان المعرفة الفقهيّة وادّعاء بناء نظام دنيوي منافِس!

من الضروري الانتباه إلى النقطة ما قبل الأخيرة من نقاط توضيح هذه النظريّة، وهي التمييز بين الدين في نفسه والدين بالنسبة إلينا أو في أفق إدراكنا ووعينا، فنحن نوافق تماماً على هذا التمييز، بمعنى عدم وجود موجب للتطابق دوماً بين الأفقين المذكورين، لكنّ هذا لا يمنع من تسجيل مداخلة هنا، وهي أنّ المجتهد الإسلامي أقام نظريّته في الشرع على مبدأ التنجيز والتعذير، معتمداً ـ بحسب وجهة نظره في أغلب ما خرج به من قوانين إسلاميّة ـ على الظنّ الذي توصّل في أصول الفقه إلى القول بحجيّته، وعلى أنّه غير متأكّد من كون ما توصّل إليه يمثل موقف الشريعة الكامل من الموضوع، وهذا المبدأ له طابع أخروي بالتأكيد، بمعنى أنّه وفق اجتهاد الفقيه يمكنه أن ينجّي الإنسان في الآخرة، لكن إذا كانت النظريّة القانونية الإسلامية ظنيّةً في أغلب مواردها، وغير كاملة في عناصرها المكتشفة، فكيف يمكن تقديمها

اليوم بوصفها علاجاً للقضايا الدنيويّة وصيغةً قانونيّة تنظّم حياة الإنسان في علاقته بالإنسان والطبيعة؟!

إنّ تقسيم الأحكام إلى أوّلية وثانوية من جهة والتخفيف من دور الدولة بوصف قوانينها بالمقرّرات من جهة ثانية، لن يغيّر شيئاً من واقع أنّ هذه الأحكام غير مؤكّدة في بُعدها الواقعي، وأنّ نظريّات إمكان التعبّد بالظنّ لا تقدّم سوى صوراً إمكانية لتعقّل هذا التعبّد في مقابل استحالته، دون أن تتمكّن من إثبات نفسها كما ذكرنا ذلك غير مرّة، ومعه فكيف يمكن للنظريّة الإسلامية اليوم أن تقدّم نفسها في مقابل التيار العلماني ما دامت هي بنفسها غير متأكّدة من أنّ ما توصّلت إليه يمثل الدين الواقعي الذي نظّم حياة الإنسان واستوعبها بكلّ تفاصيلها؟!

يبقى هذا السؤال برسم المدرسة التقليدية، بل هو في واقع أمره إيرادٌ على مجمل تيارات الاجتهاد السائدة بما فيها أصحاب نظريّة الثابت والمتغيّر ومنطقة الفراغ.

إلا أنّ هذه الإشكاليّة لا تأتي بشكل قوي على نظريّتنا في عدم حجيّة الظنّ في الدين، بل يمكن الدفاع عن الرأي المدرسي هنا أيضاً وردّ ثقل هذه الإشكاليّة عنه، وقد سبق أن بحثنا هذه القضيّة بشيء من التفصيل في موضع آخر، وقدّمنا بعض الحلول والمخارج فراجع[1]، حتى لا نكرّر أو نطيل.

لكن ثمّة نقطة ينبغي الانتباه إليها هنا، وهي أنّ الاستعانة بالأصول العمليّة (البراءة ـ الاحتياط..) في حلّ مشكلات المتغيّر والحادث، لا تنفع هنا؛ لأنّ المفروض أنّ بحثنا يقع ضمن فكرة تسييل شمولية الشريعة الواقعية أو المنكشف لنا منها، والمفروض ـ وفق قواعد أصول الفقه ـ أنّ الأصول العمليّة جميعاً، أو مع غض النظر عن الاستصحاب، هي مجرّد وظائف عمليّة في حال انعدام المعرفة بالحكم الواقعي تماماً وعدم قيام مؤشر عليه يحظى بقيمة وحجيّة، ومن ثمّ فالأصول العمليّة تحدّد وظائف المكلّفين في هذه الحال، ولا تقدّم شريعةً شاملة تطرح نفسها برنامجاً للحياة، وإن كانت في نهاية المطاف برنامجاً عمليّاً للمكلّف يجعل ذمّته بريئة عند عدم وصوله للشريعة الواقعيّة. هذا كلّه بصرف النظر عن القول بأنّ الأصول العمليّة كلّها ـ أو

(١) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٢٩٠ ـ ٢٩٩.

عدا الاستصحاب ـ ليست إلا مواقف العقل الإنساني العملي في ظلّ غياب الشريعة بقصد رفع مسؤوليّتها عن كاهل الإنسان.

٦. إلى أين يتجه بنا الفهم التاريخاني والمقاصدي؟

بعيداً عن التعليق على النقاط الأساسيّة لهذه النظريّة، أودّ هنا أن أسلّط الضوء قليلاً على المناهج الجديدة في الاجتهاد، والتي يمكنها أن تساعد على تقوية موقع هذه النظريّة، إنّني أعتقد بأنّ الأمر يقف على عكس ذلك تماماً، وبالحدّ الأدنى لا تتمكّن نظريات مقاصد الشريعة ولا المنهج التاريخي في فهم النصوص من إسعاف هذه النظريّة المدرسيّة هنا في مدّعياتها إلا أحياناً وبشكل جزئي؛ والسبب في ذلك هو تحليل بنية هذين المنهجين والمآلات المترقّبة التي يمكن أن يوصلا إليها، فإنّ المنهج التاريخي والمنهج المقاصدي إذا استطاعا التحكّم بمفاصل الاجتهاد الديني، فهما في العادة يتجهان نحو تحرير الفقه من القوالب والصيغ الزمنيّة الموجودة في النصوص والخطابات، وهذا ما يُنتج تلقائيّاً تحوّل النتائج الفقهيّة إلى نتائج أكثر كليّةً وعموميّة، وغياب الصيغ التطبيقيّة عنها لصالح صيرورتها زمكانية ووسائليّةً غير مقصودة بذاتها عند الشارع سبحانه وتعالى.

وينجم عن ذلك أنّ الفقه لن يكون غالباً ـ خاصّة في مجال العلاقات الإنسانيّة وفي السياسات والإدارة المجتمعيّة ـ سوى مجموعة من الكلّيات والقواعد العامّة والمبادئ القانونيّة والدستوريّة، وهذا ما يعزّز موقف القائلين بعدم إمكان التوصّل ميدانياً إلى الشموليّة التفصيليّة للشريعة، بل ستغدو الشريعة أقرب إلى الصيغ العامّة التي تحتاج بطبيعتها للإنسان كي يقوم بصبّها على شكل قوالب قانونيّة تفرضها ظروف الزمان والمكان.

من الممكن أن يكون التوظيف الجزئي لمنهجَي المقاصد والتاريخيّة نافعاً في بعض الحالات، لكنّ تحكيم هذين المنهجين يوسّع في العادة من الدائرة الكليّة ويضيّق من الدائرة التفصيليّة، ويلغي الفتاوى التي تلاحق تفاصيل الأشياء ليضع الموقف أمام إطار أكثر عموميّةً، وهذا ما يقع لصالح الرافضين لفكرة الشمولية التشريعية التفصيليّة بالشكل الذي بيّناه عند مناقشة استخدام العناوين الثانويّة في إدارة المتغيّرات وتغطية المستجدّات.

٧. شموليّة الشريعة والموقف من الحياة المعاصرة

أختم التعليقات على هذه النظريّة بالحديث ـ بشكلٍ مختصر أيضاً ـ عن الموقف السلبي من الحياة المعاصرة، والذي تكلّمنا عنه مطلع الحديث عن هذه النظريّة.

إنّ هذا الموقف مقبولٌ إلى حدّ جيّد في رأيي؛ فالحياة المعاصرة تحتاج لإعادة نظر شاملة، وتكوينها مجدّداً وفقاً لرؤية أكثر دينيّةً وأخلاقيّة، وما يبدو لنا هو أنّه قد جُررنا نحو خطأ تاريخي كبير باعتماد نمط عيش من هذا النوع، لكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ ما فرضته الحياة المعاصرة كان كذلك، بل هناك مسار تطوّري بشري طبيعي يجب أخذه بعين الاعتبار حتى لو لحقتنا بعض سلبيّاته المترقّبة، والحياة المعاصرة ليست شيطاناً مطلقاً.

بل لو فرضنا هذا، فإنّ الشريعة كما هي مسؤولة عن تصحيح هذا الخطأ وتقديم برامج في هذا الصدد، كذلك هي مسؤولة عن تحديد مواقف المكلّفين من الأفراد والجماعات في ظلّ هذا الوضع، إلى أن يتغيّر الحال، وتعود الأمور لصورتها الصحيحة على سبيل الفرض، ما دامت هذه الشريعة شاملة وخالدة.

وفي حالةٍ من هذا النوع، ما هو موقف الشريعة من الظروف الطارئة وأنماط الحياة القائمة اليوم في ظلّ عدم إمكان تغييرها أو في ظلّ احتياج هذا التغيير إلى مدد زمنية طويلة المدى؟ فماذا يفعل الناس في هذه الفترة؟ وكيف يديرون أمورهم ومستجدّاتهم؟ ونحن لا نتكلّم عن أفراد فقط، بل نتكلّم عن الأمّة الإسلاميّة كلّها فيما هو اللازم عليها اتخاذه في هذه الحال.

إنّ رفض أنماط من الحياة المعاصرة لا يعني أنّنا تخلّصنا من استحقاق الجواب عن أسئلتها ما دامت قائمة، ومن ثم فهذا التوجّه لا يغيّر كثيراً من المشكلة التي نحن فيها؛ لأنّ الشريعة ليست فقط شريعة الله في حال كون الناس صالحين في مدينةٍ فاضلة، بل هي الشريعة أيضاً في ظلّ أسوأ الظروف، وفي حال كون الناس في أوضاع غير صحيّة كذلك؛ لأنّ المفروض أنّ القانون الشامل هو القانون الذي ينظّم حياة البشر في مختلف ظروفهم وأحوالهم.

وأكتفي بهذا القدر من المداخلات على هذه النظريّة، لأنتقل إلى النظريّة الثالثة في هذا المجال، وقد تبيّن لنا أنّ النظريّة المدرسيّة غير قادرة على تقديم تفسير معقول لشموليّة الشريعة يتمكّن من مواكبة المتغيّرات والمستجدات كافّة، ليُثبت الشموليّة التفصيليّة بالمعنى المدرسي على أرض الواقع.

النظريّة الثالثة

الفراغ وفقه أدلّة التشريع العليا

يذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٩٣٦ ـ ٢٠٠١م) إلى نظريّة تختلف وتشترك مع سائر النظريّات التي تطرح في مجال شموليّة الشريعة وكيفيّة تعاملها مع الثوابت والمتغيّرات، ولكي ندرس هذه النظريّة ونحاول تشريحها، لابد من تبيين معالمها الرئيسة، ثمّ التوقّف عندها بشيء من التحليل والتقويم.

المعالم العامّة لنظريّة العلامة شمس الدين

يمكن الحديث عن مجموعة أضلاع تشكّل مفاصل نظريّة شمس الدين هنا، وأبرزها:

١. تنوّع الأدلّة الشرعيّة، وتنوّع الموقف من الفراغ التشريعي

يذهب الشيخ شمس الدين إلى أنّ الأدلّة الشرعيّة تنقسم ـ من حيث ما تعلّقت به ـ إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: الأدلّة التي قامت على الأحكام الكلّية، كأدلّة العبادات وتفاصيلها، وأدلّة علاقات الأسرة والأحوال الشخصيّة وتفاصيلها، وأدلّة العلاقات الاقتصاديّة من بيوع وإجارات و.. وتفاصيلها، وأدلّة نظام المحرّمات والتروك من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك.

ولعلّه يمكن اعتبار هذا القسم الذي ورد في كلام شمس الدين بأنّه الأدلّة الدالّة على الأحكام الأوليّة الكلّية في أصل الشرع.

القسم الثاني: المبادئ العامة والقواعد الشاملة التي لم تأت لبيان حكمٍ كلّي بالطريقة السابقة، بل جاءت لحالات معيّنة وردت عناوينها في أدلّة تلك المبادئ، وبعضها يختصّ بمجال

معيّن فيما بعضها الآخر يستوعب مختلف مجالات الحياة، كقاعدة نفي الضرر والحرج، وقاعدة الميسور والمعسور، وقاعدة اليُسر، وقاعدة وجوب حفظ النظام ونحو ذلك.

ولعلّه من الممكن لنا أن نصنّف هذا القسم من القسمين اللذين ذكرهما شمس الدين على أنّه تعبير آخر عن الأحكام الثانويّة المنصبّة على العناوين الثانويّة، وفق اصطلاح الفقه المدرسي.

والفرق بين القسم الأوّل والثاني عند العلامة شمس الدين، أنّ القسم الأوّل يتعلّق بأفعال أو تروك، بينما القسم الثاني يتعلّق بحالات تعرض الفرد أو الأمّة في علاقتهما مع المجتمع والطبيعة والعالم. ولكن لا فرق بين القسمين في أنّهما سيقا على نهج القضيّة الحقيقيّة، وأنّهما معاً هما المجال الطبيعي لعمل الفقيه وللنشاط الاجتهادي.

في ضوء ذلك نسأل: هل توجد منطقة فراغ تشريعيّ تكون فيها موضوعاتٌ ليس لله فيها حكم؟

والجواب: أمّا على نظريّة المصوّبة بالتقرير الأشعري، فالفراغ التشريعي واقع؛ لأنّهم يعتبرون أنّ حكم الله فيما لا نصّ فيه هو ما أدّى إليه ظنّ المجتهد. وأمّا على نظريّة المخطّئة والتصويب المعتزلي فلا معنى للفراغ التشريعي، بل من أصولهم وجود قاعدة أنّ ما من واقعة إلا ولها حكم.

٢ـ الدوائر المتصوّرة أوّلياً لمنطقة الفراغ التشريعي

ولو حاولنا معرفة ما هي المجالات المتصوّرة لمناطق الفراغ التشريعي، فسنجد أنّها على أنحاء:

أ ـ نطاق الموضوعات والأفعال والتروك التي ورد فيها إلزام.

ب ـ النطاق المذكور الذي لم يرد فيه إلزام، بل كان مباحاً بالمعنى الأعم، وهذا قد يغيّر حكمه بتغيّر قيوده وشروطه، كما في حال صيرورته شرطاً في العقد حيث يصبح لازماً وهكذا.

ج ـ نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوانٌ بخصوصه أو بما يعمّه، بل كان من المجهولات التي كشف عنها تطوّر الإنسان والمجتمع في الحياة، فهذا قد يدخل في أدلّة التشريع العليا، كالتسخير في العلاقة مع الطبيعة، والعدل في العلاقة مع الإنسان. إلا أنّ المبادئ التشريعيّة العليا لا تضع صيغاً تنظيميّة.

وبالتأمّل في هذه النطاقات الثلاثة، سنجد أنّ الأوّل منها ليس هناك معنى لفرض فراغٍ فيه؛ لأنّه قد شرّع فيه بعنوانه الأوّلي تشريعٌ فعلي، نعم قد تعرض عليه العناوين الثانوية فيتغيّر حكمه تبعاً للعنوان الثانوي الثابت في الشرع أيضاً، وعليه فلا معنى للفراغ هنا أساساً.

وأمّا الثاني منها، فقد حاول بعضٌ هنا ـ ويبدو أنّ شمس الدين يقصدُ السيدَ الصدر ـ جعله منطقة فراغ يرجع فيها إلى سلطة التشريع الاجتهادي التي تحكم فيه من غير مرجعيّة الأحكام الثانويّة، إلا أنّ هذا الكلام لا معنى له عند شمس الدين؛ لما سيأتي من أنّ «سلطة التشريع الاجتهادي» لا تسنّ القوانين دون مرجعيّة تشريعيّة في أصل الشرع.

وأمّا الثالث، أي نطاق المجهولات، فلو تأمّلنا فيه قليلاً، لعرفنا السرّ في عدم تعرّض الشريعة له بالعموم أو الخصوص، فإنّه أمرٌ لم يكن يعرفه البشر ولا يمكنهم التنبّؤ به، ولم تكن هناك حكمة في كشف الوحي عنه؛ لأنّ الحكمة تقضي بإطلاق العنان للبشر في تكوين اختياراتهم وعدم حصرهم في قوالب جامدة، فتركت لهم مجالاً في التطوّر في السيطرة على الطبيعة والذهاب في الفضاء.

لكن هل تخلّت الشريعة عن هذه المساحة حقاً؟

يرى العلامة شمس الدين أنّ مجال نطاق المجهولات هو كل تقلّبات الإنسان في غير مساحة العبادات؛ لأنّها توقيفيّة بكلّ تفاصيلها، وقد لوحظت فيها كلّ التغيّرات التي تطرأ على الحياة. إذاً فمجال الفراغ التشريعي الذي يقرّ بتوصيفه هذا العلامةُ شمس الدين، هو كلّ وضع جديد لم يرد فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامّة من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطوّر ونموّ المعرفة والقدرة، ما يقتضي أشكالاً متطوّرة وجديدة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع والإنسان.

ومن أمثلة ذلك تطوّر الطب وما فتحه على قضايا بيع الأعضاء والوصيّة بها أو التبرّع والتلقيح الصناعي، وأسلحة الدمار الشامل بأنواعها، وحكم السيطرة على الفضاء وبعض الكواكب، ودخولها في ملكيّة الدولة المسيطرة، وقضايا البيئة بمعناها الواسع، ومسألة الإسراف في استهلاك طاقات وخيرات الأرض، وقضايا النموّ السكاني وعلاقته بالتنمية وتنظيم النسل والتعقيم وحريّة الإنجاب إلى غير ذلك من أمثلةٍ وحالات.

هذا كلّه يفرض تنظيماً وسلطات تشريعيّة على المستوى الداخلي والدولي والإقليمي، وقد

تكوّنت حقّاً هذه السلطات كوكالة الطاقة الذريّة، ومنظمة الصحّة العالمية، ومنظّمات حماية البيئة وغيرها، وهذه السلطات قيّدت حريّة البشر وألزمتهم بما لم يرد في النصوص.. إنّ هذه المجالات هي ما يسمّى بمنطقة الفراغ التشريعي.

٣. كيف يكون الاستنباط في نطاق المجهولات (الدائرة الثالثة)؟

لكنّ السؤال عند شمس الدين هو كيف يكون الاستنباط في هذه الدائرة؟ وما هي أصوله وأسسه؟

ولكي يجيب عن ذلك، ذكر شمس الدين أنّ الأحكام التي تنتج عن الاجتهاد في هذه الدائرة هي أحكام تدبيريّة، والمرجع فيها إلى الأسس والأصول العامّة للاستنباط بالنسبة للأحكام الإلهيّة، تماماً كما هي الحال في باب القضاء وفصل الخصومات حيث تنتج تلك الأسس والأصول العامة «الأحكام القضائية»، لكن هل تكفي الأصول العامّة للاستنباط لإدارة الاجتهاد في الأحكام التدبيريّة؟

يرى العلامة شمس الدين أنّنا بحاجة لمعايير أخرى أيضاً، وهي معايير تُستفاد مما يسمّيه شمس الدين بأدلّة التشريع العليا التي تمثل قواعد كلّية من ناحية ومن التجربة المعصومة في أحكامها التدبيريّة الخاصّة من ناحية أخرى في الحالات التي حصل فيها ذلك، كحالة الحُمر الأهليّة وغيرها، حيث نأخذ منطلق المعصوم في إصداره الحكم التدبيري ـ كما في عدم الإفناء للحيوان ـ لجعله قاعدة ومعياراً عاماً، وهذه المنطلقات والتعليلات التي تقف خلف الأحكام التدبيريّة للمعصوم ليست عند شمس الدين أحكاماً إلهيّة، ولا منشأ لأحكام إلهيّة، بل هي أُسسُ أحكامٍ شرعيّة تدبيريّة يرجع أمر النظر في موضوعاتها إلى المجتمع الإسلامي بخبراته وطاقاته. إنّها مبادئ منهجيّة.

عند هذا المفترق ينفصل شمس الدين عن غيره، فالشيخ شمس الدين يريد أن يقول بأنّ منطقة المجهولات لا نصّ فيها لا بعموم ولا بخصوص، ولكن في الوقت عينه توجد فيها مبادئ منهجيّة وضعتها الشريعة، لكنّ هذه المبادئ المنهجيّة لا نقوم نحن باستخراج حكم شرعي إلهي للمجهولات عبرها، كما يفعل الفقه المدرسي، بل نقوم بإنتاج أحكام زمنيّة تدبيريّة من خلالها، وتكون هذه الأحكام منتجةً من قبلنا عبر هذه المبادئ، فتنتسب الأحكام للشرع

من جهة، لكنّها تدبيريّة بشريّة من جهة ثانية، هذا هو تمايز شمس الدين عن غيره.

لنأخذ مثالاً نطرحه نحن لتوضيح فكرة شمس الدين، وهو أنّ قضايا البيئة اليوم لا وجود لأحكام تنظيميّة لها لا بالخصوص ولا بالعموم في الشرع، وهذا إقرار قوي من فقيه شيعي إمامي بفكرة (ما لا نصّ فيه)، لكن هل هذا يعني أن نترك الموضوع؟ لا، إنّه يعني أنّنا نقوم برصد منهج النبيّ في إدارة الأمور وبرصد الأصول العامّة الدينيّة، مثل أصل التسخير والعدل وأمثالهما، فنقوم نحن البشر ـ بهدي هذه الأصول ـ بوضع صيغ تنظيميّة تدبيريّة لقضايا البيئة المعاصرة، وهذه الصيغ تكون من ناحية ذات روح شرعيّة من حيث كونها مستقاة من الأصول، ولكنّها ليست أحكاماً شرعيّة بالمعنى المتداول، لكونها صيغاً تنظيميّة بشريّة تدبيريّة زمنيّة، فالروح الشرعيّة تسري فيها، لكنّها ليست أحكاماً شرعيّة أوليّة أو ثانويّة، فكأنّ الشريعة وضعت في يدنا مبادئ وقالت لنا: سنّوا أنتم القوانين الزمنيّة في هدي هذه المبادئ.

٤. من يملك سلطة التشريع الاجتهادي؟ وما هي هويّة الحكم المشرَّع من قبله؟

ووفقاً لهذه الخارطة التي صمّمها شمس الدين، يطرح تساؤلٌ جديد: من يملك سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي؟

والجواب عنده هو المعصوم، لكن لا باعتباره نبيّاً يوحى إليه أو إماماً معصوماً، بل بما له من الولاية والحاكميّة والسلطة السياسيّة، تماماً كما خوّلته النصوص القرآنية سلطةً من هذا النوع في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا**﴾ (النساء: ١٠٥)، فالنبيّ يحكم بما أراه الله، لكن مفهوم (ما أراه الله) لا ينحصر بالوحي بالشكل المتعارف بل هو أعمّ منه.

وهذا المقدار من السلطة التشريعيّة واضح، لكنّ المسألة في من يملك سلطة التشريع في عصر الغيبة أو انقطاع الوحي النبوي أو ما يسمّيه شمس الدين في بعض كتبه بالزمن السياسي للأمّة؟

والجواب هو الفقيه الجامع للشرائط انطلاقاً من أدلّة حجيّة حكمه وفتواه، بلا فرق بين القول بولاية الفقيه أو ولاية الأمّة على نفسها، إلا أنّ حدود هذه السلطة للفقيه هل تختصّ بالموضوعات الخارجيّة (تحريم استعمال التنباك) أو تستوعب أيضاً مجال العلاقات (تحريم

التعامل مع إسرائيل)، وتحديد الحريّات (الأوامر والنواهي في مجال قوانين البناء والسَّير والزراعة والتجارة والاستيراد والتصدير والإنجاب واستهلاك المياه وخيرات الأرض) والتصرّف في النفس (هبة الأعضاء، والعمليّات الجهادية الانتحاريّة) وغير ذلك؟

فإذا قلنا باستيعابها كانت سلطة الفقيه في منطقة الفراغ شاملة، وأمّا إذا حصرناها بالموضوعات الخارجيّة، مثل التصرّف في المياه والتنباك ونحوها، فتكون سائر الموارد من شؤون أهل الخبرة في المجتمع، فعليهم هم النظر في وضع صيغ تدبيرية تنظيميّة لها وفق الأصول المنهجيّة.

يجيب العلامة شمس الدين عن هذا السؤال المهم بأنّه:

أ ـ إذا بُني على نظريّة الولاية العامة للفقيه، فقد يقال بأنّ له سلطة التشريع في كلّ مساحات منطقة الفراغ، لكنّ الشيخ رحمه الله يتحفّظ في هذا المجال، ويرى أنّ مستند هذا القول هو أدلّة حجيّة القضاء والفتوى، والحال أنّ حيثيّة سلطة الفقيه هنا هي كونه ولي الأمر لا محض كونه فقيهاً، إلا إذا قيل بأنّه وليّ الأمر لكونه فقيهاً، فتكون له الولاية على التشريع لكونه فقيهاً، غاية الأمر أنّه ملزم بالرجوع إلى أهل الخبرة لتنقيح الموضوعات وغيرها.

ب ـ أما إذا بُني على ولاية الأمّة على نفسها ـ وهي النظريّة التي آمن بها شمس الدين في المراحل اللاحقة من حياته، حيث أقرّ هناك بأنّ الديمقراطيّة مشروعةٌ في عصر الغيبة دون عصر الحضور، فيما كان يؤمن في المراحل الأولى من حياته بالنظريّات التي كانت سائدة بين الحركات الإسلاميّة والمعتمدة على العقيدة لا على هوية الفرد وذاته، والرافضة للديمقراطية شكلاً ومضموناً[1] ـ فللشيخ شمس الدين هنا تفصيلٌ: ففي مجال الموضوعات ومجال التصرّف

---

(١) حيث ذكر الشيخ شمس الدين في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ١٨٢ وغيرها) في الطبعة الثانية التي صدرت عام ١٩٩١م، أنّه غيّر نظره في الأسلوب الديمقراطي في عصر الغيبة، انطلاقاً من نظريّته الجديدة في ولاية الأمّة على نفسها، كما يصرّح في الطبعة الجديدة للكتاب (ص ١٣٦) أنّ مسألة الإمامة هي في الأصل ذات صلة بكيان الأمّة وبالجانب التشريعي للإسلام، وأمّا صلتها بالسياسة والتنظيم والحكم فهي من الدرجة الثانية؛ ومن هنا يرى شمس الدين أنّ هذا هو السبب في أخذ النصّ والعصمة شرطاً في الإمام في عصر الحضور، فراجع.
هذا، وعلينا التأكيد على أنّ فكر الشيخ محمّد مهدي شمس الدين قد مرّ بمراحل وتطوّرات وتغييرات

بالنفس (بيع الأعضاء) تكون سلطة التشريع للفقيه، أما في مجال العلاقات (تحريم التعامل مع إسرائيل) والتنظيم وتحديد الحريّات (استيراد السلع وتصديرها، وإنجاب الأطفال) فمن يملك سلطة التشريع هو الأمّة عن طريق ممثليها بلا حاجة إلى الفقيه، وإن كان الأحوط الأولى أخذ نظره دائماً.

والفرق بين الحالتين أنّ التشريع في مجال الموضوعات والتصرّف في النفس من سنخ الحكم الشرعي الإلهي على الموضوعات المنصوصة، وغالباً ما يكون التشريع فيها من نوع الحكم الثانوي، على خلاف الحال في مجال العلاقات والتنظيمات، فهي أمور إجرائيّة ثبت من أدلّة التشريع العليا ولاية الناس على أنفسهم فيها حتى في عصر المعصوم كتنظيم المدن، وتنظيم السير، والمراعي، والسوق، وحفظ الثروات العامة للجميع وأمثال ذلك.

وإذا انتقلنا من تحديد من يملك سلطة التشريع للحديث عن نوعيّة الحكم المشرّع في دائرة الفراغ، نجد الاصطلاح الرائج اليوم عند بعضهم في تسميته بالحكم الولايتي أو الولائي؛ لأنّ مصدره مَنْ هو وليّ الأمر، وهذا ما يوافق عليه الشيخ شمس الدين ويراه مناسباً لنظريّته؛ لأنّه يربط السلطة بالولاية، لا بالنبوّة ولا بالإمامة ولا بالفقاهة، الأمر الذي ينسجم مع ما اختاره في تعيين من له السلطة على التشريع في مجال العلاقات والتنظيمات.

٥. سلطة التشريع الاجتهادي بين جعل القانون واكتشافه

لكن كلّ هذه المنظومة التي رسمها العلامة شمس الدين لم تُعفه من تحدٍّ أساس يواجهه، وهو الدور الذي يلعبه من يملك السلطة التشريعيّة هذه ـ سواء كان فقيهاً أم غيره ـ فهل دوره تشريعيٌّ بما للكلمة من معنى أو اكتشافيّ كما هي الحال في الفقيه مع الأحكام الأوليّة؟ وهل هو هنا مجتهد أو مستنبط فقط؟

القضية هنا تابعة للأصول التحتيّة:

مهمّة، خاصّة بين حقبتيه النجفية واللبنانيّة، وأنّ فترة الثمانينيّات والتسعينيّات من القرن العشرين هي من أكثر الفترات التغييريّة خصوبةً عنده. ومن الجيّد هنا مراجعة ـ على سبيل المثال ـ ما كتبه الدكتور حسين رحال حول بعض جوانب هذه القضيّة في كتابه: محمّد مهدي شمس الدين، دراسة في رؤاه الإصلاحيّة: ٦٠ ـ ٦٩ وغيرها.

أ ـ فإذا قلنا بالتصويب، ينبغي القول بأنّ الفقيه مشرّع وليس مكتشفاً، بل الأمر هنا أوضح؛ إذ الفقيه مثلاً يظنّ بالحكم في نطاق منطقة فراغٍ تشريعي حسب الفرض، فما أدّى إليه نظره يكون هو الحكم، والأمّة تجمع عبر ممثليها على الحكم فيكون إجماعها مؤسّساً للحكم بناءً على نظريّة الإجماع عند المذاهب.

ب ـ وأمّا إذا قلنا بالتخطئة، فهنا:

أوّلاً: إذا قبلنا الشموليّة المطلقة لقاعدة: ما من واقعة إلا ولها حكم، فلن يكون هناك فراغٌ تشريعي أساساً، وكلّ ما هنالك أنّ هناك فراغاً نصيّاً، إذ لن يكون هناك نصّ بالخصوص أو العموم شاملٌ للحالة التي نحن بصددها، ومن ثم ستكون وظيفة المجتهد في أن يجتهد في البحث عن الحكم الواقعي انطلاقاً من أدلّة التشريع العليا، وتكون وظيفته هذه داخلةً في نطاق حجيّة الفتوى ونفوذ حكم القاضي.

إلا أنّ هذا الاستنتاج يحذف من تصوّراتنا فكرة وليّ الأمر؛ لأنّ نشاط المجتهد هنا سيكون بوصفه فقيهاً فقط.

ثانياً: أما إذا رفضنا شموليّة القاعدة المذكورة، فإنّ سلطة التشريع ستمارس التشريع الحقيقي، غاية ما في الأمر أنّ هذا التشريع لن ينطلق من المصالح والمفاسد في نفس الأمر والواقع، لفرض عدم وجود حكم إلهي واقعي هنا، بل سينبعث مما توصّل إليه نظر المشرّع البشري، وقد يخطأ وقد يصيب.

ولكنّ الشيخ شمس الدين يحاول أن يحسم خياره انطلاقاً من أصلين اعتقاديّين: (لكلّ واقعة حكم، وتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد)، بعد البناء على التخطئة، فيرى أنّ سلطة التشريع هنا مكتشفة ومستنبطة لأحكام الله الواقعيّة، ومن ثم فمن يقوم بهذا الدور هو الفقيه بوصفه فقيهاً، لا بوصفه وليَّ الأمر.

٦. المستند الديني لسلطة التشريعي الاجتهادي

وبعد رسمه لهذه الصورة، يحاول العلامة شمس الدين أن يبحث عن الدليل على سلطة التشريع الاجتهادي في منطقة الفراغ، فيرى أنّ بعضهم حاول جعل آية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن**

﴿كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩) مستنداً لمنح الفقيه السلطة التشريعيّة فتجب له الطاعة لكونه وليّ الأمر، بعد ثبوت الولاية العامّة له.

ويناقش العلامة شمس الدين في هذا الاستدلال، بعد التنزّل عن نظريّة الولاية العامة للفقيه وشمول الآية لمطلق وليّ الأمر، بأنّ هذه الآية لا تدلّ على أزيد من ضرورة طاعة وليّ الأمر، سواء فيما أفتى هو به أم فيما أفتى به غيره وأمَرَ هو بمضمون ما أفتى به غيره، ومع ذلك يظلّ الصحيح عند شمس الدين أنّ الفقيه هو من له سلطة التشريع؛ انطلاقاً من التحليل المتقدّم لطبيعة هذه السلطة، فحيث كانت استنباطيّةً اكتشافيّة لم يكن معنى فيها إلا للفقيه أن يفقه ويجتهد، فيرجع إلى أدلّة الاجتهاد والفتوى ونحو ذلك.

٧. النظريّة ومبدأ مرونة الشريعة الإسلاميّة

ويختم العلامة شمس الدين أُطروحته هنا بمسألة مرونة الشريعة الإسلاميّة، فيرى أنّ الذهنيّة التي حكمت تفكير الإسلاميّين وبعض الفقهاء مؤخّراً هي ذهنيّة الرغبة في التوفيق بين الشريعة الإسلاميّة وواقع الحياة المعاصرة، ومن هذه الذهنية ذكروا أنّ مشروعيّة التشريع في منطقة الفراغ تجعل الشريعة مَرنة ومتكيّفة مع الحاجات المتجدّدة.

وينتقد شمس الدين هذا الكلام، فيرى أنّ أساسَه خاطئ من جهة، والحلّ الذي قدّمه غير صحيح من جهة ثانية:

أما خطأ الأساس؛ فلأنّ الشريعة لم توضع لتكيّف نفسها مع الواقع وتحاول تقبّل النمط الغربي في الحياة، فكأنّها تريد أن تجاري الواقع لا أن تقوم بتغييره، بينما الصحيح أنّ الشريعة تضع نظامها ليتمّ صوغ الواقع وفقاً لمفاهيمها لا العكس.

وأمّا خطأ الحلّ، فهو الاعتماد على فكرة منطقة الفراغ مع حصر السلطة التشريعيّة بالفقيه المتولّي للحكم، وهذا كلام غير صحيح؛ لأنّ فكرة منطقة الفراغ التشريعي بالمعنى الذي طرحه هؤلاء قد تبيّن عدم صحّتها وأنّ ثنائيّة الأحكام الأوليّة والثانويّة لا تختصّ بما جعلوه منطقةً للفراغ. كما أنّ حصرهم السلطة التشريعيّة بالوليّ الفقيه غير صحيح كذلك؛ لأنّ ما يقوم به ليس سوى إجراءات إداريّة وتنظيميّة لا أحكاماً شرعيّة بالمعنى المعهود، ولو كان فيها ما هو من سنخ الحكم الشرعي فإنّ شرعيّته لا تتوقّف على كون الفقيه المشرّع له حاكماً، بل يمكن أن

يكون فقيهاً يُفتي فيأخذ وليّ الأمر فتواه ويُلزِم بالعمل بها.

هذا كلّه فضلاً عن بناء حلّهم على نظريّة الولاية العامّة للفقيه، وأنّ الإسلام يتبلور ويتشكّل في «دولة»، مع أنّ هذه النظريّة غير صحيحة، فضلاً عن أنّ مرونة الإسلام لازمة ذاتيّة له، فهل إذا بطلت الولاية العامّة تفقد الشريعة مرونتها؟! ومن هنا نجد أنّ الشيخ شمس الدين يرى ـ في موضعٍ آخر[1] ـ أنّه لا ضرورة لكون النظام أو الحكومة إسلاميّين، بل المهم عنده هو استمرار الإسلام في الأمّة مع وحدة الأمّة، وأنّ الدولة الإسلاميّة ليست سوى نتيج أو تجلٍّ ينبثق عن الأمّة في علاقتها بالإسلام وليست مفهوماً إسلاميّاً مستقلاً إلى جانب سائر المفاهيم.

وهذا التحليل يرجع بدوره إلى أنّ شمس الدين يحمل رؤية خاصّة لمقولة الأمّة في الاجتماع السياسي الإسلامي[2]، فهو من جهة يدعو الشيعة للتحوّل من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة، ويعتبر الدولةَ من جهةٍ ثانية غير مقدّسة ـ باستثناء مفهوم حفظ النظام العام ـ بل هي خادم للمقدّس، بينما الأمّة مقدّسة في الإسلام، ومدار الإسلاميّة هو الأمّة وليس الدولة، ولهذا فهو لا يقبل بتعبديّة قضايا السلطة وغيبيّتها، وهو في الوقت الذي يقبل فيه أنّ المنظومة الإسلاميّة تتجلّى في نظام السلطة، لكنّه يرفض التفسير الهيجلي للدولة بوصفه الكلّي الذي يختزن كلّ قيمة الفرد وحقيقة وجوده، وأنّ الوجود القائم في الدولة هو الوجود المتعالي المقدّس، فالدولة بتعبير هيجل (١٨٣١م) هي الفكرة الإلهيّة أو الروح الأخلاقيّة كما توجد على الأرض.. إنّ شمس الدين يرفض هذا الكلام تماماً، ويعتبر أنّ المفهوم الهيجلي للدولة بعيدٌ عن الإسلام كلّ

---

(١) انظر: في الاجتماع السياسي الإسلامي: ١٤ ـ ٢١.

(٢) يحارب شمس الدين السياسات التي دمّرت في المسلم شعورَه بالانتماء للأمّة وخلقت فيه شعوراً بالانتماء للجماعة أو الطائفة أو المذهب، كما يعتبر وحدة الأمّة من المقدّسات المتعالية التي تستطيع التقدّم على الكثير من الأحكام الشرعيّة التفصيليّة، رافضاً إدراجها في السياسات، بل هو يقترح إدراج مادّة الأمّة الإسلاميّة في مناهج التعليم الابتدائي وصولاً للجامعي؛ لتكريس علاقة المسلم بالأمّة. انظر في هذا كلّه: حواره مع مجلّة الكلمة، العدد ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ وكذلك كتاب: دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع ٣: ٢٥٥، ٢٦٥ ـ ٢٦٨؛ وراجع: زكي الميلاد، الفكر والاجتهاد، دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي: ١٤٩ ـ ١٥٤؛ وفرح موسى، الشيخ محمّد مهدي شمس الدين بين وهج الإسلام وجليد المذاهب، دراسة تحليل ومقارنة: ٣٧٣ ـ ٣٨٨.

البعد[١]. ومن هذا كلّه نفهم كيف أنّ شمس الدين وفّق في بعض كتاباته بين وحدة الأمّة وعدم وحدة الكيان السياسي فيها[٢].

من هنا، ينبري العلامة شمس الدين لوضع صيغة بديلة لمسألة مرونة التشريع الإسلامي، فيقرّ بمبدأ المرونة ويراها ذات منشأ موجود في النصوص الرئيسة، مثل قوله تعالى: ﴿.. **يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ..**﴾ (البقرة: ١٨٥).

وأما تمظهرات المرونة، فهي عنده في:

أ ـ تقبّل الشريعة كلّ ما لا يتنافى معها ومع مبادئها وثوابت عقيدتها بصرف النظر عن مصدره.

ب ـ إنّها تحفّز على الحركة الإيجابية في العالم والطبيعة، وتحثّ على تقدّم الإنسان والمجتمع، ولا تمنع أيّ تقدّم حضاري لا يُعارض ثوابتها وعقيدتها، ويشهد لذلك أنّ المسلمين الأوائل انتقلوا بهذا الدين من البداوة إلى أرقى درجات الحضارة، دون أن يشعروا بأنّهم خالفوا الشريعة، ولم تصلنا تساؤلات أو شكوك منهم في هذا الموضوع.

ج ـ إنّ مرجع هذه المرونة أنّ طبيعة التشريع الإسلامي لا تقيّد حركة الإنسان ولا تصوغه في بوتقة ونمط واحد، بل تفتح له خيارات كثيرة.

د ـ إنّ نظام العناوين الأوّلية والثانوية من أهم نظم معالجة الحالات الطارئة، ومن أهمّ مجالاتها منطقةُ الفراغ التشريعي.

التدبيريّة النسبيّة بين الكتاب والسنّة والعبادات

هـ ـ والمسألة المهمّة هنا هي الإطلاق الأزماني الذي سار عليه الفقهاء والأصوليّون في التعامل مع السنّة الشريفة، حيث يقبل به العلامة شمس الدين لكنّه يرفض اعتباره مطلقاً

---

(١) انظر: شمس الدين، المقدّس وغير المقدّس في الإسلام، مجلّة المنطلق، العدد ٩٨: ٩ ـ ١٠، ١٣؛ وراجع: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ١: ١٠٤. ومن المعروف أنّ جورج فيلهلم هيجل من المنحازين لفكرة الدولة واعتبارها روح الجماعة وأنّ الحريّة لا تكون إلا فيها، ولا تتحقّق الذات الإنسانيّة إلا في الدولة وروحها.

(٢) انظر: شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ٢٩٠.

بدوره، بمعنى أنّه لا يجري في كلّ نصوص السنّة؛ لأنّ قسماً وافراً منها جاء لمعالجة أوضاع محدودة أو خاصّة وجّه حولها السائلون أسئلتهم، فتعاطى معها الفقهاء بوصفها قوالب نهائية عامّة وجامدة ومطلقة فيما هي في واقعها نسبيّة بهذا المعنى.

إنّ شمس الدين يميل إلى أنّ النصوص النسبيّة هذه كثيرةٌ، وأنّ على الفقهاء أن يلاحظوا هذه النصوص بهذه العقليّة، ويسعوا لاكتشاف حقيقة الحال فيها من هذه الزاوية، فمجرّد وجود نصّ وصل إلينا بهذه الطريقة لا يخوّلنا أخذه قانوناً عاماً للأمّة في جميع الأزمنة والأمكنة، وبهذا تكون التشريعات التدبيريّة سياقاً أوسع من مجرّد نطاق المجهولات، بل هو سنّة سارت عليها النصوص الأولى في الشريعة في مساحة واسعة من الحياة وإدارتها[1]، فهي ـ بحسب تعبير بعض الباحثين[2] ـ إسهام منقطع لا يختصّ بمجال الفقه السياسي، بل تأخذ منحى مغايراً يتمثل عبر سلسلة من الحلقات المتكاملة.

وفي الوقت الذي يجعل شمس الدين الدلالة اللفظيّة تارةً وطبيعة الحكم ومناسباته في الواقع تارةً أخرى، مرجعاً للكشف عن تدبيريّته، لكنّه يستثني من هذه الذهنيّة كلّها مجال العبادات الذي يراه ثابتاً حتى بتفاصيله، ويرى أنّ التعبّد في باب العبادات له معنى معقول على خلاف باب المعاملات الذي لا يُعلم ثبوت التعبّد فيه بهذه الطريقة، وهذا ما يفتح عنده الحديث عن إمكانيّة اكتشاف الملاكات في مجال غير العبادات على خلاف الحال في العبادات نفسها، ملتقياً في ذلك مع رؤية العلامة السيد محمد حسين فضل الله.

ويذهب العلامة شمس الدين في قراءته هذه إلى إخراج النصّ القرآني، فيتعامل مع نظريّة التدبيرية بوصفها نظريّة تتعاطى مع نصوص السنّة الشريفة، لهذا فهو ينحّي عملياً عن مجال الفهم التاريخاني والنسبي المذكور كلاً من مجال العبادات ومجال النصّ القرآني.

بهذه الطريقة، نجد أنّ الشيخ شمس الدين يؤمن بمبدأ شموليّة الشريعة من جهة، ويُخلص لأصول الاعتقاد الكلامي والأصولي عند العدلية أو مشهورهم من القول بالتخطئة وتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات في الوقت الذي يؤمن بمرونة الشريعة وتكيّفها مع الواقع، لتكون نظريّته في منطقة الفراغ التشريعي وهيمنة العناوين الثانوية ونسبيّة جملة وافرة

(١) انظر: شمس الدين، مقاربات في الاجتهاد والتجديد، مجلّة المنطلق، العدد ١١٢: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) انظر: علي فياض، نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر: ٢٨٢.

من الأحكام الواردة في السنّة الشريفة في غير العبادات، هي المعالم الرئيسة لمرونة الشريعة مقابل نظريّة صلاحيات وليّ الأمر التي طرحتها الكثير من التيارات الإسلاميّة[1].



(١) لمراجعة نظريّة شمس الدين كلّها في منطقة الفراغ وشموليّة الشريعة، انظر له: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٠٣ ـ ١٢٩، ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ ومقالته: مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلّة المنهاج، العدد ٣: ٧ ـ ٣١؛ والاجتهاد والحياة، حوار على ورق: ١٦ ـ ١٧، ٣٧ ـ ٣٨.

تـأمّلات ومداخلات

مع نظريّة العلامة شمس الدين

ولتحليل هذه النظريّة التي قلّما حظيت بتحليلٍ وتفكيك من قبل العلماء والباحثين[1]، تستوقفنا مجموعة وافرة من النقاط، نتوقّف مع أهمّها في سلسلة من المداخلات التحليليّة والنقديّة:

المداخلة الأولى: موقع النظريّة بين اتجاهات الشمول القانوني (عناصر الامتياز والاشتراك)

من الواضح أنّ العلامة شمس الدين يلتقي في نظريّته هذه مع الاتجاهين السابقين، وذلك في أصل ثبوت شموليّة الأحكام الشرعيّة، حيث وجدناه يؤكّد على هذا الموضوع في أكثر من مناسبة، ويحاول تفادي الاصطدام بأصل الشموليّة وقاعدة التخطئة ومبدأ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وهي الأصول الثلاثة التي يؤمن بها التوجّه السائد في الاجتهاد الإمامي.

كما بدا الشيخ شمس الدين واضحاً في اهتمامه برصد النسبة والتناسب بين الشريعة الشاملة التي يؤمن بها وبين إدارة المتغيّرات والمستجدات، فكانت محاولته هذه سعياً لرصد شكل هذه النسبة.

إلا أنّه مع ذلك وجدنا شمس الدين يختلف عن الاتجاهين السابقين تارةً، وعن أحدهما دون الآخر أخرى، ويمكن توضيح بعض هذا الاختلاف كالآتي:

---

(١) إنّه لمما يؤسف له أنّ الحوزات والمعاهد والجامعات الدينيّة ـ حتى عند الشيعة فضلاً عن غيرهم ـ لم تهتمّ، كما ينبغي، بالإنتاج العلمي للعلامة شمس الدين، بل بقي مغيباً لأسباب عديدة لسنا بصددها الآن، ومن هنا نحن نأمل أن يتمّ تداول أفكاره وقراءاته الاجتهاديّة أكثر داخل الحرم الحوزوي والجامعي بالتحليل أو التفكيك أو النقد أو التقويم أو الإضافة أو التأييد.

أ ـ يختلف العلامة شمس الدين عن الاتجاه الأوّل في رفضه إحالة مرجعيّة منطقة الفراغ إلى وليّ الأمر، وبهذا اقترب من إحالة الموضوع إلى قواعد الاجتهاد ومرجعيّة الفقاهة أكثر من قواعد الإدارة ومرجعيّة الولاية، رغم بعض التهافت في أُطروحته مما سنأتي على ذكره قريباً.

ومن خلال هذه النقطة بدا شمس الدين يبحث عن حكم الله في منطقة الفراغ، ولا يبحث عن حكم وليّ الأمر بعد الفراغ عن حكم الله الذي هو الإباحة، كما في نظريّة الصدر أو غير ذلك.

ب ـ رغم بعض الاضطراب الذي سوف نشير إليه قريباً، لكنّ شمس الدين يتمايز عن الاتجاه الثاني ـ وكذا الأوّل ـ في طبيعة المرجعيّة الاجتهادية التي يؤول إليها الفقيه للوصول إلى حكم الله في منطقة الفراغ (المجهولات)، ففيما كان الاتجاه الثاني يعتمد في الغالب على المعايير المدرسيّة المتعارفة في الاجتهاد وعلى قواعد الأحكام الأوليّة والثانوية، انفصل عنه شمس الدين ليعتمد طريقة أخرى تماماً، وهي مرجعيّة أدلّة التشريع العليا إلى جانب المنهاج النبويّ التطبيقي في إدارة المتغيّرات وسنّ الأحكام التدبيريّة.

ج ـ يختلف شمس الدين عن الاتجاهين السابقين معاً في اعترافه الواضح ـ في تقديري ـ بمنطقة المجهولات التي يصفها بوضوح بأنّها المنطقة التي لا يوجد فيها نصّ عام ولا خاصّ. إنّ هذا الاعتراف بمنطقة (ما لا نصّ فيه) يشكّل خطوة لافتة من شمس الدين، تجعله يقترب كثيراً من فكرة عدم الشموليّة رغم إصراره الواضح على قاعدة الشمول، بل رغم اقترابه من الاتجاه الثاني في نفي إحالة منطقة الفراغ إلى مرجعيّة بشريّة، مما يُبديه متجاذباً وسطاً بين الشمول وعدمه، بل يدفع لشيء من الحيرة في توصيفه أو تصنيفه بين النظريّات السائدة.

وبهذا يميّز شمس الدين بين شموليّة الشريعة وشموليّة النصوص الصادرة، فضلاً عن الواصلة، ففي الوقت الذي يؤمن فيه بشموليّة الشريعة، غير أنّه ينفي بوضوح شموليّة النصوص الصادرة فضلاً عن الواصلة، وبهذا يقع في منطقة وسطى برزخيّة بين الشموليّين وغيرهم، وسوف يأتي الحديث عن مدى صحّة تصوّره هذا، فهل هو صحيح أو لا؟ بل هل هو منطقي أو لا؟

من خلال هذه النقاط، وبعض ما تقدّم وسيأتي، يتضح لنا موقع نظريّة شمس الدين، وتنجلي صورتها أكثر، استعداداً لتقويتها أو نقدها في المداخلات القادمة.

المداخلة الثانية: خطأ الربط بين الشموليّة ومبادئ التخطئة والتصويب

لقد اعتبر العلامة شمس الدين أنّ نظريّة المصوّبة تتضمّن الفراغ التشريعي الحقيقي خلافاً لنظريّة المخطّئة، بل من أصولهم قاعدة ما من واقعة إلا ولها حكم.. وهو بهذا يربط بين ثنائية التخطئة والتصويب من جهة وثنائية الشمول وعدمه من جهة ثانية. وهذا الربط الذي قدّمه الشيخ شمس الدين يُشبه ذلك الربط المستبطن في كلمات غير واحدٍ من العلماء من قبل، ممّن سبق أن ذكرنا بعض نصوصهم عند الحديث عن دليل الإجماع والتوارث على قاعدة الشمول التشريعي في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، مثل المحقّق الخراساني[1]، والسيد محمّد باقر الصدر[2].

وهنا، إذا قصد الشيخ شمس الدين ـ ومثله الخراساني والصدر ـ الرصدَ التاريخي لكلماتهم فلا شأن لنا به، رغم أنّه غير دقيق على طول الخطّ كما سنُلمح إليه قريباً، أمّا إذا قصد التحليل المفاهيمي لنظريّاتهم وإمكاناتها الذاتيّة، فما قاله شمس الدين وغيره ربما يمكن القول بأنّه غير واضح؛ لأنّ بإمكان نظريّة التصويب أن تتحمّل فكرة الشموليّة، عبر الاعتقاد بأنّ المصوِّب يعتقد أنّ حكم الله هو ما قاله المجتهد، والمفروض أنّ الله تعالى عالمٌ بما سيقوله المجتهد، فأيّ مانع أن يكون هذا حكمه من قَبْل لمن اجتهد فوصل إلى هذا، وأنّه ليس حكم من اجتهد فوصل إلى غيره؟

ولعلّ اصطلاح التصويب آتٍ عند بعضهم من إصابة الشيء فيتضمّن بذاته افتراض أنّ المجتهد قد أصاب الواقع دائماً، غاية الأمر أنّه لكي يتمّ الجمع بين تناقضات المجتهدين تمّت الصيرورة إلى افتراض تعدّد الواقع بتعدّد الاجتهادات، وهذا غير نفي الواقع من الأوّل، فنظريّة التصويب لا تستدعي بذاتها الفراغ التشريعي على طول الخطّ وحتى النهاية.

من هنا نرى الشيخ عبد العلي الأنصاري (١٢٢٥هـ) صاحب فواتح الرحموت، يصرّح بوجود تيار يرى هذا، حيث يقول ـ وهو بصدد استعراض اتجاهات المصوّبة ـ: «.. وبعض منهم قالوا: الحكمُ من الأزل هو ما أدّى إليه رأي المجتهد، وعليه الجبائي من المعتزلة، ونسبته

(١) كفاية الأصول: ٤٦٩.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢١٦.

إلى جميع المعتزلة لم تصحّ، كيف والحُسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات فما فيه حسنٌ واقعي هو الواجب لا يمكن أن يكون محرّماً، وما فيه القبح الواقعي فهو محرّم لا غير ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان، وإذا كان كلّ مجتهد مصيباً فالحقّ عندهم متعدّد، فعلى كلّ من أدّى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم، وإذا أدّى رأي آخر إلى آخر فهو الحكم عليه.. لكن اختلفوا في أنّ تلك الحقوق متساوية ـ كما هو الظاهر على ذلك التقدير ـ أو أحدها حقّ، وهو القول الأشبه..»[1].

وهذا يعني أنّ نظريّة التصويب يمكنها ـ نظريّاً ـ أن تتكيّف مع شموليّة الشريعة ولا تؤمن بنظريّة الفراغ بالشكل الذي يناسب بنيتها الفكريّة، فكان يفترض أن يذهب شمس الدين نحو تحليل بِنية هذه النظريّة للوصول إلى إمكاناتها الذاتيّة وعدم نسبة نفي الشمولية إليها مطلقاً؛ ولذلك لم نقبل سابقاً ـ في الفصل الأوّل ـ باعتبار اتجاه المصوّبة كلّه خرقاً لإجماع المسلمين في قضيّة الشموليّة، فراجع.

إلا إذا قيل بأنّ أزليّة الحكم الإلهي يكن تصوّرها متعلّقةً بما وصل إليه ظنّ الفقيه، لكنّها لا تشمل ما لم يصل إليه ظنّ الفقيه، فقبل الاجتهاد ومن دونه لا معنى لوجود حكم إلا على التقرير المعتزلي ـ كما يقال ـ للتصويب، وهو التصويب بالحدّ الأدنى له كما سمّيناه من قبل، وبهذا تظلّ نظريّة التصويب الأشعري ـ كما تسمّى في بعض الأوساط ـ منسجمةً مع عدم الشموليّة.

أمّا على نظرية التخطئة، فإنّها بذاتها لا تستدعي الشمول؛ لأنّه من الممكن أن تكون الشريعة شاملة لتسعين في المائة من وقائع الحياة فقط، وأنّ هذه التسعين يجتهد الفقهاء فيها فيصيبونها وقد يخطؤونها.

وهذا يعني أنّ نظريّة شمول الشريعة سابقة في المرتبة على نظريّتي: التخطئة والتصويب، وليست من نتائجهما كما صوّره العلامة شمس الدين وغيره، أو على الأقلّ يمكن القبول بكلامه ـ جزئيّاً ـ في نظريّة التصويب دون التخطئة.

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه (المطبوع على هامش كتاب المستصفى للغزالي) ٢: ٦١٨.

المداخلة الثالثة: مشكلة التضارب في دوائر الفراغ التشريعي الثلاث

صوّر لنا العلامة شمس الدين المجالات الممكنة أوّليّاً لمنطقة الفراغ التشريعي بأنّها الإلزامات والمباحات والمجهولات (مبادئ التشريع العليا)، معتبراً أنّ الإلزامات لا معنى للفراغ فيها، حيث قد تمّ التشريع فيها بعنوانها الأوّلي، نعم، قد تعرضها العناوين الثانويّة.

وهذا الكلام من شمس الدين فيه قدرٌ من الغموض؛ اذ كيف عرف أنّه لا فراغ فيها؟ وما معنى الفراغ عنده هنا عندما ينفي وجوده؟

إذا قصد من نفي الفراغ أنّ الأشياء بعناوينها الأوّلية التي تستدعي إلزاماً واقعيّاً قد تمّت تغطيتها بالإلزامات الصادرة من الشارع سبحانه وتعالى، فهذا صحيحٌ بعد إثبات قاعدة الشمول، لا أنّه بذاته ولكونه بالعنوان الأوّلي يكون صحيحاً؛ إذ كيف عرفنا الشمول فيها وانتفاء الفراغ؟

من هنا يبدو لي أنّ شمس الدين يريد بنفي الفراغ أنّ الصيغ التشريعيّة التي جاءت في قضايا الإلزامات لا تَدَع للمجتهد مجالاً لأن يمارس تقنيناً في داخلها؛ لأنّ الشريعة قدّمتها بعنوانها الأوّلي، لا أنّها وضعت صيغاً عامة فيما تركت التنظيمات لعقل المجتهد، كما هي الحال في نطاق المبادئ التشريعيّة العليا التي يضطرّ فيها الفقيه إلى تقديم صيغ تنظيميّة ذات طابع تقنيني.

وهذا المعنى الذي يقصده الشيخ شمس الدين هو الذي جعله يرفض منطقة الفراغ في دائرة المباحات، خلافاً لما فعله السيد الصدر، ولهذا حصر إطار التصرّف في دائرتي المباح والإلزام بالعناوين الثانويّة، خلافاً لدائرة الفراغ التي يرجع فيها إلى المبادئ التشريعيّة العليا.

إلا أنّ الشيخ شمس الدين يواجه هنا سؤالاً مركزيّاً، وهو أنّ الصيغ التنظيميّة التي سيقدّمها المجتهد في دائرة الفراغ (المجهولات) سوف تصادم إلزاماً أو إباحةً ما، فعندما نواجه قضايا النموّ السكّاني فنحن نفرض قوانين، وهذه القوانين تحدّ من الحريّات الشخصيّة بإقرار شمس الدين، وهنا نسأل: أليس الحدّ من هذه الحريّات تصرّفاً ـ في جوهره ـ بدائرة المباح الواردة في الشرع في أن يُنجب الإنسان ما يشاء من أطفال؟ أليست هي إلزاماً؟

إنّ هذا يعني أن الحادَّ من الحريّات هو العنوان الثانوي الذي له وحده الحقّ في تغيير المباحات والإلزامات عند شمس الدين، ومن ثمّ فهذا يفترض أنّ العنوان الثانوي هو المرجع

في الحدّ من الحريّات في قضايا النموّ السكّاني، فلماذا جعله شمس الدين مستبعداً ليقدّم لنا المبادئ التشريعيّة العليا مرجعاً قانونياً للفقيه في مثل مجال النموّ السكاني؟!

ومن الممكن أن نجيب عن الشيخ شمس الدين هنا بأحد جوابين:

أ ـ إنّ أصل الخروج من دائرة المباح أو الإلزام إلى غيرها لا يكون إلا بالعناوين الثانويّة، لكنّ البديل لا يمكن صوغه في ضوء العنوان الثانوي، لعدم كفاية العنوان الثانوي في تقديم بدائل وصيغ قانونيّة متكاملة، الأمر الذي يضطرّنا إلى اعتماد المبادئ التشريعيّة العليا أساساً في تقديم الصيغ القانونيّة في دائرة الفراغ (المجهولات) بحسب تفسير الشيخ لها، وهذا ما يرفع الإشكالية المتقدّمة على طرح الشيخ شمس الدين.

ب ـ إنّ دائرة المجهولات توجد فيها أحكام شرعيّة وهي غير الإباحة، وكأنّنا نحرز ـ لسببٍ أو لآخر ـ أنّها ليست مشمولة للإباحة واقعاً، غاية الأمر أنّها غير منصوصة، ولكي نصل إليها نحن بحاجة لمرجع، وفي ظلّ فقدان النصوص نحن نقوم باعتماد المبادئ المنهجيّة الشرعيّة لوضع صيغ تنظيميّة من قِبَلنا، تتماهى مع الحكم الشرعي في الواقعة، ومن ثمّ فهناك حكم حقيقي في المجهولات لكن لا يوجد نصّ فيه، وطريقُ الوصول إليه ليست هي الأدلّة الشرعيّة الكليّة ولا الأدلّة المنصبّة على الحالات (العنوان الثانوية) بل المرجع هو المبادئ القانونيّة.

وهنا يحقّ لنا طرح سؤال على الشيخ شمس الدين يتصل بالجوابين معاً؛ وذلك أنّه إذا لم يصدر الحكم من الشرع أصلاً ـ وكذلك لم تصدر الصيغة التنظيميّة التي هي فعل قانوني ـ حيث لا نصّ فيه باعترافه هو بنفسه، فما هو الموجب لإلزامنا بهذا الحكم غير الصادر بعدُ عن الشريعة حتى نذهب لاكتشافه عبر المبادئ المنهجيّة وأدلّة التشريع العليا؟ وأيّ شريعةٍ هذه ترى مصلحةً في عدم الكشف عن بعض أحكامها، ثم تُعلن هي بنفسها أنّكم ملزمون بالعمل بهذه الأحكام التي لم نكشفها لكم، بمعنى أنّنا لم نُصدرها في نصوص أو رسائل، فضلاً عن أنّها لم تصل إليكم؟! وما معنى كمال الشريعة بوفاة النبيّ؟! ولماذا لا تكون قاعدة البراءة ساريةً هنا تماماً كأيّ حكمٍ واقعي غير منكشف لنا، خاصّة وأنّ بعض أدلّة البراءة الشرعية مثل عدم التعذيب قبل إرسال الرسل (الإسراء: ١٥)، وكذلك عدم الإضلال قبل بيان ما يتقون (التوبة: ١١٥)، بل حتى حديث الحجب وأنّه قد وضع عن العباد ما حجب الله علمه عنهم،

وغير ذلك، يتناسب جدّاً مع حيثيّة عدم الصدور، فضلاً عن أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ألصق بعدم صدور البيان من عدم وصوله. وهل هناك علمٌ إجمالي خلف هذه القضيّة هو الذي منع عن جريان البراءة، الأمر الذي لم يوضحه لنا شمس الدين أبداً في مقاربته هنا، وستأتي الإشارة إليه من قبلنا؟ ولماذا لا نقول من الأوّل إنّ هذه المساحة المسماة بالمجهولات لا حكم لله فيها قد صدر بعد، ومن ثم فهي فارغة فراغاً حقيقيّاً نهائياً إلى أن يأتي فيها حكم الله بطريقةٍ من الطرق؟ ومن دون هذه الحال نحن غير ملزمين بأيّ قانون إلهي في المجهولات، ولنا أن نرتّب أوضاعنا فيها بما لا يعارض الشرع.

إنّ الجمع بين عدم صدور النصوص ـ وليس عدم وصولها فقط ـ وبين الشموليّة يحتاج لمقاربة معقولة، وهذا يعني أنّ على شمس الدين أن يبيّن لنا أنّ عدم صدور نصّ لا يعني عدم صدور الحكم، فالحكم قد صدر لكن لا عبر النصوص بل عبر العقول، وهذا ما سيفتح أمامه تحدّياً كبيراً في شرح هذه المقاربة، بل سوف يوقعه مرّةً أخرى بما وقع فيه أمثال الشيخ عليدوست من الاعتقاد بأنّ الشريعة على طول الخطّ الزمني ما تزال تصدر عبر عقولنا التي تستقي من المبادئ القانونية المُلْهِمَة الروحَ؛ لتصوغ القانون وفقاً لذلك! أو أنّ على شمس الدين أن يُقنعنا بأنّ أدلّة التشريع العليا كافية في صدق عنوان الصدور، ومن ثم لم يكن ينبغي له أن يعلن صراحةً فقدان النصوص، بل كان الأنسب به أن ينوّع النصوص هذه المرّة!

ولا بأس أن نضيف هنا أنّ شمس الدين في بيانه لنظريّته في مرونة الشريعة يشير إلى أهميّة العناوين الأوليّة والثانوية التي يرى أنّ من أهمّ مجالاتها منطقة الفراغ التشريعي، وهذا إذا قصد به الإطلاق فقد ناقض كلّ كلامه السابق؛ إذ لو أُديرت منطقة الفراغ بالعنوان الثانوي فلا فرق بينها وبين دائرة المباحات التي تُدار بالعنوان الثانوي حسب رأيه، وهذا يعني أنّ شمس الدين قد عاد إلى النظريّة المدرسيّة ولم يقدّم جديداً، إلا فيما قلناه سابقاً من تخريجٍ لكلامه بأنّ أصل الخروج من الحكم الأوّلي يكون بالعنوان الثانوي، ولكنّ قوانين مرحلة العنوان الثانوي تكون بمبادئ التشريع العليا.

المداخلة الرابعة: هل تحلّ المبادئ التشريعيّة المشكلةَ بعد سحب صفة الإلهيّة عنها؟!

يذهب العلامة شمس الدين إلى مرجعيّة مبادئ التشريع العليا في نطاق المجهولات، ويراها

مبادئ منهجيّة وليست أحكاماً إلهيّة أو منشأ لأحكام إلهيّة، بل هي أسسٌ لأحكام شرعيّة تدبيريّة حيث يسنّ المجتمعُ في ضوئها ما يراه مناسباً، وقد افترض شمس الدين بهذه الطريقة أنّه أعطى منطقة الفراغ مرجعيّتها التشريعيّة من أصل الشرع على خلاف نظريّة الفراغ للسيد الصدر وأمثاله، وافترض شمس الدين أيضاً أنّه بهذه الطريقة زالت مشكلة الفراغ وعدم الشمول في الشريعة التي أقرّ بها أيضاً.

لكنّ هذا الكلام يواجه ـ في تقديري ـ ملاحظات:

الملاحظة الأولى: عندما يقدّم لنا شمس الدين مبادئ منهجيّة بالمعنى الذي ذكره، ثم نقوم نحن بسنّ القوانين التدبيرية.. كيف لا تكون الشريعة ناقصة؟!

لقد أقرّ شمس الدين بعين ما قاله النقّاد على التشريع الإسلامي من أنّه غير قادر على مواكبة المستجدات، فأطلق بعض العناوين التي اعتبرها مبادئ تشريعيّة، ثم منح سلطة التشريع لغير الله والمعصوم، وفي الوقت عينه جعل الشريعة شاملةً دون أن يفسّر لنا وجه الشمول هذا!

فإذا لم تكن المبادئ التشريعيّة أحكاماً إلهية أو منشأ لأحكام كذلك، فهذا يعني ـ بشفافيّة ـ أنّ الله وضع للبشر بعض الأصول العامّة وأوكل إليهم مهمّة سنّ القوانين في دائرة المجهولات في هدي هذه الأصول، وهذا معناه أنّ البشر يمارسون على الدوام فعل القانون وليست الشريعة، فكيف كانت الشريعة شاملةً وليس فيها شيء لم تقم بتغطيته؟!

لقد افترض شمس الدين أنّه بوضعه المبادئ العليا يضفي طابعاً دينياً على الموضوع، مع أنّ السيد الصدر وغيره قد تحدّثوا عن أن وليّ الأمر يسنّ القوانين في هدي المؤشّرات الشرعيّة ومصالح الدين التي يفهمها من الكتاب والسنّة، فلم يختلف شمس الدين عن الصدر كثيراً هنا.

أضف إلى ذلك أنّ تغيير توصيف هذه الأحكام من الأحكام الشرعيّة الإلهيّة إلى الأحكام الشرعيّة التدبيريّة، كما فعل شمس الدين، لا يغيّر من واقع المشكلة القائمة شيئاً؛ وذلك أنّ هذا التوصيف يذكّرنا بتوصيف أمثال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي لقوانين الدولة بأنّها مجرّد مقرّرات إجرائيّة، وقد سبق أن توقّفنا مع هذا النمط من قراءة الجهود التشريعيّة للدولة، لكنّ الشيرازي لم يخلع صفة الحكم الشرعي على المقرّرات الإجرائيّة، بل نسبها لوليّ الأمر وخلع عنها صفة القانون، فأراح نفسه منها بهذه الطريقة، بينما شمس الدين ظلّ مقيّداً نفسه بالصفة

الشرعيّة لهذه الصيغ التنظيميّة، ولهذا اعتبر أنّ سلطة التشريع العليا هي سلطة اكتشافيّة، في حين لم يعتبر الشيرازي سلطةَ وضع المقرّرات الإدرايّة سلطةً تشريعيّة اكتشافيّة، وبهذا ضاعف شمس الدين من الضغط الذي سوف يواجهه؛ إذ صار عليه أن يجيبنا بأنّه إذا كانت الشريعة كاملةً شاملة فلماذا يطلب من المجتمع نفسه أن يقوم بسنّ الصيغ التنظيميّة؟ وكيف نجمع بين قيام الشريعة باعتماد هذه الصيغ وبين كون هذه الصيغ مجرّد محاولات بشريّة؟!

الملاحظة الثانية: إنّ ما سمّاه الشيخ شمس الدين بمبادئ التشريع العليا، مثل مبدأ حفظ النظام، ومبدأ الأخوة الإسلامية، ومبدأ الدفاع عن المجتمع الإسلامي، ومبدأ عدم إفناء الحيوان، ومبدأ الحفاظ على الطبيعة وغير ذلك.. لماذا لم يعتبره أحكاماً إلهيّة وإنّما اعتبره مبادئ منهجيّة؟ وبكلمة أخرى: لماذا سلب شمس الدين عن هذه المبادئ صفتَي: الأحكام، والإلهيّة؟

لو أنّ الشيخ شمس الدين اعتبرها أحكاماً إلهيّة ذات طابع قواعدي، لكان الأمر أسهل له، حيث سيمكنه اعتبار مساحاتها داخلةً في ضمن ما أسّسته الشريعة، ومن ثم تكون التقنينات البشريّة مجرّد وسائل وصيغ تنظيميّة لتنفيذ هذه الأحكام الإلهيّة، وسيكون الشيخ شمس الدين مندمجاً هنا مع النظريّة المدرسيّة أو على أبعد تقدير مع نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة، وإذا كان شمس الدين يريد بذلك جعلها أساساً لسنّ قوانين فإنّ جعلها أحكاماً لا ينافي جعلها في الوقت عينه أصولاً تحتيّة يمكن بناء صيغ مختلفة للوفاء بها والاستجابة لمتطلّباتها، وإذا كانت طبيعتُها الإمضائيّة في الغالب هي المانعُ، فهذا يعني أنّ على شمس الدين أن يُخرج من دائرة الأحكام كلَّ الأحكام الإمضائيّة، وليس خصوص الأحكام التدبيريّة وفقاً لتصنيفه المتقدّم للأحكام.

أعتقد أنّ الشيخ شمس الدين أدرك أنّه لو جعلها أحكاماً لصارت الصيغ التنظيميّة مجرّد تطبيقات لها، مع أنّه يعي تمام الوعي بأنّ الصيغ التنظيميّة ليست مُخْرَجات مباشرة لهذه الكليّات والقواعد القانونيّة، بل هناك فاعل قوي مشارك هنا وهو الإنسان الذي يقوم بوضع الصيغ التنظيميّة. لقد اكتشف شمس الدين ـ وقبله تيار المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ـ أنّ مشاركة الإنسان في صنع القانون لا ينبغي إنكارها، لهذا لم يقدر على اعتبار الصيغ القانونيّة منكشفةً في النصوص أو حتى في أدلّة التشريع العليا، ولكي يجمع بين كلّ هذه المعطيات وقع في كلّ هذه المشاكل.

المداخلة الخامسة: اضطراب النظريّة في من يملك سلطة التشريع في الدوائر الأربع

لقد قدّم لنا الشيخ شمس الدين أربعة مجالات لنطاق منطقة الفراغ هي: الموضوعات، والتصرّف بالنفس، والتنظيمات، والعلاقات، وجعل الأولى والثانية تحت سلطة الفقيه فيما جعل الثالثة والرابعة لممثلي الأمّة، مبرّراً بأنّ الأولى والثانية تشريعها من سنخ الحكم الشرعي الإلهيّ، وغالباً ما يكون تشريعها عبر العناوين الثانويّة، فيما الثالثة والرابعة مجرّد صيغ تنظيميّة إجرائية ثبت فيها ولاية الناس على أنفسهم.

وهذا الذي قدّمه الشيخ يحوي بعض المفارقات، فإذا كانت هذه الأربعة هي منطقة الفراغ حسب الفرض، ومنطقة الفراغ تكون المرجعيّة فيها للأصول العامّة للاستنباط إلى جانب المبادئ العليا للتشريع، فكيف تارةً جعل العبرة بمنصب الولاية دون النبوّة والإمامة والفقاهة، وأخرى فصّل بين الدوائر الأربع فأعطى اثنين لمنصب الفقاهة، واثنين لمنصب الولاية، وثالثة يرجع الحكم إلى الفقيه كلّياً دون تفصيل، بل اعتبر سلطة التشريع كلّها للفقيه..؟! إنّ هذا الاضطراب والتشويش ملاحظٌ على نظريّة الشيخ شمس الدين في هذا الموضوع.

المداخلة السادسة: مفارقة كشف الحكم الواقعي من خلال المبادئ التشريعيّة

عندما سأل الشيخ شمس الدين نفسه سؤالاً عن وظيفة من يملك سلطة التشريع، هل هي الاكتشاف أو التقنين؟ اعتبر أنّه بناء على التخطئة وقاعدة الشمول اللتين يؤمن هو بهما، يفترض القول بالاكتشاف، غاية الأمر أنّ هذا الاكتشاف لا يكون عبر نصّ شامل بالعموم أو الخصوص، بل السعي لمعرفة الحكم الواقعي عبر أدلّة التشريع العليا.

هذا الكلام يبدو لي في غاية الالتباس؛ فإذا حذفنا النصوص في دلالاتها العامّة والخاصّة وأخذنا المبادئ التشريعية العليا التي لم يعتبرها شمس الدين ضمن دائرة النصوص الدالّة ولو بالعموم على منطقة الفراغ، ثم آمنّا ـ كما أقرّ شمس الدين نفسه ـ بعدم معرفتنا بالمفاسد والمصالح الواقعيّة للأحكام، والمفروض أنّنا نقول بالتخطئة، فكيف السبيل إلى الحكم الشرعي الواقعي؟! كان مهماً لو قدّم لنا شمس الدين صورةً واقعية ـ ولو عبر مثال ـ لكيفيّة الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي بالاجتهاد الاكتشافي في هذه الحال وفي ظلّ هذه الظروف، وليس فقط

في كيفيّة التقنين البشري.

ثم كيف اعتبر شمس الدين وظيفة الفقيه هنا هي اكتشاف الحكم الشرعي الواقعي مع أنّه في البحث نفسه اعتبر قوانين منطقة الفراغ تدبيرات وقَبِلَ بتوصيفها بأنّها أحكام ولايتيّة لأنّها نتيجٌ للولاية والحاكميّة، وهو مصطلح يقف في مقابل الأحكام الإلهيّة. والملفت أنّ مبادئ التشريع العليا عنده ليست أحكاماً إلهيّة ولا منشأ لأحكام إلهيّة، ثم هو يرى أنّ الفقيه يريد منها الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي! وإذا قصد من كلمة (الشرعي) هنا ما يقابل غير المشروع، لا ما يندرج في الشريعة، عاد إشكال عدم الشموليّة المتقدّم.

أعتقد أنّ هناك تشويشاً كبيراً في هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد من الاشتغال والتحليل، وكأنّ نقطة الارتكاز تكمن في أنّ شمس الدين بخلعه صفة التدبير على الحكم أو على الصيغ التنظيميّة، تصوّر أنّه حلّ المشكلة؛ فالتدبير صفة ذات صلة بالإدارة والولاية، ولهذا فالحكم ولائي، لكنّ هذا لا ينفعنا في شيء، فما دامت الوظيفة اكتشافيّةً فهذا يعني أنّنا بتنا مطالبين بالمزيد من الشفافيّة: هل الصيغة التنظيميّة نفسها التي تتسم بالتدبير الزمني تمثل جزءاً من أصل الشرع أو لا؟ وهذا السؤال تواجهه الاتجاهاتُ الثلاثة هنا.

وعندما نقول ذلك لا نكون مضطرّين لافتراض أبديّتها؛ لأنّ كون شيء جزءاً من الشرع لا يفرض التأبيد بالضرورة، كيف والأحكام المنسوخة حتى في القرآن الكريم تمثل جزءاً من الشرع، غاية الأمر أنّ الشرع يمكن أن ينقسم إلى قسمين: أحكام تعالج قضايا مستقرّة إلى يوم القيامة، وأحكام تعالج قضايا مؤقّتة ربما انتهى وقتها وحلّت مكانها قضايا أخرى جعل لها الشرع أحكاماً أخرى، فليست في هويّة الحكم الشرعي صفة التأبيد ولا هي جزء من تعريفه، بل ليس في هويّة الحكم الإلهي صفة التأبيد، بل كلّ شيء ممكن هنا، وعليه فمجرّد القول بأنّها أحكام تدبيريّة لا يُلغي كونها أحكاماً إلهيّةً ما دمنا نريد الوصول إليها بالاكتشاف، فهي أحكام إلهيّة لتدبير لحظتي الحاضرة، وليس لتدبير قضيّة ما على طول الخطّ الزمني، وحتى نفكّ عنها صفة الإلهيّة لابدّ من رفع خاصية الاكتشاف هنا، والاعتراف بأنّها بشريّة تستجيب للقواعد الشرعيّة ولا تعارضها وتأتي في سياق منسجم مع روحها وأغراضها وغاياتها، فهذا التعبير أكثر وضوحاً ومطابقةً للواقع، لكنّ شمس الدين تحذّر من مثل هذه التعابير؛ كي لا يصطدم ـ فيما يبدو ـ مع عدم شموليّة الشريعة، ولو أنّه أنكر من الأوّل شموليّة الشريعة لكان ذلك أسهل

عليه وأقرب.

هذا ما كنّا نقوله سابقاً عند مناقشة أنصار نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة، حيث بيّنّا بأنّ مفهوم الحكم الولائي إذا اقتصرنا في تفسيره على كونه مجرّد تقديم صياغة ملزمة ويكون الملزَم به شيئاً هو موجود مسبقاً في أصل الشرع (إنشاء إنفاذ)، فلا مشكلة؛ لكنّ الحكم الولائي بهذا المفهوم لا ينفع أنصار نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ولا أمثال العلامة شمس الدين هنا، وإذا قصد بالحكم الولائي سلسلة قوانين يتمّ إنشاؤها بشريّاً تخدم القضايا الإنسانيّة والدينيّة العامّة، فأصل وجود الحكم الولائي في منظومة الحياة النبويّة وما بعد النبويّة هو إقرار بعدم شموليّة الشريعة.

المداخلة السابعة: سؤال الحجيّة وذهنية العقل الانسدادي في حلّ مشكلة (ما لا نصّ فيه)

بعيداً عن هذا كلّه، وما دام لم يعد بين يدي الشيخ شمس الدين سوى مجموعة من المبادئ المنهجيّة، دون وجود عمومات أو غيرها، فإنّ من حقّنا أن نسأل الشيخ رحمه الله: أليس من المنطقي أن نقول بأنّ مرجعنا في الاكتشاف للحكم هنا هو عقولنا فقط وحصراً، تحت مظلّة مبادئ التشريع العليا؟ واستتباعاً لذلك كان يفترض أن يُكمل الشيخ مسيرة بناء نظريّته بأن يحدّثنا عن حجيّة هذا الطريق للوصول إلى معرفة الحكم الشرعي في غير المنصوص، فأنصار نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة قدّموا دليلهم عبر نصوص وجوب إطاعة وليّ الأمر، وأنصار الاتجاه المدرسي قدّموا أدلّتهم كما رأينا، بينما العلامة شمس الدين يتوصل اكتشافيّاً لحكم الشريعة في غير المنصوص بطريقة لم يشرح لنا فيها دليل حجيّتها واعتبارها المنطقي أو الشرعي!

فإذا كان يرى أنّ العقل الإنساني يحصل على يقين بموقف الشرع في هذه الحال، والحجيّة لليقين، فهذا يبدو غريباً على إطلاقيّته، فكيف يكون لدينا يقينٌ بأنّ كلّ الصيغ التنظيميّة التي نتوصّل إليها في إدارة متغيّراتنا ومستجدّاتنا نحصل عليها باليقين والقطع بالحكم الشرعي؟! إنّ هذا يوجب الوصول اليقيني إلى الشريعة عند شمس الدين في دائرة غير المنصوص أكثر منه في دائرة المنصوص، وهذه مفارقة غير معهودة ولا متوقّعة عمليّاً! وهي تحتاج لتفسير، وما هي المبرّرات الموضوعيّة للحصول على هذا اليقين والبشرُ يختلفون في تقديم صيغهم القانونية

التنظيميّة ويتناقشون فيها دوماً، الأمر الذي يترقّب معه كثرة حصول الظنّ؟

وإذا لم يكن لدينا يقين فما هو دليل حجيّة هذا السبيل الظني غير المؤكّد للوصول إلى الشريعة؟ فهل هو القياس أو الاستصلاح الظنيّين (ولا نتكلّم عن اليقينيَّين)؟ وما هو دليل حجيّتهما عنده وهو فقيه إمامي لا يؤمن بالقياس، وإن كان يرى أنّ الاستصلاح تعبيرٌ آخر عن آليّات موجودة في الفقه الإمامي؟ حسناً فليدلّنا عليها لنرى كيف يمكن من خلالها الوصول للصيغ التنظيميّة بالاكتشاف للحكم الشرعي الواقعي! وإذا كان شيئاً آخر غير القياس فما هو؟

أظنّ أنّ أفضل الطرق ـ لكي يصل الشيخ شمس الدين لمراده ـ هو دليل الإنسداد في دائرة المجهولات غير المنصوصة، فهذا الدليل يعطيه حجيّة الظنّ هنا إذا تمّت مقدّماته، ولكنّ الشيخ لم يُشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، بل لم يُشر لتحدّيات سؤال الحجيّة أصلاً؛ بيد أنّه سبيل ممتاز للوصول إلى حلّ يُخرج الشيخ شمس الدين من سؤال الحجيّة، حيث ربما يمكننا القول بأنّ عناصر هذا الدليل تامّة هنا حتى لو لم تتمّ في حجيّة مطلق الظنّ، وهو مبنيّ على مقدّماته. ونحن في محلّه ناقشنا تمام مقدّمات دليل الانسداد الذي كان يستهدف إثبات حجيّة مطلق الظنّ[1]، لكن هل يمكن تصوّر صحّتها في دائرة المجهولات (غير المنصوص) خاصّة أو لا؟

إنّ الأخذ بالمنطق الانسدادي في دائرة المجهولات مبنيّ على افتراض أنّ الأحكام الشرعيّة الواقعيّة في هذه الدائرة موجودة وأنّها تدخل في عهدة المكلّفين ويلزمهم إفراغ ذممهم تجاهها، وهو ما كنّا ناقشناه آنفاً، لكن لو غضضنا الطرف عن هذه المناقشة، فهل يمكن فتح باب الانسداد هنا أو لا، بعد العلم ـ ولو عبر كليّة قاعدة الشمول التشريعي ـ بوجود أحكام إلزاميّة في دائرة المجهولات؟

يمكن صياغة القضيّة بالقول بأنّنا نعلم علم اليقين بوجود أحكام شرعيّة في دائرة المجهولات، وليس لنا سبيل إليها لا بالعلم ولا حتى بطريق ظنيّ معتبر اعتباراً خاصّاً، لفرض فقداننا غالباً السبل المتعارفة في الوصول إلى الحكم حيث لا نصّ، كما أنّه لا يمكن إجراء البراءة على طول الخطّ الزمكاني عن كلّ هذه الصيغ التنظيميّة الشرعية التي تغطّي التحوّلات الزمكانيّة، والمفروض أنّ الاحتياط فيه الكثير من العسر والحرج، فلم يَبقَ سوى ترجيح الظنّ

(١) راجع: حجيّة الحديث: ٦٧٨ ـ ٧٠٦.

على الوهم المرجوح، وبهذا ينفتح أمامنا سبيلٌ للوصول إلى أحكام الله في دائرة الفراغ (المجهولات)، وهو اعتماد ما نصل اليه بالظنّ الآتي من أيّ سبيل، فالدولة أو الأمّة تقوم بوضع سلسلة قوانين تراها الأفضل لإدارة القضايا الحادثة، ثمّ يحصل ظنّ بأنّ هذه الصيغ القانونيّة هي المرادة إلهيّاً، والظنّ حجّة هنا بدليل الانسداد، فتكتسب هذه الصيغ حجيّتها وتكون ملزمة شرعاً.

ومن الواضح أنّ هذا الانسداد هنا ليس هو الانسداد الكبير الذي طرحه علماء أصول الفقه؛ لأنّ المفروض أنّ باب العلم والعلميّ في غير دائرة المجهولات ـ وهي مساحة واسعة ـ منفتحٌ، كما أنّه ليس هذا الانسداد على غرار الأشكال الأخرى لتطبيق الانسداد الصغير، مثل الانسداد في دائرة الأخبار الموجودة في الكتب الحديثيّة، بل هو نوعٌ آخر من الانسداد الصغير الخاصّ بدائرة المجهولات، وهو غير منحلّ بالعلم بالتشريعات في دائرة المنصوصات؛ لأنّ الدائرتين منفصلتان عن بعضهما، والوصول إلى أحكام دائرة المنصوصات لا يُلغي بقاء العلم الإجمالي بالأحكام الملزمة في دائرة المجهولات، ومن ثمّ فنحن أمام انسداد صغير يحظى بمنطقيّة عالية.

وبهذا كلّه يمكن تكييف موقف شمس الدين في عدم أخذه بالأصول العمليّة في دائرة المجهولات؛ حيث قد يلاحَظ عليه بأنّ نظريّته غريبة عن مناخ أصول الفقه الإمامي الذي يعتقد أنّ النصوص التي بين أيدينا وما نملكه من مستندات قانونيّة للاجتهاد الشرعي قادر على تغطية مجالات الحياة، من خلال ثنائي الأدلّة الاجتهادية والفقاهتيّة أو الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة؛ فإذا كانت الأمارات لا تغطّي الوقائع فإنّ الأصول العمليّة تغطّيها طبقاً للتقسيم الرباعي الحاصر لهذه الأصول في الاجتهاد الإمامي (البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير)، فلماذا تجاهل الشيخ شمس الدين الأصول العمليّة من حساباته كونها تنتج أحكاماً ظاهريّة على غرار الأمارات؟! وما هو موقفه من هذا النسق الاجتهاديّ؟

أعتقد أنّ شمس الدين كان يسير خلف الأدلّة المحرزة، ولم يأخذ بالحساب مسألة الأصول العمليّة، وعلى هذا الصعيد تكون خطوته متقدّمةً؛ لأنّ الفقهاء حتى في العصر الحديث استطاعوا الإحساس بالإطلاقات والعمومات التي تستوعب الوقائع الحادثة والنوازل

الطارئة، واستطاعوا ـ من وجهة نظرهم ـ العثور على أدلّة محرزة تستطيع أن تطلّ بهم على قضايا البيئة وأسلحة الدمار الشامل وكثير غيرها، ويبدو أنّ شمس الدين قطع الطريق على هذه المحاولات باعتباره الظواهر مستجدّةً لم تلاحظها النصوص أساساً، فكأنّه يرى النصوص منصرفةً عن هذه النوازل الجديدة، لكنّه في الوقت عينه لم يذهب خلف الأصول العمليّة دون أن يفسّر لنا ذلك، ولعلّ دليل الانسداد يمكنه أن يفسّر خطوة الشيخ شمس الدين.

واستتباعاً لما تقدّم؛ يُطرح تساؤل هنا، وهو أنّ الصيغة التنظيميّة المختارة بالظنّ وفقاً لحجيّة الظنّ الانسدادي هل تحتاج للفقيه في مقاربة القضيّة أو لا؟

إنّ المفترض ـ وفقاً للصورة التي قدّمها شمس الدين عن إشكاليّة الموضوع ـ أن لا تكون هذه الصيغة حكراً على الفقيه؛ لأنّ المفروض أنّ دائرة المجهولات ليس فيها نصّ، وأنّ تقديم الصيغ القانونيّة فيها ليس شأناً فقهيّاً، بل هو شأن خبروي تابع لخبرة الواضعين لهذه الصيغ بقضايا العصر، وهذا ما ينتج هنا نتيجةً مغايرة للنتيجة المألوفة في دائرة المنصوصات، وهي أنّ عملية الوصول إلى الحكم الشرعي في دائرة المجهولات تقع مركّبةً من جهود الفقيه وغير الفقيه؛ لأنّ الفقيه عليه أن يراقب الصيغة التنظيميّة المظنونة من حيث انسجامها مع الشرع ومع دائرة المنصوصات، في الوقت الذي يقوم غير الفقيه ـ بما هو غير فقيهٍ ـ بوضع هذه الصيغ تبعاً لمتطلّبات العصر واللحظة الحاضرة، ومن ثمّ فالوصول لحكم الله في المجهولات يتطلّب شخصيّتين: فقهيّة لضمان انسجام الصيغة مع المبادئ المنهجيّة من جهة والدائرة المنصوصة من جهة ثانية؛ وغير فقهيّة، تسعى لتكوين الصيغة التنظيميّة بمراقبة الواقع والحاجات الزمكانيّة، ومن الممكن أن تجتمع الشخصيّتان في إنسانٍ واحد على سبيل الفرض، لكنّها عادةً ما تكون متغايرة.

وينتج عن هذا أنّ الأحكام الشرعيّة في دائرة المجهولات يتمّ الاجتهاد فيها عبر الاجتهاد الفقهي وغير الفقهي معاً.

ويبقى أنّ حجيّة الظنّ الذي حصل عليه واضعو القانون بعد التأكّد من عدم مخالفته للشرع، هل تكون ملزمةً لأفراد الأمّة أو لا؟ وإذا كانت ملزمة فما هو المبرّر؟ هل هو قانون الولاية، أو هو إمضاء الفقيه على الصيغة التنظيميّة وحصول الظنّ له بها بعد طرحها، أو صيرورة المرجع المقلَّد ـ إذا صحّ التعبير ـ هو المجموع المركّب من الفقيه وغير الفقيه بحيث

يقلّد المكلّف كلاً من القانونيِّ ـ واضعِ القانون ـ والفقيهِ الذي يعلن عدم مخالفة هذا القانون للشرع المنصوص أو غير ذلك؟ سلسلة من الأسئلة والمستتبعات تحتاج نظريّة شمس الدين للجواب عنها لو ذهبت خلف دليل الانسداد في دائرة المجهولات غير المنصوصة. وسوف يأتي منّا الحديث عند عرض نظريّتنا آخرَ هذا الكتاب عن مثل هذه التفاصيل، فانتظر.

المداخلة الثامنة: التباسات في مفهوم مواكبة العصر والتوافق معه

لاحظ الشيخ شمس الدين على الإسلاميّين وبعض الفقهاء في العصر الأخير أنّهم لهثوا خلف التوفيق بين الشريعة وواقع العصر، معتمدين نظريّة الولاية في سدّ ثغرات منطقة الفراغ، مُعيباً عليهم الأساس والحلّ معاً كما تقدّم.

وبصرف النظر عن صحّة هذا الاتهام للإسلاميّين جميعهم من الناحية التوثيقيّة، إلا أنّ حديث شمس الدين عن مجاراة الواقع وتبريره مقابل تغييره لا يصحّ على عمومه؛ لأنّه ليس المقصود بواقع العصر وحاجاته تلك العادات والثقافة والتقاليد والمسلكيّات التي أتت المسلمين من الغرب فقط، بل هناك عنصر آخر لهذا الواقع يجب أن تتكيّف الشريعة معه، بمعنى أن يكون لها موقفٌ عقلائي فيه، فالغرب لم يأتنا بمجموعة من الثقافات فقط، بل أتى معه بالتطوّر التقني والمعلوماتي الذي أفرز دخول الإنسان في العصر الصناعي والعصر المعلوماتي، وهذا ما أدّى إلى تطوّر الآلة والطب ووسائل الاتصال وطرق الحصول على المعلومات ووسائط النقل وغيرها، وهذا الواقع الجديد حتى لو رفضه المسلمون في بلدانهم إلا أنّهم غير قادرين على تجاهل وجوده في العالم، بل كيف يعقل أن يرفضه المسلمون أساساً في وقت يقول الشيخ شمس الدين بأنّ الإسلام يحثّ على العلم والحركة الإيجابيّة تجاه الكون والطبيعة، فالإسلاميّون رأوا استحالة رفض الواقع الجديد، منطلقين من نفس منطلقات الشيخ شمس الدين في الإيمان بالتطوّر والافتخار بأنّ الإسلام لم يعارض خروج العرب من نمط حياة بدائيّ إلى حياة متطوّرة ورقيّ علمي لا سابق له في تاريخ الإنسانيّة. إنّ هذه المنطلقات اعتبرها الإسلاميّون وبعض الفقهاء أساساً في قبولهم بأصول التحوّل في الحياة اليوم، ومن ثمّ أرادوا التكيّف مع ما قبلوه وقبله شمس الدين معهم.

إنّ النقطة الجوهريّة هي أنّ واقع العصر ليس ـ فقط ـ الثقافات والأخلاقيّات التي أتت من

الغرب، بل هو قبل ذلك نظامُ الحياة الصناعية وما بعد الصناعيّة الذي أولدته تطوّرات العلوم الطبيعيّة والإنسانية في العالم، فمن لديه موقفٌ من واقع العصر فليكن له موقف هنا، وتلك الأمثلة التي أعطاها شمس الدين للتحدّيات الجديدة كلّها إفراز لتطوّر الحياة، لا لنمط الحياة الغربيّة بالضرورة، مثل النموّ السكاني الذي بات أحد نتائج تطوّر الطب وعلوم الصحّة والحياة، وكذلك التلقيح الصناعي، وأسلحة الدمار الشامل، وبيع الأعضاء، والسيطرة على الفضاء، وقضايا البيئة الناتجة عن التطوّر الصناعي، وقضايا الاستهلاك لثروات الطبيعة الناتجة من تطوّر الآلة، فضلاً عن قضايا أخرى كثيرة.

والخلاصة: إنّ التكيّف مع العصر له معنيان: سلبي وإيجابي، فأمّا السلبي فهو عيش عقدة النقص أمام كلّ ما يأتي من الغرب من ثقافات ومسلكيّات وقناعات في قضايا الإنسان وهويّته وحياته، وأمّا الإيجابي فهو ما يفرزه التطوّر الطبيعي للعلوم البشريّة، إلا إذا كان للفقه موقفٌ سلبي من العلوم وتطوّرها، وإذا كان هناك موقفٌ أخلاقي فإنّ شمس الدين لم يُظهره لنا في نظريّته هذه، بل بدا قاصداً الوصول إلى صيغ تنظيميّة في مخرجات الحضارة الحديثة، وليس الوصول إلى صيغ إلغائية لهذه المخرجات.

إنّنا نؤمن بمبدأ المعرفة للتغيير لا للتبرير، لكنّ هذا أمرٌ يختلف عن التحوّل الطبيعي للحياة.

وبعد أن يخطّئ شمس الدين هؤلاء في أساسهم، يرى أنّ حلّهم غير صحيح؛ لأنّ منطقة الفراغ لا تختصّ بالوليّ الفقيه؛ إذ ما يقوم به ليس سوى إجراءات إداريّة وتنظيميّة وليست أحكاماً شرعيّة، وهذا يناقض ما قاله شمس الدين من قبل من أنّ الفقيه في منطقة الفراغ يقوم بالكشف عن حكم الله الواقعي، ويناقض ما قاله أخرى من حمل مهمّة منطقة الفراغ على ظهر الفقيه تارة وعلى ظهر الوليّ أخرى، والتفصيل بين الدوائر ثالثة.

بل إنّ اعتبار شمس الدين المرونة لازمة ذاتيّة للإسلام، ومن ثمّ فلا يمكن بناؤها على نظريّة ولاية الفقيه، إذ لو بطلت ولاية الفقيه لبطلت مرونة الإسلام التي هي لازمة ذاتية له.. هذا الاعتبار غير مقنع؛ لأنّ معناه أنّ نظريّة المرونة يجب حتى تصحّ أن تتكيّف مع كلّ النظريات الفقهيّة وتنتجها جميعُ النظريّات الفقهيّة، مع أنّ هذا الكلام غير دقيق ولا يوجد ملزمٌ منطقي له، فقد بنى شمس الدين نفسه نظريّة المرونة على نظام العناوين الأوّلية والثانويّة، وحاول أن يبنيها على فكرة السنّة التدبيريّة، مع أنّ الفكرة الثانية قضيّة يخالفها مشهور فقهاء الإسلام لو

أخذت بعرضها العريض.

بل قد يقول أنصار الولاية العامة للفقيه بأنّهم حيث لم يجدوا مرونة الإسلام إلا في ظلّ نظريّتهم كشف ذلك عن صحّتها وضرورتها، وكان بنفسه مؤشراً لصوابها.

المداخلة التاسعة: نقد تحييد القرآن والعبادات عن الفهم التاريخاني

إنّ نظريّة زمكانية نصوص السنّة غالباً يستثني منها شمس الدين نصّ القرآن تارةً[١] والعبادات أُخرى[٢]، وهذا الاستثناء غير واضح على ما بحثناه في موضعه.

أمّا عدم وضوح استثناء نصّ القرآن الكريم؛ فلأنّه لا يوجد دليل يمنع شمول التاريخيّة لبعض أحكام القرآن الكريم، بل الدليل على العكس من ذلك، وهو وجود النسخ في القرآن الكريم، بناء على ثبوته، ولعلّ ما دفعهم لذلك تارةً مرجعيّة نصّ القرآن وكونه الكتاب الخالد للمسلمين، وأخرى ما دلّ في النصوص على أنّ القرآن حيّ لا يموت بموت من نزلت فيهم الآية، وثالثة بجعل القرآن مرجعاً لتقويم السنّة، ومع تاريخيّته يسقط عن معياريّته في تصحيح الأحاديث.

ولكنّ هذه المبرّرات الثلاثة تفترض تاريخيّة نصّ القرآن كلّه، بمعنى انتهاء أمده، وهذا ما لا يُطرح هنا ولم يطرحه شمس الدين في السنّة نفسها، بل المقصود أن يُفتح النصّ القرآني على مجال التاريخيّة في باب الأحكام في الجملة، وهذا لا يضرّ بخلود هذا الكتاب بعد أن لم يضرّ النسخ بذلك، كما لا يضرّ بحياته تماماً، لاسيما لو فهمنا التاريخيّة بمعنى أوسع من انتهاء أمد الأحكام، ولا يضرّ بمعياريّته؛ لأنّها فرع دلالته. وقد فصّلنا الكلام في هذا الأمر في بعض كتبنا[٣].

---

(١) ذهب إلى هذا الرأي آخرون غير الشيخ شمس الدين أيضاً، مثل الشيخ محمد جواد اللنكراني، فانظر: دور الزمان والمكان في علم الفقه، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٥٣: ١٥٤.

(٢) ذهب إلى هذا الرأي أيضاً السيد كمال الحيدري، فانظر: نظريّة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٥٤: ١٣٠ ـ ١٣١؛ وإن كانت بعض محاضراته خلال السنوات الأخيرة تعطي انطباعاً في عدوله عن هذا الرأي، والله العالم.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦٩ ـ ٦٧٢.

واما استبعاد العبادات من الدائرة الزمكانيّة، فلم نجد له منطلقاً فلسفيّاً، وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع في محلّه أيضاً[1]، فما الذي يميّز العبادات بعد أن كان ثبوتها بالسنّة القولية والفعليّة والتقريرية على نسق ثبوت قضايا غير عباديّة؟! بل يمكن القول: إنّ القضايا غير العباديّة التي تعرّض لها القرآن الكريم كثيرةٌ، يفوق عدد آياتها آيات العبادات، من الجهاد والحرب والسلام والنكاح والطلاق والدَّين والعقود والتجارات وفصل الخصومات وغير ذلك.

أ ـ فإذا كانت المفاضلة النصّية هي معيار الثبات العبادي، فإنّ الأمر ليس كذلك.

ب ـ وإذا كانت سيرة المسلمين وعملهم، فهذا لا ينفي التغيّر عند ظهور موجبه؛ لأنّه لم يظهر موجبُه في القرون الأولى.

ج ـ وإذا كان المرجع هو غياب الرؤية حول أسرار تشريع العبادات على خلاف المعاملات، فهذا وإن صحّ في الجملة، لكنّ الكثير جداً من القضايا المعامليّة تظلّ هي الأخرى مجهولة الملاك والسرّ، لاسيما قضايا الطلاق والعدد والحدود وحجم العقوبات فيها، وفي المقابل فإنّ العبادات نفسها أيضاً تقبل في الجملة التفسير العقلاني المحتمل على غرار المعاملات، كما فعل العرفاء والأخلاقيّون والمتصوّفة وبعض الكتّاب المتأخّرين في العالم الإسلامي، ولا نريد أن نطيل.

بل حتى لو فرضنا أنّنا أدركنا ـ باستقراء أحكام العبادات ـ أنّها كلّها غير تاريخيّة، فهذا لا ينتج الملازمة والضرورة، بل هو ينتج ذاته فقط، ويحتاج لإثبات ذاته بالتفصيل الجزئي.

نكتفي بهذا القدر من تحليل ونقد نظريّة العلامة محمّد مهدي شمس الدين، وبهذا نكون قد استعرضنا الاتجاهات الأساسيّة للخطّ الذي يؤمن بالشموليّة المدرسيّة من جهة، وفي الوقت عينه يقدّم رؤيته لتصوير هذه الشموليّة تصويراً معقولاً بما يتوافق ويحقّق إدارة المتغيّرات وتغطية المستجدات.

---

(١) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٥٠٣ ـ ٥٠٧.

نتائج الفصل الثاني

سرنا في هذا الفصل مع الاتجاه الذي يؤمن بالشموليّة، وفي الوقت عينه يسعى لتقديم رؤية عقلانية لها ضمن صياغة تطبيقيّة ميدانيّة، وقد عرضنا ثلاثة اتجاهات أساسيّة هنا، وتبيّن معنا أنّها تختلف في بعض الرؤى وتتوافق في أخرى.

ففي الاتجاه الأوّل الذي ظهر ضمن خطّ ورؤية الحركة الإسلاميّة خصوصاً وحركة النهضة الإسلاميّة الحديثة عموماً، لمسنا سعياً دؤوباً منذ بدايات القرن العشرين لسدّ الثغرات المترقّبة عبر مرجعيّة الدولة أو وليّ الأمر أو المجالس المنبثقة من الشعب، وقد صيغت هذه الرؤية ضمن بيانات متعدّدة حاولت جميعها أن تخلع صفة الكمال على الشريعة في الوقت عينه الذي تعطي فيه وليّ الأمر سلطةً تشريعيّة أيضاً.

ومن خلال ملاحظاتنا ومتابعتنا لهذه النظريّة بالغة الأهميّة، لمسنا إقراراً مبطّناً منها بعدم الشموليّة، حيث لاحظنا أنّ هذه النظريّة لم تتمكّن من حلّ معضل الشموليّة، بل على العكس من ذلك تماماً فقد استبطنت نكراناً لها من حيث لا تشعر، وإقراراً بمرجعيّةٍ قانونية موازية، هي مرجعيّة العقل الإنساني المؤمن بالسلطة الشرعيّة الصالحة.

إنّ النقطة المركزيّة هنا كانت المفارقة الواضحة بين النظريّة وبين أصولها الكلاميّة والاجتهاديّة، ولهذا فنحن نعتبر أنّ هذه النظريّة يمكن أن تشكّل شاهداً لنا على أنّ الفقيه المسلم النهضوي لَمَسَ بوجدانه العملي عند خوض التجربة أنّ النصوص غير قادرة على سنّ كافة القوانين التي تلاحق الزمان والمكان، وأنّ ثمّة حاجة لمرجعيّةٍ ما تساهم في وضع القوانين المؤقّتة، لكي تتمكّن قوانين الشريعة من الاستمرار أيضاً.

لقد سجّلنا سلسلة من المداخلات والملاحظات النقدية والتحليليّة والتقويميّة على هذه النظريّة، رغم اقتناعنا بأنّها اكتشفت الثغرة من حيث لا تشعر، لكنّها لم تقم بالإقرار بها، وبهذا توصّلنا إلى عدم قدرتها على تحقيق المفهوم المدرسي المبحوث عنه هنا للشمولية القانونية

للإسلام، ولو أنّ هذا الاتجاه ألغى فكرة الشموليّة وذهب نحو البحث في (الموجود المتوفّر) لجعل ما لا يثبت أنّ فيه شرعاً، خارجاً عن دائرة الشرع وداخلاً في سياق نشاط وليّ الأمر، لكان أصرح مع نفسه وأقوم له.

أمّا الاتجاه الثاني، فبدا لنا أكثر انتباهاً لضرورة التوافق مع مبدأ حصر التشريع بالله سبحانه، لكنّه لم يكتشف حقيقة الدور الذي يقوم به وليّ الأمر أو الدولة أو غيرهما في إدارة المتغيّرات والمستجدّات، فتصوّرَ أنّ القضيّة مجرّد تطبيق للمعطيات الشرعيّة العامّة، ولم ينتبه ـ كما انتبه الفريق الأوّل والثالث ـ إلى أنّ ما يتمّ القيام به عمليّاً هو أعمق من ذلك بكثير، وأنّ الدولة تحتاج لسلطة تشريعيّة دانية، تقوم بتسييل مقرّرات السلطة التشريعيّة العالية (الله) عبر إعادة إنتاج كليّاتها على شكل قوانين زمنيّة في بعض المساحات تُلاحظ الزمان والمكان والظروف والأحوال، ولهذا سجّلنا سلسلة ملاحظات على الأركان التي تقوم عليها تصوّرات الاتجاه الثاني، وقلنا بأنّها لم تتمكّن من الاستجابة لتحدّي الواقع، فاقتربت من الأصول التحتيّة (مبدأ الشموليّة ـ حصر التشريع بالله)، لكنّها ابتعدت عن حلّ مشكلة الواقع والكشف عنها.

وأمّا الاتجاه الثالث، والمتمثل بالعلامة محمّد مهدي شمس الدين، فقد خطا خطوةً جريئة مقارنة بالاتجاهين السابقين، حيث أقرّ بنقصان الشريعة النصيّة الصادرة، لكنّه حافظ على شموليّة الشريعة الواقعيّة، معتمداً في الوصول للشريعة الواقعيّة ـ في خارج دائرة النصوص ـ على مبادئ منهجيّة وضعتها الشريعة للوصول إلى الصيغ التنظيمية المتحرّكة زمكانيّاً.

وقد لاحظنا على هذا الاتجاه شدّة المفارقة في جمعه بين عدم صدور النصّ وشموليّة الشرع، كما لمسنا شيئاً من الاضطراب في تسوية القضيّة وتحديد مرجعيّة التشريع في دائرة المجهولات، وغير ذلك من الملاحظات.

وبهذا نخلص للنتيجة الآتية: إنّ التيارات المدرسيّة، وكذا التيّارات النهضوية المؤمنة بالشموليّة التشريعيّة للدين الإسلامي، لم تقدر على تقديم تصوّر قانوني معقول يحقّق شموليّة الشريعة على امتداد الزمان والمكان بالمعنى التفصيلي للشموليّة، بعيداً عن الحاجة للعقل الإنساني (المؤمن) الذي يساهم في وضع القوانين (البشريّة) ضمن إطار كليّات الشريعة، وبما لا يتصادم معها.

وبهذه النتيجة نحن بحاجة للذهاب خلف الفريق المقابل لهذا الفريق، والذي تخلّى ـ بشكلٍ

واسع أو ضيّق ـ عن فكرة الشمولية المدرسيّة التفصيليّة للشريعة، ليمنح العقل الإنساني سلطةً تشريعيّة صريحة، مُعلناً عدم شموليّة الشريعة ونصوصها بكلّ وضوح وشفافية، ومتّجهاً نحو شيء من العلمنة (دور الإنسان في إدارة الحياة).



الفصل الثالث

اتجاه تحديد دائرة الشريعة

محاولات لتكوين نظريّة محدّدة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ندرس في هذا الفصل:

١ ـ أبرز النظريّات التي لا تؤمن بفكرة الشمول التشريعي.

٢ ـ عرض نظريّة أُخرويّة الدين ورساليّته (علي عبد الرازق وبازرگان)، مناقشة وتفنيد.

٣ ـ عرض نظريّة عَرَضيّة الفقه وفرديّته (سروش أنموذجاً)، قراءة ونقد وتعليق.

٤ ـ عرض نظريّة تقليص الشريعة إلى قيم وتنزيلها إلى التاريخيّة (شبستري أنموذجاً)، قراءة نقديّة مطوّلة.

٥ ـ طرح نظريّتنا المختارة: أصولها، أدلّتها، ميزاتها، تأثيراتها، وحدودها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

تمثل فكرةُ عدم شموليّة الشريعة وتغطيتها لكلّ جوانب الحياة بالمفهوم المدرسي لها، الأساسَ المشترك الذي ينطلق منه الفريق الداعي لتقديم صياغة مختلفة حول طبيعة علاقة الشريعة بالحياة؛ ففي الفصل الثاني كنّا نرى أنّ المحاولات برمّتها تتجه لتقديم تفسير لشمول الشريعة للحياة يُقدرها على إدارة المتغيّرات ومتابعة المستجدّات، أمّا في هذا الفصل فالموقف مختلف تماماً، حيث لم تعد شموليّة الشريعة أصلاً موضوعاً وقاعدةً تحتيّة ينطلق منها الباحث أو الفقيه، بل على العكس تماماً تصبّ المحاولات الآتية هنا لتقديم فهم للدين يُخرجه عن هذه السعة وهذا النفوذ المطلقَين في كلّ صغيرة وكبيرة من قضايا الحياة.

وحيث لم تعد الشريعة شاملةً ولم يعد الدين (والوحي) كلَّ شيء في إدارة الحياة، صار هذا الاتجاه مطالباً بتقديم صيغته الخاصّة التي تستهدف تحديد طبيعة ومساحة نشاط الدين في الحياة؛ فإذا لم يكن الدين ولا الشريعة مستوعبَين لكلّ قضايا الحياة، إذاً فماذا يستوعبان؟ هل ينبغي حذفهما بالكليّة أو أنّ هناك مساحة محدّدة تشتغل عليها الشريعة ولا تتعدّاها تاركةً سائر المساحات إلى سلطة أو مرجعيّة أخرى؟

إنّ الجواب عن تحديد المساحة بعد التخلّي عن فكرة الشمول ليس سهلاً أبداً، فلكي تكوّن نظريّةً جادّة عليك الذهاب حتى النهاية في تقديم تصوير للقضية المبحوث عنها، وهذا هو التحدّي الكبير الذي يواجهه أنصار اتجاه عدم الشمول، وللجواب عنه صارت هناك نظريّات أو صيغ وأشكال لتصوّر مساحة فعاليّة الشريعة في الحياة، كما سوف نرى إن شاء الله سبحانه.

إنّ الحديث عن مساحة الدين في الحياة والوجود الإنساني يساوي ـ على المقلب الآخر ـ الحديث عن حدود فعالية السلطة المرجعية الموازية المفترضة، والتي هي في العادة سلطة الإنسان والعقل والتجربة البشريّين، وبهذا نجد أنفسنا تلقائيّاً هنا أمام ثنائيّة الله والإنسان،

وبنفس الدرجة نجد أنفسنا نعود عدّة قرون إلى الوراء حيث ينطلق الجدل حول سلطة الله وسلطة الإنسان في الوجود، ليبلغ ذروته في بعض الاتجاهات المتشدّدة في الفلسفة الوجوديّة المعاصرة، والتي فرضت نفسها حتى على الفكر الديني الذي صار مطالباً ببناء منظومة دينيّة يحظى الإنسان فيها بنصيب الأسد.

فتصوير الإنسان ضمن منظومة الخطيئة الأولى في الفكر المسيحي (خاصّةً الأوغسطيني ـ والبروتستانتي في القرنين السادس عشر والسابع عشر)، والتي أحدثت دماراً هائلاً في بنيته وطبيعته أقعده عن إمكانيّة النهوض، ممّا جعل الدور الوحيد من نصيب السماء التي بالفيض تُقدر الإنسان على النجاة، بل بالفيض تعتبره صالحاً وعادلاً، وإلا فهو لن يكون كذلك على أرض الواقع أبداً.. هذا التصوير المسيحي لدمار الطبيعة البشريّة وعجز اتّباع الشريعة عن الخلاص وتحقيق النجاة، رفع مستوى الإيمان، وصار الإيمان سبيل الخلاص ومقدّمةً للفيض الذي بشموله لحالنا يمكننا أن ننجو ونصلُح نوعاً ما.

هذا التصوير عزّز على المقلب الآخر من السعي لتأكيد صلاح الإنسان وإعادة الاعتبار له، وأنّ الطبيعة الإنسانيّة ليست ملوّثة ورديئة إلى هذا الحدّ. والقضيّة لم تقف هنا، بل في الوقت الذي كان الوحي واللاهوت هما مرجع الحياة وصاحب القرار، تحوّلت الأمور فصار العلم والعقل هما مدار الأمور، وعلى الوحي أن يأخذ مساحته ويعيد انتشار نفسه دون طغيان على الإنسان والعقل، وهذا ما شهدناه في عصر الأنوار، فبصدور كتاب الأرغانون الجديد للفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون/ Francis Bacon (١٦٢٦م) أوائل القرن السابع عشر، بدأت الرحلة الفلسفيّة لحذف المنطق الأرسطي لصالح المنطق التجريبي ومرجعيّة العلم بالمعنى الحديث للكلمة، بعد أن بدأت الرحلة العلميّة في القرن السادس عشر بتعرّض فلكيّات بطلميوس وطبيعيّات أرسطو ـ وما تزالان ـ لانهيارات كبيرة مع نيكولاس كوبرنيكوس (١٥٤٣م) وغيره. وحلولُ التجربة والحسّ واصل طريقه ليبلغ ذروته مع مثل جون ستيورات ميل (١٨٧٣م) وغيره.

لقد واصل عصر الأنوار طريقه ليؤكّد مرجعيّة العقل الإنساني حاذفاً مرجعيّة الوحي من الحساب؛ لأنّها لا تخضع للتجربة والحسّ، وبهذا ميّز طريقه عن عقلانيّة الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة مع مثل الفارابي (٣٣٩هـ) وابن سينا (٤٢٧هـ)، وعقلانية الكلام المعتزلي مع مثل

القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)، وعقلانيّة القرون الوسطى المسيحيّة واليهوديّة التي بلغت ذروتها مع مثل توما الأكويني (١٢٧٤م) وموسى بن ميمون القرطبي (١٢٠٤م)، فتلك العقلانيّة لم تكن ترى حذف مرجعيّة الوحي، أمّا هذه العقلانيّة فبدأت بفعل ذلك بالفعل؛ لأنّ عقل عصر الأنوار هو عقل تجريبي بينما العقل الآخر ليس كذلك حصراً.

وبدوران كلّ شيء حول العقل الإنساني التجريبي صار الإنسان هو المحور أكثر فأكثر، واتجه عقل عصر الأنوار نحو الليبراليّة، حيث تحرّر الإنسان من كلّ السلطات الأخرى غير سلطة ذاته وعقله، وتشكلّت رؤية جديدة للمذهب الإنساني، فالإنسانيّة لم تكن شيئاً جديداً، بل عرفتها الأديان وعرفتها الفلسفة من قبل، كما تجلّت في أعمال الفيلسوف الهولندي دسيدريوس إراسموس (١٥٣٦م) في القرن السادس عشر، لكنّ تلك الإنسانيّة لم تكن علمانيّة بالضرورة، بينما هذه الإنسانيّة الآن صارت علمانيّة، وبهذا تكرّست مدارية الإنسان في كلّ شيء.

وبعيداً عن الزلزال الذي أحدثه عمانوئيل كانط (١٨٠٤م) في نقده العقل، والذي يؤرّخ بعضهم نهايةَ غرور عصر الأنوار به، إلا أنّ هذا الإنسان الذي يتجه تدريجيّاً نحو مداريّة نفسه، شعر بالثغرة الهائلة التي خلّفها غيابُ الشريعة والدين وسلطة رجال الدين وجهودهم التنظيميّة والإداريّة، فالدين لديه برنامج واسع للحياة، والشريعة والشعائر كانتا تعطيان طريقةً للحياة ونمطاً للعيش واستجابة لحاجات الإنسان اليوميّة، وبخلوّ الساحة تدريجيّاً صار هنا خلأ عظيم، سواء على المستوى الروحي أم على المستوى التنظيمي، فظهرت مرجعيّة العقل الأخلاقي بوصفها بديلاً عن مرجعيّة العقل الإيماني الوحياني، وظهرت العلاقة الروحيّة والأخلاقية بمعزل عن واسطة الوحي والنبوّات في المذهب الربوبي (Deism) منذ القرن السابع عشر، بل في القرن العشرين تعزّز موقع الإلحاد (Atheism) ليغيّب الله عن الساحة كلّها في بعض الأوساط.

أمام هذا المدّ الإنساني العظيم، وهيمنة فكرة الحقوق على فكرة التكليف، وفكرة الإنسان على فكرة الله، وفكرة العقل على فكرة الوحي، ظهرت الاتجاهات الدينيّة التي أرادت أن تتخذ موقفاً هنا، ففي الوقت الذي رفض بعضها كلّ هذا الفضاء تماماً، اتجه آخرون لتكوين رؤى دينيّة جديدة تقدّم الدين ضمن دور حقيقي للإنسان، فالإنسان فاعلٌ قوي في الصورة وليس

منفعلاً أو غائباً أو منبوذاً، وهذا ما يتطلّب إعادة منح العقل مرجعيّة قويّة، وإعادة موضعة الشرع والوحي في إطار مجدّد، وتغيير باراديم ومدار حركة الفكر الديني من خارج الإنسان إلى داخله، وبهذا صار الإنسان وتقديره ومحوريّته النسبيّة أصلاً في الفكر الديني الحديث على مستوى الكثير من أطيافه.

لم يكن الفكر الإسلامي بعيداً كثيراً عن هذا الواقع، لكنّه شعر بالهزات القويّة مؤخّراً منذ أواسط القرن التاسع عشر فما بعد، وبهذا وجدنا اتجاهاً إنسانيّاً قويّاً في كتابات المفكّرين المسلمين خلال القرن العشرين، ولكنّ الفقه الإسلامي المسكون بذهنيّة التكليف لم يستجب لهذا التوجّه بسرعة، وكان نفوذ هذه الأفكار إليه تدريجيّاً، في حين حظي الفكر الفلسفي والعرفاني بقبول أكبر لهذا الأمر، خاصّة وأنّ التراث الصوفي الإسلامي زاخر بالنزعة الإنسانيّة ومقولات الإنسان الكامل والتعالي الإنساني والمحبّة والتعدّدية والتسامح وغير ذلك.

ربما لهذا السبب، بدأنا نشهد في العقود الأخيرة نزوعاً واضحاً نحو التوجّه العرفاني والصوفي والروحي عموماً، وفراراً نسبيّاً من سلطة الفقه والفقهاء؛ لأنّ سلطة الفقه سلطة تكليف والإنسان فيها يشعر بأنّه باحث عن مسؤوليّته، بينما إنسان العصر الحديث باحث عن حقوقه وذاته ومدارية الأنا الكبيرة التي فيه، خاصّة في عصر ما بعد الحداثة الذي تميّز ـ حسب بعض التوصيفات ـ بأنّه عصر الإحساس (Age of feeling). من هنا نفهم لماذا كانت كلّ هذه التوجّهات المعاصرة مستهدِفةً الفقه الإسلامي بالخصوص[1]، ومتفاعلةً مع النزوع الروحي؛ لأنّها وجدت النزعة الإنسانيّة في التجربة الروحيّة عند جلال الدين الرومي وأمثاله.

ولأنّ مسار التحوّل نحو منح الإنسان موقعيّةً في الوجود لم ينفذ بقوّة إلى الفقه والمنظومة الشرعيّة، رأينا جليّاً كيف أنّ هذه الملفّات تلقّفها الدرس الفلسفي وعلم الكلام الجديد، ولهذا سوف نرى في هذا الفصل أنّ الكثير من النظريّات والمقاربات تمّ طرحها في سياق تكوين رؤية كلاميّة فلسفية حول الدين، وغالباً ما تستهدف التحرّر النسبي من سلطة الفقه والعقيدة،

---

(١) هذا واضح من مختلف الكتابات، وأنصح القارئ هنا بالرجوع لكتابٍ مرجعٍ يعطي إطلالة، وهو ما حرّره تشارلز كورزمان، تحت عنوان: (الإسلام الليبرالي، كتاب مرجعي)، في أكثر من سبعمائة صفحة، فإنّه يوضح كيف أنّ أغلب الاهتمامات كانت ترجع ـ في مناشئها ومآلاتها ـ لنقد تصوّرات الفقه الإسلامي.

لصالح قوّة التجربة الروحية الذاتيّة العميقة، وبهذا نفهم أنّ العديد من الطروحات التي سوف نتناولها في هذا الفصل لم يقدّمها فقهاء أو محدّثون أو أصوليّون، على خلاف رموز تيار الشموليّة الذين كانوا في الغالب من الفقهاء والمحدّثين والأصوليّين، بل كانت النزعةُ فلسفيّةً أو هي رؤية علم كلام جديد، حتى أنّ أغلب الناقدين لهذه الأطروحات يغلب عليهم أيضاً التوجّه الفلسفي والكلامي الجديد، وبهذا يندمج البحث هنا على مستوى علوم فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد وعلوم الشريعة معاً، وسيجد القارئ كيف أنّ مسار الموضوعات ونوعيّة القضايا تختلف نسبيّاً عمّا تقدّم في الفصل السابق.

أردت من هذا التمهيد أن أضع القارئ في جوّ وفضاء الاتجاهات التي سوف نتناولها في هذا الفصل بالعرض والتحليل والتقويم، ولم يكن هذا التمهيد نقديّاً أبداً، بل هو توصيف للمسار والتحوّل الفكري اللذين يقع توجّه عدم شموليّة الدين ضمنهما أو تحت تأثيرهما بدرجةٍ من الدرجات.

وسنحاول استعراض أبرز الاتجاهات التي يمكن أن تُطرح في هذا السياق إن شاء الله، مع التأكيد على أنّ هذه النظريات الثلاث التي سوف نطرحها، ليست متباينات بل متداخلات جداً، ولهذا نجد أنّ الكثير ممّا طرحه بازرگان وسروش وشبستري وعلي عبد الرازق وغيرهم، كان متكرّراً عند بعضهم بعضاً، ولو أنّنا طرحناه أحياناً في كلمات واحدٍ منهم، فلا يعني ذلك أنّ الآخرين لم يذكروه، فيرجى التنبّه لهذا الأمر.

النظرية الأولى

نظرية أُخرويّة الدين ورساليّته (البُعد الأخروي للدين)

تمهيد

يتّجه أنصار هذه النظريّة إلى القول بأنّ الدين إنّما جاء لتنظيم البُعد الأخروي في حياة الإنسان وليس البعد الدنيوي، فليست رسالة الدين تنظيم الحياة الاقتصادية والسياسية أو وضع خطط وبرامج لإدارة المجتمع اقتصادياً أو اجتماعيّاً أو صحيّاً أو غير ذلك، وإنّما كان الغرض منه هو تنظيم علاقة الإنسان بربّه ودفعه لخوض التجربة الروحيّة والأخلاقيّة، فإذا حمّلنا الدين مسؤوليّة وضع برامج للدولة والعلوم والتقدّم الصناعي والتكنولوجي والصحّة والاقتصاد والأمن وغير ذلك، نكون قد وضعناه في مأزقٍ حرج واضطررنا لجرّ نصوصه نحو تأويلٍ مفرط.

ولو أردنا مقاربة هذا المشهد تاريخيّاً في الفضاء الديني، فسيبدو في انعكاسات التصوّر اليهودي والمسيحي للدين؛ ففيما تتّجه اليهوديّة للنظر أكثر للبُعد الدنيوي للدين، حتى أنّ فكرة الآخرة في الديانة اليهوديّة تبدو نصوصُها متأخّرةً زمناً عن عصر النبيّ موسى عليه السلام، ولهذا نجد جدلاً واضحاً في وجود نصوص توراتيّة تتحدّث عن الآخرة، ونلاحظ أيضاً تصوّرات ترى أنّ الآخرة ليست سوى النهاية السعيدة لحياة اليهود في فلسطين والعودة إليها، وكذلك نحن نجد أنّ المنجي المخلّص (المسيا) يستهدف إعادة اليهود إلى أرض الميعاد كي يعيشوا فيها كما وعدوا وبسلام ورخاء، حتى أنّ هناك من يرى أنّ القبور والجثامين اليهوديّة التي لا تكون في فلسطين، سوف تُنقل بإرادة إلهيّة إليها، ومن هنا نجد نقاشاً تاريخيّاً واضحاً في اليهوديّة حول قضيّة الآخرة بين الفرّيسيين والصدّوقيين، ففيما اعتقد الفرّيسيّون بالآخرة وظهرت في أدبيّاتهم وتنامى ظهورها بعد القرن الثاني الميلادي بقوّة، نُسب إلى الصدّوقيين ـ الذين أخذوا

بالانقراض بعد تدمير المعبد الثاني حدود عام ٧٠م من قبل الرومان ـ إنكارهم الآخرة؛ لأنّهم لا يعتقدون بغير التوراة مصدراً للمعرفة الدينيّة والتكليف الديني، والآخرة غائبة من وجهة نظرهم عن التوراة على ما هو المنسوب إليهم.

إنّ نهاية العالم وعاقبة المتقين في التصوّر اليهودي ظاهرة دنيويّة بقوّة، تمسّ قوم بني إسرائيل، ولا أريد أن أُنكر الآخرة في الفكر اليهودي، لكن مسار التطوّر في النصوص اليهوديّة يعزّز فكرة الدنيا بقوّة، وربما هذا ما زاد من ارتباط اليهوديّة والفرد اليهودي بالشريعة أكثر من ارتباطه بأيّ شيء آخر، حتى أنّ الاعتقاد بوحدانيّة الله ليس سوى تكليف شرعي وواجب شرعي على الإنسان ممارسته، فالرؤية اليهوديّة للاعتقادات هي رؤية شرعيّة فقهيّة، والتقسيم الثلاثي الذي عرفه المسلمون (العقائد ـ الأحكام ـ الأخلاق) لم تعرفه اليهوديّة في الماضي، وغالباً ما يغيب عنها لاحقاً، ولهذا وجدنا أنّ موسى بن ميمون القرطبي كان أوّل من صاغ أصول الدين اليهودي الثلاثة عشر متأثراً بالتجربة الإسلاميّة.

وفي مقابل هذه الهيمنة الفقهيّة لتنظيم حياة الفرد اليهودي بحيث تسيطر عليه الشريعة في كلّ حركاته، مستقاةً من الكتاب المقدّس (العهد القديم) ومن التلمود، رغم أنّ التوراة في التوصيف اليهودي لم تشتمل سوى على ٦١٣ حكماً فقهيّاً فقط.. نجد تحوّلاً واضحاً في المسيحيّة، نحو الذهاب أكثر إلى البعد الملكوتي من الدين (الدين بوصفه في السماء)، فلم يعد عيسى المسيح هو (المسيا/ الماشيح) بالتصوّر اليهودي له، بل تمّ تحويله إلى (مسيا الملكوت)، فبدل أن يملك سلطان الأرض ها هو يملك سلطان السماء والملكوت، ومملكته ليست هنا بل هي هناك، وأنّ على المسيحيّ أن يعمل لكي يكون مع المسيح في مملكته السماويّة.

لا أُريد أن أذهب في الحديث بعيداً عن دور بولس (ما بين ٦٤ و ٦٧م) في إيجاد تحوّل عميق في المسيحيّة، كما يراه العديد من الباحثين المعاصرين، ففيما كانت المسيحيّة في البداية ليست سوى حركة داخل ـ يهوديّة، ها هي الآن تتحوّل مع بولس إلى حركة عالميّة، وتحوّلها هذا صاحبه قرار مهمّ، وهو أنّ غير اليهود من المؤمنين بعيسى المسيح لا يلزمهم الختان، وشيئاً فشيئاً لم يعد يلزمهم أن يدخلوا في المنظومة الفقهيّة الشرعيّة التي لحقت بني إسرائيل، وصارت الوصايا العشرة ومقولة الإيمان مع الالتزام بما تقرّره الكنيسة بوصفها ظلّ الله على الأرض وواسطةَ الفيض الإلهي، هي العناصر الكافية في ذلك.

وبلغ الأمر أوجه مع البروتستانتيّة في القرن السادس عشر الميلادي، بالذهاب خلف فكرة الإيمان، وأنّ العمل ليس سوى نتيج الإيمان، لا أنّه شرطٌ من شروطه، وهي قضيّة تركت تأثيراً كبيراً على الحياة المسيحيّة.

لا أُريد هنا أن أقول بأنّ اليهودية دنيويّة والمسيحيّة أُخرويّة، فهذا الكلام ليس دقيقاً من وجهة نظري، لكن من الواضح أنّ تنظيم الشأن الدنيوي البدني المادي للفرد حاضر بقوّة في اليهوديّة أكثر بكثير من حضوره في المسيحيّة، خاصّة البروتستانتيّة التي خفّفت من الشعائر (من الأسرار السبعة إلى الاثنين) وحيّدت سلطة الكنيسة.

وسط هذا الثنائي اليهودي ـ المسيحي، يبدو التصوّر النمطي عند الكثير من المسلمين قائماً على أنّ الإسلام قدّم رؤية معتدلة ومتوازنة بين الدنيا والآخرة، وأنّه في الوقت الذي اهتمّ فيه بالدنيا أبدى اهتماماً بالآخرة كذلك، وأنّه جمع بين الدنيا والآخرة ونظّمهما، ولكنّ هذه القضيّة غير واضحة على طول الخطّ، بل تختلف باختلاف المدارس الإسلاميّة من متصوّفة وعرفاء وفلاسفة ومتكلّمين وفقهاء ومحدّثين وغيرهم، وحيث كان الفقه الإسلامي حاضراً بقوّة كانت دنيويّة الإسلام فعّالة أيضاً بهذا المعنى للدنيويّة، أي تنظيم الشؤون المادّية للفرد والجماعة، والتدخّل في سلوكهم البدني والمادي بشكل واسع.

إنّ نفوذ الفقه الإسلامي والفقهاء في حياة المسلمين جعل القناعة الواضحة قائمةً على أنّ الإسلام يتدخّل بقوّة في تنظيم حياة الفرد والجماعة على الصعيد المادي لها، من أحوال شخصيّة، وقضايا ماليّة، وفعاليّات بدنيّة مختلفة، تصل إلى اللباس والطعام والشراب وغير ذلك.

في هذا الوسط، طرح بعض المفكّرين المسلمين في العصر الحديث تصوّراً آخر لموضوع هويّة الإسلام بين الدنيويّة والأُخرويّة، ومن أبرز هذه الشخصيّات التي عنونت مشروعها بهذا العنوان، كان المهندس مهدي بازرگان الذي آمن بهذا التوجّه في أواخر حياته بشكل أكبر وأوضح، ومن قَبْله الشيخ علي عبد الرازق.

بدوري هنا سوف آخذ علي عبد الرازق ومهدي بازرگان بوصفهما أنموذجين فقط للتفكير الرسالي والأخروي للدين، بعيداً عن المفهوم الواسع لدنيويّة الدين وسلطويّته وتدخّله في كلّ مساحات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، لنعالج نظريّة الرساليّة والأُخرويّة من خلال هذين

الأنموذجين الدالّين.

الأنموذج الأوّل: الشيخ علي عبد الرازق وتجريد الرسالة من الخلافة

تمثل الأُطروحة التي قدّمها الشيخ الأزهري علي عبد الرازق (١٩٦٦م) في تجريد الرسالة من الخلافة، واحدة من أكبر الهزّات الفكريّة التي عرفها العالم العربي في النصف الأوّل من القرن العشرين.

أ. السياق ظروف وملابسات مشروع رساليّة الدين

ولد علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق عام ١٨٨٧ أو ١٨٨٨م في أبو جِرج بمحافظة المنيا، في صعيد مصر، في أُسرة عرفت بالمستوى العلمي والثقافي والمالي، وقد التحق بالأزهر ـ بعد حفظه للقرآن الكريم ـ لدراسة العلوم، ثم لمّا تمّ إنشاء الجامعة المصرية عام ١٩٠٨م، جمع بين الدراسة الأزهريّة والجامعيّة، ثم سافر إلى إنجلترا للدراسة في جامعة أكسفورد، وعاد إلى مصر عام ١٩١٥م نتيجة الحرب العالميّة الأولى، وفي العام نفسه عيّن قاضياً شرعيّاً، وكان يقضي بمحكمة المنصورة الابتدائيّة الشرعيّة، حتى وقعت أزمة كتابه الذي سنتحدّث عنه، وذلك عام ١٩٢٥م، فأثار كتابه غضباً واسعاً من قبل الملك والمؤسّسة الدينيّة، ففُصِل من عمله، بقرار من هيئة كبار العلماء في الأزهر، صدر في ١٢ ـ آب ـ ١٩٢٥م، رغم وجود بعض الاختلافات بين العلماء في أنّ ما فعله عبد الرازق كان يستحقّ الطرد أو لا، وسُحبت منه شهادة الأزهر وتمام الامتيازات التي كانت لديه، وهاجمته الصحف والملتقيات العلميّة والدينيّة، واتهم في سبع تهم تضمّنها الكتاب، ثم اشتغل في المحاماة على إثر ذلك.

وعندما أصبح أخوه الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا (١٩٤٦م) شيخاً للأزهر عام ١٩٤٥م، أُعيد الشيخ علي عبد الرازق، ليدخل في جماعة العلماء، ثم ليصبح لاحقاً عام ١٩٤٨م وزيراً للأوقاف المصريّة، بل قد كان عضواً في مجلس النواب ومجلس الشيوخ، وعضواً في مجمع اللغة العربيّة.

يُعرف علي عبد الرازق بعمله السياسي أيضاً، فقد كان في صفّ المعارضة، ويرى محلّلون ومؤرّخون أنّ سبب الضجّة الكبرى التي حصلت لكتابه (الإسلام وأصول الحكم) هو أنّ هذا

الكتاب صدر بعد فترةٍ بسيطة من انهيار الخلافة العثمانيّة، حيث صدر قرار إنهاء الخلافة من قبل مصطفى كمال أتاتورك (١٩٣٨م) عام ١٩٢٤م، وبهذا لم يعد يصبح في العالم الإسلامي شيءٌ اسمه الخليفة، ويذهب هؤلاء في تحليلهم إلى أنّ ملك مصر فؤاد الأوّل (١٩٣٦م)، طمع في إعلان نفسه خليفةً على المسلمين، في سياق منافسة على هذا الموضوع بين الحجاز ومصر وأفغانستان و.. وتحرّكت بالفعل جماعاتٌ بدأت بالترويج لهذه الفكرة استعداداً لإعلانها، وفي هذه الفترة بالذات ظهر الكتاب إلى العلن، ليُشارك ـ أراد مؤلّفه أم لا ـ في إنهاء حلم الملك المصري بالخلافة عقب الخلافة العثمانيّة، وهذا ما وضع الكتاب في سياق معركةٍ سياسيّة حادّة جدّاً، ففيما كانت السلطة والأزهر وبعض الأحزاب مثل حزب الاتحاد ضدّ الكتاب وتيارات عديدة أخرى، كانت بعض أحزاب المعارضة تقف إلى جانب المؤلّف، مثل حزب الاتحاد، وكذلك الكتّاب الأحرار، الذين كان يقف على رأسهم شخصيّات بارزة من نوع عباس محمود العقّاد (١٩٦٤م)، ومحمد حسين هيكل (١٩٥٦م)، وأحمد حافظ عوض بك (١٩٥٠م) وغيرهم[1].

صدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) عام ١٩٢٥م، وطبع مرّتين في عام واحد، ثم نشر في بيروت عام ١٩٦٦م، من قبل دار ومكتبة الحياة، لتعود مجلّة الطليعة المصريّة فتنشر نصّه الكامل عام ١٩٧١م، ثم طبعته الهيئة المصرية للأوقاف عام ١٩٩٣م، ثم المؤسّسة العربية للدراسات والنشر عام ٢٠٠٠م، ثم مكتبة الأسرة عام ٢٠٠٧م، ثم نشره دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني عام ٢٠١٢م.

وقد ساهم هذا الكتاب في عاصفة من البحوث والدراسات التي أطلقت رحلةَ البحث في إشكاليّة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي، وكتبت حوله الكثير من الدراسات المؤيّدة والمعارضة إلى يومنا هذا، ومن بينها كتاب شيخ الأزهر الشيخ محمد الخضر حسين (١٩٥٨م)، تحت عنوان (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم)، وكتاب مفتي الديار المصريّة الشيخ محمد بخيت المطيعي (١٩٣٥م) تحت عنوان (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، ونَقَدَه العلامة

---

(١) حول ملابسات صدور هذا الكتاب سياسيّاً، وظروف قرار الأزهر ومبرّراته، ومواقف الشخصيّات والأحزاب، وتعليقات عبد الرازق عقب قرار الأزهر وغير ذلك، راجع: محمّد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم: ١٤ ـ ٢٢، ٥٢ ـ ١٥١.

التونسي الطاهر بن عاشور (١٩٧٣م) في كتابه (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)، وعبد الرزاق السنهوري (١٩٧١م) في كتابه (أصول الحكم في الإسلام)، والقرضاوي في كتابه (الدين والسياسة، تأصيل وردّ شبهات)، وغيرهم.

ويطرح بعضُ خصوم الكتاب أنّ عليّ عبد الرازق ليس هو المؤلّف الحقيقي للكتاب وإنّما هو الدكتور طه حسين (١٩٧٣م)، شبه ما قيل عن قاسم أمين (١٩٠٨م) في كتابه (تحرير المرأة)، من أنّ آخرين ـ مثل الشيخ محمّد عبده (١٩٠٥م) ـ قد شاركوا في تدوينه، فيما يقول آخرون بأنّ المؤلّف الحقيقي لكتاب (الإسلام وأصول الحكم) هو المستشرق البريطاني ديفيد مرجليوث (١٩٤٠م)، الذي يقال بأنّه تأثر به طه حسين أيضاً في أُطروحته في الشعر الجاهلي، بينما ينقل عديدون ـ منهم الشيخ محمّد الغزالي (١٩٩٦م) والدكتور محمّد عمارة[1] ـ أنّ علي عبد الرازق تراجع آخر حياته عن الكتاب، ورفض نشره مرّةً أخرى، بل قيل ـ نقلاً عن أبنائه ـ بأنّه كان يهمّ بإعادة تدوين الكتاب بشكل جديد متراجعاً عن أفكاره فيه، والعلم عند الله.

وكالعادة، شكّل كتاب علي عبد الرازق مادّة جدليّة ـ ولو بشكل محدود جداً ـ بين الشيعة والسنّة، حيث لمسنا أحياناً بعض الكتّاب الشيعة[2] يوظّفون ما طرحه الشيخ عبد الرازق بوصفه إعلاناً واعترافاً سنيّاً بأنّ الخلافة التي أخذها أبو بكر بعد النبيّ لا علاقة لها بالدين، بل هي عملية دنيويّة بحتة.

هذا، ولعلي عبد الرازق كتبٌ أخرى أهمّها كتابه (أمالي علي عبد الرازق) و (الإجماع في الشريعة الإسلاميّة).

ب. صورة الخلافة في الفهم الإسلامي العام

ينطلق علي عبد الرازق في رحلته من رغبته بتدوين دراسة حول القضاء وتاريخه بحكم

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمّد عمارة، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٥ ـ ٦؛ ومحمّد بن إبراهيم الحمد، قراءة في كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٢٧ ـ ٥١.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ١٩٢. هذا ومن يقرأ علي عبد الرازق يعرف أنّ إنكاره لدينيّة الخلافة يطال الإيمان الشيعي بالإمامة وأحقيّة عليّ بعد النبيّ، قبل أن يطال الإيمان السنّي، نعم بإمكان الشيعي أن يقول بأنّ إنكار الإمامة لعليّ فتح الباب أمام التشكيك في دينيّة الخلافة.

عمله في هذا المجال، لكنّه يرى أنّ القضاء في المفهوم السائد له هو شعبة من شعب الولاية والحكومة والسلطة، الأمر الذي يضطرّه للذهاب خلف دراسة قضيّة الحكم ليكون ذلك مدخلاً واعياً لفهم مسألة القضاء والنظام القضائي؛ لأنّ أساس كلّ حكم هو الخلافة والحكومة.

وبعد مقدّمة تبدي في كلامه ملامح التواضع العلمي، يشرع عبد الرازق في رصد مفهوم الخلافة في اللغة والاصطلاح الإسلامي السائد، فيستنتج ـ بعد استعراض بعض النصوص العلميّة والفقهيّة ـ أنّ الخلافة هي نوع من الحكومة على أساس المعايير الشرعيّة، وهذا يعني أنّ منصب السلطة هو في الأصل للرسول صلى الله عليه وآله، لكنّ الخليفة بعد النبيّ يقوم بتولّي هذا المنصب عنه، ومن هنا يكون الخليفة خليفة رسول الله، وليس خليفة الله في رأي بعضٍ، وهذا يعني أنّ تمام المناصب والولايات والسلطات التي كان يملكها الرسول في شعبه وقومه، بتوجيه من الله سبحانه، باتت ثابتةً للخليفة بعد النبيّ في إدارة أمور الناس كلّها على منهاج الشرع، ويترتب على ذلك وجوب إطاعته ظاهراً وباطناً، إلى حدّ تصبح قضيّة الطاعة جزءاً لا ينفكّ من الإيمان نفسه.

بهذه الطريقة يصبح الخليفة سلطاناً مطلقاً تنبعث كلّ الأمور عنه، وتملك تمام الأمور شرعيّتها من شرعيّته، وبسبب ذلك لا شريك له، بل كلّ من يملك سلطةً غيره إنّما يملكها بوكالةٍ منه وتفويض، فالسلطة تتنزّل من الأعلى للأدنى وليس العكس.

وهذه السلطة المطلقة التي بات يحظى بها الخليفة جعلت الفقهاء المسلمين يسعون لتقييدها خوفاً من طغيانها، لهذا قيّدوها بأن تكون ممارَسةً على وفق الشرع، فإذا انحرف الخليفة عن جادّة الشرع فقد سقطت خلافته وانتهى مفعولها، وبهذا كلّه تتميّز الخلافة في المفهوم الديني السائد عن كلّ من الملك والسلطة السياسية الزمنيّة، فالملك الطبيعي قائم على الشهوة والهوى، فيما السلطة الزمنيّة قائمة على النظر العقلي، بينما الخلافة قائمة على منهاج الشرع الحنيف.

هذه الصورة التي يشرح عبد الرازق من خلالها مفهومَ الخلافة عند العلماء المسلمين، تفرض عليه سؤالاً ملحّاً وهو: من أين استمدّ الخليفة سلطته العليا هذه؟ ومن أعطاه هذه القدرة المطلقة؟

يُرشدنا علي عبد الرازق إلى وجود اتجاهين هنا:

الاتجاه الأوّل: وهو يرى أنّ هذه السلطة جاءت للخليفة من سلطة الله سبحانه وسلطانه، فالسلطة تنزّلت من الله للبشر، والله هو صاحب السلطة المطلقة الحقيقيّة، وهذا هو الرأي الأكثر شيوعاً بين المسلمين، حتى أنّك تجد أنّ العديد من العلماء والرموز يضعون في مقدّمات كتبهم الكثير من المديح للسلاطين والخلفاء بأوصاف تُظهر أنهم ظلّ الله على الأرض.

الاتجاه الثاني: وهو مذهب بعض العلماء ـ منهم العلامة الكاساني (٥٨٧هـ) ـ ويرى أنّ هذه السلطة يحصل عليها الخليفة من الأمّة، فهي تقوم بتوكيله أو تفويضه بأمورها، فالسلطة تأتي من الأمّة نحو الخليفة، وليس من الخليفة نحو أحد دونه.

ويشبّه عبد الرازق هذا الخلاف في الداخل الإسلامي بالخلاف في العالم الأوروبي بين فلاسفة الاجتماع والسياسة، ففيما يذهب توماس هوبز (١٦٧٩م) إلى أنّ السلطة حقٌّ سماوي، يرى جون لوك (١٧٠٤م) أنّها منبعثة من الإرادة الشعبيّة.

هذا هو المدخل التعريفي الذي قدّم لنا به عبد الرازق صورةَ الخلافة ومفهومها في الأدبيّات الدينيّة الإسلاميّة، لينطلق بنا في المرحلة اللاحقة للموقف من نصب الخليفة والمسؤوليّات التي تترتب على ذلك.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ج. المبرّرات الموضوعية لضرورة نصب الخليفة تحت مجهر النقد

يشرح لنا عبد الرازق أنّ مشهور المسلمين يرون وجوب نصب الخليفة عقلاً أو شرعاً، فيما يشذّ قليلون عن هذا القول ـ مثل الأصمّ من المعتزلة، وبعض الخوارج ـ والدليل الذي يقدّمه الفريق السائد تارةً هو الإجماع، وأخرى هو أنّ الإمامة والخلافة ضرورة لقيام الحقّ والدين وفرائض المسلمين كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذا النوع من الأدلّة يثير حفيظة علي عبد الرازق، ويوفّر له أرضيّةً لنقد الفكرة السائدة، حيث يرى أنّ هذه الأدلّة خير شاهد على أنّ العلماء المسلمين لم يجدوا في القرآن الكريم الذي لم يفرّط في شيء، دليلاً واضحاً على قضيّة حسّاسة بهذا المستوى، ولهذا لجأوا إلى مقاربات عقليّة تارةً، وإلى مرجعيّة الإجماع تارةً أخرى، بل السنّة النبويّة هي الأخرى لم تتصدَّ لهذا الموضوع أيضاً، بدليل أنّهم لم يذكروا شيئاً في السنّة يؤيّد فكرة ضرورة نصب الخليفة، حتى جاء الشيخ محمّد رشيد رضا ليذكر نصوص وجوب لزوم جماعة المسلمين وأن من مات بلا بيعة مات ميتة

جاهليّة وأنّ الأئمّة من قريش وأمثال ذلك.

يتوقّف علي عبد الرازق أمام هذا النوع من الأدلّة القرآنيّة والحديثيّة، ليرى أنّه لا يتضمّن مفهوم النيابة عن النبيّ. إنّه مهتمّ كثيراً بهذا المفهوم، ويريد أن يخلع عن الخلافة مفهوماً من هذا النوع. إنّ جميع هذه النصوص لا تدلّ على فكرة النيابة عن النبيّ أو أنّ هذا الأمير هو ممثل الله أو الرسول أو أنّه يأخذ قوّته من الله سبحانه، بل يذهب أبعد من ذلك حينما يرى أنّ منتهى دلالة هذه النصوص هو طاعة الإمام الذي بايعناه، لكنّ هذا لا يعني أنّ علينا إيجاد إمامٍ لكي نبايعه، بل لو بايعنا إماماً لزمنا طاعته، فهذا مثل الوفاء للمشركين بالعهد لا يعني الرضا بالشرك، ومثل الدعوة لإكرام الفقراء لا تعني الاهتمام بإيجاد الفقر في المجتمع لكي نكرم الفقراء، وكذا الأمر بإطاعة الولاة الباغين وعدم الخروج عليهم لو كان فيه فتنة لا يعني الدعوة لاختيار ولاةٍ من هذا النوع.

ينتقل بنا عبد الرازق هنا إلى مقاربة الخلافة من زاوية اجتماعيّة، ليُحلّل ادّعاء الإجماع على لزوم نصب الخليفة بعد النبيّ، ويشرع من الرصد التاريخي لمديات اهتمام المسلمين بعلوم السياسة، فهو يرى أنّ ما تركه المسلمون في علوم السياسة والملك قليلٌ للغاية مقارنةً بما قدّموه في غير ذلك، رغم أنّهم اهتمّوا بترجمة علوم اليونان الذين أكثروا من الاهتمام بعلوم السياسة وإدارة المدن، فلم يولوا جمهوريّة أفلاطون ولا سياسة أرسطو ما أولوه لسائر أعمالهما، رغم أنّه ما من خليفة أو حاكم عبر التاريخ الإسلامي إلا وكان له معارضون، حتى امتلأ تاريخ المسلمين بالمعارضات السياسيّة، ورغم هذا ما شهدنا لهم شيئاً مهمّاً في مجال علوم السياسة.

وسبب هذا كلّه في رأي عبد الرازق هو أنّ المسلمين يعرفون المُلك بالاختيار، لا بتنصيب أحد للسلطة عليهم من غيرهم، ولهذا كانت السلطة عندهم ـ إذا أرادت أن تنجح ـ بالقهر والغلبة عادةً، وهذا هو السبب وراء ضمور علوم السياسة عندهم؛ لأنّ الحكّام كان لهم نفوذ السلاح على جميع مراكز التعليم نتيجة انتشار الاستبداد، فلم يحيا علم السياسة؛ لأنّه يناقض مصالح الحكّام.. من هنا نفهم أنّ السلطة في التاريخ الإسلامي ما دامت تقوم بالغلبة والقهر وتحت ظلّ السيوف فكيف يمكن لنا أن نحتجّ بالإجماع على شرعيّة الخليفة، وهو إجماع ينعقد تحت ظلّ السيف، فمَن يجرؤ في تاريخ المسلمين على أن ينكر ضرورة الخليفة وشرعيّة وجوده

ولزوم طاعته بعد هذا؟! وكيف نحتجّ بإجماعٍ من هذا النوع؟!

وبهذا يخلص عبد الرازق إلى أنّه لا يوجد قرآنٌ ولا سنّة ولا إجماع معتبر هنا، فلم يبقَ سوى دليل العقل الذي أشرنا له سابقاً، وهو توقّف إقامة الدين وفرائضه على الخلافة. يُقارب عبد الرازق هذا الموضوع من زاوية أنّه لو قصدوا ضرورة أصل وجود سلطة مهما كان نوعها، استبداديّةً أو ديمقراطية أو بلشفية أو اشتراكيّة أو.. فهذا صحيح، في مقابل الفوضى العارمة، لكن هل هذا يُنتج مفهوم الخلافة بالمعنى الذي عرفه المسلمون؟! إنّ شعائر الدين وفرائضه لا تتوقّف ـ ويشهد بهذا التاريخ ـ على السلطة بنوعها الخاصّ المسمّى بالخلافة، فهل كان الدينُ في بغداد تحت رعاية الخليفة أفضل منه في سائر بلاد المسلمين الذين حكموا بعيداً عن خلافة هذا الخليفة؟ بل هل كانت الدنيا أفضل؟

د. قراءة مختلفة لظاهرة السلطة في التجربة النبويّة

بعد هذه النتيجة، لا يمكن لعلي عبد الرازق أن لا يقف مليّاً مع التجربة النبويّة نفسها هذه المرّة، وهي التي تُخبرنا بأنّ النبيَّ مارس السلطة، فكيف يقرأ عبد الرازق هذه التجربة؟

إنّه يشرع بالتوقّف قليلاً عند التجربة القضائيّة، فيرى أنّ النصوص قليلة للغاية في تجربة النبيّ القضائيّة، وأنّ من ولاهم على القضاء لا يزيدون عن أصابع اليد الواحدة، بل الروايات في توليتهم متضاربة. إنّنا لا نجد أبسط أشكال الدولة في التاريخ النبويّ، فلا توجد شرطة ولا وزارات ولا ماليّة ولا غير ذلك، فعادةً من يبحث في تاريخ دولة ـ كما يفعل العلماء في تاريخ الخلافة الأموية وما بعدها ـ يذكرون لك الولاة والقضاة والعمّال والموظفين والدواوين وأجهزة الدولة، الأمر الذي لا نجد شيئاً منه في التاريخ النبوي، ولهذا تراهم يتكلّفون في مقاربة هذا الموضوع نتيجة شحّ المعطيات..

هذا كلّه يطرح السؤال المركزي الذي هو أصل فكرة علي عبد الرازق: هل كان النبيّ صاحب رسالة ودعوة دينيّة أو كان أيضاً صاحب دولةٍ سياسيّة؟

يبدأ عبد الرازق بمقاربة هذا الموضوع بوجلٍ وحذر واضحَين، ويتقدّم بشكل تدريجي، فيقرّر في البداية نوعاً من التغاير الذاتي بين الرسالة والملك، ففي ذاتهما لا تستدعي واحدة منهما الأخرى، والتاريخ يدلّ على أنّهما افترقا، بل أكثر الأنبياء لم يكونوا ملوكاً، فهذا عيسى يترك ما

لقيصر لقيصر، وهذا يوسف كان عاملاً عند فرعون مصر، فهل كان محمّد مثل القليل من الأنبياء الذين جمعوا السلطةَ والرسالة؟

الشيء الذي يألفه المسلمون هو هذا، رغم أنّ هذا البحث بهذا العنوان قليلاً ما دُرس بشكل مركّز، ولكنّ بعض من تناوله اعتبر أنّ النبيّ مارس السلطة عبر جباية الزكاة وعبر السقاية وإدارة الحجّ، وعبر الجيش والجهاد وتنظيم الأمور والاهتمام بالمساجد ومراكز تعليم الشريعة، ونصب القضاة والولاة، ومقيمي الحدود ومجري القوانين. ويتوقّف عبد الرازق عند الجهاد الذي لم يكن ليمارسه النبي لفرض الدين على الناس فالأديان لا تقوم بالفرض، بل من الطبيعي أنّه مارسه لبناء الملك.

يعتبر عبد الرازق أنّ هذه الصورة التاريخيّة لا تكفي للوصول إلى الاستنتاج النهائي، إذ ما زال هناك سؤالٌ جادّ وهو: هل كلّ هذه التجربة النبويّة كانت تمثل جزءاً من الرسالة بحيث تكون رسالته البيان والتنفيذ معاً؟ يكاد يقرّ عبد الرازق بأنّه لم يتحدّث في هذا الأمر أحدٌ عدا من أنكر ضرورة الخلافة أصلاً ممّن ربما يكون قوله راجعاً لهذا، لكنّه مع ذلك لا يرى هذا القول كفراً ولا شركاً ولا إلحاداً، بل هو يرى أنّ العلماء المسلمين لم يجعلوا التنفيذ جزءاً من الرسالة عندما كانوا يتحدّثون عنها إلا ابن خلدون الذي يرى عبد الرازق أنّ كلامه ينافي روح فكرة الدعوة الدينيّة التي لا تقوم بالغلبة، بل يصرّ عبد الرازق: إذا كان النبيّ ملكاً ضمن رسالته، فلماذا خلا تاريخ النبوّة من أركان الدولة؟! فليس هناك من نصب الولاة والقضاة، ولا تكلّم عن قواعد السلطة وإدارة الملك أو الشورى، ولماذا ترك الناس بعده حيرى في كيف يديرون أمورهم؟!

يحاول الفريق الآخر هنا أن يقدّم أجوبة فيذهب بنا في البداية لتأكيد وجود نظام حكومي كامل في العصر النبوي، ويبرّر عدم وضوح الصورة بعدم وصول كلّ المعلومات التاريخيّة، ويعترف عبد الرازق بإمكانات الجهل هذه، لكنّه يسأل لماذا خفيت علينا هذه المعلومات؟ وما سبب اضطراب الصورة؟

ربما يلتمسون جواباً آخر، وهو بساطة السلطة النبويّة حيث لم تكن الأمور بمستوى فرض أجهزة دولة كبيرة، وهذه الأجهزة مصطلحات حادثة متأخّرة كانت تمارس ببساطة عالية آنذاك، والنبيّ شخصية غير متكلّفة، وكان يعيش البساطة في مجتمعٍ أمّي؛ لهذا ما كانت كلّ هذه

الأبّهة في أنظمة الملك تعنيه أو يحتاجها، بل كان يدير الأمور ببساطة شديدة.

عبد الرازق هنا يقبل بمبدأ البساطة والعفويّة النبويّة، ويرى هذا التحليل أقرب الأجوبة إلى الصواب، لكنّه مع إقراره بكون الكثير من فروع الحكم اليوم تكلّفاً، لا يقدر على أن يستوعب غياب بعض أساسيّات وأوليّات الدولة مما كانت تفتقده التجربة النبويّة، فلا توجد دواوين ولا ميزانيات ولا حسابات للمصاريف والواردات، فهل إلى هذا الحدّ يكون غياب هذا فطريّاً وعفوياً وبسيطاً؟!

هـ نبوّةٌ لا حكم ودعوة لا دولة وأمّةٌ لا خلافة، تفسير واستدلال

بهذه الجولة النقديّة يصل عبد الرازق إلى فكرته المركزيّة، وهي أنّ النبي كان رسولاً وداعية لا ملكاً وسلطاناً، لكنّه يحذر جداً من الخطأ في فهم هذه الفكرة، فلا تعني أنّه ليس له نفوذ وزعامة اجتماعيّة في قومه وأمّته، تماماً كزعامة موسى وغيره، بل زعامة النبيّ أعمق بكثير من زعامة الملوك؛ لأنّها تلج الروح وتُحكم قبضتها ليُطاع في سلوك الناس وأعمالهم، لكنّ هذا غير إطاعة الملوك، بل هي شاملة مستوعبة لكلّ صغيرة وكبيرة في حياتهم، فهو الموجّه والقدوة والروح والتربية والمثال، وبهذا تمتاز الولاية الروحيّة النابعة من الإيمان عن الولاية السلطانيّة النابعة من القدرة الماديّة، فالأولى تدير دين الناس وروحهم وأخلاقهم، بينما الثانية تدير دنياهم وأبدانهم.

من الواضح أنّ عبد الرازق قلقٌ جداً من معضلة المصطلحات والتعابير وسوء الفهم، لهذا يؤكّد دوماً على أنّ ما ينفيه هو مفهوم الدولة والسياسة والملكيّة بالمعنى الذي يطرحه علماء السياسة، وهذا مغاير لمفهوم أنّ النبيّ هو رأس الجماعة المسلمة التي تمثل وحدة اجتماعيّة، وهذه الوحدة ـ التي يسمّيها الشيخ محمّد مهدي شمس الدين بالأمّة ـ ناضل النبيّ عنها ودافع وجاهد، وكان زعيمها المطاع.

يؤكّد القرآن على أنّ زعامة النبيّ ليست سلطوية بالمعنى السياسي، استناداً إلى النصوص العديدة التي تؤكّد أنّه ليس بوكيل ولا بحفيظ ولا برقيب ولا بجبّار ولا بمسيطر ولا غير ذلك من علائم الملوكيّة والسلطة السياسيّة، بل هو مبشّر ومنذر.

وليس القرآن فقط يشهد لهذا، بل السنّة الشريفة أقطع وأصرح في ذلك، فالنبيّ يعلن لذلك

الذي تهيّب أمامه منه بأنّه ليس بملك ولا جبّار، بل شخصٌ عادي ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكّة، بل ورد في بعض الروايات أنّه خُيّر بين أن يكون مَلِكَاً أو عبداً رسولاً فاختار العبوديّة.

هذا الدين ـ عند عبد الرازق ـ موعود بالنصر، أي إنّه سوف يكون العالم وحدة دينيّة واحدة، وهذا لا يعني أنّهم وحدة سياسيّة واحدة، إذ هذا يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشريّة، فالدنيا تركها الله لنا لندبرها وندير أمورنا فيها، ولهذا قال لنا النبيّ في حديث تأبير النخل بأنّكم أعلم بأمور دنياكم، بل الدنيا أهون عند الله أن يبعث لها رسولاً بعد أن خلق لنا عقولاً ندبرها بها.

وبهذا يتوصّل عبد الرازق إلى اجتماع دليل القرآن والسنّة والعقل معاً لإثبات ما يريد. وبهذا كلّه يفهم معنى الجهاد النبوي الذي هو تكريس لوجود الأمّة وقوّتها وكينونتها، وبهذا يفهم كيف أنّ الإسلام لما دخل إلى سائر قبائل العرب وغيرهم لم يغيّر من أنظمة إدارتهم للحياة شيئاً.

العقبة المهمّة التي يواجهها عبد الرازق هنا هي منظومة التشريعات الفقهيّة والقانونيّة التي جاء بها الإسلام، إذ تكشف عن نظام تجاري ومدني وجزائي وجنائي وهذا كلّه يعود بنا إلى تكوين دولة بوحدة سياسيّة واحدة، لكنّ عبد الرازق يرفض ذلك، ويرى ـ في مقاربة مهمّة ولو مختصرة ـ أنّ كلّ هذا النتاج الفقهي لا يمثل سوى جزء بسيط من لوازم إدارة دولة، **وهو بهذا يقرّ بعدم شموليّة الشريعة لكلّ حاجيات الدولة وقواعد نشاطها، وكلّ تشريعات الدين هي لإدارة دين الناس لا دنياهم.**

لهذا رحل النبي ولم ينصب أحداً بعده ولا إشار إلى دولة على الناس أن ترعاها بعده، ولو كان مهتماً لدولةٍ لما ترك أمرها هكذا، فبُناة الدول تكون هذه هي أولويّاتهم، وما ذكرته الشيعة من تنصيب عليّ هو ـ عند عبد الرازق ـ مما حظّه من النظر العلمي قليلٌ لا يُلتفت إليه، وما نقل عن بعض السنّة من أنّ النبيّ نصّب أبا بكر هو ـ عنده ـ تعسّفٌ لا وجه له.

عبر هذا كلّه، يستنتج عبد الرازق أنّه بموت النبي انتهى عصر الرسالة وانتهت زعامته، وليس لأحد أن يأخذ زعامته عنه بعد وفاته، بل هي زعامة جديدة تخضع لقواعد جديدة، ولهذا يعتبر عبد الرازق أنّ خلافة أبي بكر هي بداية عصر الملك في الإسلام؛ لأنّها نشأت من

قواعد مدنيّة وليست دينيّة، فهي دولة عربيّة وليست إسلاميّة دينيّة؛ لأنّ الإسلام لجميع الأمم والشعوب، وما حصل لاحقاً من خلع صفات القداسة والدينيّة على تجربة أبي بكر وغيره، إنما هو شيء حصل فيما بعد، وبهذا نشأ لقب خليفة رسول الله، وهو لقب في ذاته ليست له أيّ دلالة سوى أنّه لحق به في الزمان، لكنّه اتخذ معنى دينيّاً خاصاً بمرور الزمن حتى صار خليفة خليفة الله خليفةً لله، رغم أنّه قد ورد عن أبي بكر نفسه استنكار توصيفه بأنّه خليفة الله، وهذه الصبغة الدينيّة التي ألحقوها بعد النبيّ بأبي بكر هي السبب فيما يبدو في وصفهم معارضي أبي بكر بالمرتديّن، وما كان جميعهم هكذا، بل كانوا معارضين للانضمام للوحدة السياسيّة التي كان يريد أبو بكر أن يتزعّمها؛ ولهذا تمنّعوا عن دفع الزكاة له. وقصّةُ خالد بن الوليد ومالك بن نويرة شاهد على أنّ النزاع لم يكن دينياً، بل كان سياسيّاً.

إنّ هذه الصفة التي خُلعت على أبي بكر ومن بعده راقت للسلاطين من بعد، كي يُحكموا سلطانهم ويضربوا الناس بالحديد والنار بلا معارضة، فتكرّس مفهوم الخلافة يوماً بعد يوم، وهو مفهومٌ لا أصل له[1].

بهذا ينهي عبد الرازق أُطروحته، ليختمها بالنصّ الآتي: «الحقّ أنّ الدين الإسلاميّ بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيّأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزّ وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينيّة، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنّما كلّها خطط سياسيّة صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. كما أنّ تدبير الجيوش الإسلاميّة وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنّما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين. لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يُسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلّها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشريّة، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم»[2].

---

(١) انظر حول هذا العرض: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: ١ ـ ١٠٤.

(٢) الإسلام وأصول الحكم: ١٠٤ ـ ١٠٥.

هذه هي عصارة أفكار علي عبد الرازق الذي ذهب إلى نوع من تقليص كبير لحضور الإسلام في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، نحو كونه رسالة روحيّة أو ـ إذا تركنا هذا التعبير (رسالة روحيّة) الذي حاول هو في بعض تعليقاته التي أعقبت صدور حكم علماء الأزهر أن يرفض انتسابه إليه رغم وجود هذا التعبير في كتابه ـ رسالة دنيويّة بالحدّ الأدنى لها.

من خلال هذا كلّه يصنَّف عبد الرازق رمزاً من رموز انطلاق العلمانيّة المؤمنة في العالم العربيّ، فوفقاً للتقسيم الثلاثي الذي قدّمه المفكّر الأردني فهمي جدعان لمستويات التغريب، يغدو علي عبد الرازق في المستوى الثالث، **حيث يرى جدعان أنّ مستويات التغريب ثلاثة:**

المستوى الأوّل: التمثل بالغرب تماماً في كلّ شيء، والقطيعة التامّة مع العروبة والإسلام، ومن نماذج هذا المستوى كلّ من أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، ومحمد عزمي.

المستوى الثاني: الليبرالية ومرجعيّة العقل المحض فقط لا غير في كلّ شيء، ومن أبرز نماذج هذا المستوى كلّ من إسماعيل مظهر، وطه حسين.

المستوى الثالث: العلمانيّة وفصل الدين عن الدولة، وهذا المستوى ارتبط عند جدعان بعلي عبد الرازق الذي سبقه الأتراك إليه[1].

الأنموذج الثاني: المهندس مهدي بازركان، وتحويل الدين من الدنيا إلى الآخرة

يمكن الحديث عن نظريّة بازرگان بعد أن استعرضنا أُطروحة علي عبد الرازق، من خلال سلسلة من النقاط المتتالية التي توضح لنا فكرته وتضعنا في إطار مفاهيمه حول موضوع بحثنا هنا.

١. السياق الفكري والزمني لنظريّة بازركان

ومقدّمةً لا بأس بالتعريف بعض الشيء ببازرگان كي يتمّ فهم سياقه الفكري الزمني، فمهدي بازَرْگان (١٩٩٥م) شخصيّة سياسيّة فكريّة بارزة في تاريخ إيران الحديث، من أصول آذربيجانيّة في الشمال الغربي من إيران، كان من الفاعلين في زمان حركة محمّد مصدّق (١٩٦٧م) ضدّ الشاه في خمسينيّات القرن العشرين، ثمّ وقف مع السيّد الخميني في ثورته،

(١) انظر: فهمي جدعان، أُسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

وتولّى رئاسة الحكومة المؤقّتة بعد سقوط نظام الشاه عام ١٩٧٩م، في خطوة قيل بأنّ الخميني في حينها كان يريد تأليف التيار الليبرالي لصالحه وتطمين الغرب ناحية الثورة حديثة الولادة، ولكنّ تولّي بازرگان هذا لم يدم طويلاً (تسعة أشهر فقط)، بسبب اختلافه في وجهات النظر مع الخميني في أكثر من موضوع، مثل قضيّة الحكومة الثيوقراطيّة، وتشكيل مجلس خبراء القيادة، والموقف من العلاقات مع الغرب والشرق، وقد بلغت الأمور ذروتها في قضيّة اقتحام مبنى السفارة الأميركيّة في طهران من قبل أنصار خطّ الإمام الخميني، أواخر عام ١٩٧٩م، حيث استقال بازرگان بعدها، وظلّ في المجلس النيابي في دورته الأولى، ثمّ ترك الحياة السياسيّة البرلمانيّة والحكوميّة كليّاً، وتمّ حظر حزبه (نهضة الحرية ـ حركة الحريّة) إلى يومنا هذا.

يصنّف بازرگان على أنّه شخصيّة امتلكت الساحة الثقافيّة في العقد الستيني من القرن العشرين، فيما كان العقد السبعيني هو عقد الدكتور علي شريعتي، والعقد الثمانيني هو عقد الشيخ مرتضى مطهّري، والعقد التسعيني هو عقد الدكتور عبد الكريم سروش، ويرى بعضٌ ـ مثل سروش في بعض محاضراته ـ أنّ الأسلوب الخطابي والبياني الساحر الذي كان يملكه شريعتي أثّر في تراجع نفوذ كتابات وأعمال بازرگان، رغم التقائهما في أفكار كثيرة جدّاً، فبازرگان لم يكن يملك الأسلوب البياني والحضور الكاريزمي الذي كان يتمتع بهما شريعتي؛ لهذا اجتاح شريعتي المشهد الإيراني الثقافي دون أن يغيب بازرگان أبداً.

بل إنّ نموّ التوجّه الثوري الراديكالي ضدّ نظام الشاه جعل خطاب شريعتي أقرب للمرحلة من خطاب بازرگان الذي لم يجد مشكلة في العمل مع وزارات دولة الشاه، حتى أنّه يرجع إليه الفضل في تأسيس شبكة مدّ المياه الصالحة لمدينة طهران، والذي كان إنجازاً تاريخيّاً في حينه، فبازرگان لم يكن ثوريّاً بمعنى قلب كلّ شيء على خلاف شريعتي الذي ينتقده بعضٌ بأنّه كان انتقائيّاً في فهم التاريخ، بتحويله صورة الإسلام إلى صورة مجتزءة وملخّصة في التجربة العلويّة والحسينية والزينبيّة فقط، بينما كان بازرگان داعية محاربة للاستبداد، أكثر منه داعية تغيير جذري للسلطة أو للحياة الاجتماعيّة كليّاً.

ترك بازرگان أكثر من مائة مؤلَّف، ورغم أنّ اختصاصه العلمي (الهندسة والديناميكا الحراريّة) الذي أخذه من الدراسة في الجامعات الفرنسيّة لم يكن داخلاً في مجال الفكر الديني ولا حتى مجال العلوم الإنسانيّة ـ على خلاف شريعتي المتخصّص في مجال العلوم الإنسانيّة ـ

لكنّه أبدى اهتماماً كبيراً بالفكر الإسلامي، وكتب فيه الكثير من الكتب والمصنّفات، وكانت من أولى أنشطته في هذا المجال سعيه للتوفيق بين العلم (بمعنى العلوم التجريبيّة لا الإنسانيّة) والدين، فبحكم اختصاصه العلمي اتجه بازرگان لهذا الأمر واهتمّ به وظهر في غير واحد من كتبه، مثل كتابه المشهور (المطهّرات في الإسلام)[1]، حيث حمل همّ التوفيق بين العلم والدين، وتفسير الظواهر والمفاهيم والمقولات الدينيّة تفسيراً علمياً بالمعنى الحديث لكلمة (علم)، وهو ما شكّل انطلاقة مهمّة في فكره وتوجّهه، فبازرگان انطلق من زاوية العلم التجربي الحديث[2]، على خلاف العديد من رجالات عصره الذين انطلقوا من زاوية الفلسفة، مثل العلامة الطباطبائي والشيخ المطهري، أو من زاوية العلوم الإنسانيّة ـ خاصّة علم الاجتماع ـ مثل الدكتور علي شريعتي.

ومن اهتمامه بالعلم حاول بازرگان الجواب عن السؤال الذي أرّق رجالات النهضة الإسلاميّة، وهو أسباب تخلّف المسلمين، فكتب في هذا المجال العديد من الأعمال منذ عام ١٩٥٠م، مركّزاً على قضايا مثل العمل، والوقت، والتنظيم، والنشاط، وظهور التصوّف والدروشة، والمفهوم المغلوط للقضاء والقدر، وتكوّن الطبقة البرجوازية بين المسلمين، وظهور طبقة رجال الدين بوصفها الطبقة المعنيّة بالآخرة بما أدّى إلى فصل الدنيا عن الآخرة في الفئات الاجتماعيّة، وغير ذلك من الأسباب التي ساعدت على تراجع المسلمين حضارياً من وجهة نظره.

الأمر الآخر البارز في فكر بازرگان هو دراساته القرآنيّة، فقد ترك اهتماماً عظيماً بالدراسات القرآنيّة وله طريقته الخاصّة في مقاربة النصّ القرآني ليست مجال حديثنا هنا[3]، حتى أنّه ربما

---

(١) تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة من قبل الشيخ محمّد الخليلي، وهو الكتاب الثامن من كتب مجلة منابع الثقافة الإسلامية، وقد نشر بالعربيّة عام ١٣٨٠هـ.

(٢) لا بأس أن نشير إلى أنّ بازرگان متهم ـ من قبل بعض خصومه ـ بالنزعة الوضعيّة التي تبتعد عن الماورائيّات تأثراً بالوضعية التجريبيّة، كما لا بأس أن أُشير إلى الانتقادات التي سجّلها مرتضى مطهّري على بازرگان في مباحث المعاد، حيث ثمّة ما يشير إلى اتهام بازرگان بإنكار الروح، انسياقاً مع التوجّهات العلميّة، ومن ثمّ فقضيّة المعاد ربما تكون موضعاً للتساؤل عنده من وجهة نظرهم.

(٣) يمكن مراجعة ـ على سبيل المثال ـ: بازرگان، القرآن في مسار تطوّره، في تحليل البنية اللفظيّة

يمكن تصنيفه بأنّه أقرب للقرآنيّين من غيره، نظراً لقلّة حضور الحديث الشريف في منظومته الفكريّة مقارنةً بحضور النصّ القرآني.

وإلى جانب التراجع النسبي للحديث الشريف في أعمال بازرگان، لم نجد عنده ـ تماماً كما كانت الحال مع شريعتي ـ رغبة أو حماسة للفلسفة، ربما لأنّه اعتبرها في بلاد المسلمين قد تحوّلت إلى ترفٍ فكريّ وتعالٍ عن الحياة اليوميّة، ولهذا نجد تديّنه بسيطاً بعيداً عن التكلّف الاستدلالي الكلامي والفلسفي المعقّد، وقريباً من الوجدان العفوي، والممارسة الحياتيّة التجريبيّة، ومنتجات العلوم الحديثة، دون أن يعني ذلك أنّه يؤمن بمذاهب التفكيك الخراساني، فالمؤشرات لا تساعد على ذلك أبداً، خاصّة من جهة موقفه العملي من مرجعيّة القرآن والحديث.

علاقة بازرگان برجال الدين والمؤسّسة الدينية تدهورت لاحقاً، كما كانت عليه الحال بين شريعتي والمؤسّسة الدينية، فقد كان يُنقل عنهما ـ بازرگان وشريعتي ـ أكثر من نقد، خاصّة على مستوى قدرة رجال الدين على إدارة المجتمع وتولّي شؤون الحياة، كما يعدّ التوجّه الخاصّ لبازرگان أحد الأسباب الرئيسة في المواقف السلبيّة منه من قبل العديد من رجال الدين وكذلك النظام السياسي في إيران، فقد رفض بشدّة سياسات الخطف والاغتيال واحتجاز الرهائن وكذلك الحروب غير الدفاعيّة، حيث لا يوجد في الإسلام إلا الحرب الدفاعيّة، وبذلك اعترض على شعار (الحرب حتى إبادة الاستكبار من الأرض)، وكذلك رفض إعدام المرتديّن أو السابّين للمقدّسات، متمسّكاً بشعار نفي الإكراه في الدين، ودعا بازرگان للتعايش مع أهل الأديان والمذاهب وللعلم والتقدّم، وآمن بالديمقراطيّة معتبراً إيّاها شعاراً إسلاميّاً تمّت ممارسته تحت عنوان الشورى في القرن الهجريّ الأوّل[1]، ولهذا كان من المنتصرين جداً لفكرة (الجمهوريّة الديمقراطيّة الإسلاميّة) في بدايات انتصار الثورة في إيران، وهي الفكرة

والموضوعيّة، وأصله في الفارسيّة تحت عنوان: سير تحوّل قرآن، بقسميه الأوّل والثاني، ضمن مجموعة الأعمال الكاملة (بالفارسيّة)، المجلّد: ١٢ ـ ١٣.

(١) حول هذه الآراء عند بازرگان يمكن مراجعة كتبه وأعماله، ونحيل هنا إلى مقالته المترجمة إلى العربيّة بعنوان: خطر الإسلام على العالم حقيقة أم زيف؟ والمنشورة في مجلّة نصوص معاصرة في بيروت، في العدد ٢٢: ٢٤٥ ـ ٢٥٧.

التي رفضها السيّد الخميني، ليتمّ الاستفتاء لاحقاً على عنوان (الجمهوريّة الإسلاميّة) فقط.

٢. بازركان من (البعثة والأيديولوجيا) إلى أُخرويّة الدين، رحلة عقود

وعلى أيّة حال، ففي الفترة الأولى من حياته، خاصّة في العقود (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠م) وبشكل واضح، كان بازركان يرى الدين بحدّه الأعلى تقريباً، فالدين عنده له رؤية علميّة وتجربيّة، وله رؤية سياسيّة واقتصاديّة وصحيّة وماليّة وقضائيّة وغير ذلك، وأنّ علينا مراجعة النصّ الديني لاستلهام هذه المعارف منه بما فيها الكثير من المعارف العلميّة والتجربيّة، وقد مثّل كتابه الشهير (البعثة والأيديولوجيا)[1] نقطةً مفصليّة في هذا المجال، حيث اعتبر فيه أنّ الإسلام يحمل أيديولوجيا واسعة، وأنّه قادر على النهوض بالمجتمعات والتخلّص من أشكال الفوضى والاستبداد، وأنّ الدين لديه من القدرة ما يمكّنه من الحكم وممارسة السلطة.

هذا الكتاب الذي انطلقت رحلته بين عامي: ١٩٦١ ـ ١٩٦٤م، شكّل سابقة كبيرة، ولقي ترحيباً واسعاً في الوسط الديني في تلك الفترة، وحظي باهتمام كبير ورضا من قبل المؤسّسة الدينيّة (على الأقل الثوريّة منها) كما يقول بازركان نفسه، إنّ ما فعله بازركان في هذا الكتاب وأمثاله هو الكشف عن العقد القائم بين الدين والدنيا في الفكر الإسلامي، وأنّهما غير منفصلين عن بعضهما، وهذا ما جعل بازركان يتجه نحو استنطاق الإسلام للخروج منه برؤية واضحة للدولة والسلطة، بما يشكّل مواجهة صريحة للفكر العلماني القائم على الفصل بين الدين والدولة.

في هذه الفترة من عمره، بدا بازركان مؤمناً بنظريّة شموليّة الدين والشريعة، ربما حتى بالمفهوم المشهور لها والذي تقدّم سابقاً، وهو ما كان شريعتي متحمّساً له أيضاً في رؤيته الأيديولوجيّة الدنيويّة للدين، والتي بلغت أوجها في جملته الشهيرة: (إذا لم ينفع الدين للدنيا قبل الموت، فلن ينفع للآخرة بعد الموت).

لكن شيئاً فشيئاً أخذ بازركان يعيد النظر في رؤيته للدين وهويّته ودوره وتوقّعاتنا منه، وهو ما بلغ أوجه في التحوّل والصيرورة عنده[2]، في المحاضرة الطويلة التي ألقاها عام ١٩٩٢م،

---

(١) إلى جانب مواقف له موجودة في كتاب (مذهب در اروبا/ الدين في أوروبا): ١٣١، ١٤٢.

(٢) إنّما نقول ذلك؛ لأنّ هناك مؤشرات في كتابات وأعمال بازركان تشي بأنّ هذه النظريّة التي طرحها

قبل وفاته بعامين[1]، والتي عادت وطُبعت بعد ثلاث سنوات في العدد الثامن والعشرين من مجلّة كيان، وأُدرجت في المجلّد السابع عشر من مجموعة أعماله الكاملة، والتي تحتلّ فكرة رسالة الأنبياء والبعثة حيّزاً مهمّاً منها، كما طبعت في كتابٍ مستقلّ حمل العنوان نفسه.

في هذه المحاضرة/ الدراسة التي حملت عنوان (الآخرة والله هما الهدف من بعثة الأنبياء)، اختار بازرگان اتجاهاً أُخروياً في الدين، ورفض ما اعتبره أدلجةً له.

يشرع بازرگان في رؤيته التحوّليّة هذه من زاوية منهجيّة مهمّة؛ إذ يعتبر أنّ معرفة دور الدين وغايته في الحياة الإنسانيّة لا يكمن في دراسة الأديان نفسها على مستوى نصوصها وعلى مستوى نصوص الأنبياء وتجربتهم، ولا في رصد التجربة الدينية التاريخيّة، وماذا حقّقت؟ وفي أيّ مجال أثرت وغيّرت وحوّلت وبدّلت؟ فهذا المدخل ـ من وجهة نظره ـ غير دقيق، وعلينا مجدّداً أن نسأل أنفسنا السؤال الآتي: ما هي وظيفة الدين والغاية منه؟ وما هي توقّعاتنا وما نترقّبه منه أن يقوم به؟

هذا النوع من تناول القضيّة يبدو جديداً على الساحة الدينيّة، فبازرگان هنا يقع في قلب التوجّه الحديث في علم الكلام الجديد والذي يحاول الإجابة عن سؤال: توقّعات البشر من الدين، وربط هذا السؤال بحدود الدين ومساحات اشتغاله، بل إنّ بازرگان نفسه يصرّح هنا بأنّ هذا النوع من التفكير أو من الأسئلة لم يكن مطروحاً بشكلٍ حقيقي قبل نصف قرن.

تعود إلى سنوات قبل، في بداياتها وبعض مؤشراتها العامّة، ولعلّها ترجع إلى عام ١٩٨٥م، ولسنا هنا بصدد تحليل لبازرگان نفسه وتاريخ فكره؛ لهذا لا نستطرد بالتفصيل في هذه الأمور.

(١) بالضبط بتاريخ ١ ـ ١١ ـ ١٣٧١هـ. ش، في (انجمن اسلامي مهندسان) في إيران. يشار إلى أنّ هذه المحاضرة تلاها سبعة لقاءات علميّة حوارية حولها شارك فيها بازرگان نفسه، كما تمّ إرسال نصّها لعدد من الباحثين والمفكّرين لإبداء نظرهم الشخصي، ثم تمّ الخروج بتصوّر نهائي منها، وبعد ذلك تمّ نشرها، وقد أُجريت بعض التعديلات كان من أبرزها حذف كلمة (فقط) من عنوان المقال، بعد أن كان (الآخرة والله هما فقط الهدف من بعثة الأنبياء).

كما لابدّ لي أن أُشير إلى وجود بعض النقاش في أنّ محاضرة عام ١٩٩٢م هل تشكّل تحوّلاً في فكر بازرگان أو لا؟ ففيما يبدو أنّ الرأي الغالب يرى ذلك، سواء من مؤيّديه في هذه المحاضرة أم معارضيه، يميل بعضٌ قليل إلى أنّ هذه المحاضرة لا تشكّل تحوّلاً عنده، وأنّ أفكار هذه المحاضرة يمكن التوصّل إليها من نصوص وكلمات بازرگان في العقود السابقة من حياته.

يبدو بازرگان هنا واضحاً في أنّ السؤال عن حدود الدين وتوقّعاتنا منه لا ينبغي التفتيش عن جوابه في الدين نفسه (النص ـ التجربة)، أي إنّ الجواب عن هذا السؤال عنده هو جواب خارج ـ ديني، تماماً كما هو السؤال بعينه، إنّنا مطالبون بتعيين دور الدين، ثم بعد ذلك نذهب إلى النصوص لفهمها واكتشاف ما هو الديني منها من غير الديني، وليس العكس، وهو بالضبط ما رأيناه بشكل واضح عند العديد من رجالات النقد والتحديث الدينيّين في العقود الأربعة الأخيرة مثل محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش وغيرهما.

بهذه المحاولة يحرّر بازرگان نفسه من سلطة النصّ في تعيين ذاته وهويّته، فالعقل هو من يحدّد هوية النصّ ودينيّته، وليس النصّ نفسه، وهذا يعني أنّنا بتنا قادرين على امتلاك السلطة المسبقة على النصّ، وليس العكس، وهذا مدخل في غاية الحساسية والأهميّة.

٣ـ لماذا يتجه الفكر الديني نحو الدنيويّة؟!

بعد فتحه هذه الكوّة، يتجه بازرگان لتحليل سبب اتجاه الفكر الإسلامي الحديث نحو الأيديولوجيا والشموليّة والسلطة والإمساك بكلّ مفاصل الحياة، إنّه يعتقد بأنّ ظهور تيار اليسار الماركسي والاشتراكي بما كان يحمل من نزعة أيديولوجيّة وشموليّة، وتحدّيات الاستبداد الذي كانت تواجهه بلدان المسلمين ـ خاصّة إيران ـ دفعا المفكّر المسلم نحو البحث عن حلول لوضعه ومنافسة خصومه وسط هذا الفضاء الثقافي والسياسي، من هنا كان طرحُ أيّ مشروع ديني يحمل تصوّراً أيديولوجيا عن العالم والإنسان، ويوصل إلى السلطة محيِّداً الاستبداد القائم في النظام الشاهنشاهي هو تصوّر مقبول ومرحّب به، إن من جانب عموم الناس المؤمنين بالله بطبعهم وإن من جانب المؤسّسة الدينيّة[1]، وهذا برأيه ما دفع إلى الترحيب الواسع بكتابه الذي خصّصه للبعثة والأيديولوجيا قبل عقود، وقد بلغ هذا التوجّه أوجه بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، حيث تعزّزت القناعة التامّة بالعلاقة الوثيقة غير القابلة للنقض بين الدين والدنيا.

لكنّ بازرگان يحاول هنا العودة بهذه القضيّة إلى الوراء، وتحليل جذور مقولة (الدين لأجل دنيا أفضل)، إنّه يذهب بنا بعيداً في تحليلٍ نفسي للإنسان، فيعتبر أنّ الإنسان بطبعه يميل

(١) ثمّة في كلام الدكتور سروش أيضاً ما يشير لهذا الاستنتاج الاجتماعي ـ السياسي لظهور نزعة الأيديولوجيا السياسية في الإسلام في القرن العشرين، فانظر له: مدارا ومديريت: ١٧٤.

لتوظيف كلّ المقولات، حتى أكثرها معنويّةً؛ لتحقيق مصالحه الدنيويّة، والقرآن حدّثنا عن الإنسان الذي يحبّ العاجلة ويذر الآخرة، وعن الإنسان الذي يؤثر الدنيا ويترك ما هو الخير له والأفضل من الآخرة. هذا الميل النفساني البشري يجعل القضيّة الدينيّة عرضة للاستغلال بهدف تحويلها إلى قضيّة قابلة للتوظيف في مصالح الإنسان الدنيويّة، هنا تصبح علاقة الإنسان بالله علاقة مصلحة دنيويّة، فهو يريد منه أن يخلّصه من مشاكل الدنيا، ولهذا نجد هذا الإنسان ـ كما يصفه الله في القرآن الكريم في قوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٥ ـ ٦٦) ـ يتخلّى عن الله بمجرّد تحقق مصالحه الدنيويّة هذه، فقد كان يدعوه للخلاص من الغرق، لكنّه يُشرك به بعد أن ينجيه[1].

٤. محوريّة الله والآخرة، المقاربة الفلسفيّة

وفق هذا التصوّر، يحاول بازرگان أن يقتحم سرّ الرسالة النبويّة، فلماذا تمّ إرسال الأنبياء؟ وما هي الغاية من وراء ذلك بالضبط؟

يحدّد بازرگان غايتين هنا هما:

أ ـ **الثورة على محوريّة الإنسان**، لدفعه للدوران حول الله، أي تحقيق انقلاب كوبرنيكي في هذا المجال، فبعد أن كان الإنسان هو المدار يأتي الأنبياء ليُعلنوا أنّ الله هو المدار، وأنّنا نقوم بالدوران حوله، وهو مركز كلّ شيء.

ب ـ **الإعلان عن عالم آخر** وحياة أخرى أكبر وأوسع وأفضل من هذه الدنيا، وأنّ تلك الحياة تتسم بالخلود والأبديّة.

هذان هما المحوران العمدة في رسالة الأنبياء وفقاً لتحليل بازرگان، وهو التحليل الذي يحاول هو نفسه أن يقدّم له مقاربة فلسفيّة عبر القول بأنّ الدين يأتي لملء ما لا يستطيع الإنسان

---

(١) لعلّ هذا ما نلاحظه اليوم في الحركة الناقدة للدين، حيث تقوم على مصلحة الإنسان الدنيويّة، فالله يمكن القبول به ما دام يؤمّن لنا دنيا أفضل، أمّا عندما لا يوفّر لنا شيئاً من ذلك، أو يمكن لغيره أن يوفّر لنا مثل هذا، فإنّنا لسنا بحاجة إليه، وربما يكون هذا انعكاساً للذهنيّة الدنيويّة في التعامل مع أقدس المقدّسات (الله).

ملؤه، فما قيمة النبوّات أن تأتي لإبلاغ البشر بما يمكن للبشر بعقولهم أن يفعلوه ويحقّقوه. إنّ رسالة الأنبياء هي الخطاب الذي يعطي الإنسان ما لا يقدر هو على الوصول إليه، وهذا ما يذكّرنا في كلام بازرگان بما يطرحه أمثال مرتضى مطهري في تحليل وجه الحاجة للنبوّات، حيث يعتبر أنّ قيمة الأنبياء في أنّه يمكنهم أن يخبرونا عن الآخرة وطريق الخلاص بما لا نقدر نحن على الوصول إليه، فالإنسان كالعالق في وسط محيطٍ متلاطم، ولا يعرف إلى أيّ جهةٍ يتحرّك، وقيمة الرسالة النبويّة في أن تخبره عن الجهة الأفضل للوصول إلى اليابسة بدل أن يتحرّك في جهةٍ تُبعده عن اليابسة.

وهذا التحليلُ المطهريُّ ـ البازرگانيُّ، يرجع في روحه ـ بعد اختلاف موقف مطهري وبازرگان من موضوع بحثنا كما هو واضح ـ يرجع للفكرة التي تقول بأنّ الدين إنّما أتى ليسدّ فراغاً في الإنسان لا يقدر الإنسان على سدّه؛ وإلا لم تكن هناك حاجة للدين أبداً، إنّ تقديم الأنبياء بوصفهم حملة مشاريع يمكن للبشر أن يصلوا إليها بعقولهم هو ـ في رأي بازرگان ـ تقليلٌ من شأن الأنبياء بإنزالهم إلى مستوى ماركس وغاندي وجمشيد وغيرهم، ليس هذا فحسب بل هو خلق لقطبين متعارضين، بمعنى أنّ الدين يأتي ليجذب الإنسان إلى الله والآخرة في الوقت عينه الذي يشغل كلّ طاقته لكي ينظّم له الدنيا ومصالحه المادية! لكن هل هذا يعني أنّ الدين يأتي لإلغاء الدنيا؟ هذا ما يرفضه بازرگان، بل يصرّ على أنّه قد تقع الدنيا في صراط الآخرة، كما سنوضح ذلك قريباً.

٥. بازركان واستنطاق النصّ والتجربة الدينيّين لترجيح أُخرويّة الدين

لا يقف بازرگان عند هذا الحدّ، بل هو يتحوّل بنا ناحية التجربة الدينيّة التاريخيّة[1]، حيث يحاول أن يستنطق تجربة أهل البيت النبويّ، فيرى أنّهم لم يكونوا يريدون السلطة بذاتها، بل كانوا يُمسكون بها عندما كان الناس ينتخبونهم لذلك، وكان الجهاد عندهم بهدف رفع الاستبداد والظلم والقهر، لا بهدف الإمساك بالسلطة وفرض الدين والشعائر على الناس،

(١) وكأنّه شعر بأنّه في فضاء ديني يملك النصُّ فيه السلطة المطلقة، لا يمكنه مقاربة الأمور من زاوية فلسفيّة خارج ـ دينيّة، لهذا نجده يعود إلى ثنائيّة التجربة والنصّ الدينيّين؛ لكي يُثبت مقولاته، رغم أنّه في بداية الأمر ذكر أنّ تحديد مساحة الدين لا يكون بمراجعة النصّ نفسه.

ولهذا لم يقم علي بن موسى الرضا عليه السلام بالأخذ بالسلطة رغم عرضها عليه، ولو كانت السلطة حقّاً شخصيّاً أو إلهيّاً لما صالح عليها الإمام الحسن عليه السلام، ولم يقم الإمام الحسين عليه السلام لأجل السلطة بل رفضاً للبيعة للملوكيّة الاستبداديّة التي تمّ إنشاؤها في حياة المسلمين، ولهذا لو تسنّى له العودة لرجع، حتى أنّنا نلاحظ الإمام عليّاً عليه السلام رفض استلام السلطة عندما عرضت عليه بعد عثمان، بل في عهده لمالك الأشتر يركّز على العدل والإحسان والإنصاف والعفو والمشورة ولا يطلب من الأشتر فرض الدين على الناس أو ملاحقتهم في إيمانهم.

وينتقل بازرگان من التجربة إلى النصّ، فيحاول استنطاق النصّ القرآني، مؤكّداً على أنّه كان يستهدف بناء النبيّ من جهة، وتوجيه الناس نحو الله والآخرة من جهة ثانية، حتى أنّ ثلث القرآن كان يدور حول الآخرة، ولم تأتِ سوى القليل جداً من الآيات التي تتكلّم عن وجود الله وإثباته، لأنّ وجود الله مسألة يلامسها الإنسان بروحه وعقله، بينما كان كلّ التركيز القرآني على الشرك وتحرير الإنسان من العبوديّة لغير الله تعالى، وبهذا نلاحظ تشكّل أغلبيّة النصوص القرآنية حول مداريّة الله والآخرة، فيما النصوص الفقهيّة لا ترقى سوى إلى الاثنين في المائة من مجموع نصوص القرآن الكريم، في مقابل أنّ أيّ سورة في القرآن نقرؤها أو صفحة في هذا الكتاب نفتحها إلا وهي ترتبط ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ بالله أو بالآخرة.

بل بالتأمّل في القرآن الكريم، نلاحظه بنفسه يعلن غائيّة ذاته، فنحن لا نجد في القرآن أنّ الله أنزله أو بعث الأنبياء لإقامة الدولة والاقتصاد وبناء الحياة الدنيويّة للناس، بينما نجده يؤكّد بشكل كلّي على ضرورة إقامة العدل وتحقيق الإحسان والإصلاح والإنفاق وخدمة الناس.

ولا يستطيع بازرگان ـ وهو يكوّن نظريّته ـ أن يمرّ دون اهتمام بالإرث القانوني الفقهي الإسلامي، وإن كان يصرّح في بعض كتبه بتورّم علم الفقه، ويذكر أنّ حال الإسلام مع الفقه كحال شخص يتناول الغذاء فينمو عضوٌ واحد من جسده دون سائر الأعضاء، فلنتصوّر شخصاً أُذُنه كبيرة وتتغذى دوماً فيما سائر جسده يبقى كما هو صغيراً لا ينمو، كيف ستكون الحال، إنّ الفقه نما وتعاظم ـ عند بازرگان ـ بشكلٍ أضرّ بنموّ سائر الجهات في الدين..[1].

وعلى أيّة حال، فقد كان بازرگان يُدرك ويقرّ بأنّ هناك منظومة كبيرة من التشريعات

(١) انظر: نيك نيازى: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ وراجع: سروش، قصه ارباب معرفت ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

الفقهيّة في الإسلام، خاصّة مثل الحدود والتعزيرات والقوانين الاجتماعيّة، وهو لا يريد أن يخرج منها، لكنّه يوجّه لنفسه السؤال الآتي: ما هي الغاية من وراء هذه المنظومة الفقهيّة التي تتدخّل في الكثير من قضايا الإنسان؟ إنّ بازرگان هنا يريد أن يقرأ هذا النظام الفقهي بشكل مختلف، ففيما قرأ السيّد الخميني ـ مثلاً ـ فريضةً مثل الخمس على أنّها مؤشر للتوجّه السلطوي الإسلامي، يحاول بازرگان أن يستنطق القضيّة بشكل مختلف، ففيما كنّا نجده في أعماله العلميّة السابقة يركّز على بعض الأبعاد الماديّة للأشياء والتشريعات بدرجةٍ ما، ها نحن اليوم نلاحظه يشرع في مقاربة التشريعات برؤية مختلفة بعض الشيء، تحاول أن تنسجم أكثر مع ثنائيّة الله والآخرة، فالنهي عن شرب الخمر عنده ليس لأجل تأثيره المضرّ على البدن، بل لأجل السلامة الروحيّة حال الصلاة كي لا نقربها ونحن سكارى (النساء: ٤٣)، ولأجل السلامة الأخلاقيّة الاجتماعيّة والدينيّة كي لا نترك ذكر الله ولا نقع في مشاحنات وبغضاء فيما بيننا (المائدة: ٩٠ ـ ٩١)، وهكذا مجموعة التشريعات المرتبطة بالإنفاق (الخمس ـ الزكاة ـ الصدقة ـ النفقة..) يفهمها بازرگان بأنّها على صلة بالتربية الروحيّة لخلع الإنسان عن الارتباط بالمال والدنيا، والقرآن لم يقل بأنّ فعلكم هذا سوف يؤدّي إلى حصول رفاهٍ اقتصادي في ما بينكم ولهذا أنا أشرّعه، أو أنّني أُريد بذلك أن أنظّم حياتكم الاقتصادية الدنيويّة، ولهذا هو يركّز على خلوص النيّة لله في الإنفاق ويربطه بسبيل الله وعدم التوجّه به للرياء أو السمعة، وهذا هو الفرق بين النظام الضريبي الإسلامي والنظام الضريبي في الدول الحديثة، فإنّ الغاية منه في الإسلام تحرير الإنسان من عبوديّة المال، دون أن نعني بذلك أنّ القرآن لا يقرّ بالنتائج الدنيويّة لهذه التشريعات، بل المهم هو الغاية والمقصد منها، ففي الدول الحديثة يراد تأمين الاقتصاد فيؤخذ المال ولو قهراً من المواطنين، بينما في الإسلام تبدو العمليّة تربويّة اختياريّة تستهدف إعلاء الروح ودفعها نحو التسامي.

وهكذا يواصل بازرگان مسيرته في تحليل الأحكام الاجتماعيّة والأحوال الشخصيّة، حيث يرى الهدف منها رفع الظلم وتحقيق العدل في العلاقات وعدم خضوع البشر للشيطان ونوازع النفس في رغباتها تجاه الآخرين، ومن هنا نحن نرى أنّ تشريعات القصاص وأمثاله لم تأتِ لبناء دولة وقوانين إلزاميّة، ويشهد لذلك أنّنا نجد القرآن ـ بعد الحديث عن حقّ الاقتصاص ـ يتكلّم بوضوح عن أنّ الذي يتصدّق ويعفو فسيكون ذلك كفّارة له وخير (المائدة: ٤٥)، فما

معنى الحثّ على التصدّق والعفو هنا إذا كان الغرض من القصاص هو الضرب على يد الجاني فقط؟! وفي هذا السياق نفهم كيف بيّن الرسول الغاية من بعثته بتتميم مكارم الأخلاق.

وفقاً لذلك، لن يصبح الدين ناقصاً عندما لا تكون فيه كلّ تلك التنظيمات المرتبطة بإدارة البلاد والعباد؛ لأنّه حدّد غايته بإطار ثنائيّة الله والآخرة، واستخدم بعض التشريعات ليخدم هذا الإطار.

وينتبه بازرگان للآية التي تمثل مرجعاً مهماً لمن يختلف هو معهم، وهي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥)، فيرفض فهمها بالفهم السياسي السلطاني، ويرى أنّ المراد بها هو أنّ الناس إذا عملوا بتعاليم الأنبياء وتربّوا بتربيتهم، فإنّ العدل والقسط سيقوم فيما بينهم، لا أنّ الأنبياء بُعثوا بنظام دنيوي ومناصب حكوميّة وسلطانيّة لتحقيق العدل وفرضه، فالعدل هو نتيجة للتربية الروحية النبويّة.

وفق هذه المعادلة يضعنا بازرگان أمام فكرة الغاية من جهة، ومقولة التأثير الفرعي للتوجيهات الإلهيّة من جهة ثانية، فالغاية والمطلوب بالذات من التشريعات هو الله والآخرة (البعد المعنوي السماوي)، بينما التأثيرات الفرعيّة التلقائيّة لها تظهر في الدنيا، والخطأ الذي حصل هو أنّنا ركّزنا النظر على التأثيرات الدنيويّة لها، بحيث بدت هي الغاية، فيما اختفت الغاية الحقيقيّة خلف الستار، وبهذا بدا الدين دنيويّاً، وتمّ تحميله مسؤوليّات ليس هو معنيّاً بها.

وبهذه المقاربة يحلّ بازرگان إشكاليّة يبدو أنّه توقّع أنّه سوف يواجهها، وهي أنّ إلغاء دنيويّة الدين سوف يؤدّي إلى هجر الدنيا، فهل يقبل الإسلام بهجر الدنيا وممارسة الرهبانيّة؟ وكيف يفسّر بازرگان رفض الإسلام لذلك ولا يكون في الوقت عينه دنيويّاً؟

إنّ بازرگان يؤكّد على التأثير الدنيوي للسلوك، لكنّه يريد سلب صفة الغاية عنه، إنّه يوجّهنا في تفسيره، لا أنّه يرفض وجود التأثير الدنيوي للدين، فالدين يعلّمنا كيف نعيش الدنيا، لا بمعنى أنّه يعلّمنا كيف نأكل ونشرب، بل بمعنى أنّه يربّينا كيف نعيش أحراراً ونرفع عن أنفسنا كاهل العبوديّة ونعيش بأخلاقيّة عالية، هذه هي دنيويّة الدين، لا أنّها تنظيمٌ للحياة الدنيويّة بحيث يصبح الدين مسؤولاً عن سياسة واقتصاد وأمن الناس.

لا يغيب عن بال بازرگان وجود الكمّ الهائل من النصوص النبويّة وغيرها والتي تتحدث في القضايا المادية البحتة، مثل النصوص الطبيّة الكثيرة، لهذا لا يقوم بإعادة تفسيرها من حيث المضمون عبر الربط بقضيّة الآخرة، إذ ربما تبدو دنيويّتها واضحة لديه، بل هو هذه المرّة يقوم بإعادة فهم منطلقاتها وحيثيّات صدورها، وذلك عندما يُخرجها عن حيّز الرسالة الدينيّة إلى حيّز التجربة النبويّة التاريخيّة، فهو يرى أنّ النبيّ يصدر الكثير من النصوص ويمارس الكثير من التجارب منطلقاً من بُعده الإنساني الذي يستهدف خدمة الناس، لا من بعده الرسولي، ومن ثمّ فمثل هذه النصوص لم تصدر من النبيّ بوصفها جزءاً من الرسالة، بل صدرت منه بوصفه خادماً للأمّة والناس، يقدّم علمه ومعرفته وخبرته لهم بما ينفعهم، وبهذا خلع بازرگان الصفة الرسوليّة عن مجموعة النصوص التي يبدو أنّها محض دنيويّة، ليعيد إنتاجها بفهمٍ تاريخي بشري، لا بفهمٍ وحياني رسولي.

٦. بازركان والفصل بين الدين والسلطة السياسية

وعبر هذه السلسلة من المداخلات، يؤسّس بازرگان لفصل الدين عن الدنيا والسلطة، لكنّ هذا الفصل عنده ليس إثنينيّ الطرف، بمعنى أنّ السلوك الديني يترك تأثيره الإيجابي على الحياة الدنيويّة، بينما السلوك الدنيوي لا يفعل ذلك في الحياة الروحيّة، فالسلوك الديني مبارك، بينما السلوك الدنيوي قد ينجح في الدنيا لكنّه لا يحقّق الغاية الأخرويّة إلا بحمل الرسالة النبويّة الروحيّة (الله ـ الآخرة)، ولهذا يؤكّد القرآن في غير موضع على أنّ من يريد الدنيا نعطه إيّاها لكنّه سيخسر الآخرة (الشورى: ٢٠)، وهذا يعني أنّ التوجّه نحو الدنيويّة لا يساوي التوجّه نحو الآخرة، بينما التوجّه نحو الآخرة يترك ثماراً طيّبة على الحياة الدنيا.

من هنا يوجّه بازرگان نقده لدعاة الدمج بين الدين والسلطة السياسيّة، ويرى أنّهم واهمون في افتراضهم أنّ الدين سوف يزول إذا لم تكن السلطة قائمةً، بل إنّ الدين منصهرٌ في السلطة! إنّه يرى خطأ هذا التفكير الذي يمثل الخميني رمزاً من رموزه، ويعتبر أنّ تجربة الأنبياء الذين حكموا إنّما هي تجربة استثنائية في تاريخ عددٍ هائل من الأنبياء، ولا تمثل القاعدة، كما أنّ حكومتهم لم تنطلق من بُعد ديني وحيّي بقدر ما انطلقت من بُعد زمني؛ ولهذا كانت شؤون السلطة عندهم مبنيّة على قاعدة المشاورة في الأمر، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم (آل

عمران: ١٥٩)، لا على قاعدة انتظار الوحي، ولهذا كرّر القرآن الإعلان عن أنّ الأنبياء ليسوا موكّلين بالبشر بل هم دعاة مبشرون ومنذرون، ولهذا وجدنا تأصيل الفصل بين الدين والسياسة في القرآن في قصّة طالوت وجالوت وداود (البقرة: ٢٤٦ ـ ٢٥١).

وهذا ما يدفع بازرگان للتعليق على الفكرة التي تقول بأنّ إيمان الناس لابدّ له من بيئة حاضنة، وهذه البيئة الحاضنة هي المناخ الاجتماعي الدنيويّ الذي به نحفظ إيمان البشر، وهو ما يستدعي منظومة دنيويّة في الدين.. إنّ بازرگان لا يمانع ذلك أبداً، لكنّه يعتبر أنّ حصر هذه البيئة الحاضنة بالإمساك بالسلطة غير صحيح، بل إنّ فرض الدين على الناس بحجّة خلق البيئة الحاضنة يُنتج عكس ما نريد، فلكي ننتج ما نريد، على السلطة أن لا تتدخّل بالقهر والإلزام في دين الناس، وبهذا يُعلن بازرگان بوضوح أنّ دين الناس يؤدّي إلى السلطة العادلة الصالحة، وليس العكس «كما تكونوا يولّى عليكم»[1]، تماماً كما كنّا نرى شيئاً شبيهاً بهذا عند أمثال العلامة شمس الدين، فالبيئة الحاضنة هي بيئة اجتماعيّة وليست بيئة سلطويّة، والجهاد والدفاع يتصلان بدفع العدوان على البيئة الحاضنة لا بممارسة السلطة لفرض هذه البيئة، **وبهذا يمكننا تصنيف بازرگان في سياق الإسلام الاجتماعي المفاصل للإسلام السياسي.**

ويقترب بازرگان من إنهاء رؤيته عبر الحديث عن الأضرار اللاحقة نتيجة الدمج بين الدين والسلطة الزمنيّة، فيذكر عدّة مضارّ:

أ ـ فقدان أصالة التوحيد نحو الشرك، فعندما يكون الدين دنيويّاً، فهذا يعني أنّ الناس سوف تتجه نحو الدنيا ورفاهية حياتها أكثر من الآخرة، وهذا بالضبط ما حصل في التجربة الغربيّة، بل يرى بازرگان أنّ هذا ما يحصل في التجربة الإيرانية عقب انتصار الثورة، إذا بدأ

---

(١) لم نعثر على مصدرٍ لهذا الحديث في كتب الإماميّة الحديثيّة، وقد ورد مرسلاً وبلا سند في بعض كتب أهل السنّة مثل: السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٢٩٤؛ والهندي، كنز العمال 89 :6، لكن أسنده بعضٌ مثل محمد بن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ) إلى أبي بكرة، عن النبيﷺ قال: «كما تكونون يولّى عليكم أو يؤمر عليكم» (مسند الشهاب ١: ٣٣٦ ـ ٣٣٧). وقد ضُعّف هذا الحديث وسنده وفقاً لأصول النقد السندي عند أهل السنّة، فانظر: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ١: ١٨٣؛ والفتني، تذكرة الموضوعات: ١٨٢؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٦٠؛ والبيهقي، شعب الإيمان ٦: ٢٣؛ والشوكاني، فتح القدير ٢: ١٦٤؛ والعجلوني، كشف الخفاء ٢: ١٢٦ ـ ١٢٧ وغيرهم.

التوحيد يختفي لصالح السلطة نفسها، بوصفها العنصر الذي يحمل أولويّة كلّ شيء، وكأنّه هو الذي له الأصالة والتقدّم، ولهذا نجد التضحية بالأمور الدينيّة لصالح السلطة نفسها التي يفترض أنّها جاءت لحفظ الدين وتأمين البيئة الحاضنة.

بهذا نفهم أنّ نظريّة بازرگان لا تنبع فقط من عدم رؤيته مشروعاً دنيويّاً في الإسلام فحسب، بل من اعتقاده أيضاً بأنّ تحويل الإسلام من الأخرويّة إلى الدنيوية يُلحق الضرر بأهداف البعثة النبويّة، كما أنّ وضع الإسلام في سياق مشروع دولة متكاملة يضرّ بالغايات نفسها، فبازرگان يرى أنّ رفع سقف الاهتمام الديني بالقضايا الدنيوّية سيحوّل المقاصد إلى الدنيا وسيرتفع مستوى اهتمام الفرد بالدنيا مما سيُفقد الدين عنصر الإخلاص العبادي لله، وسينقلنا ـ من حيث لا نشعر ـ إلى الشرك بدل التوحيد، وسيخسر الدينُ بذلك عمقَه وأصالته ورسالته الأساسيّة.

ب ـ إنّ وضع أيديولوجيا دينيّة وإقامة دولة دينيّة أيضاً سوف يفضي إلى إخفاق؛ لأنّنا نستمدّ وضعنا الإداري من الدين مع أنّه لا يملك برنامجاً، الأمر الذي سيوصل إلى الفشل، ثم إلى ظهور حالة إحباط عامّة في المجتمع ورفض للدين وخيبة أمل منه واتخاذ مواقف سلبيّة من الدين نفسه، بل سيؤدي ذلك أيضاً إلى التكاسل عن وضع حلولٍ ما دامت تُرتجى من النصوص نفسها.

ج ـ إنّ القضيّة عند بازرگان لا تقف عند حدّ الإحباط، بل إنّه يرى أنّ هذه الذهنية لو تمّت إدارة الدولة بها ستفضي إلى القمع والاستبداد ومواجهة الناس للمآسي والمحن، مستشهداً بحكم الكنيسة وحكم العباسيّين والصفويّين والقاجاريّين، وستحلّ ثقافة الإكراه والقهر الديني، الأمر الذي يخالف القرآن نفسه.

٧ ـ بازركان وتخطئة مقولتَي: الدين للدنيا، وترك الدنيا للدين

وهكذا يخلص بازرگان إلى أنّ الإفراط والتفريط يتمثلان بمقولتَي: (الدين لأجل الدنيا)[1]، و (ترك الدنيا لأجل الدين)، وإنّ التخلّي عن هذين الأمرين هما السبيل الوحيد

(١) وبحسب تعبير عبد الكريم سروش: إذا كنّا نريد الدين للدنيا، فالدنيا نريدها لماذا؟! انظر له: مدارا

للخلاص والعبور بالدين من الدنيا إلى الآخرة، وهكذا يؤكّد بازرگان على عدم الفرق بين تعليم الدين للطبخ والتجارة وتعليمه إدارة الحياة الاقتصادية والصحيّة والحكوميّة، فكلاهما لا شأن للدين به. إنّ هذه جميعاً من وجهة نظره شؤون بشريّة تركها الأنبياء للإنسان كي ينظّمها بتراكم خبراته، فيما أخذ الدين العمق الروحي في هذا الكائن ليُضفي على حياته بعداً معنوياً وأُخرويّاً.

لكن ما يظهر لنا من كلمات بازرگان أنّه يرى أنّ كلّ نشاطات الإنسان في مختلف المجالات يجب أن تكون في هدي الدين وأن لا تخالفه أيضاً، فهو الذي يضع الأصول العامّة والمعايير الكليّة، معتبراً أنّ هدي الدين والقيم الأخلاقيّة وعدم مخالفتها هو ما يجعل الدولة إسلاميّةً والاقتصاد إسلاميّاً والأيديولوجيا إسلامية، لكنّ اتصافها بوصف الإسلاميّة عنده لا يعني أزليّتها وعدم قابليّتها للتغيّر على مستوى الجزئيّات؛ لأنّ المفروض أنّها نابعة من الإنسان، فتخضع لمنطق الصيرورة الذي يخضع له الإنسان نفسه، والدين لا يتدخّل بالتفاصيل.

ما يبدو لي هو أنّ بازرگان كان محتاطاً هادئاً في عمليّة التحوّل هذه التي مرّ بها من الدنيويّة إلى الأخرويّة، فنجد في بعض كلماته ما يشير دوماً إلى الجانب الدنيويّ أيضاً، وكأنّه لا يريد أن ينقطع بالدين تماماً عن الجانب التنظيمي للحياة الدنيويّة، فهو يقرّ بوجود اهتمام إسلامي بقضايا الناس اليوميّة والشؤون الدنيويّة رغم تأكيده على الخطّ العام الأخروي الذي أشار إليه، لكنّه من ناحية ثانية يصنّف القوانين الدنيويّة هذه في النكاح والطلاق والقضاء وغير ذلك في سياق دعوة الدين للإنسان كي يبتعد عن العصبيّة والغضب؛ لأنّ مثل هذه المفاسد الأخلاقيّة تحرم الإنسان من السعادة الأخرويّة.

بهذه الطريقة يفهم بازرگان ـ رحمه الله ـ مساحة الدين وحدوده ودائرة نشاطه، محاولاً الإخلاص للدين في نظرته هذه، فكأنّه يريد القول: إنّ الفصل بين الدين والدولة هو حفظٌ

ومديريّت: ١٢٥، في كلمته الشهيرة في وفاة بازرگان والتي نشرت في هذا الكتاب بعنوان (آن كه به نام بازرگان بود نه به صفت)، والعنوان يقصد به سروش أنّ (بازرگان) ـ وهي كلمة تعني في اللغة الفارسيّة (التاجر ورجل الأعمال) ـ كان اسماً لهذا الرجل، ولم يكن صفةً له، فلم يتاجر بازرگان بالدين كما فعل غيره.

للدين وحفظ للدولة معاً[١].

إنّ مراجعة كلّ من نصوص بازرگان منذ انطلاقته الفكريّة وتجربته السياسية والاجتماعيّة، تعطي انطباعاً بأنّه لم يحدث لديه تحوّل جذري واسع غير متوقّع، بل كان مناخه الفكري مهيّئاً للصيغة النهائيّة التي قدّمها في محاضرته المشهورة، إنّ نسق تفكير بازرگان يعطينا أنّ هذه النتيجة التي وصل إليها كان الكثير من مفرداتها كامناً في منظومة تفكيره السابقة، ومن ثمّ فالتحوّل كان هادئاً وغير حادّ ولا مفاجئ.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) انظر: مهدي بازرگان، آخرت وخدا هدف بعثت انبيا (الآخرة والله هدفُ بعثة الأنبياء)، مجلّة كيان، العدد ٢٨: ٤٦ ـ ٦١.

مقاربة تحليلية تقويمة
لنظريّة أُخرويّة الدين ورساليّته

يبدو لي أنّه يمكن تصنيف أمثال علي عبد الرازق وبازرگان على أنّهما أنموذج المثقّف الذي أنتج من التجربة وعياً دينيّاً، فسواء كنّا نوافقه على ما توصّل إليه أم نخالفه، جملةً أو في الجملة، فإنّه قدّم لنفسه وعياً جديداً استلهم بعض عناصره من التجربة، وهذا عنصر قوّة، فليس بازرگان وعلي عبد الرازق مثقّفاً مخمليّاً، بل هو مثقف حياة وتجربة وتاريخ.

من الممكن دراسة علاقة نظريّة أمثال علي عبد الرازق وبازرگان بفضائها الزمني، ومن الطبيعي أن تكون التجربة تركت تأثيرها عليهما، كما تترك تأثيرها على غيرهما، فليس من هو منزّه عن ذلك منّا، لكن علّة ولادة النظريّات شيء، وأدلّة هذه النظريّات شيء آخر.

بدورنا، سوف نتوقّف عند هذا العطاء الغنيّ لأمثال علي عبد الرازق ومهدي بازرگان لنتأمّل فيه، ونحاول الكشف عن قوّته وضعفه، لنتوصّل لتصوّرٍ مقنع لنا حوله[1]:

١. النقد المنهجي على بازركان وسروش في المقاربة الداخل ـ دينيّة

لم يقدّم لنا المهندس بازرگان ـ رغم حديثه عن ضرورة السير على نهج الكتاب والسنّة ـ

---

(١) من الضروري لي أن أُشير هنا بوضوح كامل، إلى أنّنا لا نبحث في النظريّة الاجتهادية السياسيّة في الإسلام من وجهة نظر علي عبد الرازق أو بازرگان أو غيرهما، فليس بحثنا في الفقه السياسي الإسلامي، إنّما الذي يهمّنا تسليط الضوء التحليلي والنقدي عليه هنا هو المنهاجيات والأفكار التي اشتملتها نظريّة أخروية الدين وتناولها أمثال بازرگان وعلي عبد الرازق ضمن رؤيتهما السياسيّة، وكانت على صلة بموضوعة شموليّة الشريعة وسعة التغطية القانونيّة للدين، ولهذا فإنّ هناك العديد من الملاحظات التي نملكها عليهما في غير إطار مجال دراستنا هنا، لكنّنا غير معنيين بهذا الأمر على مستوى هذا الكتاب.

شرحاً واضحاً لأدلّة استيعاب الدين كلّ الوقائع، كالنصوص القرآنيّة والحديثيّة التي مرّت بنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، كما لم يقم بتسجيل نقدٍ عليها، وإنّما قدّم نظريّته ضمن سياق خارج ـ ديني، دون أن يُتابع السياق الداخل ـ ديني (النصّ) للموضوع نفسه بشكل كامل، مع أنّ من الضروري ـ وفق حديثه ـ متابعته، فعدم نقده لهذه النصوص أو تقديمه تفسيراً لها ينسجم مع نظريّته يعدّ نقصاً في ما قدّمه، كما سنوضح قريباً.

مرجع هذه الفكرة أنّ بازرگان مارس مزدوجاً في تحليله هذا، فمن جهة كان من الواضح أنّه يعتمد النصوص ـ كمّاً وكيفاً ـ في الوصول إلى نظريّته، ولكنّه من جهة ثانية كان يمارس مقاربة خارج ـ نصيّة، يحاول من خلالها تكوين الصورة النهائيّة لديه، ولن نتكلّم في هذه المداخلة الآن عن مديات النجاح في مقاربته النصيّة للموضوع، وإنّما سأتوقّف قليلاً عند المقاربة الخارج ـ نصيّة التي حدّثنا عنها مطلع دراسته.

يعتبر سروش أنّ بازرگان وقع في فخّ سلطة النصّ، عندما حاول تأصيل نظريّته معتمداً على ثنائيّة النصّ ـ التجربة الدينيّين، فهذه المحاولة من بازرگان سوف تضعنا في مسير لن ينتهي النقاش فيه مع الفكر الديني الرسمي، لهذا يعتبر سروش أنّ المرجعيّة الحصريّة في الجواب عن سؤال حدود الدين هو المرجعيّة الخارج ـ دينيّة، ويقدّم لذلك تبريراً فلسفيّاً هرمنوطيقيّاً، وخلاصة تبريره أنّ الذي يحمل مسبقاً عقيدة شموليّة في النصّ الديني ويراه يتصدّى للحديث عن كلّ صغيرة وكبيرة في الحياة، سوف يقدّم تفسيراً للنصّ ويضيء فيه على قضايا علميّة وطبيّة وسياسية واقتصادية وغيرها، مما ينتج لنا الشموليّة ذاتها التي كانت مفروضاً قبليّاً لقارئ النصّ الديني نفسه، بخلاف ذلك الشخص الذي يقرأ النصّ معتقداً مسبقاً بأنّه لا يحكي سوى عن مساحة محدّدة، فإنّ فهمه للنصّ سوف يكون مختلفاً تماماً ولن يفهم ذلك الذي فهمه الشخص الأوّل، وهذا يعني أنّ المصادرات القبليّة حول النصّ هي التي تساعد في تفسير النصّ، وليس النصّ هو الذي يقوم بإخبارنا عن هذه المصادرات القبليّة، وهذا ما يؤكّده شبستري أيضاً، فيما سنلمح له لاحقاً ـ في طيّات نقده للقراءة الرسميّة للدين ـ ناقداً الشيخَ محمّد تقي مصباح اليزدي.

بل يذهب سروش أبعدَ من ذلك حين يرى أنّ النصّ حتى لو أخبر بنفسه عن مساحته فإنّ

هذا لا يكفي للقبول بادّعائه، بل لابدّ لنا أن نملك دليلاً على صحّة هذا الادّعاء، فلا يكفي أن تقول الماركسيّة لي بأنّها برنامج شامل للحياة، بل لابدّ أن أُثبت ذلك بالدليل والشواهد، وهذا ما يُنتج أنّ فهم حدود الدين أمرٌ يرجع إلى ثنائيّة متقابلة: فهم جوهر الدين، وفهم حاجات الإنسان، وكلا هذين الأمرين لا يُخبرنا عنهما النصُّ نفسه[1].

بل دعوني أقول شيئاً، وهو أنّ القارئ للدكتور سروش في مجمل دراساته، يرى بوضوح رغبةً أكيدة وقناعة راسخة بكون الاجتهاد الداخل الديني يكاد يكون في كلّ القضايا لا معنى له عنده ولا قيمة، ففكرة أنّ هذه القضية أو تلك لا تؤخذ من الداخل، بل من الخارج، تمثل ـ بنظري المتواضع بوصفي قارئاً لسروش ـ واحدة من أعمدة فهمه للدين، وربما يمكن رؤيتها في عشرات المواضع من كتاباته.

أودّ هنا أن أتوقّف قليلاً عند محاولتَي بازرگان وسروش معاً، وأتأمّل بعيداً عن كلامهما أيضاً؛ لاتخاذ موقف في القضيّة:

أوّلاً: إنّ ما قاله سروش في نقده الأوّل صحيح تماماً، وألمحنا إليه مراراً، بمعنى أنّ أيّ شخص لو أعطيته نصّاً، ثم أقنعته بأنّ هذا النصّ يتكلّم عن كلّ شيء في العالم، فمن الطبيعي أن يستنطقه ليرى فيه كلَّ شيء، فيرى سكوته عن فكرةٍ تأييداً لها، ويحصل الإمضاء السكوتي، ويرى كلامه عن ضرورة الغذاء الصحيح برنامجاً يغطّي كلّ الحياة الصحيّة للإنسان وهكذا، أمّا لو حمل هذا الشخص قناعةً بأنّ هذا النصّ يتصدّى للحديث عن الحياة الأُسريّة فقط، فلن يفهم منه قضايا علم الفلك.

هذه الفكرة منطقيّة جداً، بل رأيناها في التجربة الزمنيّة لمفسّري النصوص الدينية عبر التاريخ وعبر الأديان، لكن يوجد هنا نوعان من النصوص الدينيّة:

أ ـ نصوص الدرجة الأولى، وهي النصوص التي تحكي عن شيء خارج النصّ ـ بوصفه كليّة منتظمة ـ وهويّته ومعالمه، وهذا النوع من النصوص هو الأغلبيّة الساحقة من النصوص الدينيّة، فهي تتكلّم عن الصلاة والصوم والله والآخرة والأخلاق وغير ذلك.

ب ـ نصوص الدرجة الثانية، وهي النصوص التي تحكي عن منظومة النص (النصوص)

---

(١) انظر: سروش، مدارا ومديريّت: ١٣٥ ـ ١٣٨.

نفسها، فتعرّف بهويّة سائر النصوص في المنظومة، وتخبرنا عنها بأنّها تتصدّى لكلّ شيء أو تتصدّى لمساحة معيّنة، إنّ المحكيّ عنه هنا ليس شيئاً خارج النصّ، بل هو النصّ نفسه، لكن لا عين النصّ الذي يحكي عن سعة النصوص، بل سائر النصوص الصادرة عن المتكلّم نفسه والتي يحكي هذا النصّ عنها.

والسؤال الذي نوجّهه هنا لبازرگان وسروش معاً: إذا كان النوع الأوّل من النصوص لا يحكي بذاته عن هويّة النصّ بوصفه منظومة نصوصيّة متكاملة (القرآن والسنّة معاً)، لكنّ النوع الثاني ليس كذلك، وإذا كانت المقاربة الهرمنوطيقيّة تمنعنا من تأمين المصادرة القبليّة عبر النوع الأوّل من النصوص، فهي لا تمنعنا ـ قهراً ودائماً ـ عنها عبر النوع الثاني من النصوص، وهذا يعني أنّ (الإمكان) الفلسفي التفسيري موجودٌ هنا في إخبارنا من داخل النصّ عن هويّة النصّ نفسه، ومن ثمّ يمكن تأمين المصادرة القبليّة من النصّ نفسه لا من خارجه، إلا إذا كنّا نقول مسبقاً بأنّ النصوص مطلقاً لا تحكي عن شيء وإنّما نحن الذين نحكي بالنصوص عن الشيء، وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو تفكير فلسفي وجودي هايدغري ـ فلا معنى لأبحاثنا هذه كلّها؛ لأنّ النصّ لن يكون هنا حاكياً عن شيء، بل سيكون مولّداً لشيء، ومعنى أنّه مولّد لشيء هو أنّ احتكاكي به احتكاك بذاتي ووجودي، وليس هناك شيء خارج ذاتي أبحث عنه، وفي هذه الحال لن تكون هناك قيمة حقيقيّة للنصّ الديني سواء أخضعناه لهذه المصادرة أو تلك؛ لأنّ البحث في النصّ لن يعود بحثاً في هويّة المؤلّف ومراداته، ومن ثمّ علينا إغلاق البحث في مرادات النصّ على جميع الاتجاهات وفي أيّ موضوع، وإذا كان سروش يؤمن بذلك فنحن معه أمام نقطة خلاف مبنائي، وليس لموضوع بحثنا أيّ خصوصيّة إضافيّة.

بهذا نكتشف أنّ النصّ يمكنه بالإمكان التفسيري أن يحكي عن هويّة نفسه، ونعني بذلك أنّه **يمكن** أن يكون في النصّ الديني ما يدلّ بشكل واضح وصريح عن مساحة اشتغالات هذا النصّ/ المنظومة. ولن نبحث هنا في حالة الشخص الذي يدخل النص وهو بالفعل لا يعرف مساحته، وليس له موقف أيديولوجي مسبق فيه، كيف سيفهم النصّ؟ نترك ذلك لمناسبة أخرى.

ومن هنا نكتشف أنّ بازرگان لم يعرض للأدلّة القرآنيّة والحديثيّة التي يقدّمها الفريق الآخر

لإثبات شموليّة الشريعة من النصّ، بل اقتصر على عرض أدلّته خاصّةً، بل الشيء الأكثر غرابة هو أنّ الأدلّة الخارج ـ نصيّة التي قدّمها الفكر المدرسي، والتي وضعناها سابقاً في إطار الأدلّة العقليّة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، كانت هي الأخرى غائبة أو مغيّبة عن مقاربة بازرگان، فضلاً عن سروش، مع أنّ هذه المقاربات يفترض أن تكون حاضرة في تحديد موقف من سعة الدين ومجالاته.

ثانياً: إنّ فكرة سروش حول أنّه لا يكفي أن يدّعي النصُّ السّعةَ والشمول حتى تثبت هذه الصفة فيه، هي فكرة صحيحة من حيث المبدأ؛ لكنّ تطبيقها على النصّ الديني غير واضح؛ وذلك أنّ هذا التطبيق إمّا أن نمارسه ضمن مصادرة الاعتقاد بعصمة النصّ الديني، وأنّه من الله سبحانه، أو أن نطبّقه خارج هذه المصادرة، فإذا طبّقناه خارج هذه المصادرة، فما قاله سروش في غاية الوضوح والإقناع، وهكذا لو لم نتمكّن من الوصول إلى دلالة واضحة في النصّ تحسم الموقف، بينما لو طبّقناه في سياق هذه المصادرة فهذا يعني الوقوع في مفارقة؛ إذ كيف نكون مقتنعين بعصمة النصّ الديني من جهة، ثم لا نكتفي بشهادة النصّ نفسه على شموليّته وسعته؟! يبدو هذا متنافياً بشدّة، خاصّة وأنّ النصّ الديني هو نصّ تاريخي في هويّته الوجوديّة والحدوثيّة، ومن ثمّ فما وصل إلينا منه قد لا يكون مساوياً لما صدر منه بالفعل حتى نحاكم الصادرَ بالواصل دوماً.

وليس أمام سروش من مخرج هنا سوى أن يفترض أنّ المقاربة الخارج ـ نصيّة تُثبت عدم شموليّة الدين، وليس فقط لا تُثبت الشموليّة، فإذا قدّمنا شواهد لهذه النتيجة فمن الممكن أن تكون هذه الشواهد موجبةً للتشكيك في دلالة النصّ الديني على ما شهد عليه، ولا أقلّ من أنّها تفرض تناقضاً أمام القول بشموليّة الدين وسعة الشريعة.

من هاتين المناقشتين نستخلص أنّ المقاربة الخارج ـ نصيّة، والداخل ـ نصيّة، هما معاً حاجة في دراسة موضوع من هذا النوع، ولكنّ المقاربة الخارج ـ نصيّة إذا أفضت بنا إلى إثبات المحدوديّة أو إثبات الشموليّة ببرهانٍ علمي موضوعي، فإنّ هذه النتيجة تفرض نفسها على فهم النصوص وعلى المقاربة الداخل ـ نصيّة، بينما لو لم تقدر المقاربة الخارج ـ نصيّة سوى على عدم إثبات الشموليّة، بمعنى أنّها حملت موقفاً سكوتياً عاجزاً، ونفت وجود دليل خارج ـ ديني على الشموليّة فحسب، فإنّ هذا لن يُغلق الباب أمام المقاربة الداخل ـ نصيّة عن أن تقدّم

ـ إمكاناً ـ موقفاً إضافيّاً في هذا المجال.

وبهذا نعرف أنّ طريقة تناول علي عبد الرازق للموضوع ـ رغم العديد من النواقص التي فيها ـ كانت ألصق بدراسة قضيّة من هذا النوع من المقاربات الخارج ـ دينيّة المحضة التي غالباً ما لا تكون ملامسة للواقع النصّي والتاريخي للدين، وإن لم تكن كافية.

ولا بأس بالإشارة أخيراً، إلى أنّنا نجد بعض الباحثين المتحمّسين لحصريّة القراءة الخارج ـ دينية يستندون للنصوص منتقين ما ينفعهم منها فقط ومتجاهلين ما يضرّهم؛ لكي يُثبتوا نظريّتهم، وهذا نوعٌ من التحكّم، إن لم يكن الهدف مجرّد الجدل والإفحام الاحتجاجي؛ إذ جعل نصوص أصل ونصوص هامش، أمرٌ يحتاج لمعايير دقيقة، تماماً كما تحتاج لمعايير مثل نظريّة الباحث السوداني محمود محمّد طه في جعله النصوص المكيّة القرآنية هي الأصل، دون المدنيّة؛ ليستنتج من ذلك أصالة النزعة الأخلاقية (والأُخرويّة) في الإسلام، دون النزعة القانونيّة والتشريعيّة.

٢ـ من دنيويّة الدين إلى تديّن الدنيا (معيار الدنيوي والأُخروي)

يقدّم بازرگان رؤيته على أنّها انتصار لأُخرويّة الدين وثورة على مصلحيّة الإنسان تجاهه، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما هي الجوانب الدنيويّة المتصلة بالآخرة؟

إنّ الفصل بين الدنيا والآخرة في غائيّة الدين عند بازرگان ليس فصلاً زمنيّاً بالتأكيد؛ فليست الآخرة التي عالجها الدين في حياة الإنسان هي قطعة زمنيّة محدّدة، بل هي مجموعة من القيم والسلوكيات التي تنفع الإنسان في الآخرة ـ بفعلها أو تركها ـ لتحقّق سعادته فيها، وهذا يعني أنّ الذي يميّز أُخرويّة سلوكٍ أو عملٍ ما عن دنيويّته، هو أمران:

نوع العمل

غاية العمل

فالزنا هو عمل دنيوي عادةً، والجلوس في المسجد عملٌ أُخروي كذلك، كما أنّ التصدّق على فقير لكي يحصل الإنسان بذلك على مكانة اجتماعيّة ونفوذ بين الناس للتلذّذ بالسلطة والزعامة هو عمل دنيوي؛ لأنّ الغرض دنيوي، بينما الفعل نفسه إذا كان لغاية التحرّر من حبّ

المال والتعلّق بحبّ الله فقط هو عمل أُخروي.

فنوع الفعل وغايته شريكان في توصيف الفعل بالأُخرويّة والدنيويّة، وهذا معناه أنّ نقطة الخلاف بين بازرگان والمخالفين له ليست في أُخرويّة الدين بالضرورة، بل في تعيين هذه الأخرويّة في الدنيا، بمعنى وضع اليد على السلوكيات والاهتمامات والأفعال التي يمكن خلع صفة الأُخرويّة أو الدنيويّة عليها ضمن معيار واضح، فبازرگان يقول بأنّ أمر الله الناس بالصلاة هو لآخرتهم، كي يقتربوا من الله سبحانه، وأمره لهم بالزكاة هو لخلع عبوديّتهم للمال، وهذا يعني أنّ بازرگان قدّم تفسيراً روحيّاً لظاهرة ماديّة (الصلاة ـ الزكاة..) يخلع عليها صفةً أُخرويّة.

وانطلاقاً من معياريّة الفعل والغاية، يكفي لتوصيف السلوك الفردي أو الجماعي بكونه أُخرويّاً أن يكون السلوك في نفسه حسناً وصالحاً وأخلاقيّاً وأن يكون القصد من ورائه هو الله والآخرة، حتى تلتقي نوعيّة الفعل وغايته في تصحيح التوصيف المذكور، وهذا ما يمكن استنتاجه من كلام بازرگان أيضاً، ومن الأمثلة التي قدّمها لنا وهو يقوم بتحليل الإلزامات الشرعيّة الواردة في الدين، ومن غير المنطقي أن يقصد التمييز بين الدنيوي والأُخروي من خلال التمييز بين التعبّدي والتوصّلي بعد أن أقرّ بنفسه بالتشريعات التي وضعتها الشريعة في مجال الأحوال الشخصيّة ونحوها من الأمور غير التعبديّة (العباديّة) بذاتها.

إذا توصّلنا لهذا المعيار الثنائي المتعاضد؛ لم يعد يمكن لبازرگان فصل السلوك السياسي عن الديني، أو فصل الدين عن السلطة، بحجّة دنيويّة السلطة، فهذه الطريقة لا تحلّ المشكلة؛ لأنّ الطرف الآخر بإمكانه أيضاً أن يقول بأنّ إدارة حياة الناس في الدنيا وتنظيمها هو خدمة للآخرين ورفع الظلم والتمييز عنهم، وإذا كان بازرگان يمكنه أن يدافع عن نفسه بأنّ السعي لامتلاك حياةٍ اقتصاديّة هانئة هو أمرٌ دنيوي؛ لأنّ القصد والغاية فيه هو الدنيا، فإنّ هذا لا علاقة له بالسلوك نفسه، وإنّما بخاصية القصد والنيّة، فالنيّة لديها القدرة على تحويل كلّ شيء، ومن ثم فمن يعيّن أُخرويّة السلوك ليس هو السلوك نفسه فقط بل النيّة القابعة خلفه أيضاً، وبإمكان الدين أن يقوم بتوجيه سلوكيّاتنا الدنيوية بحيث يقوم بتحويلها إلى سلوكيّات أُخرويّة عبر تصويب القصود وتصحيح النوايا ونحو ذلك.

لقد تجاهل بازرگان ـ في حديثه عن الانقلاب من التوحيد إلى الشرك ـ حقيقةً صوفيّة

أخلاقية تقضي بإمكان تحويل الدنيوي إلى أخروي ـ في الأفعال الأخلاقيّة بذاتها، أي غير القبيحة ـ عبر تعديل القصود والنوايا والأغراض، فأيّ أمر دنيوي غير قبيح في ذاته يمكن بالقصد القربي ومراعاة الحضور الإلهيّ تحويله إلى أمر أخروي، فلماذا لا يكون الاهتمام بدنيا الناس عملاً دينياً مقرّباً إلى الله تعالى عبر تصحيح النيّة، كالاهتمام برفع الطبقيّة المجحفة عبر الاشتغال على وضع القوانين وتكوين المؤسّسات التنظيميّة التي توفّر شيئاً من ذلك؟! والعكس صحيح؛ فإنّ أكثر العبادات عباديّةً يمكن أن يصيّره الإنسان الفاسد والمجتمع الفاسد أمراً دنيويّاً مصلحيّاً، كما قال بازرگان نفسه!

إنّ الاهتمام بدنيا الناس ـ بمعنى حياتهم الكريمة الهانئة ـ ليس شأناً يتعالى عنه النبيّ أو البعثة النبويّة؛ فإنّ دنيا الناس التي اهتمّ بها الأنبياء هي أن يعيشوا حياةً عادلة، وهذا العيش ليس كلمة تطلق في الهواء، بل لها مستلزمات قانونيّة تفرض تنظيم نفسها على أرض الواقع عبر سلسلة من القوانين الجزائية والجنائيّة والمدنيّة والتجاريّة وغير ذلك، فهذه المنظومة الفقهيّة القانونيّة ترتقي بحياة الناس وتحول دون تورّطهم في ظلم بعضهم بعضاً، أفهل هذا شأن دون شأن الأنبياء؟ وهل من المعيب على الأنبياء أن يديروا حياة الناس بما يحقّق لهم الأمن والاستقرار والعدالة الاجتماعية ويؤمّن لهم حقوقهم وحريّاتهم؟

بل هل أنّ الذي يمارس نشاطه البشري اليوم لكي يضع القوانين البشريّة يمارس فعلاً غير أخلاقي أو أنّه يمارس فعلاً أخلاقيّاً؟ فإذا كان يمارس فعلاً غير أخلاقي فكيف كان بازرگان يدافع عن حقّ الإنسان في إدارة حياته؟ فهل هو يدافع عن حقّ غير أخلاقي؟ وإذا كان يمارس فعلاً أخلاقيّاً ـ وهو كذلك ـ فلماذا لم يكن مناسباً للأنبياء، بما هم رسلٌ وأنبياء، أن يمارسوا هذه الأخلاقيّة؟ ولماذا لم يكن ذلك مناسباً لأهداف البعثة؟ وهل هناك أخلاق دانية لا تليق بالأنبياء وأخلاق عالية تليق بهم؟ بل يمكن أن نقول بأنّ هناك فرقاً بين أن يكون هدف الأنبياء هو الدنيا وأن يكون هدفهم الدنيا والآخرة معاً، وهذا ما ميّزهم عن سائر البشر والقادة.

إنّ هذا التوصيف من بازرگان ـ وقَبله علي عبد الرازق ـ يبدو غير منطقي وهو يبحث في دراسته هذه عن قيمة الحريّة الإنسانيّة ويعلن رفضه الواضح للاستبداد والقمع، فهل تدخّل الأنبياء في الحفاظ على الحريّة الإنسانيّة المسؤولة هو تقليل من شأنهم، وهل خدمة العباد

والبلاد دون مستوى الأنبياء؟! ومن ثمّ فالتجربة النبوية والعلوية والسليمانية والداوديّة هل كانت هبوطاً نبويّاً أو ارتقاءً؟ وكيف عظّم القرآن قائلاً عن آل إبراهيم: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَآ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤)؟!

إنّ المدافعين عن سعة الفقه الإسلامي ليسوا مدافعين عن الدنيويّة الرخيصة، بل هم يرون أنّ الفقه يرفع الظلم، ويحقّق العدالة، ويحدّ من الفحشاء واللاأخلاقيّة، ويضرب على يد الجاني، ويقوّي موقع الإنسان الأخروي الصالح في المجتمع، ويعيد إنتاج الطبقيّة الاجتماعيّة وفقاً لمعايير مختلفة، ويخرج من أموال الأغنياء للفقراء، ويرفع من مستوى المجتمع المسلم أمام الآخرين وهكذا، فهل هذه المهمّات معيبة ودنيويّة منافية للآخرة؟ فلماذا لا نعتبر الفقه إطاراً تبعيّاً يهدف لتوفير الإطار الأصلي الروحي؟

يقول السيد الخوئي: «والقرآن بسلوكه طريق الاعتدال ، وأمره بالعدل والاستقامة، قد جمع نظام الدنيا إلى نظام الآخرة، وتكفّل بما يصلح الأولى، وبما يضمن السعادة في الأخرى، فهو الناموس الأكبر جاء به النبيّ الأعظم ليفوز به البشر بكلتا السعادتين، وليس تشريعه دنيويّاً محضاً لا نظر فيه إلى الآخرة، كما تجده في التوراة الرائجة، فإنّها مع كبر حجمها لا تجد فيها مورداً تعرّضت فيه لوجود القيامة، ولم تخبر عن عالم آخر للجزاء على الأعمال الحسنة والقبيحة. نعم صرّحت التوراة بأنّ أثر الطاعة هو الغنى في الدنيا، والتسلّط على الناس باستعبادهم، وأنّ أثر المعصية والسقوط عن عين الربّ هو الموت وسلب الأموال والسلطة. كما أنّ تشريع القرآن ليس أخرويّاً محضاً لا تعرض له بتنظيم أمور الدنيا كما في شريعة الإنجيل. فشريعة القرآن شريعة كاملة تنظر إلى صلاح الدنيا مرّةً وإلى صلاح الآخرة مرّةً أخرى»[1].

ما نريد أن نصل إليه هو أنّ السلطة ليست أمراً قبيحاً في ذاته، بل قبح السلطة وإدارة دنيا الناس إنّما يكون بنوع ممارستها من جهة، مثل عدم عدالتها بين الناس، وبنوع القصد الذي ينبعث الناس به نحو ممارسة السلطة الدنيويّة والغاية التي ينشدها المهتمّ بقضايا السلطة، وإلا فلو كانت السلطة والاهتمام بدنيا الناس أمراً قبيحاً في ذاته يفترض أن يتنزّه الدين عنه؛ لأنّه

(١) الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٦٢.

دنيويّ والمفروض أنّ الدينَ أُخرويٌّ، فبماذا يفسّر لنا بازرگان التجربة السلطويّة النبويّة والعلويّة والحسنيّة والداوديّة والسليمانيّة؟ وهل يراها خروجاً عن المسار التوحيدي وعودةً غير شعورية إلى منحى الشرك بالله سبحانه؟! بل لنا أن نذهب أكثر من ذلك ـ وفقاً لعقيدة بازرگان المذهبيّة ـ لنسأله: كيف يفسّر تنصيب الإمام علي للخلافة بعد النبيّ؟ وهل يعتبر هذا التنصيب دينيّاً فقط أو أنّه تنصيب سياسي؟ وإذا كان الإمام عليّ قد نصّب دينيّاً فقط فلماذا كان التنازع على السلطة بعد وفاة النبي كما هي توصيفات بازرگان نفسه للتاريخ؟

نقطة الخطأ التي وقع فيها بازرگان ومعه علي عبد الرازق، تكمن ـ في تقديري ـ في المعيار الذي بنى عليه في تمييز الدنيوي عن الأُخروي، والمعيار لا يسمح له بافتراض السلطة شأناً دنيويّاً حتى يتنزّه الدين وأهل الإيمان عنه، بل هو شأن يمكن أن يكون أُخرويّاً، فتصدّي الدين له واهتمامه به هو لممارسة تصويب أخلاقي في القوانين والإجراءات من جهة حتى لا تكون ظالمةً من حيث لا يشعر الإنسان، وكذلك للقيام بدور تصحيحي للنوايا ومحاربة أشكال القصد الدنيوي في الحياة السلطويّة، وبهذا كما يمكن تصيير الدين دنيويّاً يمكن للدين أن يصيّر الدنيا دينيّةً بنظامه الأخلاقي هذا.

وإذا صحّت نظريّة بازرگان، وتخطّينا خصوصيّة فكرة فصل الدين عن السلطة انطلاقاً من الهويّة الأُخرويّة للدين، فنحن نسأله عن أساس اشتغال الفرد بالقضايا الدنيويّة، فهل يشجّع المسلمين على كسب الثروات وتحصيل التقدّم العلمي والتكنولوجي وتثوير الثروات الكامنة ووضع خطط وبرامج دنيويّة متطوّرة دائماً لحياتهم أو لا؟ فإذا كان جوابه إيجابياً فلماذا لم تكن هذه الدعوة الإنسانيّة لتنظيم الحياة وإقامتها وتطويرها سيراً في خطّ الشرك على خلاف الدعوة الدينيّة لذلك؟ وأمّا إذا كان جوابه بالنفي، فهذا يعني أنّ بازرگان لا يرى فقط القطيعة بين الديني والدنيوي، بل يرى التنافي بينهما، ومن ثم فهو يُحسب حينئذٍ على تيار الصوفيّة الانعزالية المعادية للحياة وتقدّمها، مع أنّه هو نفسه حذّر من مقولة (ترك الدنيا لأجل الآخرة)! ولست أدري هل هذه النتيجة أخفّ وطأة أو أدلجة للحياة حينئذٍ؟!

والأمر عينه لاحظه النقّاد على علي عبد الرازق، فإذا كانت الرسالة الإسلاميّة لا تتصل إطلاقاً بتنظيم الحياة والاجتماع البشري، فهذا يعني ارتداداً نحو التصوّف[1].

(١) انظر: فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام: ٣٤٨.

بل ربما يسأل سائل هنا وهو أنّه إذا كان المحور الوجودي للإنسان هو الآخرة، فكيف ضَمِنَ أمثال بازرگان وعلي عبد الرازق أنّ الدين لن يحارب الدنيا؟ وأين تكمن الإشكاليّة الفلسفية في كون الدين يحارب الدنيا على الطريقة الصوفية الانعزاليّة؟ لا يبدو لي أمام بازرگان وعبد الرازق من جواب ـ وفقاً لطريقتهما في المقاربة ـ إلا أن يجعلا الدين مقرّاً بدنيا الناس، وأنّ ذهابهم خلف الدنيا ليس في ذاته عملاً غير أخلاقي، بل قبحه الأخلاقي ينشأ من نوع السلوك الدنيوي ونوع النيّة، وهذا الإقرار لا معنى له إذا كان الدين يتنزّه عن الشأن الدنيوي بحجّة أُخرويّته وفقاً لتعبير بازرگان أو رساليّته وفقاً لتعبير عبد الرازق، إذ يبدو الأمر متهافتاً في هذه الحال، فكيف يرضى الدين للناس أن لا يتركوا الدنيا وفي الوقت عينه يتنزّه هو عن دنياهم؛ لأنّ دنيويّته تنافي أُخرويّته؟!

هذا كلّه إذا قصد بازرگان وعبد الرازق ما تقدّم، لكن لعلّ مقصودهما هنا أمراً آخر، وهو أنّ الدين لو ركّز على شأن إدارة الحياة لتركّزت نصوصه في هذا المضمار، ولتضاءل فيه الموضوع الأخروي والروحي، مما سيجرّ إلى ولادة ديانة دنيويّة على الطريقة اليهوديّة لا أخرويّة على الطريقة المسيحيّة، فتنامي الفقه ـ بوصفه علماً معنيّاً بشأن الدنيا في مساحة كبيرة جداً منه ـ سوف يكون على حساب الأبعاد الروحيّة والأخرويّة في الدين، والتي هي الأمّ والأساس.

فإذا قصد بازرگان أو علي عبد الرازق هذا المعنى، فهذا الكلام فيه جانب صواب وجانب خطأ:

أمّا جانب الصواب، فهو أنّنا نعارض تنامي الفقه وتضخّمه إلى حدّ غياب الروح الأخلاقيّة، وهي إشكاليّة نجدها اليوم قائمةً في المؤسّسة الدينية وليس حديثنا حولها، لكن ـ **وهنا جانب الخطأ** ـ معارضة تورّم الفقه وابتلاعه سائر الجوانب الدينيّة وصيروته اللباس الذي يلبسه الدين، ومعارضة تقديم الفقهاء على المفسّرين والعرفاء والفلاسفة بوصفهم الناطقين الرسميّين باسم الدين دون غيرهم، وهي معارضة نوافق عليها.. لا تعني تحييد الدين عن الدنيا، ولا فكّ الوصلة بين الدين والسلطة، بل تعني ضرورة إنتاج فهم جديد للدين يجعل الفقه مجرّد ضلعٍ من أضلاعه، ويعطيه موقعه الطبيعي في إدارة حياة الناس جسداً وروحاً، فالفقه لو أُعيدت موضَعَتُه ضمن المنظومة الدينية الكاملة، لأخذ حجمه الطبيعي الذي يشكّل نصف سدس آيات القرآن الكريم تقريباً، ومثله من السنّة كذلك، والباقي موضوعات روحيّة

وتربويّة وأخروية وعقديّة ونحو ذلك.

ولعلّ بازرگان وعبد الرازق كانا يواجهان وضعاً معاصراً لهما كان يعيشه الفقه أكثر مما كانا يواجهان الفقه في داخل النصوص نفسها، ونقطة الارتكاز تكمن في كيف يمكننا أن نحوّل الفقه من مجرّد قوانين جافّة تقع الوسائل فيها أهمّ من الأغراض وتُنحر القيم الأخلاقية فيها أحياناً لمجرّد المحافظة على الشكليّات، وتتمكّن المصلحة فيه من إلحاق الهزيمة بالأخلاق.. إلى مجموعة دساتير تستهدف الأخلاق نفسها وتحكمها الكليّات الأخلاقيّة العليا؟

ومن الضروري هنا التأكيد على أنّنا نبحث في منع الدين من التدخّل في الدنيا حمايةً لتساميه، واعتبار ذلك منقصةً له أو مضرّة أو نحو ذلك، ولا نوافق على مقاربة عبد الرازق وبازرگان لهذا الموضوع حيث نجدها غير مقنعة، أمّا الحديث عن أنّ الدين هل يمكنه بالفعل أن يدير دنيا الناس؟ وهل يقدر الفقه على الاستجابة لتحدّيات الدنيويّة على امتداد الخطّ الزمكاني؟ فهذا موضوع آخر يفرض تحدّيات من نوعٍ آخر، وليس موضوع حديثنا هنا الساعة.

هذا، وقد حاول بعض ناقدي بازرگان أن يثيروا إشكاليّة هنا في أنّه هل أراد بازرگان تحرير الدين من الدنيا أو تحرير الدنيا من الدين؟ إنّ الناقدين هنا يرون أنّه تورّط في مقاربة المسألة الدينيّة مقاربة وظيفيّة، أيّ أنّه بحث عن وظيفة الدين وما يمكن أن يقدّمه للإنسان، ولم يبحث عن وظيفة الإنسان وما يمكن أن يقدّمه للدين، وهذا بالضبط ما يقف على النقيض من المشروع الديني الهادف عند بازرگان للثورة على محوريّة الإنسان لصالح محوريّة الله.

لكنّ هذه الملاحظة في تقديري تخترق النوايا أكثر ممّا تقارب نصوص بازرگان في نظريّته هذه، إذ من الواضح أنّ بازرگان في هذه النظريّة لم ينتصر للإنسان إلا في مسألة واحدة، وهي حماية حريّته أمام الاستبداد والقهر والقمع، وكلّ دراسته تبدو واضحة في كونها حريصة على الدين نفسه، أمّا المناقشة في إطار النوايا فليس أمراً مقبولاً في هذا الفضاء البحثي، بل إنّ حديث بازرگان عن إعلاء الله عن شأن أن يكون مثل غاندي أو جمشيد كان واضحاً في كونه يحتقر دنيا الناس، وإن كنّا لا نوافقه على هذه المقاربة كما تقدّم.

٣. تقويم النظريّة في ضوء الاتجاهات الأربعة في فلسفة ضرورة البعثة

لا نريد أن نخوض هنا في تحليل منفصل لأهداف البعثة النبويّة العامّة، لكن من المناسب أن

نعرف أنّ الفكر الديني والفلسفي عبر التاريخ قدّم تصوّراته حول الغرض من بعثة الأنبياء وإرسال الرسل، ويمكن ـ باختصارٍ شديد ـ طرح عدّة اتجاهات، أو بيانات وصياغات، هي الأبرز عادةً:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يميل لكون المبرّر الموضوعي لضرورة بعثة الأنبياء هو الإنسان في ظرف الاجتماع أو تنظيم الاجتماع البشري، بمعنى أنّ تكوّن الاجتماع البشري هو الذي يفرض إرسال الرسل وبعث النُذُر، فتكوّن الاجتماع البشري يؤدّي إلى تضارب مصالح الناس، ووقوع التنازع والرذيلة بينهم، وحيث إنّ الإنسان اجتماعيٌّ بالضرورة أو بالحاجة، فإنّه لن يستغني عن الاجتماع، الأمر الذي يفرض وضع قانون لتنظيم الاجتماع البشري خوفاً من سقوط الإنسان وتهاويه.

هذا الاتجاه نجده بادياً أكثر في كلمات فلاسفة مثل ابن سينا والسهروردي وبعض مقاربات الملاصدرا[1]، ولا نلاحظ فيه بوضوح وجلاء دور الآخرة في فلسفة حضور النبوّات في الحياة البشريّة، فكأنّ النبوّات جاءت لتنظيم الحياة الدنيويّة في أُفق الاجتماع.

الاتجاه الثاني: وهو الذي يرى أنّ المبرّر الموضوعي هو تكامل الإنسان، فلا يقرّب هؤلاء القضيّة من خلال الاجتماع، بل من خلال أنّ الإنسان لا يمكنه التكامل دون النبوّات.

وفكرة التكامل هنا تظلّ مفتوحة على الآخرة أكثر من فكرة ضرورات تنظيم الاجتماع البشري، ولهذا تجد ضمن هذا التوجّه حديثاً عن أنّ طريق النجاة الأُخروي منحصر بالأنبياء الذين يبلّغوننا ما لا نعرفه عن هذا الطريق.

وهذا الاتجاه نجده في كلمات أمثال الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، والشيخ عبد الله جوادي الآملي[2].

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يجمع بين المبرّرين السابقين، إمّا بالضمّ أو بالدمج، كما نراه

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات): ٤٤١ ـ ٤٤٢؛ والإشارات والتنبيهات ٣: ٣٧١ ـ ٣٧٣؛ والسهروردي، رساله يزدان شناخت (مجموعة أعمال شيخ الإشراق ٣): ٤٥٣ ـ ٤٥٥؛ والشيرازي، المبدأ والمعاد: ٥٥٧ ـ ٥٥٨؛ والشواهد الربوبيّة: ٣٥٩ ـ ٣٦١.

(٢) انظر: مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلاميّة: ١٧٦ ـ ١٨٠؛ وجوادي الآملي، دين شناسي: ٤٢ ـ ٤٧.

في كلمات الشيخ جعفر السبحاني[١]، بل نرى في كلام بعضهم ـ مثل الفارابي والملاصدرا الشيرازي في بعض بياناته الأخرى[٢] ـ أنّ وصول الإنسان للكمال يكون في الاجتماع، والاجتماع بحاجةٍ لقانونٍ ونبوّة، وهذا ما نلمح شيئاً قريباً منه في كلام العلامة الطباطبائي أيضاً[٣].

هذه الاتجاهات الثلاثة عادةً ما تطرح في سياق تقليل شأن العقل وإمكانات الإدراك الإنساني لتأكيد الحاجة لمصدرٍ معرفي مفارق ومنفصل عن الإنسان نفسه، وهو الوحي والأنبياء، فالإنسان لا يعرف إدارة تناقضات الاجتماع البشري ولهذا يحتاج للنبوّات، والإنسان لا يعرف طريق تكامله أو خلاصه فلهذا يحتاج للنبوّات.

الاتجاه الرابع: وهو اتجاه منافس لكلّ الاتجاهات السابقة، حيث يرى أنّ القضيّة لا ترجع لأيّ بُعد معرفي ضروري، دون أن ننكر أنّ بعض ما جاء به الأنبياء هو بالفعل لا يعرفه الإنسان، لكنّ نقطة الارتكاز في فلسفة البعثة هو الجانب التذكيري والإيقاظي، فالإنسان مزوّد بالأدوات لكنّ طغيان النفس يحيجه إلى الضبط، والأنبياء جاؤوا للتذكير والتنبيه والتربية، وبذلك يُكبح جماح النفس ويعود سلطان العقل والضمير غير القاصرين لموقعه الطبيعي[٤].

وعليه، فإذا اختار عبد الرازق وبازرگان الاتجاه الأوّل، فمن الواضح أنّه يقع على النقيض من رفض دنيويّة الدين، ولا يتوافق مع تصوّراتهما.

وإذا اختارا الاتجاه الثاني أو الثالث، فإنّهما سيواجهان مشكلةً مركزيّة، وهي أنّ الغاية من البعثة إذا كانت تكامل الإنسان، فليس من شيء يفرض الأُخرويّة أو الرساليّة حصراً؛ لأنّ الدنيا والآخرة لن تعودا هدفاً في ذاتهما، بل الهدف هو كمال الإنسان، وهذا الكمال كما يمكن تصوّره في الآخرة (الجنّة)، كذلك يمكن تصوّره في الدنيا، بمعنى أنّ كمال الإنسان في الدنيا هو أيضاً كمال، وحصوله ـ على المستوى الفردي والاجتماعي ـ على عناصر القوّة الدنيويّة هو

---

(١) انظر: السبحاني، الاهيات ومعارف اسلامي، الدرس: ٤٢، ٤٣.

(٢) انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد: ٥٦٠ ـ ٥٦٤.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٢: ١١١ ـ ١٢٢، ١٣١ ـ ١٣٢، ١٤٨ ـ ١٥١، (طبع جماعة المدرّسين).

(٤) انظر: عبد الرحيم سليماني، فلسفه بعثت انبيا، كاستي يا بيداري عقل؟ مجلّة بجوهشهاي فلسفي ـ كلامي، العدد ٦١: ٩١ ـ ٩٩.

كذلك كمال، وكما لم تضرّ اللذات (نعيم الجنّة) بكمال الإنسان في الآخرة، فإنّ قصده لها في الدنيا لن يكون منافياً لكماله، ما دام هذا القصد يقع في سياق الكمال المجموعي العام.

وبعبارة أخرى: إنّ الكمال الدنيوي المتجلّي في الصحّة البدنيّة والسلامة النفسيّة والقوّة الجسديّة والمكنة الماديّة والموقعيّة الاجتماعيّة.. لا يوجد ما ينافي كونه كمالاً بشريّاً إذا وقع في سياق أو منضمّاً إلى الكمال الأُخروي الذي هو البعد الروحي والأخلاقي، فلماذا تمّ تصوّر الكمال بمعزل عن المصالح الدنيويّة، ولم يتمّ تصوّره منضمّاً إليها؟[1].

وبهذا يصبح الدين للدنيا والآخرة معاً، لكن لا بمعنى أنّه لا ينفع للآخرة إلا إذا نفع للدنيا، أو أنّ نجاحه في الآخرة مرهون بنجاحه في الدنيا، بل بمعنى أنّهما نجاحان ملاحظان معاً في الدين.

كما أنّه إذا لم يقدر العقل على حلّ إشكاليّة الخلاص في الآخرة؛ ولهذا كانت النبوّات، فلن يقدر على حلّ مواقفه في الدنيا؛ لأنّنا لا نعرف صلة الدنيا بالآخرة حتى نفصل بينهما، تبعا لعدم معرفتنا بسبيل الخلاص في الآخرة، وهذا يؤكّد مرجعيّة النصّ مجدّداً لا حذفه، خلافا لما فعل سروش وبازرگان، كما علّقنا في النقطة الأولى آنفاً.

نعم، إذا اختار بازرگان وعبد الرازق الاتجاه الأخير، فإنّ نظريّتهما تصبح محميّة من الإشكاليّات المتقدّمة على مستوى فلسفة النبوّة، بصرف النظر عن مديات صحّة هذا الاتجاه غير المعرفي، لكنّ اختيار بازرگان بالخصوص لهذه النظريّة ـ بل لأيّ من النظريّات السابقة أيضاً ـ سوف لن يتوالم مع قوله بأنّ الأنبياء جاؤوا لكي يسدّوا فراغاً لا يستطيع الإنسان بذاته أن يسدّه، بحيث إنّ النبوّات تغدو بلا قيمة لو جاءت لكي تتكلّم عن أشياء يمكن للبشر بعقولهم الوصول إليها، إلا على تقدير القول بأنّ الإرادة الإنسانيّة ماتت وتحتاج للنبوّات في بعثها، وهي فكرة لا تبدو مقبولة في الفضاء الإسلامي، وإن كان لها وجود في الفضاء المسيحي نتيجة فكرة الخطيئة الأولى للبشر، في التوجّه الأوغسطيني المعارض للتوجيّه البلاجيوسي.

إنّ هذا الكلام غير دقيق؛ وذلك:

---

(١) ويصبح ما نقوله أوضح عندما نذهب مذهب مثل الفارابي والملاصدرا فنقول بأنّ تكامل الإنسان يحتاج إلى الاجتماع، فتنظيم الاجتماع جزء مقوّم لتأمين كمال الإنسان.

أوّلاً: لماذا الإصرار على أن يكون دور الأنبياء والرسل هو تقديم معلومات إضافيّة للإنسان؟ وما هي المفارقة التي قد نقع فيها لو قلنا بأنّ الأنبياء جاؤوا لكي يؤكّدوا ويكرّسوا الأمور التي توصّل الإنسان إليها من قبل؟ وذلك أنّ هذه الأمور إذا خضعت لتأثيرٍ غيبي وصارت محميّةً بنفوذ روحي فإنّه من الممكن لذلك أن يقوّي حضورها في المجتمع بحيث تكون أو تصبح أشدّ رسوخاً وأقوى تمكّناً في مواجهة العناصر التي قد تقوم بإلغاء دورها في الحياة، فقيمة النبوّات يمكن تصوّرها في تكريس الحقائق وليس في الكشف عن المجهولات، وهذا يعني أنّ بعض الأمور التي يتوصّل إليها الإنسان في إدارة الحياة قد تكون عرضةً للتحريف والتلاعب من قبل البشر أنفسهم، فيأتي الدين ليقوّي من موقع هذه الحقائق بنسبتها للسماء، بحيث يغدو من الصعب بعد ذلك تخطّيها لنوازع أو مصالح، أو يكون من الصعب إزالتها على مستوى النفوذ والتأثير.

وعليه، ففكرة عبثيّة البعثة لو قدّمت لنا ما يقدر الإنسان على الوصول إليه بعقله غير مقنعة، خاصّة وأنّ بازرگان اعتبر أنّ المحوريّة الدينيّة تكمن في الله والآخرة، ولا أدري هل يعتقد بازرگان بأنّ أصل هذين المفهومين ممّا لا يقدر البشر على الوصول إليهما لولا النبوّات؟

ثانياً: هل أنّ إدارة الحياة بالشكل الأفضل هو أمر يقدر الإنسان على الوصول إليه حقّاً؟

ليس من شكّ في أنّ الإنسان قادرٌ على الوصول إلى الكثير من الأمور التي تمكّنه من إدارة حياته الدنيويّة، لكن هل حقّاً يمكن القول ـ من الزاوية الوقوعيّة والتاريخيّة والتجريبيّة ـ بأنّ الإنسان، وعلى طول الخطّ الزمني، اكتشف سبيل إدارة حياته على الأرض؟ إنّ كلّ هذا التنازع الفكري بين البشر عبر آلاف السنين ليس سوى شاهد على أنّ العقل الإنساني، وإن كان يمكنه أن يدير الكثير من أمور الحياة الإنسانيّة على الأرض، إلا أنّ ادّعاء القدرة على إدارة جميع أموره بأحسن السبل وأفضلها على المستوى العملي لا المستوى الإمكاني الافتراضي، هو ادّعاء يبدو إثباتُه في غاية الصعوبة، فالنظام الاقتصادي السليم الذي يحفظ للبشر العدالة الاجتماعيّة ويوفّر لهم حياةً أفضل، ظلّ خلال هذين القرنين الماضيين ـ على سبيل المثال ـ محلّ خلاف هائل بين المفكّرين العالميّين، وكلّ شخص يرى نظاماً مختلفاً، من الاشتراكيّة والشيوعيّة وحتى الرأسمالية والليبراليّة وما فيهما وبينهما من مدارس وتيارات فكريّة عظيمة، فكيف لنا أن ندّعي أنّنا لسنا بحاجة إلى يدٍ تمتدّ من السماء لتقدّم لنا الصورة الأفضل لإدارة حياتنا، حتى ندّعي بأنّ إدارة

الحياة الدنيوية أمرٌ مقدور بشريّاً، ومن ثمّ لسنا بحاجة للنبوّات فيه؟

لست أُريد من هذه المناقشات أن أُثبت **ضرورة النبوّة** بهذه المقاربات التي قدّمها الفكر الفلسفي والكلامي الإسلامي، فربما يطرح الإنسان بعض التساؤلات النقديّة على هذه المقاربات بوصفه برهاناً على ضرورة النبوّة، لكن ما أُريد التأكيد عليه هنا هو أنّ فكرة بازرگان القائمة على حصر أهداف النبوّات ـ بحيث يكون غيرها خارجاً عن مجال النشاط النبوي المبرّر موضوعيّاً ـ بإرشاد الإنسان إلى ما لا يقدر على أن يصل إليه بنفسه، ومن ثمّ فإدارة الدنيا لا تخضع لغايات البعثة، هو أمر غير صحيح، إن من جهة عدم وجود مبرّر موضوعي ملزم عقلاً لحصر هدف النبوّات بالتعليم أو الكشف عن المجهولات، أو من جهة أنّ إدارة الدنيا لم تنكشف للبشر في التجربة التاريخيّة بحيث يمكننا بضرس قاطع أن نقول: لسنا بحاجة لأحد، وها نحن ندير أمورنا بأنفسنا على أكمل وجه، فتحييدُ النبوّة عن إدارة الحياة الدنيويّة بهذا النمط الاحتجاجي غيرُ منطقيٍّ في تقديري.

٤. مظاهر العجز التفسيري للتجربة الدينية في سياقها التاريخي

كان واضحاً أنّ عبد الرازق وبازرگان يستهدفان من قراءة تجربة النبيّ والصحابة وأهل البيت النبوي التأكيد على أنّ الوصول للسلطة لم يكن قضيّة دينيّة عندهم، ولو كان قضيّةً دينيّة لكنّا متوقّعين لسلوك مختلف لهم تجاه مسألة السلطة.

إنّ الحديث عن القراءة التاريخيّة للتجربة النبويّة وتجربة أهل البيت والصحابة في قضيّة السلطة يحتاج لدراسة مستقلّة، لكنّي هنا سأحاول فقط استنطاق إمكانات دلالة التجربة على نظريّة بازرگان حصراً في ضوء مقاربته لها، فهل أنّ التجربة تؤكّد حصراً نظريّة بازرگان في فكّ الاتصال بين الدين والسلطة والدنيا أو لا، بمعنى هل أنّ التجربة **تكرّس القطيعة** بين الديني والسلطوي أو لا؟

وسبب طرح السؤال بهذه الطريقة أنّ هذا الموضوع يمكن تناوله من ثلاث زوايا:

أ ـ زاوية تأكيد القطيعة بين الدين والسلطة الزمنيّة، فالتجربة تُثبت أنّ السلطة ليست برنامجاً دينيّاً.

ب ـ زاوية أنّ التجربة تُثبت أنّ السلطة برنامج ديني إلهي.

ج ـ زاوية أنّ التجربة لا تثبت ولا تنفي أيّاً من هذين الادّعائين السابقين.

إنّ مستويات التنظير تختلف بين هذه النتائج الثلاث، فالادّعاء الأوّل والثاني يقعان على طرفي نقيض، وهما أشدّ وأعمق من الادّعاء الثالث، ولهذا فهما بحاجة إلى قوّة دالّة عليهما، ونحن هنا ندرس إمكانات الادّعاء الأوّل، ولا يعني ذلك أنّنا لو ناقشنا الادّعاء الأوّل فسوف يثبت قهراً الادّعاء الثاني، بل من الممكن أن تكون النتيجة هي أنّ التجربة لا تثبت شيئاً هنا ولا تنفيه (الادّعاء الثالث)، لهذا فلا نريد هنا إثبات الادّعاء الثاني، بل يهمّنا عدم ثبوت الادّعاء الأوّل، فلنكن على بيّنة من هذا حتى لا تختلط القضيّة علينا.

وهنا يبدو علي عبد الرازق في وضع أفضل من وضع بازرگان، وذلك أنّ عبد الرازق لم يستنطق التجربة ليُثبت القطيعة بين الرسالة والحكم، خلافاً لما فعل بازرگان، بل قام ـ عبد الرازق ـ باستنطاق التجربة التاريخيّة لكي يجرّدها من أن تُثبت الربط بين الرسالة والحكم أو بين الدين وإدارة الدنيا، من هنا يبدو الحِمل على أكتاف بازرگان أثقل منه على أكتاف عبد الرازق، وسوف نشرع في البداية بنقد مقاربات بازرگان في المستوى الأعلى الذي طرحه، ثم ننتقل إلى مقاربات علي عبد الرازق، لندرسها بالخصوص من زاوية بحثنا لا غير، كما قلنا مراراً.

في تقديري المدخل الأفضل لنا هنا والأكثر منطقيّةً، هو المدخل الذي يمثل نهجاً نمطيّاً في مناهج علماء أصول الفقه الإسلامي، وهو أنّ الفعل والسلوك والتجربة العمليّة دليل لبّي صامت، بمعنى أنّ تصرّفات شخص في فضاء زمني معيّن لا توفّر لنا الكثير من الدلالات الواضحة، نظراً لتعدّد الاحتمالات التفسيريّة للحدث ما دام صاحب العلاقة لم يفصح بياناً عن شيء، وإنّما نحن والحدث عمليّاً؛ لهذا يُفترض أن نتعامل معه على أنّه نصّ فيه قدر كبير من الإجمال، ومن ثم نأخذ منه الشيء المؤكّد خاصّة.

هل أنّ تجربة أهل البيت تعطي ـ قهراً ـ فصلَ الدين عن السلطة واعتبار السلطة غاية غير دينيّة؟ وهل يمكن اعتبار تجربة الأنبياء والأئمّة دليلاً على علمانيّة الدين، وفصله الدنيا عن الآخرة؟

أعتقد بأنّ بازرگان دمج بطريقة غير صحيحة بين عدّة أمور هنا:

أ ـ السلطة قضيّة دينيّة إلزاميّة فوق اختيار آحاد الأمّة.

ب ـ السلطة قضيّة دينيّة إلزاميّة لكنّها تخضع لاختيار الأفراد.

ج ـ السلطة قضيّة دينيّة غير إلزاميّة.

د ـ السلطة قضيّة غير دينيّة أصلاً.

دعونا نقارب احتمالات التجربة في دلالتها، فهل أنّ عدم وجود الجهاد الابتدائي أو الجهاد لإلزام الناس بالدين، وعدم شرعيّة الإمساك بالسلطة ـ أو الاستمرار بالإمساك بها ـ إذا لم تكن اختياراً شعبيّاً، وحصر شرعيّة الوصول للسلطة والبقاء بها بالانتخاب، وعدم شرعيّة ممارسة القمع لفرض الدين والتديّن الإيماني.. هل هذه الأمور تساوي فصل الدين عن الدولة فصلاً تامّاً؟

بالتأكيد هي لا تساوي ذلك؛ لأنّ المؤمن بعلاقة الدين بالدولة يمكنه أن يقول بأنّ غاية ما تعطينا إيّاه تجربة النبيّ وأهل بيته هو أنّ الإمساك بالسلطة وتطبيق الشريعة لا يكون أمراً قهريّاً بل هو نتيج اختيار الناس، وأنّ الناس إذا لم يقدّموا الخطّ الإسلامي لتولّي أمورهم فهذا يعني أنّهم أخطأوا في الاختيار، لكنّه لا يبرّر للخطّ الإسلامي فرض نفسه على الناس لا حدوثاً ولا بقاءً. وأهلُ البيت لمّا لم يجدوا القاعدة الشعبيّة العريضة التي تقف معهم في تولّيهم السلطة أو لمّا لم يأمنوا من إخلاص المؤيّدين لهم للقيام بحركة تغييريّة في السلطة، أو لمّا لم يجدوا إمكانات النجاح متوفّرة، كما كشفت عن ذلك عشرات الثورات الفاشلة التي وقعت في العصرين الأموي والعبّاسي، لهذا لم يُقْدِمُوا على الإمساك بها، كيف والنصوص العديدة تؤكّد أنّهم لم يكونوا يثقون بفرص النجاح، مثل العديد من نصوص الحوارات التي وقعت بين بعض الأئمّة وبعض رموز الزيديّة، والمدوّنة في كتب الرجال والتراجم والتاريخ والحديث.

هذه **الصورة الاحتماليّة** لأداء النبيّ وأهل البيت تعني أنّ بازرگان ليس بإمكانه القفز نحو استنتاجه الفصل بين الديني والزمني، إلا بتفتيت هذه الاحتمالات التاريخيّة التي تبدو قويّةً في معطياتها الزمنيّة، علماً أنّ بازرگان تجاهل في نظريّته عشرات النصوص المدوّنة في كتب الحديث والتي يشير فيها أهل البيت إلى حقيّتهم في الأمر وأنّ الحكّام قد غصبوهم حقّهم، ألا يجب أخذ هذه النصوص بعين الاعتبار ونحن نرجّح احتمالاً تفسيريّاً للتجربة على الآخر؟!

وقد سبق أن بحثنا مفصّلاً في حركة الإمام الحسين عليه السلام، وقلنا بأنّ التصوّر التاريخي

الأرجح هو أنّه خرج هادفاً الفرار من البيعة ـ كما قال بازرگان ـ لكنّ المرحلة الثانية من حركته ـ وهي المرحلة المكيّة ـ كانت التوجّهَ للإمساك بالسلطة في العراق[1]، وصحيح أنّ هذه الحركة بذاتها لا تُثبت الهويّة الدينيّة للسلطة، لكنّها أيضاً لا تؤكّد سلب هذه الهويّة عنها.

كما أنّ صلح الإمام الحسن عليه السلام لا يدلّ على أنّ السلطة ليست حقّاً إلهيّاً له؛ لأنّ الصلح لم يكن ناتجاً عن رغبة شخصيّة في التخلّي، بقدر ما تنبؤنا المعطيات التاريخيّة عن ظروف قاهرة كانت تتصل بقدرته على الإمساك بجيشه وقاعدته الشعبيّة وغير ذلك، فهل يريد بازرگان أن يصوّر لنا بكلّ براءة تاريخيّة أنّ الحسن بن علي ودون أيّ سبب قاهر، تخلّى عن السلطة؛ لأنّه رغب في اعتزال العمل السياسي مثلاً لا غير؟ وهل إذا كانت السلطة حقّاً إلهيّاً له فهذا يعني أنّه لا يجوز له التخلّي عنها ولو تحت ظروف سياسيّة قاهرة؟ أليس هذا تفكيراً سكونيّاً في تفسير التاريخ السياسي للمسلمين؟!

كما أنّ عدم استجابة الإمام الصادق عليه السلام للرسالة التي وجّهها له أبو مسلم الخراساني (١٣٧هـ)، تفتح الباب على احتمال أنّ هدف الإمام لم يكن تغيير السلطة الأمويّة بقدر ما كان تعيين البديل لهذا التغيير، ولهذا تشي بعض النصوص أنّ الإمام الصادق كان يعلم بأنّ الأمر لن يؤول إليه، ولهذا ورد عنه في جوابه للخراساني ودعوته أنّه قال: «ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني»[2]. ويبدو أنّ أكثر من إمام من أئمّة أهل البيت لم يكن لديهم ثقة بالحركات الثوريّة التي انطلقت في زمانهم، وكان عدم الثقة أحياناً ناتجاً عن أنّ تحالف هذه الحركات مع كبار وجوه أهل البيت النبوي في عصرهم كان يهدف حشد بعض الجمهور حولهم بهدف استغلال عنوان أهل البيت العاطفي، حتى إذا ما أمسكوا بالسلطة نحّوا أهلَ البيت جانباً، فهذا الاستغلال السياسي لعنوان الرضا من آل محمّد، كان متوقّعاً، بل قد لاحظناه في التجربة العباسيّة، وهذا يعني أنّ مقتضى الحنكة السياسيّة أن لا يستجيب أهل البيت لهؤلاء بسهولة، بل لعلّ سبب تمنّع بعض الأئمّة هو اعتقادهم بأنّ تغيير السلطة في تلك المرحلة كان يستدعي سفكاً عظيماً للدماء،

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٠٣ـ ٣٦٣.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٥٤؛ وهذا النصّ يؤكّد أنّ الإمام يعلّل عدم حركته بالظروف الموضوعيّة وليس بأصل موضوع السلطة. هذا، ولا يعرف التاريخ أنّ الخراساني كان من أصحاب الصادق، ولا حتى التقى به أكثر من مرّة واحدة.

وربما يكون هذا النوع من تغيير الحكم مرفوضاً عندهم، ونحن نعرف أنّ حركة الخراساني أدّت حتى مقتله إلى سفك الكثير من الدماء.

كما أنّ موقف الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام من ولاية العهد يفتح على تفسيرات متعدّدة، من حيث إمكانات نجاحها ومديات قبول رجالات الدولة العباسيّين واللوبي العباسي بها من جهة، ومن حيث كون خطوة المأمون احتياليّة أو صادقة من جهة ثانية، ومن حيث إرادة المأمون سحب بساط الشرعيّة من تحت الثورات التي كانت تنطلق هنا وهناك في مملكته عقب تولّيه الخلافة، وغير ذلك، فكلّ هذه الاحتمالات تبدو مفتوحة، وعلينا رصدها بشكلٍ دقيق، بل قبل ذلك علينا التأكّد من أنّ الرضا قد رفض بالفعل ولاية العهد أو أنّ هذا هو التصوير الشيعي الذي لم يكن يقبل يوماً بتحالفٍ بين المعارضة الشيعيّة والسلطة تحالفاً سياسياً زمنيّاً يقوم على مصلحة وقتيّة، لأنّه كان يفكّر ثورياً وأيديولوجيّاً، فلم يتحمّل فكرة أن يتحالف الرضا مع المأمون.. ولعلّ هذا الأمر بنفسه هو سببُ رفض الرضا ـ لو رفض ـ لولاية العهد؛ نظراً لاحتماليّة الانتفاضة الداخليّة عليه نفسه من قبل أنصاره الذين ربما لم يكونوا يرتاحون لخطوات من هذا النوع، الأمر الذي قد يُظهر تياراً مناهضاً له بين الشيعة تحت شعار (مذلّ المؤمنين).. كل هذا يحتاج للحسم قبل اتخاذ تصوّر علماني من ولاية العهد.

وإنّني وإن كنت أُرجّح تفسير بازرگان أكثر في خصوص قضيّة الإمام الرضا، لكنّ هذا الترجيح ليس سوى ظنّ، والظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً.

إنّ التجربة كلّها كما تتحمّل تفسير بازرگان، تتحمّل أيضاً فكرة أنّه لا يجب السعي للوصول إلى السلطة، ولا حصر الإسلام بالسلطة ووجودها، بل لو وصلنا إليها فإنّ ممارسة السلطة شأن ديني؛ لأنّ الدين وضع لها برنامجاً.

نعم، يمكن لنا أن نؤيّد بازرگان في أنّ التجربة لا تسمح لنا باعتبار الحركة الحسينيّة أصلاً، والحركة غير الحسينيّة استثناءً؛ لأنّ الاستدلال بحركة الحسين على أصالة الثوريّة غير دقيق، بل مرجعيّتها في تأصيل مفهوم الثورة مرجعيّة محدودة جداً، على تفصيل بحثناه في محلّه[1].

وإذا انتقلنا من تجربة أهل البيت لتجربة بعض الأنبياء السابقين بوصفها الجزء الثاني من

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٥٨ ـ ٣٦٣.

التجربة، فلا نستطيع أن نقتنع كثيراً بمقاربة بازرگان عندما قال بأنّ الأنبياء الحكّام كانوا استثناءاً، والسبب في ذلك أنّ معلوماتِنا عن عشرات الآلاف من الأنبياء ـ ولا نعرف عدد الأنبياء بالدقّة، واليهود ذهبوا إلى أنّ عددهم يتجاوز المليون نبيّ ـ شحيحة، بل تكاد تكون معدومة، فكيف لي أن أُثبت الاستثناء والندرة في ظلّ هذا الوضع، وأنا لا أعرف المعايير التي اعتمدها القرآن في اختيار نماذج من الأنبياء ـ نيّف وعشرين نبيّاً ـ للحديث عنهم؟! فأصل فرضيّة الاستثناء غير ثابتة تاريخيّاً بالشكل الذي صوّره لنا بازرگان، خاصّة وأنّ الكثير من الأنبياء إنّما بعثوا لأماكن محدودة أو قرى أو أرياف، ومن ثمّ فتكوينهم لنوعٍ من السلطة المحليّة لا يعني ظهور دول كبيرة يفترض أن ينقل لنا التاريخ أخبارها.

وعلى فرض ذلك، فهل هذا يعني أنّ الأنبياء لم يسعوا للوصول إلى مرحلة تشكيل نظامٍ سياسي ـ اجتماعي بالضرورة، أو أنّه يعني أنّ الناس لم تؤمن بهم لهذا إمّا قتلتهم أو أنّ الله أنزل العذاب على تلك الأمم الجاحدة؟ والفضاء القرآني يساعد على مزدوج (القتل ـ العذاب)، فليس صحيحاً أخذ جميع الأنبياء بمساقٍ واحد، ثم القول بأنّهم لم يسعوا للسلطة، فما دام لا يوجد إمكانية للوصول للسلطة لأنّ الناس لا تؤمن بالأنبياء أصلاً ولم يتّبعهم سوى الأقليّة أو الأرذلون كما هي التعابير التي ينقلها القرآن الكريم، كيف يمكن موضوعياً طرح الأنبياء كلاماً في السلطة؟!

إنّ السلطة هي هدفٌ تالٍ وليست هدفاً أوّل، فالهدف الأوّل هو تكوين القاعدة المؤمنة للانتقال بها نحو مرحلة تطبيق شرع الله ودينه وقيمه، وأغلب الأنبياء الذين عرضهم القرآن لنا أنهوا حياتهم أو انتهت حياة أممهم قبل تكوين هذه القاعدة المؤمنة التي يمكن من خلالها إقامة سلطة اجتماعيّة، ولهذا لم يمارس أو يتكلّم النبيّ محمّد عن أيّ سلطة اجتماعيّة في مكّة؛ لأنّ القاعدة المؤمنة لا تسمح بذلك إلا عبر الانقلابات العسكريّة، وبالتالي فيمكن لنا أنّ نقول بأنّ الأنبياء لم يتحرّكوا لتكوين المجتمع والنظام الديني إلا من خلال تكوين الأمّة المؤمنة، فالدولة هدفٌ تالٍ للأمّة الصالحة، لا أنّها هدفٌ أوّل يُفرض قهراً على الناس، وهذا غير أن نقول من الأوّل بأنّ الدولة خارج سياق البرنامج كلّه.

وعندما ننظر في تجربة النبيّ موسى عليه السلام فلن يصحّ كلام سروش وبازرگان معاً من أنّه لم

يقل لفرعون: تنحّ لكي أكون مكانك على العرش، بل طالبه بالإيمان والتوحيد.. إنّ هذا الكلام غير مقنع أيضاً، فالنصّ القرآني واضح في أنّ مجال دعوة موسى وهارون ـ في تلك الفترة على الأقلّ[1] ـ هي بنو إسرائيل، ولهذا طالباه بأخذ بني إسرائيل والتوقّف عن تعذيبهم، فلم تكن مهمّته خارج إطار بني إسرائيل حتى يكون من مشروعه الوصول للسلطة في مصر، هذا الأمر واضح في النصوص الدينيّة اليهوديّة، والقرآن يضيف على هذا أنّ موسى دعا فرعون للإيمان، فكان غرض موسى وهدفه المبعوث لأجله هو إنقاذ بني إسرائيل ودعوة فرعون، ولمّا لم يستجب فرعون للدعوة ولم يكن ممكناً إسقاط نظامٍ بقوّة فرعون، صار كلّ عمله على إنقاذ بني إسرائيل للخروج بهم من تحت ظلم فرعون، ولهذا حكم موسى عملياً بني إسرائيل بعد الخروج من مصر، وطالبهم بدخول الأرض المقدّسة التي كتب الله لهم، ومقاتلة (القوم الجبارين) الذين كانوا يمنعونهم عن ذلك، ولكنّ بني إسرائيل هم الذين تخلّفوا عن موسى في هذا، بدل أن يحاربوا لتكون لهم الأرض المقدّسة، ولهذا نجد أنّ يوشع يفعل ذلك بعد وفاة موسى، الأمر الذي يجعل بني إسرائيل يحكمون الأرض المقدّسة وصولاً إلى الفترة التي طالبوا فيها نبيّهم صموئيل بمَلِك، فنصب الله لهم طالوت (شاول، في تسمية الكتاب المقدّس) ملكاً.

إنّ هذا التاريخ وقصّة طالوت لا تؤكّد فصل الديني عن السياسي في التجربة الموسويّة واليهوديّة، بل ربما على العكس تماماً، تؤكّد الترابط بينهما بشكلٍ من الأشكال:

ففي الرواية اليهوديّة وضوح كبير في هذا المجال، وأنّ طلبهم المَلِكَ أغضب الله تعالى، فلنلاحظ نصوص العهد القديم، تقول بصراحة: «فاجتمع كلّ شيوخ إسرائيل وجاؤوا إلى صموئيل إلى الرامة. وقالوا له هو ذا أنت قد شخت وابناك لم يسيرا في طريقك فالآن اجعل لنا ملكاً يقضي لنا كسائر الشعوب، فساء الأمر في عيني صموئيل إذ قالوا أعطنا ملكاً يقضي لنا، وصلّى صموئيل إلى الربّ، فقال الربّ لصموئيل: اسمع صوت شعبك في كلّ ما يقولون لك؛ لأنّهم لم يرفضوك أنت، بل إيّاي رفضوا حتى لا أملك عليهم حسب كل أعمالهم التي عملوا من يوم أصعدتهم من مصر إلى هذا اليوم وتركوني وعبدوا آلهةً أخرى هكذا هم عاملون

---

(١) البحثُ في عالميّة أو عدم عالميّة رسالة بعض الأنبياء (بل حتى مفهوم العالميّة) مثل نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، من الأبحاث بالغة الأهميّة، حيث تبدو النصوص ذات بياناتٍ متنوّعة في هذا الصدد، وتحتاج لمقاربة جادّة.

بك أيضاً..»[١].

وأمّا الرواية الإسلاميّة، فالنصّ القرآني يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.. وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٦ ـ ٢٤٩).

فالآيات الكريمة واضحة في أنّ القوم استأذنوا نبيّهم في هذا الأمر، كما وهي واضحة في أنّ الله هو الذي جعل لهم طالوت ملكاً، والدليل أنّهم اعترضوا عليه، وأنّ الله قد أكّد لهم عبر نبيّه أنّ فيه خصائص تستدعي ذلك، وأنّ الله اصطفاه، بل جعل إتيانه بالتابوت علامة ملكه، وهذا كلّه واضح في أنّ قضيّة طالوت ليست فصلاً بين السلطة والدين حتى لو لم تكن دليلاً على الربط بينهما، وبهذا نجد أنّ الأنبياء هم الذين كانوا يحكمون بني إسرائيل تقريباً إلى زمان طالوت (شاول).

وأمّا ما ذهب إليه بعضهم ـ ناقداً بازرگانَ ـ من أنّ (الملك) هنا ليس هو السلطان، في عرض سلطان النبيّ، بل هو مجرّد قائد للجيش لمحاربة جالوت، تحت سلطة النبيّ الذي ما يزال هو القائد العام للمجتمع[٢]، فهو غير واضح، لا في الرواية التاريخيّة التي يقدّمها لنا الكتاب المقدّس، ولا في الدلالة اللغويّة للكلمة في اللغة العربيّة، وإن كان الأمر محتملاً في حدّ نفسه.

---

(١) الكتاب المقدّس، العهد القديم، صموئيل الأوّل، الإصحاح الثامن، الآيات: ٤ ـ ٨.

(٢) انظر: رسول حامدنيا، دولت يار، نقد وبررسى كتاب آخرت وخدا هدف بعثت انبيا: ١٤٢ ـ ١٤٣.

وبهذا نستنتج أنّ استشهاد بازرگان بالتجربة على فصل الديني عن الزمني والدنيوي غير مقنع، خاصّة وأنّنا نملك تجارب نبويّة وإماميّة مارست السلطة بوضوح. أعتقد بأنّ بازرگان في مقاربته للتجربة، كان يريد إثبات الحريّات، ورفع سمة القهر والإكراه عن الدين، أكثر من إثبات فصل السلطة عن الدين، وهذا موضوعٌ آخر ربما نوافقه على الكثير من أفكاره فيه، وقد تكون بعض الشواهد في التجربة دليلاً عليه.

ومن هنا نستنتج أيضاً أنّ قول بازرگان بأنّنا لا نجد في القرآن أنّ الله أنزله أو بعث الأنبياء لإقامة الدولة والاقتصاد وبناء الحياة الدنيويّة للناس، بينما نجده يؤكّد بشكل كلّي على ضرورة إقامة العدل وتحقيق الإحسان والإصلاح والإنفاق وخدمة الناس.. هذا القول غير دقيق؛ **لأنّ فكرة الدولة توجد نظريّتان أساسيّتان حولها عند أنصار النظام السياسي الديني في العصر الحديث:**

أ ـ الدولة غاية الدين والشريعة، وهي بنفسها جزء التعاليم الدينيّة وتحظى بقداسة.

ب ـ الدولة ليست جزءاً من التعاليم الدينيّة ولا غرضاً ولا غاية، بل هي مجرّد وسيلة حصريّة لتحقيق التعاليم الدينيّة.

وبناءً على النظريّة الثانية فإنّ ضرورة الدولة لا تأتي من أنّها مطلوبٌ بذاتها، بل من حيث إنّ تحقيق القيم الدينيّة يستدعي تحقّقها، وتبعاً لهذه النظريّة لا يمكن لبازرگان أن يستنتج من عدم حديث القرآن أو الأنبياء في رسالاتهم عن تحقيق دولة ـ بوصفها غرضاً لهم ـ أنّ الدولة منقطعة الصلة عن رسالتهم؛ لأنّ رسالتهم لا تتضمّن الدولة، لكنّها تستلزمها، والأغراض لا تحملها اللوازم بل الأصول والملزومات، كما هو واضحٌ بيّن، فحديثهم عن العدل والإحسان وإحقاق الحقّ وغير ذلك يستلزم الدولة. نعم بإمكان بازرگان أن يناقش في الملازمة المزعومة، لكنّ هذا غير أن يستنتج من عدم الحديث عن اللازم نفي وجوده، بل إثبات القطيعة معه.

أضف لهذا كلّه، أنّ افتراض بازرگان أنّ سلطة من حكم من الأنبياء لم تكن سلطة وحييّة، بل هي سلطة زمنيّة، ولهذا انطلقت من المشاورة لا من انتظار الوحي.. يحتاج لتأمّل؛ فماذا يُقصد من دينيّة الدولة عند من يرفض علمانيّتها الكاملة؟ كأنّ بازرگان تصوّر أنّ الصورة الوحيدة لمفهوم الدولة الدينيّة هي الدولة التي تتخذ من كلّ تفاصيل خطواتها مرجعيّة النصّ الأولى والأخيرة، وكأنّ النصّ هو الذي يجب أن يعرّفني ما إذا كان شقّ طريق هنا هو أمر

صالح أو لا!

إنّ هذه الصورة لاهوتيّة بامتياز، فليست هذه هي الدعوى، بل من يدّعي دينيّة الدولة ـ لا أقلّ الكثير منهم ـ يرون أنّ المقصود هو حاكميّة القيم والتشريعات الدينيّة، وفي غير ذلك فإنّ الناس يديرون أمورهم ويشخّصون المصاديق ويعيّنون الموضوعات، فإذا قصد بازرگان من نفي دينيّة الدولة نفي الدولة التي لا يتخذ فيها أيّ إجراء إلا بإفصاح النصّ عن هذا الإجراء، فنحن نوافقه في ذلك تماماً، أمّا دينيّة الدولة بمعنى أنّ قوانينها المدنيّة والجزائيّة والجنائيّة والتجاريّة وغير ذلك لابد أن تكون مأخوذةً من النصوص عن اجتهادٍ فقهي، فهذه الدينيّة لا تنفي مبدأ الشورى في وضع خطط الحرب وتشخيص الصالح من الفاسد في العلاقات الدوليّة وقضايا السلم والحرب.

ومن هنا يتبيّن لنا جليّاً أنّ بازرگان غير قادر تاريخيّاً على إثبات أنّ سلطة الأنبياء الذين مارسوا السلطة كانت سلطةً زمنيّة وليست دينيّة، وإن لم يكن خصمه قادراً على إثبات أنّها دينيّة مثلاً.

وإذا أنهينا الكلام حول بازرگان لننتقل إلى علي عبد الرازق في مقاربته النقدية لدلالة التجربة على الربط بين الرسالة والحكم، فإنّ بإمكاننا أن نعلّق عليه:

أ ـ كان النقد الأوّل الذي مارسه عبد الرازق أفضل من المسير الذي ساره بعد ذلك، وذلك أنّه في البداية شكّك في إمكانيّة إثبات أنّ التجربة الزمنيّة النبويّة هي جزء من الوحي والرسالة. إنّ هذا الأمر يبدو ـ لو تركنا النصوص جانباً ـ معقولاً، فكلّ ما نملكه في التجربة التاريخية هو أنّ النبيَّ مارس السلطة وكان زعيماً لدولةٍ وأمّة وجماعة، لكن هل هذه التجربة لوحدها تمكّننا من أن نُثبت أنّه فعل ذلك انطلاقاً من كونه جزءاً من رسالته أو ربما يكون خاض هذه التجربة من خلال أنّ الظروف هي التي فرضت عليه هذا الأمر؟ فلم يكن بإمكانه أن يدير وضع أمّته الحرج لحماية الدين الجديد إلا بالتصدّي المباشر للحياة السياسيّة والعسكريّة، لكن هل يمكننا أن نتأكّد أنّ النبيّ لو كانت ظروفه مختلفة، بحيث انتشر دينه بسرعة فائقة دون عوائق، ولم يشعر بأيّ خطر يداهم جماعته، فهل كان سيتصدّى بنفسه لقيادة الدولة وممارسة السلطة؛ لأنّ ذلك جزء من رسالته التي تجعل تصدّيه وظيفةً دينيّة له أو أنّه كان سيكفيه تكوين الأمّة المسلمة المعتقدة الحاملة للرسالة، ثم يقول لهم: ليس هناك من ضرورة لكي أمارس السلطة عليكم، بل

أنتم تملكون الإمكانات الذاتية والاجتماعية التي تسمح لكم بإدارة أموركم بما فيه رعاية الصالح العام والقيم الدينيّة العليا؟ هل ثمّة شيء يمكنه أن يجعل فرضيّتنا هذه مستحيلة؟

يبدو من العسير للغاية الوقوف بوجه مثل هذه الفرضيّة، لا بمعنى أنّها ثابتة، بل بمعنى أنّها ممكنة، وإمكانها هنا يعيق قدرتنا على استنتاج رساليّة السلطة من التجربة نفسها، فما ابتدأ به عبد الرازق خطوته كان ناجحاً في تقديري لو تركنا النصوص جانباً واكتفينا بالتجربة، وهو يعني أنّ السلطة ليست سوى وسيلة اضطراريّة من وسائل حماية الدين واستقراره (عنوان ثانوي قاهر)، لا أنّها جزءٌ لا ينفكّ عن الدين نفسه، فلو فرضنا ـ ودعونا نقول بأنّ فرض المحال ليس بمحال ـ أنّ ظرفاً ما حقّق المصالح الدينيّة دون الحاجة لتدخّل الدين في السلطة، فهل أنّ التجربة النبويّة تؤكّد هذا التدخّل في هذه الحال؟

وربما يُطرح هنا أنّ القرآن الكريم يتحدّث عن ضرورة التأسّي بالنبيّ، وهذا يعني أنّنا ملزمون بالاستنان بسنّته، ويكفي هذا لاستنتاج أنّ سيرته السياسيّة هي بمثابة مَثَلٍ أعلى للأمّة بعده، ومن ثمّ فممارسة السلطة نوعٌ من الاقتداء بالنبيّ نفسه، وهو أمرٌ أمرنا به الكتاب العزيز.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق وفقاً لقواعد الصنعة الاجتهاديّة؛ لأنّ الاقتداء بالنبيّ لا يعني مجرّد ممارسة الفعل نفسه الذي فعله النبيّ أو نسبة هذا الفعل بشكلٍ إطلاقي للدين، بل لابدّ من أن نتأكّد أنّ النبيّ حين مارس هذا الفعل هل مارسه من موقع أنّه واجب أو مستحب أو جائز؟ وهل مارسه من موقع العنوان الثانوي والحالة الطارئة أو من موقع العنوان الأولي والحالة العادية؟ وهذا ما يُسمّى في مباحث حجيّة الفعل النبوي بمعرفة صورة الفعل ووجهه[1]، وفي مثل هذه الحال لا نتمكّن في موضوع بحثنا من التأكّد من أنّ فكرة الدولة كانت جزءاً من رسالته؛ لأنّه من الممكن أنّ طبيعة الظروف التاريخيّة فرضت عليه الحضور السلطاني بهذا المستوى، ومن ثمّ فتكون التجربة السياسيّة للنبيّ غير مؤكّدة لجزئية السلطة للدين ولا نافية، بل قد تكون مجرّد استلزام زمني للأمر بناء على منطق الضرورة. وهذا الكلام يُقال أيضاً في حالة الكثير من الأنبياء الذين لم يقوموا بالإمساك بالسلطة، حيث من الممكن أن يكون ذلك

(١) لمزيد من الاطّلاع على مسألة حجيّة الفعل النبوي وشروط هذه الحجيّة على مستوى الصورة والوجه، وطبيعة الموقف الاستدلالي من الفعل النبوي، يمكن مراجعة بحثنا حول هذا الأمر في كتابنا: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦١٠ ـ ٦١٥.

بسبب عدم كون الظروف مناسبة لهم أو مؤاتية، لا بسبب عدم وجود علاقة عضويّة بين الدين والسلطة.

ب ـ إنّ ادّعاء عبد الرازق أنّ النبيّ لم يمارس عمليّة سلطويّة زمنيّة بمعنى الدولة، وإنّما كانت سلطته روحيّة واجتماعيّة، يبدو غير مقنع لأيّ متابع تاريخي للسيرة النبويّة، وذلك أنّ الفترة التي خاضها النبيّ بوصفه رئيساً لمجتمعٍ يدير أموره الحياتيّة لا تتعدّى العشر سنوات، بل هي أقلّ من ذلك بالتأكيد، وفي هذه الفترة كان عدد المسلمين قليلاً في الجزيرة العربيّة حتى نهاياتها حيث ازداد العدد في النصف الثاني من العقد الهجري الأوّل، ولو لاحظنا هذه المدّة القصيرة التي حكم فيها النبيّ مجتمعه، ذلك المجتمع الذي لم يكن يعرف يوماً مفهوم الدولة المركزيّة، لرأينا أنّ الخطوات التي قام بها لا تمثل بالنسبة لذلك المجتمع سوى مفهوم الدولة المركزيّة، وكلام عبد الرازق عن شحّ المعلومات فيه مبالغة واضحة، فقد ذكرت كتب التاريخ والسيرة أسماءً بالتفصيل لعمّال النبيّ وولاته على المناطق المختلفة من الجزيرة، فكان له ولاة وعمّال وقضاة وكان يجبي الزكوات ويحارب إذا تمّ رفض تسليمها، ويأخذ الأخماس، ويقود الحروب ويوقع معاهدات السلام، ويجمع الغنائم ويقسّمها على المقاتلين وعلى مصالح المسلمين، وكانوا يرجعون إليه في القضاء، وكان هو السلطة التشريعيّة التي تسنّ لهم القوانين الجديدة المتصلة بالأحوال الشخصيّة والشؤون المدنيّة وقواعد الحرب والسلم.. والأهمّ من هذا كلّه أنّنا لا نعرف في المجتمع الإسلامي في تلك الفترة شخصاً كان يدير شؤون المسلمين وقضاياهم غير النبيّ باستثناء النفوذ المحدود الذي كان يمارسه شيوخ القبائل على قبائلهم.

إنّ علينا أن نتصّور مفهوم الدولة بالنسبة لمجتمع مثل المجتمع العربي آنذاك من جهة، في مقابل تصوّر مفهوم الدولة في القرون الأخيرة، ونحن نعرف أنّ الدولة الحديثة اتّسع نطاق نفوذها في المجتمع وتولّت الكثير من المسؤوليّات التي لم تكن تعرفها الدولة الحارسة قديماً. وعلينا أن نميّز أيضاً بين الدولة التي تكون صغيرةً وحديثة الولادة في مجتمعٍ لا يقرأ ولا يكتب، وما يزال يعاني من حروب واستهداف، وبين الدولة الكبرى المستقرّة التي مضى عليها سنوات طويلة، وكلّ هذا الخلط بين الأحداث والمفاهيم يوجب وقوعنا في خطأ أنّ النبيّ لم يكن يملك سلطة حكم، فلا تهمّنا كلمة الدولة بقدر ما تهمّنا كلمة الحكم وإدارة دنيا الناس.

ولا أدري لماذا لم يقتنع عبد الرازق بتحليله الأخير الراجع إلى عفويّة التجربة النبويّة وطبيعة

المجتمع العربي، مع أنّه تحليل منطقي جداً، خاصّة عندما نستوعب أنّ النبيّ لم يكن حاكماً فحسب، بل كان نبيّاً أيضاً، ولعلّه يريد أن يقدّم تجربة حكم مختلفة عن تجارب السلاطين تمتاز بالكثير من العفويّة، وتبتعد عن الكثير من البيروقراطيّة وأمثالها. ولا أفهم إصراره على ربط هويّة الدولة بالمحاسبات والميزانيات والدواوين، فقد عاش المسلمون في عصر أبي بكر الذي يصنّفه عبد الرازق عصرَ حكم، وكثير من قضايا الدولة لم يكونوا يعرفونها أيضاً، وعصر عمر بن الخطاب هو العصر الذي يمكن بوضوح أن نقول بأنّه عصر انتقال صورة الدولة من حالتها البسيطة إلى حالة أكثر تعقيداً وتقنيناً، وهذا أمر طبيعي جداً.

٥. تأمّلات في دلالات نصوص القطيعة بين الزمني والديني

استُند هنا ـ من قِبَل علي عبد الرازق وبازرگان معاً ـ لبعض النصوص الدينيّة لتأكيد فكرة أُخرويّة الدين ورساليّته، مع امتياز أنّ بازرگان حاول أن يفسّر نصوصاً أُخَر بشكلٍ يتوالم مع نظريّته من جهة ثانية، وسوف نتوقّف عند هاتين الخطوتين في مداخلتنا هذه.

أمّا النصوص الدينيّة التي حاول بازرگان أن يقدّم لها تفسيراً أُخرويّاً، فيبدو تفسيره لها غير مقنع، لكن لا بمعنى أنّ تفسيره في نفسه غير صحيح، بل بمعنى أنّه غير كافٍ، وذلك أنّ بازرگان لم يقدّم لنا عرضاً منطقيّاً معقولاً يتوالم مع نظريّته لذلك الكمّ من التشريعات الدينية التي تتصل بشؤون الدنيا، كأحكام السلطنات والعقود والإيقاعات التجاريّة والماليّة (البيع ـ الخيارات ـ الشركة ـ المساقاة ـ المزارعة ـ المضاربة ـ الإجارة ـ الشفعة ـ إحياء الموات ـ الحوالة ـ الكفالة ـ الوكالة ـ الصلح ـ الحجر ـ الرهن ـ القرض ـ الربا ـ الوصيّة ـ الرقيّة والعتق..)، وكالأحوال الشخصيّة مثل الزواج والطلاق والعدّة والحضانة والإيلاء واللعان، وكذلك القضاء والشهادات والحدود والديات والقصاص، وأيضاً الأطعمة والأشربة والصيد والذباحة وغير ذلك.. فإذا لم يكن الدين معنياً بالشأن الدنيوي فما تفسير النصوص القرآنية والحديثية في هذا الصدد؟!

إنّ القول بأنّ الهدف هناك هو تجنيب الإنسان العصبية والانفعال أو ممارسة الظلم بما يفضي إلى شقائه الأخروي ليس سوى تغيير في التعبير؛ إذ من الممكن للقائلين بشموليّة الدين بالحدّ الأعلى أن يذهبوا إلى أنّ وضع الدين للخطط والبرامج كان أيضاً بهدف رفع المستوى المحيط

بالإنسان، كي تتوفّر له أسباب الرقيّ الروحي والخلقي، فكأنّ الشريعة جاءت لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية لتوفير المناخ المناسب لحلول القيم الأخلاقيّة، فبماذا تستطيع نظرية بازرگان أن تجيب هنا في هذه الحال؟! علماً أنّ وجود غرض أُخرويّ يمكن تصوّره لهذا التشريع أو ذاك لا يسلب إمكانات الغرض الدنيوي منه، خاصّة والكثير من هذه التشريعات هي تنظيمات علائقيّة ماديّة دنيويّة، وإلا لربما يمكن للآخرين أن يسلبوا الصفة الأُخرويّة عن العبادات نفسها، بحجّة أنّ الصلاة رياضة بدنيّة، وأنّ الصوم ذو منفعة صحيّة، وأنّ الخمس والزكاة لهما فائدة اقتصاديّة اجتماعيّة، وأنّ الحجّ له فائدة اقتصاديّة وسياسيّة عظيمة وهكذا!

من هذه النقطة، نلاحظ أنّ استناد بازرگان للعنصر الكمّي في النصوص الأُخرويّة هو الآخر غير دقيق؛ لأنّ غاية ما يفيده هذا الاستناد هو أنّ الآخرة والله والبعد الروحي أهم وأعمق وأكثر تقدّماً وضرورةً في الدين من أيّ جانبٍ آخر، لكن هل هذا يعني أنّ الدين لم يهتمّ أيضاً للدنيا؟ إنّ حوالي نصف سدس القرآن الكريم ـ على المشهور ـ يتصل بالأمور الفقهيّة، ألا يمكن استنتاج أنّ الدين له هدف أعلى وله هدف أدنى، وهدفه الأعلى هو الله والآخرة، فيما هدفه الأدنى هو التنظيم العلائقي الأخلاقي الذي يوفّر حياةً سعيدة لدنيا الناس؟ وبهذا يكون الدين للدنيا والآخرة معاً مع المحافظة على أولويّة الآخرة وتقدّمها، ويكون هذا الاستنتاج أقرب لعمليّة ضمّ النصوص بمجموعها إلى بعضها بعضاً، فمحورية الآخرة لا تعني تلاشي الدنيا، بل تعني طريقيّتها وعدم الوقوف عندها.

ومن الممكن أن يقبل بازرگان بدنيويّة الدين، لكنّه يعتبر أنّ دنيويّة الدين هي الدنيويّة بالحدّ الأدنى وبمقدار الضرورة، لا الدنيويّة بالحدّ الأعلى، ويكون هذا هو قصده من التأثير الدنيوي للتشريعات والغاية الأُخرويّة لها.. وهذا كلام يمكن الموافقة عليه، بمعنى أنّ علينا أن نحدّد مديات تدخّل الدين في إدارة الدنيا، الأمر الذي يحتاج لمقاربات مختلفة عن مقاربات بازرگان، وسوف نتعرّض في أواخر هذا الكتاب لنظريّتنا الخاصّة والتي سوف تتوصّل إلى نفي دنيويّة الدين بالحدّ الأعلى، بتفسيرٍ سوف نذكره فيما بعد إن شاء الله، لكنّه لا يساوق الدنيويّة بالحدّ الأدنى، بل هو مفهومٌ وسط.

لكنّ حديثه عن التأثير الدنيوي والغاية الأُخرويّة غير دقيق؛ لأنّ التمييز بين التأثير والغاية يحتاج لمعيار، فلا أستطيع أن أسلب عن التأثيرات الدنيويّة كونها مأخوذة بنظر الاعتبار في

غايات المولى سبحانه إلا وفق معيار، ومجرّد كون الآخرة غاية أعلى لا يسلب كون العناصر الدنيويّة والتأثيرات التي من هذا النوع غاية أدنى، بحيث يكون المركّب من الغايتين هو الغاية النهائيّة، فسلب الغائيّة الدنيويّة ـ ولو بوصفها غائيّة أدنى ـ ليس سوى مصادرة غير مبرهَنَة قدّمها لنا بازرگان.

أعتقد بأنّ بازرگان أخطأ في المدخل الذي اعتمده في مقاربة هذه النصوص، وأنّه لو حاول الاستناد إلى تاريخيّة التشريعات الدنيويّة في جميعها أو غالبها، لكان هذا أقرب له، كما حاول أن يفعل في نصوص الطبّ النبوي، غير أنّ هذا الأمر يحتاج هو الآخر لنظريّة عميقة اجتهاديّة تثبت هذه التاريخيّة وبهذه السعة، ولا يكفي فيها مجرّد إطلاق الدعاوى، كما يحصل هذه الأيّام، وبازرگان لم يقم بإحالتنا على مرجعيّة اجتهاديّة تفسّر النصوص الطبيّة النبويّة، فضلاً عن غيرها، بوصفها نصوصاً غير دينيّة، وهذه نقطة نقص في أُطروحته.

وأمّا حديث بازرگان عن نصوص العفو في القصاص، واعتبارها شاهداً على عدم كونها لبناء دولة، فلا تصلح شاهداً لفكرته؛ لأنّ الشريعة بتشجيعها على العفو لا تشير لفكرة الدولة، بل تشير للتمييز بين الحقوق العامّة والشخصيّة، وهذا موجود في جميع دول العالم، وإلا فهل يحقّ لنا أن نفهم من نصوص تشجيع الإسلام على العفو أنّه يريد العفو عن المجرمين دوماً الأمر الذي يؤدّي إلى توفير فضاء مساعد للجريمة؟!

هذا كلّه في النصوص التي حاول بازرگان إعادة تفسيرها بشكل ينسجم مع نظريّته، وهو في تقديري غير مقنع.

أمّا ما قاله علي عبد الرازق من عدم كفاية النصوص التشريعيّة في تغطية مشروع إقامة دولة ولوازمها على طول الخطّ الزمكاني إلى يوم القيامة، فهذا مقنعٌ بالنسبة لي، وقد سبق أن تحدّثنا عنه وسيأتي المزيد فلا نطيل.

وأمّا النصوص التي قدّمها علي عبد الرازق وبازرگان بوصفها دليلاً على نظريّتهما، غير ما تقدّم آنفاً وناقشناه، فهو تكرير القرآن الإعلان عن أنّ الأنبياء ليسوا موكّلين بالبشر، بل هم دعاةٌ مبشّرون ومنذرون، فإنّ هذا الإعلان القرآني المكرّر يؤكّد عندهما أنّ الدعوة النبويّة ليس لها أيّ علاقة بالدنيا.

هنا يجب علينا التوقّف قليلاً عند هذه المجموعة من النصوص القرآنيّة، وذلك أنّنا نلاحظ

من تتبّع هذا النوع من النصوص أنّ الهدف الرئيس منه هو أنّ النبيّ لا يقدر على إلزام الناس بالدين الذي أتى به، فلا هو متسلّط على قلوبهم فيحرّكها كيف يشاء حتى يكون أمر الهداية والضلال بيده، ولا هو بالذي كلّف فرض دينه على الناس بالقوّة والإجبار، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ * إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥)، وقال سبحانه: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩)، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ١٩ ـ ٢٠)، وقوله تبارك اسمه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤)، وقوله عز من قائل: ﴿وَإِن تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾(العنكبوت: ١٨)، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢).

هذه الآيات ـ المكيّة والمدنيّة ـ تقرّر المبدأ عينه، وهو أنّه ليس على الرسول إلا البلاغ، وأنه إزاء كفر الناس لا يكلّف بما هو أزيد، وأنّه ليس له أن يحمل الناس على الإيمان، ولهذا نجد سياقاتها تدور حول العلاقة مع الذين رفضوا دعوات الأنبياء، وليست حول طبيعة العلاقة داخل المجتمع المسلم[1].

---

(١) بعد تدويني لهذه الفكرة في التمييز على مستوى هذه الآيات بين كون نظرها إلى العلاقة بين المسلمين وغيرهم، لا داخل المجتمع الإسلامي.. رأيتُ ابنَ عاشور يقدّم هذه المقاربة في كتابه: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم: ٢٠ ـ ٢١؛ كما لاحظت ذلك عند محمّد عمارة في كتاب معركة

وفي هذا السياق أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهَّ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا * وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاء أَن يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٥٥ ـ ٥٧)، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَّ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢).

وبملاحظة الآيات نجد وضوحاً في التأكيد على عدم الإلزام، لا على أنّ الدعوة التي أتى بها غير شاملة للدنيا، ولا علاقة لها بوضع تنظيمات، والنصّ يفيد أنّ الواجب هو إطاعة النبيّ أمّا من يتخلّف فأمره إلى الله، لكنّ هذا لا يعني أنّ النبي لم يأمر بقضايا تتصل بالدنيا، بل نقطة نظر النصوص هنا هو الجبر والإكراه، وأنّ هذا الجبر لا يكون من حيث كونك نبيّاً، بل لو ذهبت بعيداً عن ذلك فسيكون ممارسة القوّة نتيجاً لعقد اجتماعي إيماني كما هي الحال في البيعة التي كان المؤمنون يبايعونها عندما يدخلون في الإسلام، فالعقد الاجتماعي هو الذي يبرّر ممارسة القوّة أو العنف مثلاً وليس النبوّة بذاتها، لكنّ هذا لا يعني أنّ النبوّة لم تقدّم تصوّراً حول مضمون العقد الاجتماعي، وعلى ماذا ينبغي أن يكون منعقداً.

وهناك مجموعة أخرى من الآيات تحمل أكثر من دلالة تفسيريّة مرتقبة، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ..﴾ (الشورى: ٤٨)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)، وقوله تبارك اسمه: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ٦٦)، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ (الأنعام: ١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاء اللهُّ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ١٠٦ ـ ١٠٧)، وقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١)، وقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَولِيَاء اللهُّ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الشورى: ٦).

الإسلام وأصول الحكم: ١٥٦ ـ ١٥٨، فاقتضى التنبيه.

فهذه النصوص كما تحتمل التفسير الذي قلناه آنفاً، كذلك هي تحتمل أن يكون المراد إسقاط مسؤوليّة فعلهم عن النبي، فالحفيظ والموكَّل بأمر يتحمّل مسؤولية هذا الأمر، فكأنّ الآيات تريد أن تقول: يا محمد، إذا قمتَ بما كلّفناك به سقطت المسؤولية عن كاهلك، وأنت لا تتحمّل مسؤولية وضعهم وانحرافهم، فلست موكلاً بهم على نحو توكيل الوالد بولده الصغير أو حفيظاً عليهم على النحو عينه، حتى إذا عرض له شيء تحمّل الوالد تلك المسؤولية، وتوجّه اللوم إليه في أنّه لم يحفظ ابنه، مع أنّه في عهدته وتحت وكالته ونظره، إنّ القضيّة هنا ليست كذلك، فعليك القيام بواجبك، وانحرافهم لا يؤثّر عليك، فلا تحزن لأمرهم ولا يضرّك ضلالهم وزيغهم، فنفي الوكالة والحفظ هنا تخفيفٌ عن الشعور بالمسؤوليّة لا سلباً للسلطنة عليهم قانونيّاً[1].

وعليه، فنصوص وظائف النبيّ نصوص تتصل بالإكراه على الدين، لا أنّها تهجر الدنيا أو الدولة، ومن ثمّ فإذا تمّ تأمين مبرّر موضوعي بشري لمسألة فرض القوّة في ممارسة السلطة، فلا يوجد ما ينفي كون المنظومة القانونيّة الدينية يمكن أن تكون دنيويةً، بل هذه المقاربة في فهم هذه النصوص تستدعيها أيضاً عمليّة مقاربة النصوص القرآنية عموماً لبعضها؛ فلو كان نظر هذه النصوص لنفي مطلق العنصر السلطوي فكيف يمكن الجمع والتوفيق بين هذه النصوص وبين نصوص العقوبات خاصّة منها الحدود مثل عقوبة الزنا والسرقة والقذف والواردة في الكتاب الكريم؟! فلو كان هدف الأنبياء الدعوة والرسالة والتبشير والإنذار في خصوص الآخرة فكيف نفسّر مثل هذه النصوص السلطويّة بامتياز؟! ليس من تفسير في تقديري سوى أنّ السلطة قد تكون راجعة إلى اختيار اجتماعي تفويضي عبر الدخول في الإسلام والاندماج في بيعته، وبعد هذا الاختيار تتمّ عملية تنزيل القوانين النبويّة على أرض التنفيذ والإجراء.

هذا كلّه على مستوى النصوص القرآنية التي استندوا إليها، وأمّا ما اعتمد عليه عبد الرازق من نصوص السنّة الشريفة، فهو غير مقنع بتاتاً في تقديري؛ لأنّ النبيّ حينما يقول لتلك المرأة بأنّني لست مَلِكَاً بل أنا ابن امرأةٍ كانت تأكل القديد بمكّة أو يخيّره الملاك بين الملكية والعبوديّة

---

(١) للتوسّع أكثر في تحليل هذه الآيات وأمثالها، راجع بحثَنا حول نقد نظريّة الجهاد الابتدائي، وذلك في كتابنا: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٢٨٧ ـ ٣٣٥.

والرسوليّة، وأمثال ذلك، فهذا لا يعني سلب صفة الحكم أو السلطة الزمنيّة عنه، بل يجب أن نقارب هذا النص في ضوء تصوّرات العرب عن الملوك؛ لأنّ كلمة الملك تنصرف إلى السلاطين الجبّارين، والسياق يتحدّث عن هذا، ولا تنصرف إلى مطلق السلطة، فقد وقع عبد الرازق في التباس طبيعة المفردة واستخداماتها اللغويّة، ويشهد لما نقول أنّ طبيعة الملك بصرف النظر عن عنصر التكبّر والهيبة والبطش الذي عنده لا توجب بذاتها خوفاً من صاحبها، فالنبيّ أراد أن يقول لها: لست بذلك الملك الجبّار الذي يخاف الناس منه، هوّني على نفسك، فأنا إنسان عادي، فأيّ علاقة لهذه التعابير بسلب مفهوم السلطة الزمنيّة عنه؟!

علماً أنّ تجاهل علي عبد الرازق لقضيّة الإمامة الشيعيّة وكذلك قضيّة تنصيب أو شبه تنصيب أبي بكر من قبل النبيّ، وحديثه عنهما في بضعة أسطر قليلة جداً، غير مفهوم أبداً؛ فإنّ مسألة موقف النبيّ من الخليفة بعده في غاية الأهميّة بالنسبة لعلي عبد الرازق؛ لأنّها تغيّر كلّ نظريّته أو تترك أثراً عظيماً عليها، فكيف يمكن تجاهل ملفّ بهذا الحجم دون مقاربة ولو مختصرة منه؟!

ويبقى أن نعلّق قليلاً على تفسير علي عبد الرازق للإجماع القائم على ضرورة نصب الخليفة، فإنّ لديّ بعض الملاحظات هنا:

أوّلاً: إنّ فهمي لهذا الإجماع هو أنّه ليس سوى التوافق على وجود سلطة زمنيّة ترعى تطبيق الشريعة وشؤون الجماعة المسلمة، بوصف ذلك مَطْلَباً دينيّاً يتطلبه الدين لضمان تنفيذ قوانينه. وأمّا فكرة النيابة عن النبيّ، وأنّ الخليفة هو النبيّ، ومسألة الحقوق والحريّات وتداول السلطة وغير ذلك، فهذه تفاصيل تلحق هذا الإجماع، وعليه فالإجماع ليس شيئاً غريباً هنا.

ثانياً: إنّ محاولة علي عبد الرازق تقديم تفسير سيسيولوجي للإجماع هي خطوة رائعة من قِبَله، ونحن بحاجة لمثل هذه المقاربات في دراسة ظواهر الإجماع، لكنّه لم يُقنعنا هنا بمقاربته هذه؛ وذلك أنّ كون الخلافة عبر التاريخ كانت بالقهر والغلبة، ومن ثمّ فالإجماع منعقدٌ على الخلافة وضرورتها بشكل تلقائي؛ لأنّ العلماء تحت رحمة السيف.. هذا الكلام يتناقض مع قول عبد الرازق بأنّ تاريخ الإسلام حافلٌ بالثورات والمعارضات العسكريّة، فإذا كان الأمر كذلك وكانت هناك سلطات زمنيّة في مختلف أقطار العالم الإسلامي لا تحكم باسم الخليفة، فإنّ من الطبيعي أن يتولّد عند المعارضة تصوّر مختلف عن تصوّر الموالين لسلطة الخليفة، فلماذا لم نجد ـ

رغم كلّ هذه التيارات المعارضة القويّة ـ فكرة نقض الخلافة بوصفها ضرورة، مع أنّ ذلك كان مناسباً لهم؟ وإذا كانت المعارضة تخشى على نفسها فإنّ كونها معارضة كان بذاته مدعاة للخشيّة، فلم تقدر مقاربة عبد الرازق أن تلامس جوهر الموضوع بالطريقة التي جاءت فيها؛ لأنّ السلطة والمعارضة توافقا على فكرة الخليفة رغم اختلافهما في شخصه، فلم تكن السلطة هي السبب الوحيد في انعقاد هذا الإجماع.

ثالثاً: إنّ حديث عبد الرازق عن أنّ المسلمين لم يكتبوا في علم السياسة الذي ورثوه من اليونان بسبب طبيعة السلطة القهريّة، غير دقيق؛ ولا أُريد أن أخوض في هذا البحث الذي ناقشه فيه شيخ الأزهر الشيخ محمّد الخضر حسين، ذاكراً له سلسلة من الأعمال التي قدّمها المسلمون في مجال علوم السياسة والاجتماع[1]، بل أُريد أن أضيف لما ذكره فضيلة الشيخ محمّد الخضر حسين بأنّ التراث الفقهي بنفسه هو تراث سياسي، فقد غاب عن عبد الرازق البحوث الفقهيّة المتصلة بالقضاء والمرافعات والشهادات والمحاكم (السلطة القضائيّة)، وغاب عنه فقه الحدود والتعزيرات والقصاص والديات (النظام الجزائي والجنائي)، وكذلك فقه الحرب والجهاد والسلم والمعاهدات (السياسة الحربية والدفاعيّة)، وكذلك فقه الضرائب مثل الخمس والزكاة والخراج والجزية، وكذلك فقه الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك فقه الأموال العامّة مثل إحياء الموات والمشتركات والأنفال والفيء والأوقاف، وغير ذلك ممّا هو من شؤون تنظيم المدن والمصالح العامّة، ولا ينفكّ عن الفقه السياسي بالمعنى الذي جاء في التراث اليوناني بل هو صيغ مطوّرة له.

نعم، علم السياسة كان عقليّاً في صورته اليونانيّة، فغلب عليه الطابع النقلي الفقهي، وإن كانوا قد تناولوا قضيّة الإمامة والخلافة وشروط الإمام والخليفة في كتبهم الكلاميّة، وهذا لا يلغي وجود الدرس السياسي في التراث الإسلامي، بقدر ما يؤكّد على أنّ علم السياسة العقلاني والفلسفي قد تراجع أو لم يظهر بالشكل المناسب، لا أنّ علم السياسة والاجتماع لم يكن لهما وجود أصلاً كما قال عبد الرازق، ومن ثمّ فإذا كان هناك تقصير فهو تقصير الدرس الفلسفي الذي لم يعنَ بالسياسة بالشكل المطلوب، بل غرق في الماورائيّات والمنطقيّات

(١) انظر: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم: ٤٥ ـ ٤٨.

وغير ذلك.

٦. هل تنافي دنيويّة الدين مبدأ التوحيد؟

أصرّ بازرگان على أنّ مبدأ التوحيد تنافيه دنيويّة الدين، ويجب عليّ هنا أن أقبل بكلّ وضوح القلق الذي أبداه مفكّرون ـ من أمثال بازرگان ـ في هذا الإطار فهو قلق مبرّر إلى حدّ بعيد جداً، وغالباً ما تأتي حالة تغيير الهويّة الدينيّة من أُخرويّة إلى دنيويّة بسبب ظاهرة المصلحة والسلطة بأنواعها، فالسلطة تجعل الإنسان يقوم بتحويل هويّة الدين وهو لا يشعر، وهذا قلق روحي أخلاقي عميق عاشه الكثير من العرفاء والمتصوّفة وأصحاب النزعات الروحيّة، وقد رأينا كيف أنّ التصوّف نما في ظلّ تعالي منسوب اللهث خلف الدنيا في الوسط الديني، كما رأينا كيف أنّ الرهبانية انتشرت بشكلٍ واسع للغاية في المسيحيّة عقب صيرورة هذا الدين هو الدين الرسمي للدولة مع الامبراطور الروماني قسطنطين أوائل القرن الرابع الميلادي.

لكنّ هذا القلق المشروع لا يلغي أصل فكرة أنّ الدين للدنيا بنسبة معيّنة، فهذا القلق هو قلق من تحييد البعد الأُخروي في الدين لا من أصل وجود البعد الدنيوي وجوداً يقع تحت مظلّة البعد الأُخروي وفي درجةٍ تالية له.

علينا هنا أن نقرّ في المقابل بأنّ التركيبة النفسيّة البشريّة تميل للماديات، وأنّ القرآن بنفسه قدّم الآخرة بدرجة معتدّ بها بوصفها سلسلة من الملذّات الماديّة، بل ثمّة نصوص قرآنيّة توحي بأنّ القرآن يرغّب الناس بالدين من خلال أنّه يفضي إلى صلاح دنياهم المادية، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٦٦)، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (الفتح: ١٨ ـ ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

بل لدينا في النصوص الحديثيّة كلام أكثر من أن يُحصى حول الفوائد الدنيويّة للكثير من

السلوكيّات الصالحة والمضارّ الدنيويّة للكثير من الأمور الفاسدة والمحرّمة، وهذا كلّه يشي بأنّ الخطاب الديني والنبوي كان يحترم البواعث الدنيويّة للبشر، ويرشدهم للتأثيرات الدنيويّة الرائعة لسلوكهم مسالك الدين، بل إنّ نفس ذهاب بازرگان إلى أنّ الدين يأتي لتحرير الإنسان من الظلم والعبوديّة ولمواجهة القهر والاستبداد، هو في نهايته إغراءٌ للعقل الديني بأمرٍ دنيويّ، ولكنّ هذا لا يعني أنّه إغراء غير أخلاقي أبداً.

وبهذا نستنتج أنّ قلق بازرگان في محلّه لكنه لا يُثبت أنّ ربط الدين بالدنيا يسلب عنه هويّته، وإلا فتحويل الدين إلى مجرّد حالة اجتماعيّة هو بنفسه يجعله في مهبّ المصالح الماديّة، حتى لو لم نقم بتحويله إلى حالة سلطويّة، لأنّ قدرة الإنسان على تغيير هويّة الدين هي قدرة عالية، حتى في أكثر الأمور عباديّةً.

٧. نظريّة الأُخرويّة والرساليّة ومشكلة الطفرات والتعميمات

سأحاول في هذه المداخلة أن أجمع بعض الملاحظات الجزئيّة التي تلتقي عند هذا العنوان، كي لا نطيل.

يبدو من بعض كلمات بازرگان هنا، أنّ البرامج التي توضع لإدارة الحياة الإنسانيّة تخضع كلّها لمنطق الصيرورة.. وهذا ما يحتاج لإعادة نظر؛ لأنّ مجرّد كونها بشريّةً لا يعني خضوعها لمنطق التحوّل، كما أنّ كونها إلهيّةً لا يعني بالضرورة المنطقيّة عدم خضوعها لذلك؛ لأنّ كلّ القوانين والدساتير ـ سواء كانت بشرية أم إلهيّة ـ يمكن أن تنقسم إلى ثابت ومتغيّر، تبعاً لكون الحياة الإنسانيّة نفسها عبر التاريخ تحظى بعناصر مشتركة وأخرى مختلفة، فلم تقدّم لنا نظريّة بازرگان مقاربة فلسفية لتحوّلية المنتج البشري بشكلٍ كلّي تماماً، بل قفزت من كثرة التغيّرات إلى كليّتها، كما لم تقدّم أيّ شيء يتصل بالثبات والتغيّر في المضمون الذي أتت به النصوص الدينيّة، وسيأتي مزيد حديث حول هذه النقطة عند استعراض نظريّة المفكّر محمد مجتهد شبستري.

ومن الواضح لمن يقرأ بازرگان أنّه كان يواجه مشكلة الدين والدولة، وكان يعتقد بأنّ تحويل الدين إلى أيديولوجيا يكون عبر صبّه في قوالب حكوميّة وتنظيميّة والتفتيش فيه عن كلّ عنصر إداري في الحياة، لكن هل نحن بحاجة ـ للفرار من مشكلة الدولة الدينية بالشكل

الأيديولوجي الذي يناقشه بازرگان ـ إلى نسف أساس الارتباط بين الدين والدنيا؟! هل لا يمكن التخلّص من المشكلة المفترضة إلا بهذه الطريقة؟ هل يصحّ أن أعالج وجع الرأس بقطع الرأس نفسه؟

إذا لم يولِ بازرگان بالاً لأصل النصوص الدالّة على شموليّة الشريعة، فقد كان بإمكانه اختيار بدائل أخفّ تحقّق له غرضه، من نوع الفهم المقاصدي للدين، أو الحديث عن الأوّلي والثانوي أو الحديث عن تاريخيّة الأحكام في الجملة أو غير ذلك، فلم يكن بازرگان مضطراً لإحداث القطيعة بالشكل الذي ذكره بين الديني والدنيوي دون اختبار البدائل المتوفّرة، الأمر الذي لم نشهده واضحاً بشكل كبير في أعماله.

إنّ المشاكل التي تعرّض لها بازرگان واعتبرها نتيجاً طبيعياً لتحويل الدين من بُعده الأخرويّ إلى بعده الدنيوي، هي إشكاليّات داخل النظريات الفقهيّة، وليست إشكاليّات تطال الفقه نفسه، ومن ثمّ فلماذا لم يذهب بازرگان نحو سائر النظريات المطروحة في الفقه، خاصّة تلك التي تؤمّن الحريّة وتخفّف من السلطة المطلقة في المجتمع، من نوع الديمقراطية الإسلاميّة وقضايا مناقشة الإكراه وغير ذلك.

وهذا بعينه يواجهه علي عبد الرازق؛ فإذا كانت فكرة الخلافة بمفهوم النيابة عن النبي تستلزم حياةً سياسيّة مغلقة وقمعيّة، فإنّ هذا لا يعني سلب صفة الحكم عن الإسلام، بل بالإمكان الذهاب خلف نظريّات عديدة في الفقه الإسلامي تحافظ على بُعده الحكومي وفي الوقت عينه تتفادى إشكاليّات النظام السلطاني في الخلافة، خاصّة وأنّ الفقه السنّي بالخصوص يتحمّل ـ بصرف النظر عن طبيعة التجربة التاريخيّة ـ فكرة أنّ السلطة يأخذها الحاكم والخليفة من البيعة والعقد الاجتماعي، ومن ثمّ فنحن بحاجة بعد ذلك إلى وضع معايير قانونيّة أكثر تطوّراً لتفادي طغيان الخليفة، والتمكّن من عزله إذا حصل هذا الطغيان، بدل هيمنة التبريرات الجاهزة والناجزة له والتي لا نستطيع بحال أن نعزله وفقاً لها، بل يمكن ما دمنا نتحرّك في فلك العقد الاجتماعي أن نتكلّم عن مدد زمنيّة محدّدة للخلافة، وهذه كلّها نظريّات داخل إطار حاكميّة الإسلام، وليست مخارجةً له.

إنّ ما قبله عبد الرازق من أصل ضرورة السلطة هو بعينه ما يريده الآخرون تقريباً، غاية الأمر أنّ آليات بناء السلطة يمكن النقاش فيها، وبنود القوانين يجب أن يرجع فيها إلى الشريعة

حيث يتوفّر لها موقف، والإجماع الذي انعقد على ضرورة الخليفة والمقاربة العقلية التي استندوا إليها لا يُنتجان ـ في تقديري ـ إلا كليّة ضرورة التنظيم الذي ما زلنا نتصوّره قائماً على مفهوم الحكم، فالمقاربة إلى يومنا هذا منطقيّة تماماً، غاية الأمر أنّنا بحاجة لتطوير فقهيّ اجتهادي يتلافى قدسيّة الخليفة من جهة، ويسمح بنقده وعزله من جهة ثانية، ويعطي لسائر القوى السياسيّة في المجتمع حريّاتها وقدرتها على التأثير العام بما يوفّر تداول السلطة الزمنيّة من جهة ثالثة.

إنّ الفقه يتضمّن منظومة قانونيّة، وهذه المنظومة تحتاج في عمليّة تسييلها على أرض الواقع إلى صيغة، وهذه الصيغة هي استدعاءٌ زمني تاريخي لتطبيق تلك المنظومة، سواء سمّيناها حكماً وسلطاناً أو لا، فأيّ صيغة تسمح بذلك وتكون راعيةً لشؤون تطبيق الشريعة تكون هي (الخليفة)، فرداً أو جهة أو إطاراً أو غير ذلك؛ فالخليفة هو راعي تطبيق الشريعة وإقامة العدل والمصالح النوعيّة، وهذا هو امتيازه عن مطلق السلطة في غير دائرة الإسلام.

كما أنّ حديث بازرگان عن الإخفاق في إقامة دولة دينيّة؛ لأنّنا نستمدّ وضعنا الإداري من الدين مع أنّه لا يملك برنامجاً، الأمر الذي سيوصل إلى الفشل، ثم إلى ظهور حالة إحباط عامّة في المجتمع ورفض للدين وخيبة أمل منه واتخاذ مواقف سلبيّة من الدين نفسه، بل سيؤدي ذلك أيضاً إلى التكاسل عن وضع حلولٍ ما دامت تُرتجى من النصوص نفسها.. هو كلام دقيق عندما نتبنّى الدين والفقه بحدّهما الأعلى الذي يرى أنّ كلّ صغيرة وكبيرة موجودة في النصوص، وأنّ علينا الرجوع للنصوص لحلّ جميع القضايا ووضع جميع البرامج. نعم هذا النوع من الفهم الأعلائي للشريعة والنصّ هو فهم يفضي إلى النتيجة التي يحذّر منها بازرگان؛ لأنّنا نوافقه في أنّ النصوص لا تحوي جميع العلوم والفنون ولا كافّة الخطط والبرامج، فالفقه ـ كما يقول سروش مُحِقّاً[1] ـ سلسلة قوانين، والقوانين ليست هي البرامج والخطط التي تضعها الدولة، بل القوانين جزء من العناصر التي تساعد على قيامة الدولة، وابتلاع الفقه والقانون لسائر الوظائف التي تقوم الدولة عليها هو الذي سينتج نتائج كارثيّة بالتأكيد.

هذا، وحديث بازرگان عن أنّ التيار الإسلامي حصر البيئة الحاضنة للإيمان بوجود الدولة،

---

(١) انظر: مدارا ومديريّت: ١٣٩.

وإن كان يمكن أن نوافقه عليه بدرجة معتدّ بها، إلا أنّنا لا نوافقه على حصره هو البيئة الحاضنة بعدم وجود الدولة الدينيّة، فلا وجود الدولة ولا عدم وجودها شرطاً لازماً وأبديّاً في تبلور البيئة الحاضنة للإيمان[1]، بل هذه قضايا متغيّرة وتتبع ظروفها وملابساتها الزمكانيّة، ولا نستطيع الخروج بقاعدة عامّة ممتدّة في الزمان والمكان ما دمنا لا نعرف المستقبل كلّه، وعلينا عدم تعميم التجربة الجزئية لأخذ قاعدة كليّة منها، وإن كانت التجربة الجزئيّة تدفعنا للحذر والحيطة من سائر التجارب وفيها. وتجارب مثل تجارب الدولة العباسيّة والأمويّة والصفويّة والقاجاريّة لا ينبغي أن تحسب من تجارب الدولة الدينيّة بالمعنى الذي يطرحه الإسلاميّون اليوم؛ إذ من الواضح أنّ هذه الدول لا يعتبرها الإسلاميّون دينيّةً؛ لأنّها لم تقم على قاعدة تطبيق الشريعة من وجهة نظرهم، فكيف يمكن أن نأخذ أو نحتجّ عليهم بمثل هذه التجارب أو أن نؤاخذهم بسلوك كلّ من سمّى نفسه خليفة كما فعل بازرگان وعلي عبد الرازق معاً؟!

وبكلمة أخيرة: إنّ عبد الرازق وبازرگان نظرا إلى دنيويّة الدين أو إلى السلطة والدولة من منظار النظريّة التي كانا يواجهانها أو الأسلوب الذي كانا ينتقدانه في الإدارة والحكم، فبدل أن يسجّلا ملاحظاتهما على الأساليب والأشكال عمّمّاها لأصل تدخّل الدين في الدنيا، فوقعا في الإشكاليّات التي وقعا فيها، ويبدو أنّهما كانا يريدان الوصول إلى نوع من الإسلام العلماني أو المسلم العلماني، بشكلٍ يحافظ فيه على الدين من جهة والإدارة البشريّة للدنيا من جهة أخرى، وأنّه بهذه الطريقة يمكن تخطّي تجربة الإسلام السياسي التي عرفها القرن العشرين وإلى اليوم في إيران والعالم العربي، وفي العالم الإسلامي عامّة، كما يمكن ضمان عدم العودة إلى عصر ما سمّي بالخلافة العثمانية.

إنّ نظريّة رساليّة الدين وأُخرويّته التي قدّمها أمثال علي عبد الرازق ومهدي بازرگان قابلة للنقد والتحليل، لكنّنا نكتفي بهذا القدر حولها؛ نظراً لاهتمامنا هنا بها من زاوية الحديث عن الجامعيّة والشموليّة فقط، لكن لابدّ لي من أن أُشير أخيراً إلى أنّ كلمات بازرگان الأخيرة وإن كانت قريبة جدّاً من توجّهه للقطيعة بين الدين والسلطة، لكنّني من خلال جمع كتبه ونصوصه

---

(١) وبتعبير المناطقة والفلاسفة: لا هي بنحو البشرط شيء، ولا بنحو البشرط لا، بل هي بنحو اللابشرط.

ما أزال أميل إلى أنّ الرجل لم يقصد هذا المدى البعيد من الفكرة، ومن الممكن جداً أنّه قصد أنّ كليّات العمل السياسي والسلطوي تؤخذ من الدين، وأنّ الدين له سلطنة وإشراف على الحياة السياسية والاجتماعيّة، لكنّ تفاصيل إدارة هذه الحياة لا تُطلب من الدين، والآليّات والخطط والبرامج والطرق الجزئيّة ونوع تكوين السلطة لا تؤخذ سوى من عقل الإنسان وتجاربه، وهذا كلام يمكن الموافقة على نسبة كبيرة منه، على بيانٍ سوف نتعرّض له لاحقاً عند عرض نظريّتنا الخاصّة في موضوع مساحة الشريعة في الحياة بحول الله تعالى.

كما ولابدّ لي أن أضيء أخيراً على أنّ العقبة الأساسيّة التي تواجه نظريّة الرساليّة والأُخرويّة هي التراث النصّي الهائل المرتبط بقضايا الإنسان الدنيويّة وشؤون حياته الاجتماعيّة والسياسيّة، وفي تقديري لم تُفلح نظريّات أمثال عبد الرازق وبازرگان وغيرهما في تقديم فهم معمّق يمكنه أن يتخطّى هذا التراث، فلا يمكن أن أبني نظريّةً تتصل بالإسلام، وليس عندي من تفسير لهذا التراث النقلي والفقهي، وإلا فسيكون حالي كمن يصنع سيارة تسير فقط على الثلوج، ليبيعها لسكّان الصحراء!

وختاماً، أعتقد بأنّ بازرگان وعبد الرازق وغيرهما كانوا ـ على حدّ توصيف سروش لشريعتي[1] ـ يحملون إحساساً بالألم والوجع من جهة، ويحملون وعياً بالمرض من جهةٍ أخرى، وإذا كان المفكّرُ لا يقدر على وضع الأجوبة للأسئلة التي يثيرها، فإنّ طرحه الأسئلة وإحساسه بالمشكلة هو في نفسه خطوة متميّزة، فإنّ المفكّر لا يُقاس دوماً بأجوبته، بل كثيراً ما يُقاس بأسئلته المستجدّة. ومتابعةُ الكبار لا تكون باتّباعهم فيما هم ضعفاء فيه، بل باتّباعهم فيما هم فيه أقوياء، كما علينا الانتباه لفصل الأعمال العلميّة للمفكّرين عن مشاعرهم في لحظتهم الزمنيّة، تلك المشاعر التي قد تدفعهم إحياناً ناحية الإفراط أو التفريط، فنحن مطالبون بنقد روح الفكرة لا شكلها البياني أو فضائها الحسّاس الزمكاني.

---

(١) انظر: سروش، قصه ارباب معرفت ١: ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٨٢، ٣٩٧.

النظريّة الثانية

نظريّة عَرَضيّة الشريعة وفرديّتها

مدخل

ربما يبدو مفهوم الدين (Religion) واضحاً عند الكثيرين في الوسط الإسلامي؛ لأنّ هذه المفردة تمّ استخدامها في النصّ الديني الأصلي عند المسلمين وتداولها في تراثهم الديني منذ القرون الهجريّة الأولى، لكنّ الأمر لم يكن كذلك في الغرب، فالمسيحيّة ظلّت تستخدم بشكل أكبر مفردة الإيمان (Faith) للتعبير عن الديانة المسيحيّة، وثمّة من يعتبر أن ظهور مفردة الدين كان من قبل التيارات الأكثر علمانيّة في المجتمع الغربي، وانطلاقاً من هذا الواقع التاريخي، صارت كلمة الدين تمثل رؤية عامة للأديان، أكثر ممّا تمثل رؤية خاصّة بدين معيّن، وصار البحث حول الدين عموماً قضيّة جادّة تفترض ضرورة مقاربته مقاربة أوّليّة، تمهيداً للدخول في المرحلة اللاحقة المتمثلة بالحديث عن دين خاصّ أو عن الإيمان المسيحي أو الإسلامي؛ لأنّ التحدّيات الفكريّة والفلسفية التي شهدها الغرب بعد عصر النهضة صارت تطال الكائن الديني بما هو ديني، ولم تطرح نفسها بوصفها تطال ـ فقط ـ ديناً بعينه، لترى الخلاص في التحوّل عنه إلى دين آخر، فلم يكن هذا الخيار موجوداً، ومن هنا شعر المناخ الديني بأنّه صار مطالباً بالبحث عن الدين بوصفه هويّة متعالية عن صفة المسيحية أو الإسلام أو اليهوديّة أو غير ذلك، وهو يخوض حواره مع الآخر المخارج للدين بالمفهوم السائد.

إذا صحّ هذا التحليل التاريخي الذي يقدّمه بعضٌ، فنحن نلاحظ كيف أنّ هويّة الدين بشكل عام، وليس هويّة هذا الدين أو ذاك، صارت موضوعاً للبحث، وتمّ تناولها هذه المرّة من زاوية مخارجة لدينٍ معيّن، خاصّة في فضاء الدراسات الدينيّة الحرّة، عنيتُ الدراسات التي لم تخرج من رحم الدفاع عن ديانة بعينها، بل من رحم أخذ الدين موضوعاً لدرسها، لا غايةً له.

من هنا نلاحظ كيف أنّ فريدريك دانيال ارنست شلايرماخر (١٨٣٤م) ألّف أوائل كتبه الذي يستهدف الحوار مع الذين لديهم موقف من الدين وتوجّه قائم على النفرة منه واحتقاره، ليضع له عنواناً متلائماً مع الفضاء العلماني الجديد، حيث أطلق عليه (On Religion Speeches to its Cultured Despisers)[1]، ليجعله يدور حول الدين عامّة، على خلاف بدايات عصر الإصلاحات الديني في القرن السادس عشر، حيث وجدنا أمثال مارتن لوثر (١٥٤٦م) وجون كالفن (١٥٦٤م)، تتمركز مقولاتهم حول المسيحيّة لا حول الدين بوصفه ظاهرة عامّة. وهذا بعينه شهدناه مع رجالات النهضة الإسلاميّين في القرن العشرين، حيث امتلأت كتبهم بعنوان (الدين ـ الإيمان) عموماً، إلى جانب عنوان الإسلام، وهذه في تقديري جدليّة عميقة في العلاقة بين التعميم والتحديد في مقاربة القضيّة الدينيّة.

إنّ تحسّس الفكر الجديد من النزعة الإيمانيّة الدينية التبريريّة والدفاعيّة لرجال الدين، دفع لظهور الدراسات الدينية الحرّة، على يد أمثال ماكس مولر (١٩٠٠م) وغيرهم، وبهذا صار البحث الديني مخارجاً للنصّ أكثر من كونه متداخلاً معه أو مولوداً منه، وأدّى هذا لظهور النزعة الخارج ـ دينيّة في فهم الدين، فمن يحكم في الدين هو هذا التحليل العقلاني الإنساني المخارج له، وليس النصّ هو الذي يحكم في هويّة ذاته، وقد تعزّز هذا الموقف عبر الدراسات الهرمنوطيقيّة الحديثة ومباحث فلسفة العلوم.

طبعاً ظلّ البحث الديني متجاذباً بين الداخل والخارج إلى يومنا هذا، ففيما رجّح الكثيرون المدخل الإنساني العام الخارج ـ ديني، رأى آخرون وجود خلل عميق في هذا المنهج، مثل كارل بارث (١٩٦٨م)، الذي كان يعتقد بأنّ الدخول على الدين من خارجه لن يوصلنا إلى جوهره؛ لأنّ الدين ليس نتيجاً إنسانيّاً بل هو منتج إلهي، وفي هذا التقرير المسبق لا يمكن لي أن أصل لجوهر الدين إلا من داخله؛ لأنّ الدين يستهدف أن يغيّرني في رؤتي للأشياء والعالم والوجود والإنسان، فإذا أسقطتُ عليه مقاربتي الإنسانيّة المسبقة ودفعته للصمت، فلن أتمكّن على الإطلاق من الوصول إلى رسالته الأصليّة، فالبحث الخارج ـ ديني هو في الأصل قائم على

(١) نشر هذا الكتابَ دارُ الرافدين عام ٢٠١٧م، مترجماً للعربيّة، تحت عنوان (حول الدين، خطابات إلى محتقريه من المثقّفين)، كما نشرته دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في العام نفسه بترجمة أخرى.

إنكار أو تجاهل إلهيّة الدين ودوره المتعالي.

في هذا الإطار، ظهرت أفكار من نوع هويّة الدين ـ تعريف الدين ـ غايات الدين ـ مساحة الدين ـ صلة الدين بالحياة وأنواعها وغير ذلك من عشرات المباحث والدراسات والعناوين.

وفي هذا السياق التحليلي للدين جاءت فكرة فرديّة الدين وأمثالها، حيث انطلقت هذه النظريّة من قراءة عقلانيّة مخارجة للدين ـ كما سوف نرى أنموذج ذلك في دراسة الدكتور سروش ـ لتؤكّد على أنّ الدين ليس سوى حالة فرديّة لا علاقة لها بالسياسة والاجتماع وأمثال ذلك، وبهذه الطريقة يتراجع الدين في مساحته تراجعاً واسعاً، ويفقد الفقه والشريعة قدرة التحكّم في تمام الوقائع والمجريات، ليبقى في إطار الحياة الفرديّة للإنسان، دون أن يحمل في داخله خطاباً للمجتمع بما هو مجتمع أو للأمّة بما هي كذلك، فضلاً عن وجود خطابات تنظيميّة فيه تتصل بإدارة الإجتماع السياسي وممارسة السلطة الزمنيّة.

حدود الدين والشريعة عند الدكتور عبد الكريم سروش

ولد حسين حاج فرج الله دبّاغ، المعروف بعبد الكريم سروش، في مدينة طهران عام ١٩٤٥م، وتابع دراسته الأولى فيها، وقد تعرّف هناك على الفلسفة وبعض الشخصيّات الفلسفيّة، مثل المطهري والطباطبائي وغيرهم، عبر أُستاذه رضا روزبه، ثم مال ـ ككثير من الشخصيّات غيره ـ لفترة قصيرة إلى جمعيّة الحجتيّة[1] في إيران، غير أنّه سرعان ما تركهم ولم ينسجم مع أفكارهم، ليشتغل بالدراسات الفلسفيّة والقرآنيّة. وبعد انتهائه من المدرسة تابع

(١) الحجتيّة (انجمن حجتيّة) جماعة أُسّست عام ١٩٥٣م، على يد محمود ذاكر زاده تولائي المعروف بالشيخ محمود الحلبي (١٩٩٧م)، في ظروف ثورة محمّد مصدّق، ويقال بأنّ ظروف التأسيس كانت لمواجهة البهائيّة في إيران، ثم اتسع نطاقها بشكل متسارع لتنضم إليها الكثير من الشخصيّات، ولكن تدريجياً وقع خلاف بين هذه الحركة التي انطلقت ثقافيّاً ودينيّاً، وبين خطّ السيد الخميني، وهذا ما جعلها تحت رضا وتأييد شاه إيران آنذاك على ما قيل، لتتلقّى أكبر الضربات بانتصار الثورة عام ١٩٧٩م، ورغم أنّ العديد من رموزها قد أيّدوا الثورة بعد انتصارها ودعوا للمشاركة في الانتخابات، إلا أنّها حلّت نفسها ـ صوريّاً على ما قيل ـ بدايات الثمانينيّات، بعد انتقاد صريح وجّهه الخميني لها. واليوم توجد آراء كثيرة تتكلّم عن بقاء نشاط الحركة بشكل خفي وتمدّدها عبر شخصيات بارزة إلى يومنا هذا، وأنّ العديد من التيارات المهدويّة تنتمي لهذا الفكر وتستقي منه.

دراسته في مجال الصيدلة وصناعة الأدوية في جامعة طهران، وسرعان ما سافر إلى لندن لدراسة الكيمياء، حيث أبدى هناك اهتماماً ومتابعة ودراسة للفلسفة الغربيّة، وكان هناك مندوباً من طرف السيد محمّد بهشتي (١٩٨١م) في المشاركة في إدارة بعض المراكز الإسلاميّة الشيعيّة.

بعد عودته إلى إيران، تحوّل سروش ـ قُبيل وبُعيد انتصار الثورة عام ١٩٧٩م ـ إلى واحد من أبرز الشخصيات التي عنت بنقد الفكر الماركسي والدفاع عن بنيان الفلسفة الإسلاميّة، وكانت له مناظرات مع رجالات الماركسيّة ودوّن مجموعة من الكتب والمقالات في هذا الصدد، ثم أصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافيّة عقب حلّ الجامعات في إيران، وكان الهدف هو تحقيق نهضة ثقافية وتطهير الجامعات من الهيمنة الثقافية الغربيّة، الأمر الذي وصفه سروش لاحقاً بأنّه لم يكن سوى صراع أجنحة، وليس نهضة ثقافيّة جديدة. وقد أدّت اهتماماته هذه ودخوله في هذا السياق إلى توجّهه للدفاع عموماً عن العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (علم الاجتماع بالخصوص كان يُصنّف آنذاك من أخطر العلوم على الدين)، فكان إحدى الشخصيّات في هذا السياق، وهو ما دفعه تدريجيّاً لمواجهة نوع من الأيديولوجيّا الدينيّة.

بين عامَي: ١٩٨٨ و ١٩٩٠م نشر سروش في مجلة (كيهان فرهنكي) سلسلة مقالات حول تكامل المعرفة الدينيّة، عُرفت بعد ذلك بالقبض والبسط، وقد تسبّبت هذه المقالات بجدل واسع في إيران، وتنامى النزاع بينه وبين التيارات الدينية الرسميّة بشكل تدريجي في الفترة الفاصلة بين إصدار مقالات القبض والبسط وإخراجه من الجامعة ومنعه من التدريس فيها ثم خروجه من إيران لاحقاً مطلع الألفيّة الثالثة، ليُلقي محاضراته في الجامعات الأميركية والألمانية والهولنديّة وغيرها، ثم يتحوّل اسمه ـ في استبيانٍ عام ـ إلى واحد من مائة شخصيّة مؤثرة في العالم عام ٢٠٠٩م.

تحوّل سروش بالتدريج إلى إحدى أبرز الشخصيّات المعارضة للنظام السياسي الحالي في إيران، والذي اعتبره نظاماً أتى لإيران بالاستقلال، لكنّه ألحق بها الاستبداد. وقد بلغ صراعه حدّ إصداره بيانات عديدة في أحداث انتخابات عام ٢٠٠٩م، ثم مطالبته مراجع الدين في قم بالهجرة إلى النجف، وتوجيهه رسالة عامة نقديّة للسيد علي خامنئي مرشد الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران.

ومع ميوله الإصلاحيّة، انتقد سروش العديد من الشخصيّات الإصلاحيّة في الفكر الديني

في سياق بحوثه مثل الطباطبائي والمطهري وشريعتي والصدر وبازرگان وغيرهم، فرفض أيديولوجيّة شريعتي، كما اعتبر استقرائيّة الصدر مجرّد مقاربة سيكولوجيّة، وعارض أفلاطونيّة مطهري، رغم ميول سروش القويّة للتصوف والعرفان العشقي والحبّي الذي يتجلّى في جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ)، مقابل تصوّف مثل الغزالي (٥٠٥هـ) الذي يقوم على الخوف والرهبة برأيه، رغم أنّ بدايات رحلة سروش كانت عبر بناء علاقة وطيدة مع الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في كتابه (المحجّة البيضاء)، ثم الغزالي في مدوّناته الصوفيّة والأخلاقيّة.

وفي المقابل، يذهب الناقدون المعاصرون في إيران للفكر الديني الإصلاحي إلى القول بأنّ جهود سروش ورفاقه باءت بالفشل، وأنّ الفكر الديني يستحيل إصلاحه؛ ولهذا فهم يفضّلون ترك مشاريع من نوع مشاريع سروش نحو مشاريع القطيعة مع الفكر الديني تماماً والانطلاق من مكان آخر، وهو ما أدّى خلال السنوات الأخيرة إلى سلسلة من النقاشات العلميّة حول جدوى الإصلاح الديني في الشرق.

شارك الكثير من رجال الدين والناقدين الفكريّين بنقد مشروع سروش، ومن بينهم الشيخ صادق لاريجاني والشيخ مصباح اليزدي والدكتور مصطفى ملكيان والشيخ جوادي آملي والسيد محمد حسين الطهراني وغيرهم، بل قد اتُّهم سروش صراحةً بأنّه لم يأت بأيّ جديد، بل كلّ ما عنده قد أخذه من المفكّرين والفلاسفة الغربيّين، وقام فقط بتبيئته في المناخ الشيعي الديني، وقد أجروا على أفكاره تعرية شبيهة بما فعله الدكتور جورج طرابيشي (٢٠١٦م) مع الدكتور محمد عابد الجابري (٢٠١٠م).

ولا بأس أن نشير أخيراً لإطلاق بعض الصحف والكتابات الغربيّة عنوان (لوثر الإسلام) على سروش، انطلاقاً من مواقفه من الفرديّة الدينيّة وكسر الهيمنة الاكليروسيّة في الدين، كما فعل مارتن لوثر (١٥٤٦م)؛ ومنحه جائزة تكريمية أُطلق عليه بمناسبتها عنوان: إراسموس الإسلام، نسبة للنزعة الإنسانيّة التي حملها اللاهوتي الهولندي الكبير دسيدريوس إراسموس (١٥٣٦م). وسوف يتبدّى لنا كيف أنّ سروش في مواجهته للشريعة الفقهائيّة، يشبه ـ ومعه فريق من الباحثين، مثل شبستري وبازرگان وغيرهما ـ تجربةَ الرسول بولس في النزعة الإيمانيّة التي واجهت الشريعة اليهوديّة، لتؤكّد الروح (الإيمان والمحبّة والأمل) مقابل الجسد (الشريعة)، والنزعة اللوثريّة التي واجهت الشريعة الكنسيّة القروسطيّة.

الأرضيّة الفكريّة لقراءة سروش للفقه، من تكامل المعرفة إلى بسط التجربة

ولكي نفهم المناخ الفكري العام لسروش، يمكن عرض بعض أبرز أفكاره على شكل مختصرات، تمهيداً لمعرفة نظريّته في الفقه والشريعة:

١ ـ **نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة**، وهي النظريّة التي استقى سروش معظم مكوّناتها من فلسفة العلوم، ومن الدراسات الهرمنوطيقيّة الحديثة، خاصّةً الفلسفيّة منها، ومن الاتجاه الوجودي لأمثال هايدغر (١٩٧٦م). وتتلخّص الفكرة بأنّ العلوم على نوعين: منتِج ومستهلك، وأنّ العلوم الدينيّة هي علوم مستهلكة؛ لأنّها تستقي معطياتها من علوم أُخر، ومن ثم فأيّ تحوّل في العلوم المنتجة سيفضي لتحوّل في المعرفة الدينيّة نتيجة شبكة العلاقات الخفيّة بين العلوم، وهذا ما يُنتج التفكيك بين الدين والنصّ الديني من جهة وبين المعرفة الدينيّة من جهة أخرى، فالدين من الله لكنّ المعرفة بشريّة، وبهذه الطريقة تنهار كلّ القداسة المخلوعة على المعرفة الدينيّة بغير وجه حقّ، والتي منها المعرفة الفقهيّة.

ومن رحم هذه النظريّة وفضاء أصولها التحتيّة، يذهب سروش إلى أنّ الدين والشريعة حبال صمّاء لا جهة لها، بمعنى أنّ الدين يمثل ـ كما جاء في القرآن الكريم ـ حبلاً غير مرشد إلى جهة معيّنة أو محدّدة، فلا يحرّك الإنسان باتجاهٍ ما على المستوى العملي، بل هو أخرس غير ناطق على المستوى النظري أيضاً.

والذي يملك الجهة أو النطق هو الإنسان، فإذا استغلّ الدين في الخير جرّه نحو الخير والفلاح، وأمّا إذا استغلّه في الشرّ فسوف يُسقطه في الهاوية، ولهذا ورد في بعض الآيات القرآنية أنّ القرآن ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، وأنّه ﴿شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: ٨٢)، حيث خُصّصت الهداية والشفاء والرحمة بالمتّقين والمؤمنين، فيما لا يزيد الكافرين إلا كفراً.

كذلك النصّ والشريعة مبتليان بالخرس؛ لأنّ النصوص ـ كالطبيعة المحيطة بنا ـ ليس فيها حكاية عن شيء، وإنّما الإنسان هو الذي يُنطق الطبيعة بعلومه وأسئلته، لا أنّها تحكي عن نفسها، والنص كيان صامت تُنطقه الخلفيّات المعرفيّة لقارئه.

٢ ـ **التعدديّة الدينيّة**، وهي النظريّة التي تمثل شكلاً من أشكال الاستنتاج التلقائي من النظريّة السابقة، حيث شادها سروش عليها واضعاً لها ما يقرب من عشرة أُسس، ومطلقاً عليها اسم (الصراطات المستقيمة)، وكانت نُشرت في البداية عام ١٩٩٧م على شكل مقالة في

مجلّة (كيان)، ثم نُشرت كتاباً في عام ١٩٩٩م.

وتتلخّص الفكرة التي درسناها بالتفصيل في كتابنا (التعدّدية الدينيّة)، في أنّ الحقيقة لا تتمركز في موضع معين أو عند شخص أو جماعة أو مدرسة أو نظريّة بعينها، بل هي دائماً في طور التحوّل، ومن ثمّ فكلّ اتجاه يحظى بدرجة من الحقيقة ولا يُصادرها، بل لا يمكنه أن يصادرها؛ لأنّ بِنية المعرفة تقوم على التحوّل والصيرورة الدالّتين على أنّ الحقيقة لا يمكن اختزالها، وهذا ما يُنتج أنّ الخطأ في المعرفة لا يرجع لعوامل نفسيّة أو سلوكيّة فقط، بل غالباً ما يرجع لعوامل تكمن في بنية المعرفة نفسها ومقوّمات كينونتها لدى العقل، وقد أبدى سروش نفسه في هذه النظريّة وسابقتها منتمياً إلى العقلانيّة النقديّة الحديثة، وبعيداً كلّ البعد عن النظام الذهني للفلسفة المدرسيّة.

وبهذه النظرية اعتبر سروش أنّه يمكننا فتح أبواب المصالحة المذهبيّة والدينية والفلسفيّة والحضاريّة في العالم، ولهذا كان من الطبيعي أن يتحدّث سروش لاحقاً في حواريّته مع جون هيغ (٢٠١٢م) منظّر التعدّدية في القرن العشرين، والتي نشرت في مجلّة (مدرسة) عام ٢٠٠٥م.. يتحدّث عن إمكان تعبّد الشيعي بالفقه السنّي وبالعكس.

٣ ـ **بسط التجربة النبويّة وتكاملها**، وهي نظريّة يعتبرها سروش الجزء الثاني من نظريّته في المعرفة الدينيّة، وفيها انتقل من تاريخيّة المعرفة الدينية وبشريّتها إلى تاريخيّة التجربة النبويّة والوحييّة وبشريّتها على الأرض. إنّ سروش يميّز بين ما هو فوق الأرض وما هو على الأرض، فعندما تقع التجربة من النبي هنا فهذا يعني أنّها دخلت فضاءً بشريّاً، ومن ثم لزم أن تخضع له، وبهذا يصبح الوحي وجبرائيل هو التابع للنبي وليس العكس، وليس الوحي فقط هو الذي يؤثر في النبيّ، بل النبيّ يقولب الوحي تبعاً لشخصيّته الذاتيّة ونظامه النفسي والذهني وغير ذلك.

من هنا، يرى سروش أنّ نظريّة التلقين السائدة في الفكر الإسلامي في تفسير الوحي غير صحيحة، بل الوحي تجربة ذاتية للنبيّ، وكان يمكن لها أن تكون غير ذلك لو أنّ النبي كان في بلدٍ آخر أو طال عمره أو غير ذلك.

إنّ بشريّة التجربة النبويّة أبعد بكثير من بشريّة فهمنا لهذه التجربة، ولهذا عندما نشر سروش مقالته حول هذا الموضوع في مجلّة (كيان) عام ١٩٩٧م، أثار ردود أفعال واسعة للغاية. وفي

تقديري فقد كان من الطبيعي لهذه النظريّة ـ إلى جانب نظريّة الذاتي والعرضي في الدين التي سنأتي على ذكرها بتفصيل أكبر إن شاء الله؛ لاتصالها بموضوع بحثنا ـ أن تنتج لاحقاً نظريّة سروش في نزول القرآن، وأنّ النزول القرآني لم يكن باللفظ، بل كان بالمعنى، وأنّ النبيّ هو خالق النصّ القرآني، وأنّ القرآن ليس متأثراً بالتاريخ فقط، بل بشخص النبيّ نفسه، وأنّ ما نقرأه من القرآن هو صنيعة نبويّة، لكنّ المضمون روحٌ إلهيّة.

أكتفي بعرض هذه النظريّات لاتصالها بشكل ما بفهم السياق الحافّ بأُطروحة سروش حول الفقه والشريعة، ولا أُريد أن أُقحم هنا أفكاره المتصلة برباعيّة: الخاتمية والإمامة والمهدويّة والديمقراطيّة، بل نتركها لمتابعة القارئ نفسه.

أضلاع تصوّر سروش لمساحة الشريعة وموقعيّتها المنظوميّة

تمثل نظريّة سروش شكلاً متطوّراً أكثر عمقاً للاتجاه الذي تحدّث عنه أمثال علي عبد الرازق ومهدي بازرگان، ويمتاز بأنّه يرصد مجموعة من النظريّات والمقولات، ليربطها ببعضها ويكوّن منها تصوّراً متكاملاً عن الدين. ولأنّ بحثنا هنا ليس في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، سنحاول هنا تكثيف النصّ والإشارة باختصار إلى أضلاع نظريّة سروش ضمن نقاط موجزة، لنستخلص قراءته للفقه وحدود الشريعة من متفرّقات بحوثه وأعماله.

أوّلاً: الفقه من عرضيّات الدين لا من ذاتيّاته

ينطلق سروش في نظريّته حول الذاتي والعرضي في الدين من تفكيك المفهوم، فهو يستخدم ثلاثة أمثال شعبيّة متداولة في ثلاث ثقافات متعدّدة، وهي:

أ ـ كحامل التوابل إلى كرمان (مثل فارسي: زيره به كرمان بردن).

ب ـ لنقل الفحم إلى نيوكاسيل (مثل إنجليزي: To carry coal to Newcastle).

ج ـ كناقل التمر إلى البصرة (مثل عربي).

إنّ هذه الأمثلة الثلاثة تحمل روحاً واحدة، لكنّها ترتدي ثلاثة ألبسة، فالروح عالميّة لكنّ الألبسة حبيسة اللغة والقوميّة والثقافة.

من هذه الأمثلة يمكن استنتاج سبعة عناصر تمكّننا من تمييز الذاتي عن العرضي، وهي:

١ ـ إنّ هويّة هذه الأمثلة الشعبيّة الثلاثة تكمن في محتواها الداخلي، لا في شكلها الخارجي المتغيّر.

٢ ـ إنّ القناع الذي يمكن أن تتقنّع به هذه الأمثلة ظاهريّاً يمكن فرض صور له لا حدّ لها، وتتقبّل هذه الصور تأثيرات الثقافات والعادات وغير ذلك.

٣ ـ لا توجد روح أو ذات عارية عن اللباس العرضي، فدائماً نحن نلاحظ الروح تكتسي لباساً كي تظهر به.

٤ ـ إنّ معيار الأمر العرضي هو أنّه قابل أن يكون على شكلٍ آخر.

٥ ـ صحيح أنّ الذاتي والعرضي لا ينفكّان عمليّاً، لكنّ إجراء أحكام كلّ واحدٍ منهما على الآخر يمثل مغالطة كبيرة جداً، وهذا يعني أنّ التفكيك العلمي والنظري بينهما ضرورةٌ قاهرة.

٦ ـ عندما نريد نقل ذاتيّ من الذاتيات من ثقافة إلى أخرى، فلابدّ أن نخلع عنه لباسه الأوّل نحو كسوته بلباسِ تلك الثقافة الجديدة، ولهذا فإنّ استخدام المثل الإنجليزي في بلاد العرب لا معنى له، إلا أن تأخذ العرب أنفسهم إلى الثقافة الغربيّة ليكونوا جزءاً من تكوينها.

٧ ـ إنّ العرضيّات لها أصالة محليّة وزمنيّة، بينما الذاتيات لها أصالة عالميّة ومتعالية عن التاريخ.

بعد هذا التمييز، وإصراره على أنّ ما يقصده هو شيء مختلف عن فكرة الحقيقة والطريقة والشريعة في كلام العرفاء، وكذلك عن فكرة الظاهر والباطن.. يذهب سروش إلى أنّه من الصعب الحديث عن الدين بوصفه كليّاً جامعاً، بل الأفضل الحديث عن أديان، وبهذا تبدو عمليّة اكتشاف الذاتيّات عمليّة صعبة، لهذا يفضّل سروش أن نتجه نحو اكتشاف العرضيّات في دينٍ محدّد بدل إتعاب النفس باكتشاف الذاتيات في الجامع الكلّي بين الأديان.

وبعد خوضه سرداً تطبيقيّاً لفكرته على مثنوي جلال الدين الرومي، يؤكّد سروش أنّ اللغة والتاريخ والعلاقات الشخصيّة والثقافة السائدة لمولانا الرومي كلّها مؤثرة في روح رسالته في منظومته الشعريّة الرائعة، وهذه العرضيات تترك أثرها على مُنجَزه، فلو أنّ الرومي ساقَ بياناته بلغة أخرى فبالتأكيد سيكون خاضعاً لإمكانات تلك اللغة؛ لكنّ سروش يريد أن يفرّ من معضل سجن الروح في البدن وسجن الذاتي في العرضي، إنّه لا يريد أن يصبح الذاتي ملتحماً

بالعرضي بحيث لا نقدر على التفكيك، بل يهدف لفرصة نتمكّن من خلالها من تفكيك اللحمة للوصول إلى الذاتي رغم تأثيرات العرضيّ على الذاتي في تجلّيه لنا، لا في ذات الذاتي.

من هنا، ينطلق بنا سروش في رحلته لكشف عرضيّات الدين الإسلامي، وهي:

أوّلاً: العربية، فإنّ العربية هي عنده بالتأكيد عرضيّة، وهذا يعني أنّ كلّ حمولات وسعة وضيق اللغة العربيّة سوف يترك تأثيره على النصّ القرآني.

ثانياً: إنّ القضيّة لا تقف عند اللغة، بل عند الثقافة التي تعبّر عنها هذه اللغة، فالنبيّ محمّد يحمل في اللغة كلّ الثقافة التي عاشها، ولهذا من الطبيعي أن تتجلّى هذه الثقافة في لغته، فنجد الحديث عن الإبل والخيام وأنواع الفاكهة والشهور القمريّة وقريش وأبي لهب والعشار المعطّلة ووأد البنات، وكذلك الحيوانات المعروفة عند العرب كالخيل والبغال والحمير والغنم والبقر والإبل والخنزير والثعبان.. هذا كلّه يشي بأنّ الذاتي في الدين قد تجلّى عبر هذه الثقافة التي حملتها هذه اللغة بإمكاناتها.

ثالثاً: إنّ هذا كلّه لا يعني أنّ القرآن لم يقم بإعادة هيكلة العلاقات بين المفاهيم ومنحها روحاً جديدة، وهنا يستعين سروش بنظريّة العالم الياباني توشيهيكو إيزوتسو (١٩٩٣م) في علم الدلالة القرآني، وربما استعان أيضاً بنظريّة الدكتور المصري نصر حامد أبوزيد (٢٠١٠م) في مفهوم النصّ القرآني. إنّه يعتبر أنّ هناك الكثير من المفردات اكتست معنى وحملت روحاً جديدة بواسطة التغيير المفاهيمي لها عبر وضعها ضمن مجموعات سياقيّة، ومن ثم فالقرآن ليس منفعلاً تماماً، بل يقوم بعملية فعل أيضاً.

وبهذا يؤكّد سروش على أنّ الدين لا يأتي بمفاهيم جديدة، بل يأتي بتصديقات جديدة، ويقوم بوضع منظومات جديدة للمفردات، فالعرب تعرف كلمة التقوى والشكر والخوف والذكر وغير ذلك، لكنّ وضعها ضمن منظومةٍ يمثل (الله) محورها، يعيد إنتاج المفردة في حياة جديدة.

رابعاً: إنّه لا يوجد أيّ دليل على أنّ اللغة العربيّة تحمل أغنى قدرة بيانيّة في الوجود، ولا دليل على أنّ العرب يحملون أفضل وضعيّة لنزول الوحي، بحيث يمكن لثقافتهم ولغتهم أن تعبّر عن الذاتي، ولا يوجد أيّ دليل يمكنه أن يُثبت لنا أنّ القرآن لو نزل في فضاء ثقافةٍ أخرى

فلن يتخذ شكلاً آخر ونمطاً آخر، وهذا يعني أنّه لو نزل القرآن في بلاد اليونان فإنّ عرضيّات الإسلام ستتفاوت تفاوتاً عميقاً جداً عن الحالة التي هو عليها اليوم، فالمنظومات اللغويّة والأنساق الثقافيّة والمفاهيميّة كلّها تترك تأثيراً، تماماً كما نجد اليوم أنّ الناطقين بلغاتٍ متعدّدة وضمن ثقافات متنوّعة مثل الأتراك والفرس والعرب والأمازيغ والهنود وغيرهم لديهم إسلامات متعدّدة، بدليل رصد أدبيّاتهم الدينيّة وطريقة تجلّي الإسلام في حياتهم.

وبهذا يخلص سروش إلى أنّ اللغة وما تحمل، والثقافة العربيّة وما تتضمّن، هما من عرضيّات الإسلام، وإلى هنا ينهي سروش روح النظريّة التي يريد طرحها، ثم يشرع بإسقاطها على مختلف مساحات الدين.

خامساً: إنّ القضايا العلميّة والطبية التي تضمّنتها النصوص القرآنيّة والحديثيّة كلّها من عرضيّات الدين؛ إذ لا يُرتجى من الدين أن يحلّ مثل هذه القضايا، حتى لو فرضنا أنّ كلّ هذه القضايا كانت صادقة وحقيقيّة مطابقة للواقع، وهذا ما يجرّنا حتى إلى القضايا المتصلة بالعلوم الإنسانيّة مثل الاقتصاد والسياسة، إذ هذه من عرضيّات الدين، وليست من ذاتيّاته؛ لأنّ الانتظار الحقيقي من الدين ليس أن يقوم بهذا.

ليس هذا فحسب، بل من العرضيّات أيضاً عند سروش كلّ تلك القصص والوقائع والحروب والعداوات والنفاق والتهم والمطاعن والشكاوى التي وردت في القرآن الكريم، فكلّها عرضيّة بهذا المعنى، بل إنّ جميع الأسئلة والأجوبة التي وقعت بين النبيّ والأئمّة وبين أصحابهم كلّها تقع في سياق الأمر العرضي، ويستشهد سروش لهذا بآية (المائدة: ١٠١ ـ ١٠٢)، إذ يعتبر أنّ مجرّد السؤال كان سيدفع لنزول تحريم أو إلزام، وهذا يدلّ على أنّ الدين قد نما وازداد بفعل الأسئلة، ولو أنّهم لم يسألوا النبيَّ لما كان الدين هكذا، فكيف يمكن فرض هذه الأمور من الذاتيّات؟! وعليه فكلّ الأسئلة والأجوبة هي من العرضيّات.

سادساً: من هذا كلّه يُدخلنا سروش في الموقف من الفقه، فهل الفقه من ذاتيات الدين أو من عرضيّاته؟ إنّ الموقف الذي اتخذه سروش من ظاهرة الأسئلة والأجوبة يمنحه هنا قناعة بأنّ الفقه سيدخل في دائرة العرضيات، لكنّ سروش لا يكتفي بهذا، بل يذهب إلى أنّ الفقه يواجه نمطين من العرضيّة:

النمط الأوّل: دنيويّة الفقه، التي يأخذها سروش من أبي حامد الغزالي، وسوف نشرح هذا

المفهوم عند سروش في الفقرات اللاحقة.

النمط الثاني: وهو ما يأخذه سروش من المتكلّم والمحدّث الهندي الشاه ولي الله الدهلوي (١١١٤هـ)، وهو أنّ التشريعات تخضع لظروف النبيّ نفسه، وظروف المكلّفين من حوله، ولهذا وجب الصوم الدائم على قوم نوح؛ لأنّ بنيتهم كانت قويّة، وحرّم بعض الطعام على بني إسرائيل؛ لأنّ إسرائيل نفسه حرّم بعض المطعومات على نفسه كما يقول القرآن الكريم، وهذا يعني أنّ السياقات المؤقّتة فرضت تشريعات، وهذه التشريعات تزول تلقائيّاً بزوال هذه السياقات.

وبهذا يربطنا سروش بمقولة أنّ الكثير من التشريعات الفقهيّة تتصل بثقافة العرب وعاداتهم وتقاليدهم، ولهذا حرّم عليهم الزواج من أخت الزوجة، بينما لم يكن هذا حراماً عند اليهود؛ لأنّهم يعتبرونها من قومٍ آخرين تابعين للأب، وما يؤكّد هذا المعنى أنّ الكثير من التشريعات التي جاء بها الإسلام كانت موجودة عند العرب، غاية الأمر أنّه صحّحها وأضاف أو أنقص منها أو عدّل شيئاً، مثل مسألة الديات، وقضيّة الرجم الذي كان موجوداً في اليهوديّة، وهو ما كتب فيه العديد من الباحثين قبل سروش، مثل الباحث المصري خليل عبد الكريم (٢٠٠٢م)، خاصّة في كتابه (الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة)[1]، حيث تحدّث هناك عن تعدّد الزوجات، والتفرقة بين العرب والعجم، والتمييز بين العرب والأعراب، والنظرة إلى الزراعة، وموضوع الاستجارة والجوار، وقضيّة حرمة النسب، والاسترقاق، والعاقلة، والقسامة، وخمس الغنائم، والسلب، والصفى، والخلافة، والشورى، وغير ذلك.

يستنتج سروش من هذا كلّه، أنّ النبيّ لو ظهر في قومٍ آخرين لهم عادات وتقاليد وظروف أُخرى لجاء بسلسلة من التشريعات المختلفة، فكأنّ بعض التشريعات التي جاءت ليست سوى بعض التنظيمات الزمنيّة لظروف مؤقته ومحليّة، ولا تستطيع أن تتسلّل لكلّ زمانٍ ومكان، وبهذا يخلص سروش إلى أنّ أكثر الأحكام الفقهيّة ـ بما فيها الضروريّات الفقهيّة ـ ليست سوى أمر زمني، وهذا يعني أنّ الاجتهاد ليس هو مباحث الاستصحاب والعلم الإجمالي والبراءة، بل هو فنّ الترجمة الثقافية، فكيف نترجم ثقافيّاً كلّ تلك التشريعات في تلك الفترة بما يتناسب مع

(١) انظر ـ على سبيل المثال أيضاً ـ: عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة: ١٧ ـ ٣٧.

وضعنا اليوم ويحفظ الروح.

سابعاً: يخرج سروش من الفقه نحو العقيدة، ليرى أنّ كلّ الحوادث التي وقعت لرموز الدين هي عرضيّة، ومن ثمّ فكلّ الشخصيّات هي عرضيّات ـ غير شخص النبيّ الذي يعتبره سروش ذاتيّاً ـ وبهذا يضع قضيّة الإمامة بصراحة وصولاً للمهدويّة، في دائرة العرضيّات.

وبهذا يخرج سروش بنتيجته التي ترى أنّ فهم الدين يكون بفهم توقّعاتنا منه وما ننتظره منه، ويكون بفهمٍ مقاصديّ لذاتيّاته، وذاتيّات الدين هي عقيدته بينما الدين التاريخي هو دين عرضي، فكلّ دين يعتمد على التاريخ وفضائه فهو عرضي[1].

وإذا أردنا أن نحلّل هذا الضلع المركزي من أضلاع نظريّة سروش في الموقف من الشريعة والفقه، بل والدين، فبالتأكيد نحن نوافق على ما طرحه الدكتور وجيه كوثراني من أنّ هذه النظريّة تُنتج لاهوتاً إسلاميّاً عالميّاً[2]، بل إنّني أعتقد بأنّ القضيّة تذهب أبعد من ذلك نحو تشييد لاهوت عالمي موحّد، يتجه بنا نحو وحدة أديانيّة؛ لأنّ عناصر التمايز بين الأديان سوف تتلاشى بشكل فاعل، لتعود الوحدة الذاتيّة باديةً بشكل قويّ، وهو أمر متوقّع من سروش الذي يستقي روح أفكاره من المشرب العرفاني العشقي.

ثانياً: الفقه بين الأُخرويّة والدنيويّة، من الأدلجة نحو الفرد

يذهب سروش بوضوح إلى أنّ الدين أُخروي وليس دنيوياً، وأنّه جاء لينظّم آخرة الإنسان لا دنياه، ومن ثمّ فاهتمام الدين بالدنيا إنّما يكون في حدود الحديث عن دور الدنيا في توفير التوفيق الأخروي أو إعاقته لا غير. وهذا السياق الدنيويّ المحدود للدين لا يوفّر إمكانية جعله نظاماً دنيوياً يرقى بالحياة هنا ويتسامى بها، تماماً كما لا يقف في وجهها أو يعارضها.

من هنا، يرفض سروش ـ كما أشرنا سابقاً ـ نظريّات الدكتور علي شريعتي في أدلجة الدين ورسم الدنيا وفقاً له، بل يعتبر ذلك محاولة لجعل الدين في خدمة الدنيا والمعاد في خدمة المعاش، ويعارض الاتجاه البروتستانتي في الغرب والذي يرى أنّ حُسن المعاد تابع لحُسن

(١) راجع حول نظريّة الذاتي والعرضي في الدين: سروش، بسط تجربة نبوي: ٢٩ ـ ٨٢؛ وحول عرضيّة الفقه لاحظ له أيضاً: مدارا ومديريت: ٢٧٢، ٢٧٥.

(٢) وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، الدولة والمواطن: ١٨٣.

المعاش ويقع في طوله، ويرى أنّ النظرة البراغماتيّة للدين غير صحيحة؛ لأنّ سروش يرى أنّ الدين الأخروي الذي يتبنّاه ينظر للمعاد فقط ويسخّر الدنيا لذلك، لكنّه يربط بين الدنيا والآخرة بأقلّ مراتب الربط وعلى قدر الحاجة أيضاً. وبعبارة أخرى: إنّ الدين الأخروي عند سروش يجعل كلّ أحكام الشريعة من سنخ العبادات، ولا ينظر إليها إلا من هذه الزاوية. إنّه يعتبر أنّ الدين الأيديولوجي دينٌ ناقص أمّا الأيديولوجيا الدينيّة فهي دينٌ كاذب، والدين الفقهي هو الدين المؤدلج، فالدين أرقّ وأظرف من أدلجته.

وفي الوقت الذي يحمّل سروش العقل اليوناني الأرسطي مسؤوليّة تحويل الدين إلى أمر دنيوي، وتأثر المسيحيّة والإسلام بذلك عبر التيّارات الأرسطيّة مع مثل توما الأكويني (١٢٧٤م) وغيره.. يستفيد سروش ـ من وجهة نظره ـ من إفادات الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) في أنّ الفقه إذا أراد أن يكون دنيويّاً وأخرويّاً معاً فإنّ هذا الأمر غير ممكن، ولا يؤدّي إلا إلى نفي وتعطيل الدنيا والآخرة معاً، وبهذا يكون الخُمس عند سروش لرفع حبّ المال لا لبناء نظام اقتصادي يدير المجتمع، ويحل كلّ معضلاته الماليّة والمعيشيّة.

وبهذا يبدو لي سروش ميّالاً للنزعة الأفلاطونيّة مقابل التوجّه الأرسطي، فهو راغب في جعل الدين أفلاطونيّاً ومقترب جدّاً من عرفان جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ)، ومن الأفلاطونيّة المحدَثة للقديس أوغسطين (٤٣٠م).

إنّ أدلجة الدين وتحويله إلى نظام، سيؤدّي عند سروش إلى:

أ ـ الاصطدام بالفشل؛ لأنّ هذه العمليّة غير ممكنة وفقاً لشروط الواقع.

ب ـ إلغاء شرط الإيمان والتقوى المأخوذين في تحصيل الفوز والفلاح والنجاة بهذا الدين، وهو ما يناقض المعطيات الدينية نفسها، وبهذا يكون هناك نوع من الصراع بين (قدرة الدين على إدارة الدنيا)، و (خلوص الدين وصفائه).

ج ـ زوال الإيمان الحرّ الذي هو جوهر التديّن، والعملُ تابعٌ له.

وبهذا نعرف أنّ الأغراض التي جاء الدين من أجلها تكمن في:

أ ـ بعث الطمأنينة والاستقرار الروحي في الحياة، عبر منح الإنسان طاقة الصبر على مواجهة المصائب والشرور والبلاءات، وبهذا يحقّق الدينُ التوافقَ بين الذهن والعين، ويحقّقُ الإيمانُ المصالحةَ بين الداخل والخارج.

ب ـ الإجابة عن الأسئلة الكبرى في الوجود الإنساني، أي عن جوهر الوجود وفلسفته، مثل: من أين؟ وإلى أين؟ وما العمل؟ الأمر الذي يخرج الحياة من العدميّة والعبثيّة إلى المضمون والمعنى.

ج ـ الحثّ على خوض وكسب التجارب الدينية والروحيّة والارتقاء في مدارج الكمال الروحي، واكتشاف أسرار الوجود وخرق الحجب، ثم تقديم تفسير صحيح لهذه التجارب، فالدين دافع للتجربة وضامن لتفسيرها الصحيح.

د ـ دعم القيم الأخلاقيّة ومنحها شحنة بعثيّة جديدة، رغم اكتشاف العقل لها من الأوّل، ممّا يؤمّن القدرة على ضبط أنانية الإنسان عبر ثنائية الله ـ الموت.

هـ ـ تقديم مجموعة قضايا توجب سعادة الإنسان كان من الصعب للعقل أن يصل إليها، كالآخرة وما وراء الموت.

و ـ خلع معنى على الحياة؛ إذ بدونه تفقد الحياة معناها.

وينتج عن ذلك كلّه أنّ الدين يعالج الحياة الفرديّة للإنسان، ولا يقوم بوضع برنامج اجتماعي أو سياسي له، وبهذا يلتقي سروش التقاءً طبيعياً ببازرگان، حين يذهب إلى أنّ التعاليم الدينية موجّهة من الأوّل صوب الآخرة لا ناحية الدنيا، وبهذا تصبح الحكومة الدينيّة عنده هي الدولة التي تعمل بمنهج عقلاني جمعي لحماية القيم عبر تأمين الظروف المناسبة لخلق إيمانٍ حرّ، لا لفرض قوانين فقهيّة تضيّق حريّة الإيمان؛ لأنّ سدّ طريق الكفر عند سروش لا يكون عبر التضييق الذي يُلغي حرّية الإيمان[1].

ثالثاً: الفقه بين الحدّ الأدنى والحدّ الأعلى

يذهب سروش إلى أنّ علينا أن نفهم وظيفة الفقه وأهدافه جيّداً، ومن ثمّ أن نفهم بوعي ودقّة ما هو الذي نتوقّعه منه، وهنا يطرح سروش نظريّته في الأقلّ والأكثر الدينيّين، إنّه يعتبر أنّ الفقه عندما يتدخّل في موضوعٍ ما ـ أيّ موضوعٍ كان، دنيويّاً أو أخرويّاً ـ فهو لا يقدّم فيه المتطلّبات بحدّها الأعلى، بل يقدّم المتطلّبات بحدّها الأدنى، وهذا ما ينتج تصوّرين للفقه،

(١) انظر: سروش، بسط تجربة نبوي: ٧١ ـ ٧٣، ٨٩ ـ ٩١؛ ومدارا ومديريت: ١١٩ ـ ١٥٦، ١٧٥ ـ ٢٢٥، ٢٢٧ ـ ٢٧٦، ٣٠١ ـ ٣٣٤، ٣٥٣ ـ ٣٨٠؛ وتفرج صنع: ٣٦٦ ـ ٣٩٥.

وللتوضيح يطرح سروش أربعة أمثلة:

المثال الأوّل: الغسل بالماء القليل مرّتين وبالكثير مرّة واحدة، حيث يعتبر ذلك هو الحدّ الأدنى للنظافة والطهارة، ولا تقصد الشريعة من ذلك أنّك لو فعلت هذا فإنّ مختلف الأغراض والمستويات اللازمة لتحقيق الطهارة والسلامة والنظافة قد حصلت بالفعل، بل تعني أنّ أدنى المراتب هو هذا، دون أن يمنع ذلك من فرض مراتب عليا يلزمنا الرجوع إليها، وسروش يطرح هذا المثال في سياق تعليقه على حادثة حصلت لأحد علماء الدين في الحجّ حيث بعد انتشار الوباء في إحدى السنوات امتنع رجل الدين هذا ومنع من معه من اتخاذ التدابير التي فرضتها الدولة في بلاد الحجاز، مدّعياً أنّ ما جاءت به الشريعة كافٍ لتحقيق كلّ شيء، وأنّه يكفي أن نغسل بهذه الطريقة، وإلا لذكر الشرعُ ذلك وبيّن.

المثال الثاني: ما ينقله عن بعض الشخصيّات الرسميّة البارزة في الجمهورية الإسلاميّة في إيران، من أنّ بعض علماء جماعة المدرّسين في قم أكّدوا أنّ تطبيق الخمس والزكاة يرفع كلّ المشاكل الاقتصادية في المجتمع، وهذا ما ينتج في وعيهم أنّ الفقه يمكنه أن يحلّ جميع المشكلات الاقتصاديّة، مع أنّ الخمس والزكاة لا يمثلان سوى الحدّ الأدنى، الأمر الذي يحيجنا إلى حدود أعلى علينا متابعتها.

المثال الثالث: ما يتصوّره الكثير من العلماء من أنّ قطع يد السارق أو إجراء الحدود والقصاص يرفع السرقة والجريمة من المجتمع، مع أنّ هذا لوحده لا يكفي بل يحتاج معه إلى سلسلة من البرامج الاقتصاديّة.

المثال الرابع: الاحتكار، حيث يرى سروش أنّ هذه العناصر المحدودة المذكورة في الفقه ليست سوى الحدّ الأدنى، وأنّنا بحاجة للكثير غير ذلك لوضع حدّ للظلم الاقتصادي، وتأمين حماية المستهلك.

من هذه الأمثلة، ينطلق سروش لاعتبار أنّ التصوّر السائد هو أنّ الدين والفقه مستودع يحتوي كلّ المتطلّبات، ومن ثم فما فيه كافٍ لتحقيق كلّ الغايات التي نصبوا إليها، وهو يرى أنّ هذا النمط من التفكير تقف خلفه رؤية ويُنتج بنفسه نتائج.

وبهذا يتوصّل سروش إلى أنّ الفقه لازمٌ وضروري، ولكنّه ليس كافياً، فقطع يد السارق لا يكفي لرفع السرقة، بل هي أقلّ شيء، ونحن بحاجة لبرامج اقتصاديّة واسعة كي نوفّر مناخاً

يخفّف من السرقة، فإذا سرق شخص عندها قطعنا يده، تماماً كما يقول بعض الفقهاء في قضيّة المرتدّ في زمان الشبهة والشكّ. والأقليّة هذه تجري عند سروش في العبادات أيضاً، فالصلوات الخمس هي الحدّ الأدنى وليست الأعلى.

ويرى سروش أنّ الفخر الرازي يؤكّد مقولة الدنيويّة الدينية بالحدّ الأدنى، وذلك في نصّه الواضح الذي يقول فيه: «إنّ حرفة النبوّة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحقّ، ومن الإقبال على الدنيا إلى الإقبال على الآخرة، فهذا هو المقصود الأصليّ، إلا أنّ الناس لمّا كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضاً بقدر الحاجة»[1].

وانطلاقاً من هذه الفكرة، يميّز سروش بين الثروة الأحكاميّة التي يحملها الفقه والثروة البرمجيّة، فالفقه مهما فعل ليس سوى مجموعة من الأحكام والقوانين، ولكنّ الحياة لا تُدار بالقانون فقط، ولا تُحلّ المشاكل الاقتصاديّة والسياسيّة والأمنيّة والعسكريّة ولا غيرها بالقوانين، وإن كانت ضروريّة ولازمة، إنّما نحن بحاجة إلى برامج وخطط أيضاً، وهي لا تأتي من الفقه، بل تأتي من العلوم البشريّة المختلفة؛ فحفظ الغابات والثروات الطبيعيّة لا يمكن أن يكون بالفقه، بل يحتاج لبرامج تساهم فيها علومٌ متعدّدة، وكذلك حلّ مشاكل الإدمان والبطالة والتضخّم وغير ذلك.

ويلاحظ سروش الجواب النمطي المتعارف في أوساط المشتغلين بالفقه الإسلامي، وهو أنّ ما تطرحه الشريعة ليس الأحكام الأوّليّة فقط، والتي لاحظ فيها سروش الطابع الأدنى، بل هناك أيضاً الأحكام الثانويّة التي يمكنها أن تغطّي الحدود العليا التي نحتاجها، ففي الأمثلة الأربعة التي طرحها سروش يمكن إجراء العنوان الثانوي والخروج بحلول فقهيّة، بلا حاجة لافتراض نقص الفقه وعدم تغطيته لهذه المساحات.

وهنا يجيب سروش بأنّ هذا لا يُخرج الفقه من طابعه القانوني ولا يجعله مبرمجاً، بل إنّ هذا ليس سوى تطبيق لنزعة مصلحيّة عقلائيّة بشريّة يُرجع فيها للعقل والتجربة الإنسانيّة، ولا فرق فيها بين الفقه الإسلامي وغيره من سائر المنظومات القانونيّة في العالم، ولا داعي لخلع

(١) انظر: الفخر الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي ٨: ١١٥.

صفة القانون الديني عليها، بل إنّ هذا ليس سوى عَلْمنة للفقه في العصر الحديث، ولا علاقة له بإجراء الأحكام الإلهيّة، بل هو نشاط عقلائي عادي يمارسه العقلاء في كلّ مكان وزمان، وعقولهم هي مرجع تشخيص المصالح ووضع القوانين.

وبتركيب هذه العناصر التي قدّمها سروش تصبح النتيجة عنده على الشكل الآتي: إنّ الفقه للآخرة، وإذا كان للدنيا فليس سوى ثروة قانونيّة، وهذه الثروة القانونيّة ليست سوى تبيان لتنظيم حياتي بمستوى أقلّ، وليس بالحدّ الأعلى، وإذا كان للآخرة فهو كذلك لا يحقّق لنا سوى الحدّ الأدنى من المراتب الأخرويّة.

وسروش في هذا كلّه يؤكّد أنّ مقصوده هو الفقه الواقعي (الشريعة) لا علم الفقه، وإلا فعلم الفقه ليس سوى علم بشري يسير في طور التكامل، وليس كاملاً، تماماً كأيّ علم من العلوم، كيف وكثير مما فيه ليس سوى أحكام ظنيّة.

وبهذا يستمرّ سروش ليرى الأقليّة خارج الفقه نحو سائر أضلاع الدين، فيؤمن بالأقليّة الدينيّة في الأخلاق، وفي العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، بل في العقائد أيضاً[1]، مما لا نطيل باستعراضه هنا لخروجه من مجال بحثنا.

رابعاً: من دنيويّة الفقه إلى اختبار المقدَّس

لقد لاحظنا حتى الآن كيف أنّ سروش يذهب نحو دنيويّة الفقه في شيء من التنزّل عن النزعة الأُخرويّة التي يؤمن بها، لكنّ سروش لا يترك قضيّة الدنيويّة الفقهية هكذا، بل هو يلاحقها ليصل بها إلى مآلاتها، وهو يطرح قضيّة دنيويّة الفقه، وأنّه علم دنيوي وليس أُخرويّاً في مواضع متعدّدة من كتبه، بالتفصيل تارةً والإجمال أخرى[2].

ربما يصحّ القول بأنّه تبدأ رحلة سروش هذه في كتابه (قصّه ارباب معرفت)، حينما يجري

---

(١) راجع حول نظريّة الدين الأقلّي والأكثري وكذلك الفقه والثروة الأحكاميّة و..: سروش، بسط تجربة نبوي: ٨٣ ـ ١١٢، ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ ومدارا ومديريت: ١٣٨ ـ ١٣٩، وقصّه أرباب معرفت ١: ٤٨ ـ ٥٣.

(٢) انظر: سروش، بسط تجربة نبوي: ٧١، ٩٠؛ وقصّه أرباب معرفت ١: ٣٣ ـ ٤٥، ١٧٦ ـ ١٧٧، ٣٥٣ ـ ٤١١؛ ومدارا ومديريت: ١٣٨ ـ ١٣٩، ١٩١ ـ ١٩٣، ٣٥٣ ـ ٣٨٠.

دراسة مقارنة بين أبي حامد الغزّالي والفيض الكاشاني ـ وقد كان يُطلق عليه سروش في موضع آخر (الغزّالي الشيعي)[١] ـ وذلك في مقالته الشهيرة (جامه تهذيب بر تن احياء)، فيلاحظ أنّ الغزالي في عنونته للباب الثاني من كتاب العلم في إحياء علوم الدين يستخدم الجملة الآتية: «في العلم المحمود والمذموم وأقسامها وأحكامها، وفيه بيان ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية، وبيان أنّ موقع الكلام والفقه من علم الدين إلى أيّ حدٍّ هو، وتفضيل علم الآخرة»[٢].

هذا النصّ من الغزالي يرشدنا ـ كما يقول سروش ـ إلى غايته وهدفه، يقول الغزالي بعد ذلك: «بيان العلم الذي هو فرض كفاية، إعلم أنّ الفرض لا يتميّز عن غيره إلا بذكر أقسام العلوم ، والعلوم بالإضافة إلى الفرض الذي نحن بصدده تنقسم إلى شرعيّة وغير شرعيّة، وأعني بالشرعية ما استفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، ولا يرشد العقل إليه.. وأمّا العلوم الشرعيّة وهي المقصودة بالبيان، فهي محمودة كلّها، ولكن قد يلتبس بها ما يظنّ أنّها شرعيّة وتكون مذمومة، فتنقسم إلى المحمودة والمذمومة. أمّا المحمودة فلها أصول وفروع ومقدّمات ومتمّمات، وهي أربعة أضرب.. الضرب الثاني: الفروع.. وهذا على ضربين: أحدهما يتعلّق بمصالح الدنيا ويحويه كتب الفقه، والمتكفّل به الفقهاء وهم علماء الدنيا. والثاني ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة.. فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا؟ فاعلم أنّ الله عز وجلّ أخرج آدمعليه السلام من التراب، وأخرج ذريّته من سلالة من طين ومن ماء دافق، فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام، ومنها إلى الدنيا، ثم إلى القبر، ثمّ إلى العرض، ثم إلى الجنة أو إلى النار، فهذا مبدؤهم وهذا غايتهم، وهذه منازلهم. وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزوّد، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطّل الفقهاء، ولكنّهم تناولوها بالشهوات فتولّدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به. فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا. ولعمري إنّه متعلّق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإنّ

(١) انظر: سروش، تفرّج صنع: ٣٧٠.

(٢) إحياء علوم الدين ١: ٣٢.

الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتمّ الدين إلا بالدنيا، والملك والدين توأمان. فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتمّ الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه، وكما أنّ سياسة الخلق بالسلطنة ليس من علم الدين في الدرجة الأولى، بل هو معين على ما لا يتمّ الدين إلا به، فكذلك معرفة طريق السياسة. فمعلوم أنّ الحج لا يتم إلا ببذرقة[1] تحرس من العرب في الطريق، ولكنّ الحج شيء وسلوك الطريق إلى الحجّ شيء ثان، والقيام بالحراسة التي لا يتمّ الحج إلا بها شيء ثالث، ومعرفة طرق الحراسة وحيلها وقوانينها شيء رابع. وحاصل فنّ الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة.. فإن قلت: هذا إن استقام لك في أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات فلا يستقيم فيما يشتمل عليه ربع العبادات من الصيام والصلاة، ولا فيما يشتمل عليه ربع العادات من المعاملات من بيان الحلال والحرام. فاعلم أنّ أقرب ما يتكلّم الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة: الإسلام، والصلاة، والزكاة، والحلال والحرام. فإذا تأمّلت منتهى نظر الفقيه فيها، علمت أنّه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة، وإذا عرفت هذا في هذه الثلاثة فهو في غيرها أظهر..»[2].

هذه الفكرة يكرّرها الغزالي في مواضع من أعماله العلميّة، خاصّة في كتاب ذمّ الدنيا من الإحياء[3]، وهو يرى أنّ الفقه هو مجرّد مرتبة أولى تمثل طريقاً للذهاب نحو مرتبة أعلى، وإلا فالقرب من الله لا يأتي عبر الإجارة والتجارة، والخوف والزهد لا يأتيان من فقه الشافعي ولا الحنفي، بل من بناء القلوب وإعمار الأرواح، ولهذا أيضاً يلاحظ كيف أنّ الغزالي يأخذ على الفقهاء ـ كما يأخذ دوماً على المتكلّمين ـ غرقهم في الاختلافات الفقهيّة وغرورهم في معالجة هذه الموضوعات. وبهذا يصبح تصوّر الغزالي تصوّراً أقليّاً للفقه بمعنى ما، فهو مجرّد الخطوة الأولى وليس منتهى الخطوات.

إنّ هذا (التصوّرَ الغزاليَّ) للفقه، يأخذه سروش مستمسكاً له، بل يضيف عليه بأنّ الغزالي وأمثاله كانوا يتصوّرون الفقه هو الإدارة الوحيدة للحياة، بينما نمط الحياة المعقّدة الذي ظهر

---

(١) أي الخفر والحرّاس.

(٢) إحياء علوم الدين ١: ٣٤ـ ٣٨.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٥.

فيما بعد، جعل إدارة الحياة علماً قائماً بنفسه، والفقه بين ذلك ليس سوى حلّال المشكلات القانونيّة والحقوقيّة لا غير، وهو يقدّم الأوامر القانونيّة ولا يضع المناهج لإصلاح الواقع، وليس لديه أيّ برنامج في هذا الصدد[1].

إلى هنا ربما لا يكون سروش شديد الاختلاف مع الآخرين في تمييزه الفقه عن غيره؛ لأنّ هذا الترتيب مجرّد مَوْضَعَة للفقه في وسط العلوم الشرعيّة، رغم كونه يقلّل من شأنه السائد، وهو تقليل لا يُرضي كثيرين بالتأكّد، لكنّ سروش بصبّه الفقه في القالب الدنيوي أراد أن يحكم عليه بقوانين هذه النتيجة، فرأى أنّ دنيويّة الفقه وكونه حلاً لقضايا الاجتماع البشري يعني أنّه صار علم الحقوق، ومن ثم ـ وهنا النقطة المركزية ـ لا يمكن فيه الحديث عن مصالح خفيّة وغيبية وملاكات غامضة، بل لابدّ فيه من الانكشاف، وينتج عن ذلك أنّ الفقه عندما يُدار في مكانٍ ما ثم يُنتج فشلاً هنا أو هناك، فإنّ عليه أن يتغيّر ويُستبدل؛ لأنّه لم يؤدّ وظيفته الدنيوية التي أُوكلت إليه، فما دام الفقه دنيوياً فهو عقلائي عقلاني عاجلي قابل للاختبار والتجربة، أما لو كان أُخرويّاً فيمكن إحاطته بهالةٍ من الأسرار والخفايا الآجلة، بل إنّ هذه الذهنيّة التي تسود الفقه ـ الذهنية الأسراريّة في عالم الملاكات والمصالح ـ هي التي تعيقه عن أن يُنتج ويتقدّم مع الحياة. وبهذا يُبدي سروش أسفه على غياب فقه المقاصد بين المسلمين، وهيمنة فقه الأسراريّات ـ سواء على الطريقة الأشعريّة التي تقوم بتحييد مرجعيّة المصالح والمفاسد في التشريعات أم على الطريقة المعتزليّة والإماميّة التي تقوم بوضع هذه المصالح الواقعيّة خلف ستار من العتمة والرمزيّة ـ وبهذا قام الفقهاء بوضع إحدى قَدَمَي الفقه في الآخرة، حيث صار الفقه لا ينجلي لنا في تأثيراته إلا يوم القيامة، فأخرجوه من دنيويّته التي جاء لأجلها، وهذا ما جعل بعض المتولّين للشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة يستخدمون (الاستخارة) لاتخاذ بعض المواقف على حدّ تعبير سروش!

من هنا، يذهب سروش إلى أنّ الإدارة لا يمكن أن تقوم إلا على العقلانيّة وفهم الأغراض والمصالح والمفاسد، ولا يمكن إدارة مجتمع بأسرار ومصالح خفيّة، وعند ذلك لو تأمّلنا في

---

(١) انظر: سروش، قصه أرباب معرفت ١: ٣٣ ـ ٥٤؛ وبسط تجربه نبوي: ٧١ ـ ٧٣؛ ومدارا ومديريت: ٢٥٣ ـ ٢٥٧، ٢٧٤ ـ ٢٧٥، ٢٧٦، ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

الفقه الدنيوي وفكّكنا ألغازه وأسراره وطرحنا الهالات والرموز التي تحيط به، وهجرنا الفقه الأسطوريّ نحو الفقه العقلاني بانتهاج نهج العقلانيّة، فإنّنا لن نجد سوى مجموعة من الأحكام الخاضعة دوماً للاختبار الزمكاني، ومن الواضح أنّ الأحكام ليست منهجاً، وما يحتاجه الناس هو المنهج وليس الأحكام، فليس في الفقه خططٌ وبرامج، بل هناك مواقف من أحداث وأعمال، ولا تُدار الدنيا بهذه الطريقة، بل هذا ما يجعل الفقه غير قادر على استيعاب تمام جوانب الحياة البشريّة، بل يحتاج إلى سائر العلوم الدنيويّة، فلو حصلت مشاكل بيئية، فهل الفقه لوحده قادر على حلّها وحماية البيئة أو أنّه يحتاج إلى خطط بشرية لمواجهة الظواهر المستجدّة؟ ومن ثم فالحديث عن أنّ الفقه يحلّ جميع مشاكل البشر قاطبة غير صحيح.

وسروش يقوم هنا بتحليل قضيّة العلاقة بين الفقه والسياسة عبر القول بأنّ الفقه لا يعني أنّنا نستنتج تمام القضايا السياسيّة من الكتاب والسنّة، بل يعني أنّ العقل يقوم بإدارة الحياة السياسيّة من خلال مراعاة أصول الكتاب والسنّة، بل إنّ تديّن المجتمع سوف يُلقي بظلاله بشكل تلقائي على نمط الممارسة السياسيّة فيه، وبهذا تعني السياسة الدينيّة سلامة الفعل العقلي الإداري من التناقض مع القيم الدينيّة من جهة وانسجام هذا الفعل مع مستويات التديّن الاجتماعي العام من جهة ثانية[1].

وكأنّ سروش يريد نقد بعض التصوّرات التي تطلق عادةً شعار أنّ تطبيق الشريعة هو الحلّ لكلّ قضايا الإنسان، وأنّ إدارة المجتمع تكون بالفقه وأنّ مدير المجتمع هو الفقيه، لهذا يرى سروش أنّ الدينَ حَكَمٌ فيما يحدث، وليس مصدراً لحلّ المشاكل؛ حيث لا يزوّد الإنسان لا بالعلم ولا بالفلسفة ولا بالفنّ ولا بالإدارة ولا بعلم الاجتماع ولا بأيّ شيء من العلوم الطبيعيّة أو الإنسانيّة، لهذا كان أكبر الخطأ أن نفتّش في الدين والفقه على حلول لكلّ قضايانا الأخرويّة والدنيويّة، وإنّما يكون ذلك بالعقل الجمعي والتدبير العقلاني القادر على تشخيص المصالح والمفاسد، وبهذا أنزل سروش الفقه من عليائه ليكون آخر سلسلة العلوم الدينيّة بدل أن يكون الأوّل فيها.

هذه التصورّات التي يطرحها سروش تستقي ينابيعها من أُطروحاته في العلاقة بين الدين

(١) انظر: بسط تجربة نبوي: ٩٠ ـ ٩١، ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ٣٥٥ ـ ٣٧٤.

والأيديولوجيا والتي سبق أن أشرنا لها في النقطة المتصلة بأُخرويّة الدين، فسروش يريد هنا أن يجعل الدين من شؤون الآخرة، ومن ثمّ فنظرته للدنيا نظرة عابرة، وفي هذا الصدد يطرح سروش على نفسه السؤال الآتي:إذاً ماذا يلزم على المتديّن في هذا العصر أن يفعل لإدارة الدنيا ما دام الدين لم يتجه أساساً لغرض إدارة الدنيا ولم تكن لديه مقاربة أيديولوجيّة بهذا المعنى؟

هنا يجيب سروش بوضوح بأنّ المطلوب هو الرجوع لعقولنا لأجل إدارة الدنيا، وبهذه الطريقة يتم فكّ التناقض بين الدين والعقل عنده، بل إنّ النصوص الدينية التي تدعو للتعقّل لا يمكنها أن تطالبني بالتعقّل، ثم تمنعني عن اللوازم الطبيعية لهذه الظاهرة[1].

هذه صورة مختصرة عن حدود الدين ومديات شموله للحياة في فكر عبد الكريم سروش وفريقٍ كبير من الشخصيّات والتيّارات العقلانيّة الحديثة في العالم الإسلاميّ، والذين طالبوا الفقهاء ـ وما يزالون ـ بالاقتناع بأنّ هذا العصر ـ حسب تعبير سروش ـ ليس عصر الفروع الجديدة التي تحتاج لتطبيق قواعدكم عليها، بل هو عصر الأصول الجديدة التي تحتاج لإعادة النظر في البنيات التحتية للاجتهاد الديني عموماً[2].

---

(١) انظر: مدارا ومديريت: ١٩٦ ـ ١٩٧، ٣٠١ ـ ٣٣٤، ٣٥٣ ـ ٣٨٠.

(٢) لأجل التوضيح، يمكن الحصول على أهمّ تصوّرات سروش حول الفقه والشريعة، مما أشرنا له في الهوامش السابقة، في كتبه الآتية:

١ ـ فربه تر از ايديولوجي.

٢ ـ مدارا ومديريّت: وذلك في البحوث والمقالات ذات العناوين الآتيّة: أ ـ آنكه به نام بازرگان بود نه به صفت. ب ـ دين ايدلوجيك وايديولوجي ديني. ج ـ ايديولوجي ودين دنيوي. د ـ خدمات وحسنات دين. هـ ـ مدارا ومديريت مؤمنان. و ـ تحليل مفهوم حكومت ديني.

٣ ـ بسط تجربه نبوي، خاصّة المقالات الآتية: أ ـ ذاتي وعرضي در اديان. ب ـ دين اقلي واكثري. ج ـ راز ورازداني.

٤ ـ قصّه ارباب معرفت، خاصّةً المقالات الآتية: أ ـ جامه تهذيب بر تن إحياء. ب ـ دكتر شريعتي وبازسازي فكر ديني.

٥ ـ تفرّج صنع، خاصّة مقالته تحت عنوان: مطهري وإحيا كننده در عصر جديد.

٦ ـ مقالة: فقه در ترازو، والتي كتبها سروش لنقد الشيخ منتظري في قضيّة الارتداد، ونشرت في مجلّة كيان، العدد ٤٦.

تأمّلات
في نظريّة الشريعة الفرديّة والعرضيّة

تمهيد

يمكننا هنا التوقّف عند هذه النظريّة قليلاً باختصار، وبما يتناسب مع موضوع بحثنا، وذلك أنّنا لا نريد الدخول في البنيات التحتيّة أو الحافّة بقراءة سروش للفقه الإسلامي ومدياته، مثل نظريّته في القبض والبسط أو التعدّدية الدينيّة أو حقيقة الوحي أو غير ذلك، فهذا موضوع واسع مُخارج لبحثنا هنا، بل نريد التركيز على الجوانب المتصلة بقراءته للفقه والشريعة، والتي جمعناها ونظّمناها من متناثر بحوثه ودراساته.

وسوف نقدّم بعض المداخلات التي سوف يتبيّن من خلالها عجز نظريّته، في الوقت عينه التي نجد فيها بعض عناصر القوّة.

١. الشريعة الصامتة والدين الذي لا جهة له، المفارقات وعجز الشواهد

من الضروري أن نفهم الفكرة التي ذكرها سروش، من أنّ الدين لا جهة له، وأنّه من الناحية العملية لا يسوق إلى جهة، وأنّ الشريعة صامتة؛ لأنّ هذه الفكرة تمثل الخطوة الأولى لسروش في قراءته لموقع الدين والشريعة قراءة مخارجة للنصوص الدينيّة نفسها، وهي الأساس الذي اعتمده هو في مناقشته لمهدي بازرگان، والتي سبق أن ذكرناها.

إنّ سروش هنا يبدو ـ ونحن نوصّف فقط ـ وكأنّه يريد أن يضع لاصقاً على فم النصوص، كي تعجز عن الحديث عن نفسها وتحدّد هويّتها وموقعها وذاتها وأهدافها ومدياتها، لكي يتمكّن هو ـ من وجهة نظره ـ أن يتكلّم عنها ويحدّد لها هويّتها ومساحتها، لهذا جعل الدينَ والنصوص خطّاً ليس في يمينه ولا يساره ما يشير لجهة (علامة السهم). يبدو الموقف واضحاً

في انطلاقة سروش هنا من المقاربة الخارج ـ دينيّة، لكن ما وجه صحّة هذه الفكرة؟ بل ما معنى هذه الفكرة أساساً؟

أ ـ من الممكن أن يقصد سروش من هذه الفكرة أنّ الدين يمكن أن ينتهي بالإنسان نحو الصلاح، ويمكن أن يجرّه نحو الفساد؛ تبعاً لأداء الإنسان نفسه معه، فقابليّة الدين لذلك تعني أنّ هذا الدين ليس له نتائج محدّدة وحركة صارمة يسير فيها بالإنسان، وإنّما هي مسألة الإنسان نفسه، وهذا المعنى محتملٌ جداً من كلام سروش، لاسيما مع الشواهد والآيات التي ذكرها.

وهنا نسأل: هل قابليّة شيءٍ ما لمثل ذلك معناه أنّه لا يوجّه الإنسان ولا يعطيه جهةً محدّدة؟ وهل أنّ التوجيه يساوق الإكراه وسلب الإنسان لحريّته في التعاطي مع هذا الموجّه؟ وهل أنّ قابليّة شيءٍ لكي يتمّ استغلاله بطريقين متناقضين معناها أنّه في نفسه لا يوجّه الإنسان نحو طريقٍ معيّن؟ وإذا كان لا يوجّه الإنسان نحو شيء، فلماذا كانت النبوّات؟

أعتقد أنّ سروش لم يبرهن على هذه النقطة بالذات، فضلاً عن أنّ وقائع الأشياء على عكسها، إلا إذا قصد نحت مصطلح خاص به في الموضوع، فكلامه يعني أنّ كلّ القوانين وكلّ الدساتير وكلّ النظم والنظريّات الإنسانيّة بل وكلّ القضايا العلميّة تتصف بهذه الصفة أيضاً؛ لأنّ الإنسان قادر على إساءة استغلالها في أكثر من موضع؛ لأنّ الأفكار والقيم والمثل والمقاصد كلّها مما يمكن استغلاله سلباً وإيجاباً ما لم تتحوّل هذه الأفكار إلى سلطة الواقع، فتَفْرِض على الإنسان ـ بنحو من أنحاء الفرض ـ الاستجابةَ لها، وهو أمر يمكن أن يحصل في الدين نفسه كذلك.

ونحن نسأل: هل قابليّة الدين لكلّ هذا تضرّ به أساساً وتوصلنا إلى ما توصّل إليه سروش؟ لنفرض أنّ فكرةً ما تتسم بهذه القابليّة المشار إليها، فهل تعني هذه الفكرة أنّها لا توجّه الإنسان نحو شيء، حتى لو لم يستجب أو قام بالتلاعب بهذا التوجيه؟

إنّ التوجيه لا يستدعي ـ منطقيّاً ـ حصول الاستجابة من الطرف الآخر حتى نشرطه به ونرهن مصيره له؛ لأنّ التوجيه فعل الموجِّه لا الموجَّه الذي فعله التوجّه.

ب ـ أن يقصد أنّه ليس في الدين إكراهٌ وإلزام خارجي، بل هو مجرّد أفكار وقيم وأخلاقيّات، وهذه الفكرة غير واضحة؛ لأنّ الإسلام فيه إكراه بالمعنى القانوني لا بالمعنى السلبي، فعندما يكون هناك حدود وقصاص وقضاء فإنّ الإلزام ببُعده القانوني سوف يكون

موجوداً، علماً أنّ مجرّد عدم الإكراه لا يبرّر توصيف الدين بأنّه لا جهة له، كما لا يبرّر القراءة الخارج ـ دينيّة له حصراً، بل له جهة غاية الأمر أنّه لا يُلزم الناس قهراً بها.

من هنا لا يبدو واضحاً وجود دقّة في اختيار أو نحت مصطلح التوجيه ـ الصمت الذي استخدمه عبد الكريم سروش هنا، إلا في سياق بعض مدارس الهرمنوطيقا المعاصرة التي تجعل النصّ صامتاً ليست لديه قدرة الحكاية، وهذه فكرة بعيدة كلّ البعد عن الحياة المعرفيّة العقلائيّة، فسروش عندما يشرح كلام الغزالي وبازرگان وإقبال ومطهري وشريعتي وغيرهم من عشرات المفكّرين، فهو ينسب إليهم تفسيره لكلامهم بكلّ عفويّة ووجدانيّة، رغم أنّه لا يمكنه الوصول ـ وفقاً لقناعاته ـ لليقين النهائي بالنسبة، ولا نريد هنا في النص الديني أكثر من هذا، فلماذا عندما نصل للنص الديني نصبح غير قادرين على نسبة شيء إليه، وكأنّه لا يُرشدنا إلى قناعة صاحبه؟! فلنفرض أنّ صاحب النصّ هو شخصُ النبيّ محمّد مثلاً، ونحن نبحث بكلّ حياديّة ممكنة عن قناعاته في الحياة والوجود، فلماذا يصبح من العسير علينا أن نفهم مراده فهماً عفويّاً ولو بنسب ضئيلة ومحدّدة بشكلٍ يقيني عقلائي نتمكّن من خلاله من إدارة حركتنا وحياتنا؟!

بل لو صحّ كلام سروش على إطلاقه في الصمت المطبق وعدم التوجيه، فهذا يعني أنّه لا يوجّه أحدٌ أحداً في حياة البشر؛ لأنّ التوجيهات تكون عبر اللغة والإشارات، وهذا المعنى لا يقبل به إلا بعض الوجوديّين الهرمنوطيقيّين، وهو مبنى نختلف معه تماماً ولا مجال لمناقشته التفصيليّة هنا؛ لأنّه يفرض العالم الخارجي مجرّد ظواهر يؤثر التحاثّ بها على فضاء الذات الداخليّة لا غير، وإلا فالفاعل دوماً هو الذات والكينونة الإنسانيّة.

بل حتى العقل الإنساني لن يكون موجّهاً للإنسان أبداً؛ لأنّ الإنسان بإمكانه أن يتعامل مع العقل تماماً كما يتعامل مع النصوص، فيحرّكه كما يشاء، وتختلف طريقة وصوله للمعرفة والحقيقة تبعاً لتقواه وكفره حتى لو كان السبيل هو العقل نفسه.

كما أنّ النصوص القرآنيّة التي استعان بها سروش هنا واضحة في أنّ خاصية انتفاع الإنسان بالدين والقرآن هي خاصية أخلاقيّة وليست خاصية معرفيّة، فلم تقل النصوص بأنّ القرآن هدى للفلاسفة أو للعقليّين، وأنّه ضلالٌ لعلماء الطبيعيّات على سبيل المثال، بل قالت بأنّه هدى للمتّقين وضلالة للكافرين المعاندين، وهذا يعني أنّ نظر القرآن الكريم هنا ليس إلى خاصيّة

معرفيّة في تعامل الإنسان مع النصّ القرآني، بل إلى خاصية أخلاقيّة، وهي تعني أنّ من يتق الله ويخشاه فهو قابلٌ لأن ينتفع بالتوجيه القرآني، ومن يصبح قلبه طاغياً فإنّ النصّ القرآني سيكون طيّعاً بالنسبة إليه كي يستغلّه أسوأ استغلال.

وبهذا نكتشف أنّ هذه الآيات بنفسها دالّة على التوجيه، غاية الأمر أنّ الإنسان بصفاته الأخلاقيّة قادر على أن يتلقّى هذا التوجيه ليكون هداية له أو أن يتلقّاه ليكون ضلالاً.

ويشهد لما نقول أنّ القرآن الكريم في مواضع ـ وهذا ما لم يُشر إليه سروش ـ نصّ على أنّ الوحي والكتاب هداية للناس أجمعين، وهذا يناقض ما قاله سروش، فالكتاب بنفسه يمثل هداية للجميع، وهذا شاهد على أنّ له جهة حتى لو فرض أنّ بعض من ينحرف أخلاقيّاً بإمكانه أن يوظّف الكتاب ويستغلّه أسوأ استغلال، أو أن يُصبح انحرافه الأخلاقي دافعاً له لفهم الكتاب بطريقة منسجمة معه.

إنّ الآيات القرآنية التي استدلّ بها سروش هنا لا تفيد الحصر، لا من الناحية اللغوية، كما هو واضح، ولا حتى من الناحية الموضوعيّة بعد أخذ القرآن كلّه ضمن سياق الرصد والتأليف، فالقرآن الكريم وصف نفسه بقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ * مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ (آل عمران: ٣ ـ ٤)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾(آل عمران: ٩٦)، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ أَنتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام: ٩١).

إنّ هذه الآيات تدلّ على أنّ المنزل من الوحي الإلهي كان هدى وبياناً ورحمة وموعظةً للناس جميعاً، والسبب في تنوّع الآيات يبدو لي واضحاً، فإنّ المواعظ الأخلاقيّة هدى للناس، لكنّ تحقق الهداية بوصفها أمراً عينياً خارجياً واقعياً ليس بيد الهادي نفسه، بل هو بحاجة إلى

الطرف الآخر؛ إذ بعناد الطرف الآخر لا تحصل الهداية الخارجيّة، فعندما يتمّ توصيف الكتب السماوية بأنّها هداية للناس فهذا يعني النظر إلى جانب المؤثر والهادي والفاعل، وأمّا عندما توصف بأنّها هداية للمؤمنين، فإنّ ذلك بمعنى تحقّق الاستجابة منهم وفعلية الهداية خارجاً، وانبعاثهم عن هديها، وتلقّي أرواحهم السليمة لرسالتها بإيجابيّة، ومن هنا يصحّ لأستاذ المدرسة أن يقول: إنّ درسي ينفع كلّ طلابي، وفي الوقت نفسه يقول: إنّ درسي نفعٌ للمجدّين من طلابي، وعليه فلا يصحّ استشهاد الدكتور سروش من جهة، بل لم يكن هذا الاستشهاد موضوعيّاً دون استحضار سائر النصوص القرآنيّة، لتكوين صورةٍ صحيحة.

وإذا رفض سروش هذا التفسير للنصوص القرآنيّة التي استشهد هو بها، فلا أقلّ من ضرورة أن نقرّ جميعاً بأنّ القرآن هداية للناس وفي الوقت عينه هو هداية بنوع خاصّ للمؤمنين، والثانية لا تنفي الأولى، ولا تشير النصوص إلى كون الثانية نافية للأولى، وإلا فنحن نسأل سروش: إذا كان الدين ـ بتعريف سروش له ولأغراضه ـ جاء لهداية المتقين، فما الذي ينفعنا به بعد أن وصلنا لمرتبة التقوى بما تحمله هذه المرتبة من دلالة في القرآن الكريم، خاصّة وأنّ الآية التي استند إليها سروش تشرح حال المتقين حيث تقول: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (البقرة: ٣ ـ ٥)؟! إذا كان الغرض من الدين كما قال سروش هو تقوية الأخلاق أو بالتعريف بالآخرة فالمفترض أنّ المتقي ـ وفقاً لهذه الآيات ـ قد حصلت له هذه الحالة، فكيف يفسّر سروش الموقف هنا؟!

وبناءً على ذلك كلّه، لا يصحّ كلام سروش من أنّ صيرورة الدين ذا جهة ينافي شرط الإيمان والتقوى، بل الدين يوجّه الإنسان بما هو إنسان، غاية الأمر أنّ هذا الإنسان إذا أسلم لفطرته وروحه الأخلاقيّة الكامنة فيه، استجاب لنداء الدين والوحي، فارتقى في الهداية أكثر فأكثر، وإلا قطع الطريق على الهداية الإرائيّة للدين، بل أمكنته نفسُه من تحويل الدين الهادي ـ في أُفق ذاته ـ إلى ضلال، والنظر إليه بعيون معكوسة.

وإذا أردتُ أن أضمّ مفهوم (الشريعة الصامتة الخرساء) إلى مفهوم (الدين لا جهة له)، فيمكنني القول بأننّا نقبل بتأثير الخلفيّات المعرفيّة للقارئ في فهم النص، ونقبل بدور العلوم

الخارج ـ دينيّة في التأثير على العلوم الداخل ـ دينيّة، وفق بيان خاص، لكنّ نحت سروش مصطلح «الشريعة الخرساء» لا يبدو موفَّقاً؛ لما يحمله من معاني قد لا تكون دقيقة؛ فإنّه:

أ ـ إذا أُريد من الخرس أنّ الكلام مجرّد أصوات والكتابة مجرّد ألوان على ورق، وأنّه لولا وجود عقلٍ إنساني لن يكون لهذه الأصوات والألوان أيّ قدرة على النطق، فهذا كلام صحيح لا أظنّ أنّ أحداً يناقش فيه، ويصدق معه عنوان الخرس.

ب ـ وأما إذا أُريد أنّ خلفيات القارئ وتساؤلاته تثير الذهن لأخذ جملة معطيات من النصّ أو الخطاب لم يكن الذهن ليذهب إليها من مجرّد سماع الخطاب أو قراءة النصّ، بما يعني أنّ النصّ لولا إثارة الذهن يبدو وكأنّه لا ينبؤ عن ذاته، فهذا الكلام صحيحٌ أيضاً؛ فإنّ الكثير من النتائج التي توصّل اليها المفسّرون لاحقاً لم تكن تخطر على بال أحد ممّن سبق رغم قراءتهم النص أو سماعهم الخطاب آلاف المرات، مما يجعل دور الإنسان هنا هو دور الفاعل والنص هو المنفعل بهذا المعنى للفعل والانفعال.

ج ـ وأمّا إذا أُريد أنّ النصّ لا يُعطي أيّ شيء، وأنّ من يسمعه لا يخطر في باله معطى ينفعل الذهن فيه من خلال سماع الخطاب، وأنّ المعنى الذي جاء في الاحتمال الثاني يسري إلى تمام مدلولات النص ومعطياته، فهذا المعنى يصحّ توصيف الشريعة معه بالخرساء، لكنّه في حدّ نفسه غير صحيح؛ لأنّ النص أو الخطاب يُحدثان في العقل صورةً يقصدها المتكلّم. صحيحٌ أنّ حدوث هذه الصورة يحتاج إلى مقدّمات مادية وعقليّة كتحقّق الوعي عند المخاطب مقابل الإغماء والنوم أو كونه فاهماً للغة ومعاني الكلمات أو غير ذلك، لكنّ هذا لا يبرّر توصيف النص أو الخطاب بالصامت أو تشبيهه بالطبيعة الصامتة[1]، وهذا الاستنتاج حول الصمت عندما يُؤخذ على إطلاقه العريض هذا، فهو يخالف الإدراك الإنساني الفطري لظاهرة التحاور والكلام المعروفة في حياة البشر، بل لن يكون في الوجود حينئذٍ إلا الخرس، وكان يجب البرهنة منطقيّاً على إطلاقيّة الدعوى المذكورة.

في ظنّي أنّ سروش تعامل مع ظاهرة الفهم تعاملاً فلسفيّاً تجريديّاً، على طريقة الهرمنوطيقا الفلسفيّة، ولم يتعامل معها تعاملاً في أفق الصيرورة التجربيّة الإنسانية التاريخيّة والاجتماعيّة،

(١) على تقدير التسليم بأنّ الطبيعة صامتة، وهذا كلام آخر.

فصار حاله أشبه بحال بعض نقّاده الذي أشكلوا عليه ـ مخطئين ـ في نظريّته حول القبض والبسط وتغيّر المعرفة الدينيّة، من أنّ المعرفة وجودٌ ذهني، والوجود الذهني مجرّد، والمجرّد لا يتغيّر![1]، فهؤلاء تعاملوا مع المعرفة تعاملاً أنطولوجيّاً فلسفيّاً، فيما كان سروش يتعامل معها هناك تعاملاً إنسانيّاً تاريخيّاً اجتماعيّاً في أُفق الصيرورة الزمنيّة، وأظنّه ارتكب الخطأ نفسه هنا الذي وقع فيه تجاهَه بعضُ خصومِه من قَبْل.

وعليه، فإذا قصد المعنى الأوّل فالنص صامت، وإذا قصد المعنى الثاني فلا يصدق الصمت المطلق ولا الكلام المطلق، وأما إذا قصد المعنى الثالث فالصمت صادق لكنّ المضمون غير صحيح، من هنا نفضّل الاستعاضة عن مفهوم الصمت والخرس بثنائي النطق والصمت معاً.

يُضاف إلى ذلك كلّه أنّه كيف يفسّر سروش توصيف القرآن نفسه بأنّه بيان وهدى ونور وبصائر وتبيان ومبين وأمثال هذه التوصيفات؟ وهل ينسجم ذلك مع إطلاق مفهوم الصمت؟ بل كيف جعل سروش تفسير التجربة تفسيراً صحيحاً، وكذلك تقوية الأخلاق في حياة البشر، وتعريف الإنسان بما بعد الموت، إحدى وظائف الدين وأغراضه، ثم وصف النصّ هنا بأنّه صامت ووصف الدين بأنّه لا جهة له، إذا قصد المعنى الإطلاقي للكلمة؟! ألا يبدو أنّ هناك تناقضاً في البين؟! أليس قيام الدين بهذه الأغراض هو نوعٌ من الهداية والتوجيه؟! إلا إذا جعل الدين مفهوماً منفصلاً تماماً عن النصّ والتاريخ!

كما أنّ مجرّد وجود اختلافات تفسيريّة في النصوص لا يبرّر دعوى أنّ النصّ لا يحكي عن نفسه ولا يقف خلفه مرادٌ لقائله، أصابته إحدى هذه التفاسير بنوعٍ من الإصابة، فإنّ هذا الأمر لا نملك دليلاً على نفيه، فإذا قال سروش شيئاً ما، ثم فَسّر كلامَه الآخرون كلٌّ على طريقته، فهذا لا يُثبت أنّ سروش لم يرد شيئاً من كلامه، كما لا يُثبت أنّ تمام التفاسير لم تكن منفعلة بدرجةٍ ما بالنصّ عندما احتكّت به، بحيث كان النصّ ـ بما يملك من أدوات انتقاليّة ذهنيّة قائمة على المواضعات اللغويّة والعرف الاجتماعي المكتنز في اللغة نفسها ـ موصلاً للرسالة من المرسِل إلى المتلقّي، بل يشهد لما نقول أنّه رغم كلّ الاختلافات في تفسير النصوص الدينيّة، إلا أنّ القواسم المشتركة التفسيريّة في النصوص لا تكاد تُحصى، وما تزال باقية عبر التاريخ منذ

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: عبد الله جوادي آملي، شريعت در آيينه معرفت: ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

مئات السنين، فهذا القاسم المشترك المتنوّع القارئ يؤكّد أنّ النصّ يمكنه أن يحظى بثبات تفسيري نسبي.

إنّ طريقة سروش في القراءة الخارج ـ دينية للدين نفسه ممتازة وضرورية، لكن الوقوف عند هذه الطريقة في دراسة الدين وإعطائها الأولويّة المعرفيّة المطلقة على سائر أشكال القراءة الدينية، موضوعٌ يحتاج إلى مُثبت منطقي، فإذا لم يؤمن إنسانٌ ما بمرجعية الوحي حقّ له ذلك بعد أن يقدّم قراءته لعدم إيمانه هنا، أمّا من يقول بأنّه يؤمن بالوحي، فإنّ عليه أن تكون قراءته جامعة بين الداخل والخارج، والسياق الفكري العام الذي قدّمه سروش وكان آخره حديثه عن الوحي اللفظي والمعنوي كلّه يصبّ في اتجاه لا يظهر منه بوضوح تبنّيه الوحي مرجعاً معرفيّاً مميّزاً، ومن ثمّ فطريقة مقاربة الموضوع هنا غير دقيقة؛ لأنّ عليه أن يجعل المناقشة في أصل مرجعيّة الوحي.

والنتيجة: إنّ إطلاقيّة فكرة صمت الشريعة وعدم وجود جهة للدين، غير دقيقة، والباحث عليه أن يحدّد مساحة الدين من خلال مراجعةٍ خارج وداخل ـ دينيّة معاً، وبإجراء المقاربة والمقارنة بين المدخلين يتوصل الى نتيجة، تماماً كما قلنا عند مناقشة نظريّة المهندس بازرگان، أمّا الاقتصار على القراءة الخارج ـ دينيّة بوصفها الحَكَم الوحيد، فهذا كأنّه يوحي بأنّ الباحث حسم خياراته قبل أن يدخل للنصّ، ويريد فقط أن يُسقط هذه الخيارات على هذا النصّ.

٢. الأصول الموضوعيّة لعَرَضيّة الفقه، بحث عن معايير التصنيف

يبدو لي أنّ فكرة الذاتي والعرضي في الدين فكرة ممتازة وموفّقة، وفي الوقت عينه ليست جديدة أبداً على الفكر الإسلامي، بل والديني عامّة، فلطالما اشتغل علماء الدين والمفكّرون والفلاسفة على هذه التراتبيّة في تصنيف المعطيات الدينيّة، فعندما يتمّ الحديث عن أصول وفروع، فهذا يعني نوعاً من الذاتيّة والعرضيّة، وإن لم يكن بالمعنى الذي فهمه سروش، بل النظريات المقاصديّة في الفقه الإسلامي تتعاطى في جوهرها ـ ومنذ قرون عديدة ـ بثنائيّة الذاتيّة والعرضية مع الكثير من النصوص التشريعيّة، خاصّة في تصنيفها النصوص إلى نصوص أهداف ونصوص وسائل.

لا يهمّنا هنا ما إذا كانت فكرة سروش حديثة أو لها جذور وامتدادات في التراث الديني،

بقدر ما يهمّنا كيف تمكّن سروش من تصنيف العرضي والذاتي في الدين. وسوف أركّز كلامي على الفقه وما يتصل به.

يضع سروش ثلاثة معايير هي التي دفعته لاعتبار الفقه شأناً عرضيّاً قشريّاً:

المعيار الأوّل: ما أخذه من ولي الله الدهلوي من تاريخيّة بعض التشريعات وكونها متناسبة مع الفضاء العربي مثلاً.

هذه الفكرة نعتقد بها اعتقاداً عميقاً، لكن:

أ ـ الطفرة التي قام بها سروش هنا هي أنّ غاية ما يمكنه أن يثبت أنّ بعض التشريعات لها جذور تاريخيّة، أو كانت متناسبة مع المجتمع العربي بخصوصه،ومن ثمّ فهي زمنيّة، لكنّ أغلب التشريعات أو فلنقل نسبة كبيرة من التشريعات لا يوجد ما يؤكّد ارتهانها للفضاء العربي، وأنّ القرآن لو نزل والسُنّة لو صدرت في فضاء غير عربي لما كانت هذه التشريعات أصلاً.

لا أدري كيف يُثبت سروش بمقاربة موضوعيّة قاعدة مطلقة من هذا النوع؟ هذا يحتاج لأدلّة ومعايير اجتهاديّة وتاريخيّة تفصيليّة، وليس فقط لمقاربات مجتزأة لبعض التشريعات عبر محاولة الإقناع بوسيلة الأمثلة المحدودة! وذلك أنّنا لاحظنا أنّ هذا الاتجاه يقارب العديد من الموضوعات بهذه الطريقة لكنّه لم يثبت الارتهان الزمكاني إلا في حدود معيّنة، فكيف نفسّر الارتهان الزمني العربي لكيفية الصلاة ولموضوع المعاملات، والمفروض أنّ جميع هذه المعاملات التي عرفها العرب كانت سائدة في ذلك الزمان برمّتها، وليست خاصّة بالمجتمع العربي، بل هي سائدة إلى يومنا هذا.

ب ـ لنفرض أنّ بعض التشريعات زمكانيّة، لكنّ تأسّف سروش في موضعٍ آخر ـ وهو تأسفٌ في محلّه ونشاركه فيه ـ على غياب فقه المقاصد، معناه أنّ التشريعات الزمكانيّة تقف خلفها تشريعات ثابتة أكثر كليّةً، فهذا هو فقه المقاصد المتعالي عن الزمكانيّة والذي تأسّف عليه سروش، فعندما نقول بزمكانيّة تحريم الشطرنج فهذا معناه أنّ المحرّم هو اللعب بآلات القمار، وعندما نقول بزمكانيّة أنصبة الزكاة فهذا يعني أنّ المعيار هو الموارد المالية العمدة في المجتمع، وعندما نقول بزمكانية قيمومة الرجل نتيجة موقعه الاقتصادي فهذا يعني أنّ القيمومة تابعة

لموقع الطرفين من الأسرة، ولا تعني الزمكانية عرضيّة الفقه وصيرورته على هامش الدين وزوال اعتباره القيمي، أو فقل: إنّ العرضيّ هو الشكل الخارجي لبعض التشريعات، وليس أصل الفقه والنظام التشريعي. هذه هي الطفرة التي نتحدّث عنها في مقاربة سروش.

ج ـ لا يستطيع سروش أن يثبت لنا ببرهان حاسم أنّ مجرّد كون شيء كان موجوداً عند العرب وأقرّته الشريعة، فهذا يعني أنّه تشريع ديني خاصّ بالعرب. لا أفهم ـ بنظري القاصر ـ هذا الاستنتاج من هذه المقدّمات سوى عبر نوع من العرض الاحتمالي لا أكثر، فما الذي ينفي الفرضيّة التي يمكن طرحها هنا في أنّ تشريع الرضاع هو في أصل الشرع وثابت، ولو نزل الشرع في الهند أو آسيا الوسطى لأثبت شيئاً من هذا النوع، غاية الأمر أنّ الشرع لما نزل في بلاد العرب، كان من الطبيعي أن يصادف في بعض تشريعاته التي لا تزيد عن الواحد في المائة أموراً كان شرّعها العرب فيما بينهم، وصادفت الشريعة الواقعية في أصلها لا في تفاصيلها، فتفاصيل أحكام الرضاع لا نجدها عند العرب؟! وهو ما نتوقّع حصوله لو نزل القرآن في غير بلاد العرب بحيث سيصادف بعض التشريعات التي كانت موجودة هناك، إذ لم يدّع القرآنُ بأنّ تشريعاته برمّتها لا يمكن لعقول البشر وتجاربهم أن تصل إليها مطلقاً. هل هناك شيء يمكنه أن ينفي فرضية من هذا النوع ما دامت هذه الأحكام ذات الجذور في الحياة العربيّة قليلة للغاية نسبةً لمجموع الأحكام الشرعيّة؟

بل ألا يمكن أن نتحدّث هنا بمنطق الفرضيّات التاريخيّة المعقولة، ونحن نمارس في الحقيقة تحليلاً تاريخيّاً للظواهر، عبر القول بإمكانية أن تكون بعض هذه التشريعات على الأقلّ إنّما عرفه العرب من تأثير اليهود على حياتهم أو من بقايا الديانة الإبراهيميّة، كما بقي الحجّ عندهم وفق حديث القرآن الكريم عن الأصول الإبراهيميّة له؟ كيف أستطيع تجاوز كلّ هذه الفرضيّات التاريخيّة المعقولة، لكي أُثبت قانون العرضيّة الذي سيطال الفقه كلّه أو أغلبه ـ على اختلاف عبارات سروش في موضعٍ هنا وهناك ـ وحصر نفسي في فرضيّة واحدة دون تقديم ترجيحات علميّة موضوعيّة لها؟

والشيء الذي يدعونا لمزيد تأمّل ـ ولا نريد خوض البحث فيه هنا حاليّاً ـ هو التحقّق من وجود هذه الظواهر أصلاً عند العرب، ومديات إمكان إثبات هذا الأمر تاريخيّاً بطريقة موثوقة

حتى نبني على الشيء مقتضاه؛ إذ لعلّ ما يثبت تاريخيّاً من هذه الأشياء التي يفترض أن يختصّ بها العرب ـ لا ما كان قاسماً مشتركاً إنسانيّاً ـ ليس سوى القليل جداً، بما لا يسمح بأخذه أساساً لاعتماد نظريّة عرضيّة الفقه بهذه السعة.

وبهذا يتبيّن أنّ هذا المعيار لا يصلح برهاناً مرجّحاً لعَرَضيّة الفقه بالطريقة التي قاربها سروش، بل إنّ سروش لا يقدر على أن يقدّم لنا برهاناً ـ وليس مجرّد استئناس تميل النفس إليه ـ على أنّ الشريعة لو نزلت في غير العرب لكانت جميع أو أغلب أحكامها مختلفة عن الحال الحاضر، بصرف النظر عن صحّة الاجتهادات الفقهيّة القائمة اليوم. إنّ هذه الفرضيّة غير ممكنة الإثبات علميّاً (بعيداً عمّا سيأتي عند الحديث عن نظريّة المفكّر محمّد مجتهد شبستري)، كلّ ما نستطيع ترجيحه في مقاربة خارج ـ دينيّة هو أنّ بعض هذه التشريعات زمنيّة ذات صلة بالفترة أو المناخ المحيط، أمّا أن جميع هذه المنظومة الفقهيّة هي كذلك، فهو أمر لا يبدو إثباته ممكناً من ناحية علميّة، ما لم يقم سروش بالاجتهاد الداخل ـ ديني ليتوصّل عبر مراجعة تمام هذه التشريعات وأدلّتها إلى إثبات زمكانيّتها أو على الأقلّ إبطال إطلاقيّتها الزمكانيّة المتعالية عن الملل والأقوام، وهو ما لم يقم به سروش قطّ.

نحن نوافق على أنّ الاجتهاد المعاصر لا يقتصر على قضايا من نوع الاستصحاب والعلم الإجمالي، بل هو فنّ الترجمة الثقافيّة أيضاً، لكنّ هذا لا يصيّر الفقه عرضيّاً بالمعنى السروشي للكلمة، بل يعيد إنتاج الفقه تحت سقف ضرورته وذاتيّته، فلو سلكنا مسالك المقاصديّة ببعض مدارسها على الأقلّ، فنحن بحاجة ماسّة لترجمة ثقافيّة، لكنّ هذا شيء وعرضية الفقه التي طرحها سروش شيء آخر، فلاحظ بنفسك.

المعيار الثاني: الأسئلة والأجوبة، فحيث إنّ الفقه هو نظام الأسئلة والأجوبة، فهذا يعني ـ عند الدكتور سروش ـ أنّه لا علاقة له بذاتيّات الدين؛ إذ لو لم تقع الأسئلة لما حصلت الأجوبة، مستشهداً بالآية الكريمة التي مرّت سابقاً، **وهنا يمكننا التعليق**:

أوّلاً: إنّ الآية الكريمة ـ لو بقينا معها دون أيّ عنصر خارجي ـ ليس فيها أيّ إشارة لا من قريب ولا من بعيد، إلى موضوع الفقه الإسلامي، ففكرة السؤال والجواب فيها غير واضحة المتعلَّق، كلّ ما يمكننا فهمه هو أنّ بعض الأمور كانوا يسألون عنها وكان تحصيل الجواب

حولها يوجب أذيّتهم أو سوءهم وانزعاجهم، فطالبهم القرآن الكريم بأنّ يتوقّفوا عن مثل هذا، وأن ينتظروا نزول الوحي ثم يسألوا عنها، فأين هي العلاقة بين هذه الآية وموضوعة الفقه؟ أليس من المتوقّع أن يكون الموضوع على صلة بأمور خارجيّة كان يزعجهم الاطّلاع عليها لو عرفوها قبل وقتها؟

بل لو أخذنا بعض نصوص أسباب النزول لوجدنا أنّ سياق نزول هذه الآية لا علاقة له بالفقه الإسلامي، فأحدهم يسأل عن والده: هل هو في النار أو لا؟ والآخر يسأل من هو أبوه؟ وهكذا، فليس في نصوص أسباب النزول ما يوجب القطع والحصر بأنّ سياق النزول فقهي أو قانوني[1].

ثانياً: لو تجاوزنا هذا الأمر، ألا يعني النصّ أنّ القرآن يريد توجيههم في حركة الأسئلة ولا يريد منعهم من السؤال، فكأنّ طبيعة القضيّة كانت بحيث إنّ طرح الأسئلة قبل نزول القرآن يوجب سوءهم، وأنّ عليهم أن ينتظروا نزول القرآن في القضيّة كي يطرحوا الأسئلة، فليس الموضوع رفضاً للأسئلة، بل هو في توقيت هذه الأسئلة واختيار زمانها المناسب، ومن ثمّ فالتفسير المشهور لهذه الآية في ربطها بالقضايا الفقهية لا دليل عليه من الآية نفسها، فضلاً عن أنّه لو ربط بذلك فلا يدلّ على أنّ الأجوبة لم تكن لتأتي لولا الأسئلة، بل يدلّ على أنّ بيانها كان محدّداً بإطارٍ زمانيّ معيّن، وأين هذا من فكرة عرضيّة الفقه والتشريعات أو عرضيّة القضايا التي يتمّ تبيينها من خلال الإجابة عن أسئلة مطروحة؟

وهذه المناقشة منّا هنا مبنيّة على أنّ جملة: (**وإن تسألوا عنها حين ينزّل القرآن تُبدَ لكم**)، دالّة على الترخيص في السؤال حين نزول القرآن، لا فقط على الإخبار عن وقوع الجواب على تقدير السؤال عند نزول القرآن، وإلا فلا تتمّ هذه المناقشة.

ثالثاً: إنّ الأسئلة والأجوبة ظاهرة بشريّة طبيعيّة متوقّعة، فكيف يمكن للدكتور سروش أن ينفي أنّ صاحب الشرع قد بنى في نشر شريعته على أساسين:

الأساس الأوّل: البيان الابتدائي، وذلك مثل النص القرآني الذي جاء في غالبه بعيداً عن سياقات الأسئلة والأجوبة، بل هو في كثير من الأحيان بعيد أيضاً عن سياقات أسباب النزول،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

أو لا يعلم أنّ فيه سبباً للنزول. وإلى جانب هذا النصّ الكثيرُ من نصوص السنّة الشريفة والتي أطلقها النبيّ ـ أو الإمام ـ بلا سؤال ولا جواب، ولا أقلّ من أنّ بعض الروايات لا يوجد فيها ما يكشف عن وجود أسئلة أو استفهامات سبقتها، وبإمكاننا مراجعة التراث الحديثي عند المسلمين للتأكّد من أنّ نسبةً كبيرة من النصوص، لا يوجد ما يؤكّد أنّها وقعت جواباً عن سؤال.

وهذا يعني أنّ تصوّر أنّ الفقه مبنيٌّ في بيانه على نظام الأسئلة والأجوبة فقط تصوّرٌ غير دقيق ميدانيّاً.

الأساس الثاني: التوقّعات الطبيعيّة في نشر البيانات المتبقية، عبر سلسلة تساؤلات المؤمنين، فإذا كانت الشريعة على علمٍ أو تتوقّع ظهور الأسئلة، فبنت استكمال بيانها لذاتها عبر نظام الأجوبة، فلا يكون معنى ذلك أنّ ظاهرة السؤال والجواب جعلت الشريعة عرضة لأسئلة السائلين، فكأنّه غاب عنّا أنّ ظاهرة الأسئلة هي ظاهرة بشريّة متوقّعة، وأنّه من الممكن أنّ الشارع اعتمد على هذه الظاهرة التي تمثل ردّ فعل بشري طبيعي تلقائي كي يوضح بقية أحكامه من خلالها.

ويتعزّز هذا الكلام عندما نعرف أنّ صاحب الشريعة هو الله سبحانه العالم بمآلات الأمور وبالمستقبليّات، فقياس إدارته لنشر شريعته على مقياس البشر في معلوماتهم المستقبليّة المحدودة ربما لا يكون مقنعاً، فلعلّه يعرف من قَبْل أنّ هذه الأسئلة سوف تُطرح، فاعتمد على حركة الأسئلة المعلومة من قبل لكي يبني توضيح شريعته على ذلك، فأين هي الأدلّة النافية لمثل هذه الفرضيّات المعقولة جداً؟[1].

هذا، ويمكننا الموافقة على بعض الإشكاليّات التي تطال بعض الأسئلة والأجوبة بشكل جزئي، وهذا موضوع آخر نتركه لمحلّه.

من هنا، لا أجد واضحاً ما قاله سروش من أنّ جميع القصص والوقائع والأحداث وغير ذلك مما جاء في الكتاب والسنّة هو من عَرَضي الدين، سواء كان في الفقه أم في غيره، إذ يبدو لي

---

(١) أمّا مسألة عدم تدوين السنّة والحفظ الإلهي لها، وعلاقة ذلك بمرجعيّة السنّة وحجيّتها، فهذا بحثٌ آخر، سبق أن عالجناه في كتابنا: حجيّة الحديث: ٢٥٩ ـ ٣٢٠، فراجع.

أنّ سروش فكّ الارتباط بين النصّ القرآني وصاحب النصّ وهو الله سبحانه وتعالى، العالم المطلق، فلماذا لا يكون هذا العالم المطلق قد اختار طريقة بيان رسائله عبر دمج الرسائل الكليّة بالوقائع الزمنيّة، ومن ثمّ فالرسالة تظلّ أبديّة متعالية فيما الواقعة بذاتها تتحوّل لحدث زمني منقضٍ، بمعنى أنّ الواقعة الجزئيّة هي مجرّد أنموذج لوقائع مشابهة في حياة البشر، وبالتعليق عليها واتخاذ موقف منها يمكن استنتاج رؤية كليّة متحرّرة من الواقعة ذاتها بعد ذلك، فعندما يخطأ المسلمون فيما فعلوه في معركة أُحد، فإنّ هذا الخطأ ليس ظاهرة منفردة عبر التاريخ، بل هو بطبيعته ظاهرة متكرّرة في حياة البشر، ومن ثمّ فالنصّ القرآني اختار اتخاذ موقف منها بوصفها أنموذجاً لظاهرة بشريّة متكرّرة متعالية عن الحصرية الزمكانيّة، فمضمون الرسالة القرآنية ليس عرضيّاً، وإن كان السبب الزمني لنزول هذا الموضوع عرضيّاً، وهذا هو ما ترجع إليه كلمات العديد من علماء التفسير الإسلامي، من أنّ المورد لا يخصّص الوارد، وأسباب النزول لا تضيّق الحكم أو تحصره بها خاصّة، وإلا فنفس الوقائع والحوادث والمجريات التاريخيّة ليست من أصل الدين بهذا المعنى، لكنّ هذا لا يعني أنّ مضمونها الرسالي تحوّل إلى عَرَضيّ من عرضيّات الدين، فالعلاقة مع الحدث التاريخي هي في الحقيقة علاقة مع الرسالة التي يتضمّنها هذا الحدث، لا مع الوقائع الزمنيّة بما هي هي، وربما يكون سروش أراد هذا المعنى لكنّ عبارته لم تكن وافية في ظنّي.

نعم، بإمكان الدكتور سروش الدخول هنا في مساجلات داخل ـ دينيّة، وداخل ـ تفسيريّة؛ للمناقشة في مناهج الفهم هذه، لا أن يتخذ موقفاً كليّاً بعرضيّة الأسئلة والأجوبة والقصص والوقائع وما يتّصل بها في الكتاب الكريم والسنّة الشريفة.

والكلام الذي قلناه هنا حول معياريّة العرضيّة في الفقه، يمكن أن نقوله بعينه في معياريّة العرضيّة في القضايا الطبيّة والعلميّة والإنسانيّة التي تضمّنتها النصوص الدينيّة، فقد اعتبر سروش أنّ الانتظار الحقيقي من الدين لا يكمن في هذه، دون أن يقيم أيّ دليل على هذا الأمر رغم افتراضه صدقها جميعاً، فمع فرض صدق جميع هذه القضايا العلميّة التي تضمّنتها النصوص كيف عرف سروش أنّها من العرضيّات؟! وما هو البرهان الذي عنده على أنّها كذلك؟ وما هو المعيار؟ ولماذا لا يكون الدين ـ بعد فرض صدقها جميعاً ـ متقوّماً بمثل هذه

أيضاً؟ كنّا نترقّب من الدكتور سروش أن يقارب الموضوع بطريقة معياريّة، وليس بطريقة توصيفيّة، خاصّة ونحن نوافقه في عدم وجود تلازم ضروري ذاتي بين صدق شيء تضمّنته النصوص، ودينيّة هذا الشيء بوصفه جزءاً من رسالة الأنبياء التي تتحوّل إلى عنصر من عناصر العلاقة بين الإنسان وربّه.

أظنّ أنّ سروش رسم الدين بالطريقة التي يميل هو إليها، ثم بدأ بفرز الأمور التي هي خارج مدار تصوّره الخاص للدين، دون أن يقيم برهاناً، ثم حَكَم على النصوص الدينيّة ومحتوياتها تبعاً للصورة التي رسمها هو بنفسه من قبل، مفتقداً في ذلك كلّه إلى الدليل. وحجرُ الزاوية الذي أوصله إلى هنا هو أنّه لم يسمح للنصّ أن يحكي عن نفسه.

بقي أن نلاحظ على الدكتور سروش أنّه لم يوضح لنا لماذا جعل العقيدة من ذاتيات الدين فيما الفقه من عرضيّاته؟ وما هي العقيدة أساساً عنده وما هو معيارها؟ ولماذا ظلّ النبيّ من ذاتيات الدين دون الأئمّة من أهل البيت؟ مع أنّ مقاربة سروش للموضوعات تعطي أنّ النبيّ يفترض منطقيّاً أن لا يكون من الذاتيات؛ لأنّه ليس سوى واسطة في إيصال ذاتيِّ الدينِ إلينا، لا أنّه بنفسه ذاتيّ من الذاتيّات، فلماذا لم يعتقد سروش بأنّ تصديق النبيّ ليس سوى وسيلة معرفيّة بشريّة للوصول إلى الدين نفسه في ذاتيّاته وجوهره، لا أنّه هو من ذاتيّاته وجوهره، خاصّة وأنّ النبيّ بكلّ تفاصيل حياته ليس سوى سلسلة من الوقائع التاريخيّة التي يفترض أنّ سروش لم يعتقد بكونها من الذاتيّات؟

هذا كلّه يشي بأنّ نظريّة سروش لا تزال ناقصة وتحتاج للكثير من المكمّلات، كما أنّها تعاني من فقدان المعايير الجليّة المبرهنة، فضلاً عن تورّطها ـ في بعض الزوايا ـ بشيءٍ من التناقض والمفارقة، إلى جانب أنّ الأسلوب البيانيّ للدكتور سروش ـ صاحب النظريّة ـ تقترب أحياناً من المبالغة في تقديم النتائج واستنباطها من المقدّمات، فتعطي نتائج أكبر من حجم المقدّمات التي يفترضها، وهذه مشكلة أعتقد بأنّ غير واحد يُتوقّع أن يلاحظها عليه، فالعديد من مقدّماته صحيحة، وتقدّم لنا نتائج نافعة، لكنّ الخروج بتعميمات منها غير دقيق علمياً.

من هذا كلّه، يتضح أنّ معيار العرضيّة الذي وضعه سروش للفقه الإسلامي غير مقنع، وليس أمامنا ما يثبت عرضيّة الفقه برمّته أو بغالبه، سوى مسألة دنيويّة الفقه التي ستأتي قريباً بحول الله.

٣. تساؤلات حول (أقليّة الفقه)

إنّني ممّن يتفق تماماً مع الكثير مما جاء في أُطروحة سروش حول أقليّة الفقه، مما عرضناه سابقاً عند بيان نظريّته، فنحن نقبل بالتمييز بين القوانين والبرامج، ونقبل بأنّ الدنيا لا تُدار بالفقه وحده، وأنّ الإدارة المجتمعيّة تحتاج لسلسلة متعاضدة من العلوم يقف الفقه والقانون معها، وقد ألمحنا إلى ذلك من قبل، وأنّ توقّع أن يكون الفقه لوحده ـ بما هو فقه ـ حلّال جميع المشاكل غير دقيق.

كما أنّني من المؤمنين تماماً بأنّ الفقه قد تضخّم موقعه في الحياة الدينيّة، بحيث ابتلع سائر جوانب الدين هو وعلم الكلام بمعناهما النمطي، وأنّ تقدّم الفقهاء على سائر علماء الدين مفهومٌ غير مقنع، وكأنّهم الوحيدون الناطقون الرسميّون باسم الدين! حتى أنّك تجد أنّ الفقيه رغم عدم تضلّعه أحياناً في العلوم العقائديّة، إذا أفتى برأيٍ عقديٍّ ما، كان في الحياة الدينيّة مقدّماً على غيره ممّن قضى عمره في الدراسات الفلسفيّة والكلامية والعرفانيّة، وتجد المفسّر مؤتمراً بأوامر الفقيه وفي درجةٍ تالية له. وهذا كلّه غير مفهوم عندي، فكلّ الفرقاء يشاركون في فهم الدين من زواياه المتنوّعة، وليس فهم الفقيه بما هو فقيه للقضايا الفلسفيّة والعرفانية والتفسيرية وغير ذلك مقدَّماً على فهم غيره، ولا علم أصول الفقه هو علم أصول فهم الدين كما يصوّره بعضهم، بل هو علم أصول فهم القانون من النصوص الدينيّة أو فهم النصوص القانونيّة، وينفع شيئاً ما في غير ذلك.. نعم الفقيه في القضايا الحقوقيّة والقانونية مقدَّمٌ على من ليس مختصّاً بها، ولو جمع الرجلُ الفقهَ إلى غيره فهو خير.

هذا كلّه أتفق فيه مع آخرين، لكن لديّ هنا بعض المداخلات على ما طرحه سروش في قضيّة الأقليّة والأكثريّة في الدين، ناظراً هنا فقط إلى زاوية الفقه خاصّة:

أ ـ إذا كانت بعض التيارات في الوسط الإسلامي تبالغ في المراهنة على قدرة الفقه الإسلامي على حلّ جميع المشاكل لوحده، كما صوّر ذلك لنا سروش نفسه، فإنّ تيارات عديدة داخل الاتجاهات الفقهيّة ولها رموزها الكبيرة لا تعتقد بمثل هذا، دون أن تذهب بالفقه نحو الأقليّة التي طرحها سروش، أو فلنقل: كان ينبغي لسروش أن يوضح أنّ التيارات الكبرى في الفقه الإسلامي هي تيارات أقليّة، إذا حصرنا الموقف بين الأقليّ والأكثري.

فمثلاً لا أعتقد بأنّ هناك الكثير ممّن يرفض الفكرة التي تقول بأنّ الفقه بحاجة إلى خبراء العلوم في تسييل القوانين، فإذا قال الفقيه بوجوب حفظ الغابات مثلاً فهو لا يدّعي عادةً بأنّ وسائل حفظ الغابات يُنتجها الفقه، بل هو يقرّ بوجوب الرجوع إلى أهل الخبرة في إدارة عمليّة تطبيق القانون، فالخطط والبرامج ليست عند الكثير من الفقهاء جزءاً من الفقه، بل هي وسائل لتطبيق القانون يُرجع فيها لأهل الخبرة، وبإمكان أيّ ناظر في التراث الفقهي عند المسلمين أن يكتشف مدى حضور موضوعة (أهل الخبرة) في المدوّنات الفقهيّة، بوصفهم المرجع في تشخيص الواقع، والمرجع في آليّات تطبيق القانون وتسييله، فلماذا هذه المبالغة من الدكتور سروش في أخذ بعض الأمثلة لتصوير الفقه الإسلامي على أنّه يدّعي أنّ بإمكانه ـ مستقلاً عن سائر العلوم البشريّة ـ إدارة الحياة لوحده؟!

إنّ فقيهاً كبيراً مثل السيد محمّد باقر الصدر يصرّح بأنّ الشريعة لم تقدّم علم الاقتصاد للإنسانيّة، بل قدّمت مذهباً اقتصاديّاً وإطاراً قانونيّاً لحركة الاقتصاد منطلقةً من مرجعيّة العدالة الاجتماعيّة، وهذه شهادة واضحة في أنّ الفقيه المسلم ـ وهو هنا فقيهٌ شموليّ يؤمن بالإسلام السياسي، ويرفع شعار (الإسلام هو الحلّ) ـ لا يدّعي أنّ فقه الاقتصاد بديلٌ عن علم الاقتصاد، ولا الفقهاء بدائل للاقتصاديّين، بل الفقه هو الجانب القانوني للحياة الاقتصاديّة.

إنّني أعتقد بأنّ الطرف الذي كان ينبغي لسروش هنا أن يوجّه إليه مثل هذا النوع من الانتقادات ليس الفقهاء، بل تياراتٌ أُخَر ربما يكون لها وجود بين بعض الفقهاء، مثل تيار أسلمة العلوم بمعنى وجود جميع العلوم والفنون في النصوص الدينيّة، وهو تيّار آمن به الغزّالي من قبل، ومثل بعض اتجاهات تيار (العلم الديني) المعاصر، والذي طرح أصل فكرته أمثال الشيخ جوادي الآملي، وإلا فالفقه الإسلامي في غالب مدارسه لا يذهب مثل هذه المذاهب، ومن غير الصحيح محاكمة الفقه وفقاً لتوجّهات تيارات محدودة جداً فيه، كما هي العادة السلبيّة التي تُمارس في الجدل القائم بين المذاهب.

إذن، نحن نوافق سروش على أنّ الأحكام ليست خططاً وبرامج كاملة، لكنّنا نختلف معه في قوله بأنّ ما نحتاجه هو الخطط وليس الأحكام. إنّ هذا التبسيط من دور الأحكام لا يقوم على معطى علمي صحيح، بل الصحيح هو أن نعطي الطرفين حقّهما وموقعهما، وأعتقد أنّ

الفقه الإسلامي يقبل مقولة سروش هنا في أنّه لا يقدّم خططاً تنموية هنا وهناك، وإنّما يؤمّن لبرامج التنمية الحمايةَ ويحيطها بالإطار القيمي الأخلاقي، ويوفّر لها سياقاً قانونياً ضابطاً يحول دون تحوّلها إلى طبقيّة فاحشة أو إلى استعباد وظلم وتعدٍّ وغير ذلك، ولم نسمع من رموز الفقهاء الكبار عبر التاريخ أنّهم يرون الفقه أساساً في البرامج الصحيّة التي تقوم بها وزارة الصحّة، أو أنّه يقدّم لوزارة الزراعة خططها وبرامجها، بل هم يقرّون دائماً وكلماتهم صريحة واضحة بضرورة الرجوع إلى أهل الخبرة، فهم يقولون بأنّ الفقه لا يجبر العظم الكسير وإنما تجبره خبرات الإنسان الطبيعيّة، ولا يعطي الإنسان مالاً وإنّما تعطيه ممارسته في السوق وعمله، وإذا كان هناك بعض المفرطين في العقود الأخيرة قد أوحوا بعكس ذلك فيحقّ لسروش الردّ عليهم، لكنّ التراث الفقهي الإسلامي لا يحكي عن توجّهات مفرطة سائدة من هذا النوع.

وإذا لم يكن الفقه برامج وخططاً تنمويّة، فهذا لا يُضعف من شأنه، تماماً كالدستور والقوانين المدنية والجزائية والجنائية والتجارية و.. فهل سيراها سروش بلا فائدة؛ لأنّها لا تضع البرامج والخطط، وإنّما تنظّم العلاقات وتحلّ المنازعات وترفع التزاحم المصلحي القائم بين الناس؟ وهل يمكن قيامة التنمية دون قانون؟ وهل سيكون هناك مجتمع أساساً دون قانون؟ هذا هو ما يقوله الفقهاء عن أهميّة الفقه ودوره لا أكثر.

نعم، كلام سروش يصلح نقداً على الفهم الإطلاقي لأحاديث: ما من شيء إلا وهو موجود في الكتاب والسنّة، كما تقدّم منّا تسجيل هذا النقد؛ فإنّ هذا الفهم الإطلاقي يفترض الشمول لكلّ البرامج والخطط في كلّ زمان ومكان، الأمر الذي يصعب الخروج منه إلا بمعطى أيديولوجي مسبق كما لاحظنا سابقاً وسوف نلاحظ لاحقاً بعون الله تعالى. وهذا ما يعني أنّ سروش كان عليه أن يسجّل نقداً آخر على المفارقة بين واقع الفقه الإسلامي ومجموعة نصوص شموليّة الدين التي بين أيدينا هنا؛ فإنّ واقع الفقه الإسلامي ـ بل والعلوم الدينية كافّة ـ لم يستطع الاستجابة لحجم الدعوى التي أطلقتها هذه النصوص، بناءً على فهمها الإطلاقي العريض، رغم مرور أكثر من ألف عام على هذه الدعوى.

ب ـ لم يكن تفسير مصطلح (الفقه بالحدّ الأدنى/ الفقه الأقلّي) دقيقاً في كلام سروش، وذلك أنّ سروش يعتبر أنّ الفقه الأكثري هو الفقه الذي يرجع في كلّ شيء لإدارة الحياة إلى

الكتاب والسنّة فقط، والحال أنّ الحياة لا تُدار بالفقه فقط، ويقابله الفقه الأقلّي. وعندما يشرح لنا سروش الفقهَ الأقلّي فهو يفسّره بأنّه الرجوع لمصادر أخرى في إدارة الحياة غير الفقه والقانون، بينما نجده عندما يُسقط نظريّة الأقلّي والأكثري في الدين على الأخلاق والعقيدة وغير ذلك، فهو يفسّرها بأنّ الدين لا يعطي كلّ القضايا الأخلاقيّة بل الحدّ الأدنى منها، ولا يعطي كلّ القضايا العقديّة بل الحدّ الأدنى منها، وهذا يعني أنّ سروش كان عليه عندما أسقط نظريّته على الفقه أن يفسّر الفقه الأقلّي بأنّه الفقه الذي لا يستوعب تمام القوانين، لا الفقه الذي لا يكفي لوحده في إدارة المجتمع؛ لأنّه ليس سوى قوانين.

وإذا فسّر سروش الفقه الأقلّي بما قلناه سيكون معنى الفقه الأقلّي هو عدم شموليّة الشريعة ـ بما هي منظومة قانونيّة ـ لكلّ الوقائع، بمعنى عدم وجود قوانين لكلّ الوقائع، وهذه أقليّةٌ أبعد من أقليّة سروش نفسه.

ج ـ إنّ ثنائيّة: (الأكثري ـ الأقلّي) التي استخدمها الدكتور سروش تعبيرٌ غير دقيق بل موهمٌ؛ وذلك أنّ هذه الكلمة تشي بأنّ الفقه يقدّم أقلّ شيء ممكن من المعطيات، مع أنّ فكرة الأقلّي وفقاً لتعريف سروش تستوعب حالة تغطية الفقه لإدارة كلّ شيء في الحياة عدا نزر يسير جداً؛ لأنّ سروش يصرّح بأنّه لا يوجد حدّ وسط، فإمّا أن تؤمن أنت بالفقه بالحدّ الأعلى، أو أن تكون من القائلين بالفقه بالحدّ الأدنى، وهو يعرّف الحدّ الأعلى بأنّه ما يجعل البشر ـ لأجل سعادتهم الدنيويّة والأُخرويّة ـ غير محتاجين لأيّ مصدر غير الكتاب والسنّة، في كلّ أمورهم المتصلة بالاقتصاد والحكومة والتجارة والقانون والأخلاق ومعرفة الله وغير ذلك، في مقابل الرؤية الأقليّة التي تعتبر أنّ الشرع في الموارد المذكورة لم يقدّم سوى الحدّ الأدنى اللازم وغير الكافي، ومن هنا يستنتج سروش أنّه لا توجد حالة وسطى[1]، وهذا الاستنتاج يبدو لي أنّه أخذه من دوران الأمر بين حالتي الاعتقاد بالكفاية وعدم الاعتقاد بالكفاية.

لكنّ هذه الطريقة في تناول الموضوع غير موفّقة، بل هي ملتبسة، بل هي لا تخدم سروش نفسه؛ لأنّ سروش وضعنا بين خيارين عندما نلاحظ سياق طرحه للموضوع، فإمّا أن نكون أكثريّين بالطريقة التي عرضها هو للأكثريّة، أو أن نكون معه في تصويره الخاصّ للأقليّة التي

(١) انظر: سروش، بسط تجربه نبوي: ٨٤.

عرضها بنفسه، مع أنّ الكثير ـ وربما أكثر ـ فقهاء المسلمين وعلماء الدين الإسلامي هم أقليّون وليسوا أكثريّين، كما قلنا في النقطة السابقة، وهذا يعني أنّ ثنائية الأقليّة والأكثرية بتعريف سروش لا توصله إلى ما يريد، فمن يقول بنسبة التسعة والتسعين في المائة من تغطية الكتاب والسنّة لقضايا الحياة فهو أقلّي عنده، مع أنّ مثل هذا الشخص لا يوصل فكرة سروش في أقليّة الدين والشريعة؛ فتعريف الأقليّة عنده لا يوضح النسبة التي يحتلّها الدين من حياة البشر، أرجو التدقيق.

وبهذا يتبيّن أنّ الأقليّة مفهومٌ نسبيّ مشكّك له درجات ومراتب، وكون شخص أقليّاً لا يعني أنّه ذهب إلى تفسير سروش للأقليّة التي تعني الحدّ الأدنى، فإنّ الأقليّة لها مراتب كثيرة بعضها بعيد جداً عن مرتبة الأكثريّة وبعضها قريب جداً منها، وهذا التباس مفهومي ومصطلحي وقع فيه سروش، بل هو بذلك أوهم الآخرين ـ ولو من حيث لا يشعر ـ بأنّهم إمّا أن يفسّروا الأقليّة على طريقته أو أنّهم أكثريّون بالمعنى الذي طرحه هو، مع أنّ بإمكانهم أن لا يكونوا أكثريّين ولا يؤمنوا في الوقت عينه بأقليّته بالتصوير الذي عرضه هو لها.

٤. تذبذب الموقف من الفقه في ضوء الأُخرويّة وأغراض الدين

إنّ ما يرتبط بأخرويّة الدين في كلام الدكتور سروش سبق أن علّقنا عليه بالتفصيل عند مناقشة نظريّة أمثال الشيخ علي عبد الرازق والمهندس مهدي بازرگان، فكلّ ما قلناه هناك يمكننا أن نعلّق به على أخرويّة الدين عند سروش هنا نتيجة تطابق وجهات النظر بينهم على هذا المستوى، لكنّني أُريد هنا أن أُضيء على بعض النقاط الجزئيّة.

إنّ ما ذكره سروش من أغراض للدين صحيحٌ؛ لكنّ السؤال يكمن في عدّة نواحٍ:

الناحية الأولى: إنّ العديد من الباحثين هنا خلط بين مفهومين:

مفهوم الأولويّة

مفهوم الذاتيّة والحصر

فعندما أجعل الآخرة هي الأصل في الدين، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ الدنيا غير مُلاحَظَة، بل يعني أنّها تمثل درجةً تالية في البرنامج الإلهي للإنسان في هذه الحياة، ومن ثمّ فالانتقال من قوّة حضور الآخرة في مركز الدائرة الدينيّة إلى إخراج الدنيا من الدائرة كلّها هو انتقال غير

موضوعي وغير منطقي ويحتاج لمقاربة استدلاليّة، ومن ثمّ فحصر أهداف الدين بما ذكره سروش ليس بواضح، وعندما يقوم العرفاء بالتركيز على جوانب أُخرويّة في الدين من نوع بعث الطمأنينة وتشييد الأخلاق وتقويتها وبناء الروح وغير ذلك، فهذا لا يعني أنّ العرفاء أو غيرهم لا يعتبرون الفقه جزءاً من المنظومة الدينيّة، وسوف يأتي أنّ الغزاليَّ بنفسه لم يقصد إخراج الفقه أو إقصاءه عندما تحدّث عن دنيويّته، بل قصد وضعَه في مرتبته الخاصّة والحدَّ من تعملقه في مقابل تقزيم الجانب المعنوي من الدين.

بناءً عليه، فغاية ما تعطيه مركزيّة الآخرة في البناء الديني هو تابعيّة الدنيا، وتراجع دور الفقه في بناء المشروع الديني للبشر، وليس انسحاب الفقه من الساحة تماماً، في حين أنّ سروش انطلق من مركزيّة الآخرة ـ وهي مركزيّة ليس لديّ شكّ فيها أبداً ـ نحو سحب البساط تماماً من تحت الفقه، ولهذا نحن نسأل سروش: ما هو الفقه اليوم؟ هل يمكن أن يقدّم لنا صورة عن الفقه تربطه بالدين؟

إنّ سروش يذهب نحو فرديّة الدين، ومن ثمّ فهل يعتبر أنّ الفقه فرديّ أيضاً؟ وإذا كان الفقه فرديّاً فهذا معناه أنّه ينظّم حياة الفرد في علاقته بذاته وبالآخرين ضمن الأسرة، وإلا فما معنى الفرديّة؟ ليس من معنى للفرديّة إذا لم يكن الفقه مرتبطاً بعلاقات الإنسان الشخصيّة مع الآخرين ومع الطبيعة وسائر المحيط الذي يحتكّ به الإنسان، وهذا يعني أنّ الفقه له موقف من كلّ هذه القضايا، ومن الجليّ أنّ الفقه عندما يتدخّل في كلّ هذه القضايا فلن يكون عرضيّاً، ولن يخرج من الدائرة بل سيكون حَكَماً في هذه الدائرة من حياة الفرد بشكلٍ تلقائي، هذا كلّه في الوقت الذي لا نجد للفقه أيّ وجود عند سروش، فكيف جمع سروش بين وجود الفقه وعدمه؟ وهل يمكنه أن يصوّر لنا الفقه الديني في ظلّ منظومته؟

من الممكن أن يفهم سروش الفقه على أنّه مجرّد شكل ظاهري منظّم للعبادات لا أكثر، ومن ثمّ فلا علاقة له بأيّ شيء آخر غير الفقه العبادي، وهو أمر يمكن أن يحلّ بعض المشاكل لكنّه لا يبدو مفهوماً على مستوى المبرّر الموضوعي، فلماذا كانت نصوص الفقه غير العبادي خارج الفقه ونصوص الفقه العبادي داخله؟ وكيف نستطيع التمييز وفقاً لمبرّر منطقي أو هرمنوطيقي أو تاريخي؟

أعتقد بأنّ أمثال الدكتور محمّد أركون كانوا أوضح وأعمق وأصرح من سروش، عندما

تحدّثوا عن انتهاء عصر الفقه الإسلامي، في حين لا يبدو مفهوماً موقع الفقه من الدين عند سروش، فهو من جهةٍ عرضيٌّ بما يوحي بخروجه من الدائرة، خاصّة وأنّه لا يبدو له أيّ حضور ضمن سلسلة أغراض الدين التي قدّمها لنا سروش وأشرنا إليها من قبل، ومن جهة أخرى فقهٌ مقاصدي بما يوحي ببقائه ضمن إعادة تكوين له، ومن جهة ثالثة هو حلّال المشاكل القانونيّة وليس واضعاً لبرامج، ومن جهة رابعة هو شأنٌ دنيوي ينظّم دنيا الناس خاضعاً للاختبار وهادفاً حلّ الخصومات والمنازعات، وهذا يعني أنّه يتصل بشؤون غير عباديّة ترتبط بالنظام العلائقي بين الناس، غاية الأمر أنّه خاضع للاختبار.

من الممكن ـ دفاعاً عن الدكتور سروش هنا ـ أنّ نبرّر ذلك بأنّه مسيرة تحوّلات فكريّة عنده جعلته يتخذ مواقف متحوّلة من الفقه وصولاً لموقف نهائي، كما ومن الممكن أن يكون موقف سروش من الفقه ـ وهذا ما لا أستبعده شخصيّاً ـ مطابقاً تماماً لموقف شبستري الأخير من أنّه منظومة قانونيّة انتهى عصرها وانقضت تماماً، غاية الأمر أنّه حاول أن يدخل في مساجلات جدليّة مع الطرف الآخر؛ بهدف تحقيق أكبر مكسب ممكن من التضييق على الفقه وجرّه للانزواء بأعلى مستوى مقدور.. ذلك كلّه ممكن، لكن في نهاية الأمر، نشعر ـ ونحن نتعامل مع نصوص سروش ـ بشيء من عدم وضوح الرؤية لدينا في موقفه النهائي من أصل وجود الفقه وشرعيّته اليوم في ظلّ أغراض الدين وأخرويّته.

الناحية الثانية: لم يوضح لنا سروش ـ وهو يذهب لجعل كلّ شيء أُخرويّاً وعباديّاً[1] ـ مديات العلاقة بين العبادة والدنيا، كما لو يوضح لنا بدقّة الحدَّ الأدنى من الربط بين الدنيا والآخرة في الدين، عندما قال بأنّ الدين يهتمّ بالدنيا بمقدار الضرورة والحاجة، فما هي الضرورة هنا؟ وما هي حدودها؟ وما هي المعايير في وضع هذه الحدود؟

نحن نوافق سروش في أنّ الدين جاء يحمل معه الغرض الأُخروي والروحي والماورائي، وأنّه جاء ليأخذ حدّاً معيناً من الربط بين الدين والدنيا، ونقرّ أيضاً بأنّ الدين ليس غرضه

---

(١) يذكّرني هذا الموضوع بما طرحه سيّد قطب حول الخطأ الذي وقع فيه الفقه الإسلامي عندما قسّم نفسه إلى عبادات ومعاملات، في وقت تكون كلّ المسلكيّات في الإسلام قائمة على أنّ كلّ أفعالنا تخضع لمنطق العبادة، وأنّ العبادة ليست بعض الأفعال الخاصّة، بل سلوك المتديّن المؤمن هو برمّته سلوكٌ عبادي. انظر: سيد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته: ١١٤.

الرقيّ المادي بالإنسان بقدر ما يريد رقيّه المعنوي، وأعتقد أنّ هذه الفكرة صحيحة فيما طرحه بازرگان وسروش وشبستري وغيرهم، بمعنى أنّ الدين لم يكن غرضه أن يُخرج الإنسان من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي أو العكس، ولم يكن غرضه توجيه الإنسان لكي يعرّفه كيف يحصل على المال الأزيد أو الصحّة والسلامة أو غير ذلك، وإنّما كان غرضه أن ينظّم له أموره في ظلّ أيّ وضع كان، وهذه الفكرة نلتقي فيها مع نظريّة سروش تماماً، ونخالف الكثير من الفريق الآخر، لكن كان يفترض بالدكتور سروش أن يكون أكثر وضوحاً في تحديد «الحدّ الأدنى» من الربط بين الدنيا والآخرة؛ لأنّ هذا المفهوم هلامي ومطّاط، ولا يحكي عمّا تحته من مساحات.

فإذا طالَبَ الدينُ الإنسانَ بالتعاضد والتكافل الاجتماعي ودعم الفقراء والمساكين، فهل يريد منه أن يدفع المال بوصف ذلك عمليّة ذاتية تربوية للنفس فقط كما قال سروش أو أنّه أخذ بعين الاعتبار أيضاً البُعد الموضوعي في هذه العناوين، وهو البعد الذي ينفتح على قضايا تنظيميّة وعلى همّ دنيوي في رفع حالة الفقر في المجتمع وأخذه نحو وضع اقتصاديّ آخر؟

إنّ الكثير جداً ممّا أسماه سروش (عبادات) له بُعده الروحي الذي لا نناقش فيه، لكنّ السؤال: هل لاحظ الإسلام بُعده الدنيوي الموضوعي الناتج عنه تلقائيّاً أو لا؟ وهل كان نظره إلى البعد الفردي والأخروي فحسب؟ فعندما يقول القرآن الكريم: ﴿**كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾ فهل نفهم منه أنّه يريد أمراً أُخروياً أو دنيوياً أيضاً؟ وهل هذا المفهوم المتضمّن في هذه الآية الكريمة أُخروي؟ ولماذا لم يتركه بين الأغنياء دولةً ليكون ذلك تجربةً روحيّةً لهم ولغيرهم فيما هو الابتلاء؟

وبعبارة موجزة: إنّ مفهوم (الحدّ الأدنى) غير واضح هنا، كما أنّ البعد الموضوعيّ للسلوك الروحي في ارتداداته العمليّة لم تتمّ تجليته أيضاً، خاصّة وأنّ سروش نفسه يعتبر أنّ الوصول إلى تحديد أنّ الدين للدنيا أو للآخرة أو لهما معاً لا يمكن أن يتحقّق إلا عبر فهم الدنيا والآخرة وعلاقتهما معاً[1]، ولا أجد ـ في نظري القاصر ـ أنّ سروش شرح لنا هذه العلاقة الأنطولوجيّة بشكل معمّق أو مبرهن.

---

(١) انظر: مدارا ومديريّت: ١٨٤.

٥. إبطال الاحتكار لا يُنتج إقصاء الفقه، من مخاصمة الفقيه إلى الإطاحة بالفقه!

إنّ النتيجة التي يخرج بها سروش هي أنّ من يحلّ مشاكل الإنسان ومن ينبغي البحث عن حلول لمشاكله وقضاياه فيه هو العقل الجمعي للإنسان لا الفقه وأمثاله، ولكنّ كلّ المقدّمات التي ساقها في طروحاته لا تثبت هذه النتيجة؛ لأنّ غاية ما تقدّمه لنا تلك المعطيات هو أنّ الفقه والدين ليست فيهما حلول لكلّ قضايا الحياة؛ وأنّهما لا يستطيعان وضع خطط وبرامج لإدارة الحياة البشريّة على وجه الأرض، لكنّ هذا لا يعني أنّهما لا يشكّلان رافداً من روافد إدارة الحياة؛ لأنّ الحياة لا تدار أيضاً بالعقل الإنساني وحده إدارةً مضمونة النتائج، فنفي احتكار الفقه لإدارة الحياة لا يُنتج ـ منطقيّاً ـ احتكار العقل لها؛ لأنّ ما ينفي الموجبةَ الكليّة لا يُثبت بالضرورة السالبةَ الكليّة، فقد ارتكب سروش قفزة غير مبرّرة موضوعيّاً.

وكما قال سروش بأنّه لا يمكن إثبات أرجحيّة النظام الإسلامي على غيره من نظم العالم[1]، كذلك يمكننا أن نقول له بأنّه لا يمكن إثبات صواب نظام بشري بعينه على سائر النظم المقترحة من السماء والأرض، فإذا استحال الترجيح هناك استحال هنا، وهذا ما ينتج ـ وفق بناءات الدكتور سروش نفسه ـ أنّ من يدير الحياة يجب التفتيش عنه في مزودج العقل الجمعي الإنساني ومعطيات الوحي السماوي في الديانات كافّة، وإلا فإنّ عجز واحدٍ منهما في الاستبداد بإدارة الحياة لا يعني أنّه فَقَدَ دوره بالكليّة.

إنّ ما أشرنا له أخيراً في كلام سروش، من أنّ إدارة الحياة لا تكون بالفقه، ومدير الحياة ليس هو الفقيه، كلامٌ تعرّض له سروش مراراً وتكراراً في محاضراته وكتاباته، وأعتقد أنّ كتاباته هذه تقع في سياق تاريخي يضعها في وضع مواجهة مع التجربة الدينية الحكوميّة التي عرفها الشيعة في القرن العشرين وإلى اليوم في إيران ـ وطن الدكتور سروش ـ ولن نتعرّض هنا للإسلام السياسي، خاصّة بصيغة ولاية الفقيه؛ وإنّما نريد أن نوضح أنّ وجود مشكلة مع الإسلام السياسي أو مع نظريّة ولاية الفقيه بالخصوص لا يستبطن بالضرورة مشكلةً مع الفقه نفسه، كما سنرى مع مثل الدكتور نصر حامد أبوزيد، الأمر الذي لا يفرض على الدكتور سروش خوض

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠٤.

معركة بهذا الحجم، فنظريّة ولاية الفقيه ليست الممثّل الحصريّ والوحيد تاريخياً ـ في الفكر والممارسة ـ للفقه الإسلامي، بل نجد من يراها مخالفةً لقول معظم ومشهور فقهاء الإماميّة[1]، فضلاً عن الفقه السنّي، فإذا رفض شخصٌ ولاية الفقيه ـ أو الصورة السائدة للإسلام السياسي ـ فلا يعني ذلك أنّه مضطرّ لرفض ولاية الفقه نفسه أو ولاية الدين نفسه في الحياة البشريّة.

وبعبارة موجزة: إنّ الإطاحة بفكرةٍ ما لا يتمّ من خلال إثبات مشكلة في أحد تجلّيات هذه الفكرة، وإنّما من خلال إثبات عقم كلّ مظاهر وتجلّيات هذه الفكرة، وكما قلنا سابقاً، يبدو أنّ سروش لم يختر المواجهة على أرض نصيّة في تفسير هذه النظرية أو تلك، وإنّما اختار أرضاً خارج ـ نصيّة، حتى لا يكون النصّ حَكَماً بينه وبين خصومه، فضلاً عن أن يكون مصدراً، وإذا حصر رفضه بنظريّة ولاية الفقيه لصالح أطروحة أخرى فكأنّه ظلّ في وضع داخل ـ فقهي، في حين أنّه يريد الخروج عن السياق كلّه لقراءته من الخارج انسجاماً مع اتجاهه الفكري العام الذي يحبّذ دراسة الموضوعات المعرفيّة من سياق خارجي لا داخلي.

٦. مديات توظيف (دنيويّة الفقه) في تعيين الموقف منه

أودّ هنا أن نتوقّف قليلاً عند موقف الإمام الغزالي من الفقه، واستثمارات الدكتور سروش وشبستري وغيرهما لهذا الموقف؛ وبهذا سيكون عملنا ضمن مراحل أربع:

المرحلة الأولى: تحليل فهم كلّ من سروش وشبستري ونصر حامد أبوزيد لنظريّة الغزالي في دنيويّة الفقه، وإجراء مقارنة بين فهومهم الثلاثة.

المرحلة الثانية: تحليل نظريّة الغزالي وفهمنا لها، ومن ثمّ تسجيل ملاحظات نقديّة على فهم الشخصيّات الثلاث المشار إليها لكلام الغزالي.

المرحلة الثالثة: عرض وتحليل نظريّة الفيض الكاشاني المعارِضة لنظريّة الغزالي، وتقديم ملاحظات عليها، وعلى مداخلات الدكتور سروش المتعلّقة بها.

المرحلة الرابعة: التوقّف عند توظيف كلّ من سروش وشبستري لنظريّة الغزالي في دنيويّة الفقه عبر الدعوة لمنطق الاختبار التجريبي.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، صراط النجاة ١: ١٠، ١٢.

١٠٦. دنيويّة الفقه (الغزّاليّة) بين سروش وشبستري ونصر حامد أبوزيد، قراءة مقارنة

لاحظنا سابقاً كيف أنّ أبا حامد الغزالي كان يعتبر أنّ الفقه علم الدنيا والفقهاء علماء دنيا، وأنّه لولا الخصومات والشهوات ما احتاج البشر إلى الفقه أصلاً، ولاحظنا تفسير سروش لموقف الغزالي بحيث يبدو الفقه وكأنّه خارج المنظومة الدينيّة، عبر تصنيفه بأنّه علم دنيويّ؛ تمهيداً من سروش لتحويل الفقه إلى علم تجربي علماني وضعي كما رأينا وسنرى.

لم يكن سروش الوحيد في تناول وتحليل موقف الغزالي من الفقه، بل شاركه في ذلك محمّد مجتهد شبستري، وسبقهما الدكتور نصر حامد أبوزيد في كتابه (مفهوم النصّ)، الذي أنهاه ـ وفقاً لتاريخ مقدّمة الكتاب ـ في عام ١٩٨٧م، أي قبل صدور مقالة سروش بعامين تقريباً، وسوف أشير لما طرحه شبستري، ثم أقوم بطرح فهم أبوزيد، حيث توجد اختلافات طفيفة في التقويمات بينهم، ثم ننتقل لتقويم فهمهم جميعاً لتفسير الغزالي لهويّة الفقه وموقعه.

أمّا شبستري، فيتعرّض لنظريّة الغزالي ـ بشكل رئيس ـ في موضعين من كتابه (نقد القراءة الرسميّة للدين):

في الموضع الأوّل، يفهم شبستري من الغزالي أنّ الفقه علمٌ علماني يتابع المسارات الطبيعيّة لولادة القوانين في التجربة البشريّة، ومن ثمّ فلا يعدّ اتّباعه من التديّن، غاية ما يربطه بالدين هو أنّ على الفقه أن يقدّم ما يساعد على تقوية التجربة الدينيّة، فالفقه الصحيح هو ما يساعد على تقوية هذه التجربة، لا ما يساعد على إضعافها، فهذا هو معيار قبوله دينيّاً، لا أنّه علم دينيّ ويكون اتّباعه متصلاً بالتديّن، وهذا هو ما عناه الغزالي من دنيويّة الفقه، وفقاً لتفسير شبستري[١].

في الموضع الثاني، يظهر شبستري رافضاً تحويل الفقه لعلم دنيوي، مستنداً لرأي الغزالي أيضاً في أنّ علم الفقه هو علم أوامر الله تعالى ونواهيه، ففصله عن البعد الروحي والتجربة الدينيّة يصيّره دنيويّاً، وهذا هو ما رفضه الغزالي والعرفاء من وجهة نظر شبستري[٢].

قد يبدو موقف شبستري غير واضح في فهمه لرأي الغزالي، فتارةً ينتصر لدنيويّة الفقه

---

(١) انظر: شبستري، نقدى بر قرائتِ رسمى از دين: ٤٢٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٦٣.

وأخرى يشتكي منها، وفي الموضعين يستند لكلام الغزالي! وهو ما انتقده عليه بعض الباحثين[1]، لكن ربما يمكن فهم شبستري بشكل منسجم؛ وذلك أنّه لا يريد تحويل علم الفقه إلى علم ديني أسراري غير دنيوي، بل غاية ما يقصده شبستري من الموضعين هو أنّ الفقه علم إدارة الدنيا، لكنّ إنتاج الفقه بعيداً عن مصالح التجربة الدينيّة والروحيّة ليس صحيحاً، فكأنّ شبستري يريد أن يقوّم القانون العلماني الديني المسمّى بالفقه أو بغير الفقه، فيعتبر أنّه، من موقفه الإيماني، يمكن تقويم القوانين الدنيويّة التي ترعى المصالح الدنيويّة ويلزمها أن ترعاها، من خلال كون أيّ من هذه المنظومات القانونيّة العلمانيّة الدنيويّة أقرب لتوفير وتأييد وتقوية التجربة الدينية الإيمانيّة في المجتمع. بهذه الطريقة يأخذ شبستري بدنيويّة الفقه، وفي الوقت عينه يقوم بتقويمه ـ إيمانياً ـ من زاوية قدرته على خدمة التجربة الدينيّة والابتعاد عن الشكلانيّة الدنيويّة. والغزالي يحمل كلامه شيئاً من هذا المعنى، ففي الوقت الذي يعتبر الفقه علماً دنيوياً يشتكي من دنيويّة الفقهاء، والجمع بين الظاهرتين يقضي بأنّ الفقه عند الغزالي دنيويّ، لكن لا ينبغي اللهث خلف الدنيا، بل لابدّ لكلّ دنيويٍّ من أن يخدم الآخرة.

من خلال هذا كلّه، يظهر لنا الفرق بين سروش وشبستري في فهم وتوظيف نظريّة الغزالي، فهما يشتركان في دنيويّة الفقه وعلمانيّته، لكنّ شبستري يبدو أكثر تحفّظاً عندما يولي اهتماماً لتقويم الفقه من زاوية إيمانيّة، ويبدو هنا أكثر اقتراباً من الهمّ الصوفي والعرفاني من سروش الذي يغلب عليه طابع نقد التجربة الفقهيّة من أساسها، فإضافة شبستري مرجعيّة التجربة الدينيّة بوصفها من مقوّمات سلامة القانون العلماني (الفقه الدنيوي)، تبدو متقدّمة ـ إيمانياً ـ على محاولة سروش الذي توقّف عند البعد العلماني للفقه ومحاكمته دنيوياً وفقاً لنظريّة المصلحة، وإن كان سروش يلتقي مع روح فكرة شبستري في مواضع أُخر من بحوثه ومنهجه بشكل عام.

أمّا الدكتور نصر حامد أبوزيد (٢٠١٠م)، فيُفرد الفصل الأخير من كتابه (مفهوم النصّ) لدراسة ما يراه التحوّل الوظيفي في النصّ، مركّزاً جهوده جميعها على تجربة أبي حامد الغزالي،

---

(١) انظر: مسعود إمامي، المثقفون الدينيّون وتحديث الفقه، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٣ ـ ١٤: ١٠٢ ـ ١٠٣.

بوصفه نقطة التحوّل المذكور.

لقد أحدث الإمام الغزالي في كتابه (جواهر القرآن) ـ كما اعتمده أبوزيد ـ تحوّلاً كبيراً في فهم وظائف النصّ وطبيعته، فبعد أن كان عمليّة نزول من عند الله إلى الإنسان تهدف الإفصاح، تحوّلت إلى حركة صعوديّة سعياً إلى الله، وأدّى ذلك ـ بشكلٍ تلقائي ـ إلى انصراف الإنسان لبناء حياته الأخرويّة بوصفها المنقلب الذي سيؤول إليه، معرضاً عن بناء الحياة الدنيويّة وإعادة تشكيل الواقع بهدف صنع الحياة وإشباع الحاجات جميعها[1].

أدّى التحوّل المذكور إلى أن يُصبح الهدف من النصّ هو قائله، وأُعرض عن المخاطَب الذي هو الإنسان نفسه، وتحوّلت الحركة تلقائياً محدثةً انحرافاً كبيراً.

كان ذلك مع الغزالي قبل ابن عربي (٦٣٨هـ) بقرنٍ من الزمن، هناك اختلطت المدرسة الأشعريّة بالمنحى الصوفي[2]، وتنطلق تصوّرات الغزالي ـ فيما يراه أبوزيد ـ من ثنائي الدنيا والآخرة، وهو ثنائي أحدث الغزالي بينه قطيعة، ومن الدنيا والآخرة جاءت مقولة الظاهر والباطن عند الغزالي لتعيد تصنيف علوم القرآن من جديد.

يضع الغزالي تقسيمه لعلوم القرآن وفق نظام ثنائي الظاهر والباطن، فيقسّمها إلى علوم اللباب وعلوم القشر والصدف.

في علوم القشر والصدف، هناك علم مخارج الحروف، يليه صعوداً علم اللغة، فعلم النحو، فعلم القراءات، فعلم التفسير الظاهر.

أمّا علوم اللباب، فهي الأخرى ذات طبقتين سفلى وعليا:

١ ـ أما السفلى فقصص القرآن عن الأنبياء والكفار، وعلم الكلام، وعلم الفقه.

٢ ـ وأمّا العليا فهي معرفة الله، ومعرفة طريق السلوك إليه، ومعرفة الحال عند الوصول (الثواب والعقاب).

وتحتلّ معرفة الله المرتبة العليا، تبدأ من معرفة الأفعال الإلهيّة في عالمي الغيب والشهادة، وتمرّ بمعرفة الصفات، لتصل إلى أرقى معرفة، ألا وهي معرفة الذات.

---

(١) انظر: أبوزيد، مفهوم النص: ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٦.

وعبر هذه الطريقة، أصبحت علوم الفقه والتفسير والكلام علوماً دونيّةً، فيما كانت معرفة الله، أي تلك المعرفة التي يبلغها الصوفي والعارف، هي الأساس الذي لا ترقى إليه معرفة أخرى.

وإذا ما ضممنا ـ كما فعل أبوزيد ـ مبدأ التوحيد بين القرآن والصفات الإلهية لغدا النصّ القرآني بدوره بحراً من الأسرار والعلوم التي لا حصر لها[١]، وعبر ذلك يتمّ إنتاج المنهج الرمزي ومسالك التأويل الباطني، عبر مزدوج أشعري صوفي كما لاحظنا[٢].

وبهذه المنظومة، يغدو من الطبيعي تولّد الثنائي الذي غطّى حركة الفكر الإسلامي عموماً، أي ثنائي العامّة والخاصة الذي راج في الأوساط الصوفيّة، وأخذه العلماء، كما طبّقه الشيعة على أنفسهم وغيرهم (ولو لم يكن تطبيقاً حرفيّاً) على أساس أنهم الخاصّة وأهل السنّة هم العامّة، والنقطة الحسّاسة عند الغزالي في موضوع العامة والخاصة هو اعتباره العامة خدمة للخاصّة، فهم ـ أي الخاصّة ـ متفرّغون لله، لهذا كان لابد من آخرين يكدّون ويكدحون، ليتسنّى للخاصّة سلوك طريق الله، وهو ما يعتبره أبوزيد قلباً للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع[٣].

ويذهب الغزالي مذهباً أبعد من ابن عربي، حينما يضع الخلاص في ثنائي العامّة والخاصة، عندما يكون خلاص العامّة بالأخذ بمجمل الاعتقادات الأشعريّة، فيما ينحصر الخاصّة بالمتصوّفة والعرفاء، وفي هذا ما فيه من تصوّر نهاية سوداوية للآخر كالشيعة والخوارج والمعتزلة والفلاسفة، وهو اتجاه بالغ الخطورة يؤسّس له الغزالي هنا[٤]، ضامّاً إيّاه إلى ثنائياته الأخرى ليغدو مصطلح الخاصّة والعامة تعبيراً آخر عن المتصوّفة والبله.

ورغم أنّ الفقهاء فيما بعد وفي عصرنا الحاضر، استخدموا هم أيضاً منطق الخاصّة والعامة، إلا أنّ الغزالي لم ينظر إلى علم الفقه ـ كما يقول أبوزيد ـ إلا بوصفه علماً دنيوياً له في الدرجة الثانية تعلّقٌ بالآخرة، وهذا ما أدّى إلى تحوّل وظيفي في الفقه نفسه وتبدّل في مقاصد الشريعة من إقامة مجتمع إلى تحقيق الخلاص الفردي، وهو ما دفع الغزالي لتسجيل نقده على توسّع

(١) المصدر نفسه: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦١ ـ ٢٦٢، ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

هذا العلم[١].

ورغم نقد أبوزيد للغزالي، بيد أنّه يرى في التحوّل الوظيفي نتاجاً لسيطرة العسكر من السلاجقة والترك والديلم، ثم الدولة العثمانيّة[٢]، وهو بذلك يحاول ربط المشكلة بعامل خارجي، فاسحاً المجال لمثل علي حرب لوضعه في مصاف أمثال الدكتور محمّد عابد الجابري (٢٠١٠م) في تفسيره مشكلة العقل العربي تفسيراً خارجياً جاء من الهرمسية والغنوصيّة والمانوية.. دون أن يبحث عن أسرار المشكلة من الداخل[٣].

ولنقارن كلاً من سروش وشبستري من جهة، وأبوزيد من جهة أخرى، فسنجد فرقاً كبيراً؛ وذلك أنّهم جميعاً متفقون على فهم كلام الغزالي على أنّه رغبة في تقليص وتقزيم موقع الفقه والفقهاء، لكنّهم يختلفون بشكلٍ جذريّ في تقويم الموقف:

ففيما ذهب سروش وشبستري إلى الانتصار للغزالي في موقفه من الفقه، انحيازاً لنزعة روحيّة إيمانية باطنية ظهرت جليّاً في كلمات شبستري، وهي في الأصل موجودة في ثنايا بحوث سروش الأخرى.

وجدنا نصر حامد أبوزيد، ينتقد موقف الغزالي من الفقه، ويرى أنّ الغزالي بنظرته الدونيّة للفقه هذه، أراد تحويل الدين من الدنيا إلى الآخرة، ليؤسّس تديّناً صوفيّاً رمزيّاً تأويليّاً باطنيّاً، وهو ما اعتبره أبوزيد غنّصوية تقتل قدرة الدين على أن ينفع الإنسان في الدنيا، فأبوزيد يريد للدين أن يكون دنيويّاً بمعنى معيّن، فيما سروش وشبستري لا يريدان ذلك، وأبوزيد ينتصر للفقه الدنيويّ؛ لأنّه في الأصل ينزع نزعةً مقاصديّة، ولا يريد الإطاحة بالفقه ولا تحويل حياة المسلم ـ بما هو مسلم ـ إلى حياة دروشة وتصوّف، بل يريد إعادة إنتاج الفقه وفق رؤية مقاصديّة تنفع المسلم في الدنيا وتمنحه الخلاص في الآخرة معاً.

من هنا نجد أنّ توظيف سروش ـ شبستري لكلام الغزالي منتصرين له يبدو هو بعينه محلّ

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وانظر دراسة أبوزيد حول مقاصد الشريعة في كتابه: الخطاب والتأويل، الفصل الخامس من القسم الثاني: ٢٠١ ـ ٢٠٨، حيث قدّم فيه طرحاً جديداً لنظريّة المقاصد، يربطها بثلاثي العقل والحريّة والعدل، بدلاً من الخماسي المشهور.

(٢) مفهوم النص: ١٢ ـ ١٣.

(٣) انظر: علي حرب، نقد النصّ: ٢١٣ ـ ٢١٤.

نقدٍ شديد في أوساط العديد من المثقفين الدينيّين العرب، الذين اشتهر بينهم أنّ الغزالي هو حجر الزاوية في تدهور الثقافة الإسلاميّة وانهيار العقل في الدين، وتلاشي اهتمام المسلمين بالدنيا وتراجع حضارتهم بسبب ذلك. إنّهم يعتبرون أنّ الغزالي بنزعته الصوفية الغنوصية التأويليّة قضى على العقل الكلامي والفلسفي من جهة، وسدّد ضربته للشريعة الناهضة بدنيا الناس من جهة ثانية، وحوّل الدين إلى شأن باطني فردي غير قادر على المشاركة في نهضة المسلمين، بما جعله يبدو عاطلاً عن العمل، الأمر الذي هيمن على حياة المسلمين إلى زمان أمثال الشيخ محمّد عبده (١٩٠٥م) الذي أعاد التفكير في النهضة المعتزليّة العقليّة الدنيويّة بالمعنى الإيجابي للكلمة.

إنّ رؤية سروش ـ شبستري إيجابيّة للغزالي؛ انتصاراً لنزعة صوفيّة إيمانيّة علمانيّة، لكنّ رؤية أبوزيد سلبيّة هنا انتصاراً لنزعة عملانيّة دنيويّة نهضويّة، بيد أنّ غاية المثقف الإيراني ليست هي نفسها التي يصبو إليها الغزالي في قراءة أبوزيد له؛ لأنّ سروش وشبستري يريدان تحويل مهمّات الدنيا إلى العقل أيضاً، غاية الأمر العقل المفارق للنصّ، في توجّهٍ علماني واضح، لا نجد مثله عند أبوزيد، فالشلل الصوفي الذي أصاب الأمّة من وجهة نظر أبوزيد، وضع له سروش وشبستري حلاً، وهو التخلّي عن مرجعيّة الدين في إدارة الدنيا، وبهذا لا يصبح الدين معيقاً لنهضة الدنيا، فالدين الدنيوي الذي أراده أبوزيد استبدله سروش وشبستري بالعقل الدنيوي المخارج للدين، بينما يرى أبوزيد أنّ موقف الدين من العقل والدنيا له أكبر الأثر في نهضة الدنيا بين المسلمين.

٢.٦. مطالعة نقديّة لفهم (أبوزيد. سروش. شبستري) نظريّةَ الغزالي

بعد هذا الاستعراض لمواقف الرموز الثلاثة من نظريّة الغزالي وتفسيرها، لابدّ لنا أن نفسّر نظريّة الغزالي وفقاً لنصوصه، لنعمد بعدها إلى تقويم فهم الثلاثة (أبوزيد ـ سروش ـ شبستري) لها.

ينطلق الغزالي في مقدّمة الإحياء، مبيّناً الهمّ الذي يعيشه، حيث يقول: «.. فأدلّة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء[1]، وقد شغر منهم الزمان ولم يبقَ إلا المترسّمون، وقد استحوذ

(١) ينقل سروش أنّ شريعتي يعتبر المثقّف هو وارث الأنبياء، فانظر: تفرّج صنع: ٣٨٢.

على أكثرهم الشيطان، واستغواهم الطغيان، وأصبح كلّ واحدٍ بعاجل حظّه مشغوفاً، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً، حتى ظلّ علم الدين مندرساً، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً. ولقد خيّلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام، عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسّل به الواعظ إلى استدراج العوام؛ إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام، وشبكة للحطام، فأمّا علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه في كتابه فقهاً وحكمة، وعلماً وضياءً ونوراً، وهداية ورشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطويّاً، وصار نسياً منسياً، ولما كان هذا ثلماً في الدين ملمّاً، وخطبا مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهماً، إحياءً لعلوم الدين، وكشفاً عن مناهج الأئمّة المتقدّمين، وإيضاحاً لمباهي العلوم النافعة عند النبيّين والسلف الصالحين..»[1].

من الواضح أنّ الغزالي هنا يشعر بخيبة أمل من تراجع وضع العلوم الإيمانيّة، التي يراها مقدَّمة على سائر العلوم.

لكنّ الغزالي بعد صفحات يذكر النصّ الذي نقله سروش ونقلناه من قبل، ثم يقول: «فإن قلت: لم سوّيت بين الفقه والطبّ؛ إذ الطبّ أيضاً يتعلّق بالدنيا وهو صحّة الجسد، وذلك يتعلّق به أيضاً صلاح الدين، وهذه التسوية تخالف إجماع المسلمين؟ فاعلم أنّ التسوية غير لازمة، بل بينهما فرق، وأنّ الفقه أشرف منه من ثلاثة أوجه: أحدها أنّه علمٌ شرعيّ؛ إذ هو مستفاد من النبوة، بخلاف الطبّ فإنّه ليس من علم الشرع. والثاني أنّه لا يستغني عنه أحد من سالكي طريق الآخرة البتة لا الصحيح ولا المريض، وأمّا الطبّ فلا يحتاج إليه إلا المرضى وهم الأقلّون. والثالث أنّ علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة؛ لأنّه نظر في أعمال الجوارح، ومصدر أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب، فالمحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية في الآخرة، والمذموم يصدر من المذموم، وليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب. وأمّا الصحّة والمرض فمنشؤهما صفاء في المزاج والأخلاط، وذلك من أوصاف البدن لا من أوصاف القلب، فمهما أضيف الفقه إلى الطبّ ظهر شرفه، وإذا أضيف علم طريق الآخرة إلى

(١) إحياء علوم الدين ١: ١٧.

الفقه ظهر أيضا شرف علم طريق الآخرة»[١].

فالغزالي هنا يقرّب علم الفقه من علم الآخرة، ولا ينزل به حدّ سائر علوم الدنيا، وهذا ما يفسّر ما طرحه الغزالي في كتاب جواهر القرآن، حيث قسّم العلوم المتصلة بفهم القرآن الكريم إلى علوم القشر وعلوم اللبّ، كما رأينا سابقاً، واعتبر علوم الطبقة السفلى ـ ومنها الفقه والكلام ـ وسطاً بين العلوم القشريّة وعلوم اللبّ العليا[٢].

من الواضح في هذا النصّ أيضاً أنّ الغزالي ليست لديه مشكلة مع الفقه، بل لديه مشكلة مع موقعيّته، فهو يجعله من علوم اللبّ، وينأى به عن العلوم القشريّة، غاية الأمر لا يرتفع به مستوى العلم بالله سبحانه، تماماً كما نأى به ـ في النصّ السابق ـ عن العلوم الدنيويّة المحضة كالطبّ، ليجعله مجاوراً لعلم الآخرة، بل لا يستغني عنه سالك الآخرة.

وفي كتاب المراقبة والمحاسبة من الإحياء، يقول الغزالي: «فإنّ الناس كلّهم قد هجروا هذه العلوم، واشتغلوا بالتوسّط بين الخلق في الخصومات الثائرة في اتّباع الشهوات، وقالوا: هذا هو الفقه، وأخرجوا هذا العلم الذي هو فقه الدين عن جملة العلوم، وتجرّدوا لفقه الدنيا الذي ما قُصد به إلا دفع الشواغل عن القلوب، ليتفرّغ لفقه الدين، فكان فقه الدنيا من الدين بواسطة هذا الفقه»[٣].

هذا النصّ مهمّ؛ إذ يعتبر الغزالي فيه أنّ الفقه علم من علوم الدين، وأنّ ما جعله من هذه العلوم هو أنّه يدفع الشواغل عن القلوب كي تتفرّغ لفقه الدين الحقيقي، وهذا ما يجعل الغزالي يعتبر علم الفقه طريقاً لخلق بيئة حاضنة لولادة الفقه الحقيقي المعنوي عنده، ولا يبيّن هنا أنّ الفقه علمٌ غير مهمّ أو أنّه مستحقَر، بل يبيّن موقعه من علم الآخرة، وأنّه بمثابة طريق خادم له، وليس معارضاً، لكنّ الناس غرقت في الطريق ونسيت الهدف.

في ظلّ هذه النصوص وما سبق، كيف يمكن فهم نظريّة الغزالي؟ وهل يحذف الغزالي علم الفقه ويضعه في مصاف علوم الدنيا أو أنّه يهدف لشيء آخر؟ هل تصوير سروش وشبستري لكلامه على أنّه حذف لعلم الفقه من الدين وتحويله لعلم دنيا يقوم على المعايير الدنيويّة هو

(١) المصدر نفسه ١: ٣٨ـ٣٩.

(٢) انظر: الغزالي، جواهر القرآن: ٣٥ـ٤٧.

(٣) إحياء علوم الدين ٤: ٤٧٥.

تصوير صحيح أو لا؟

يجب هنا أن نفهم الغزالي فهماً شاملاً، فكتاب إحياء علوم الدين الذي استمرّ تأليفه من قبل الغزالي فترة طويلة من الزمن، إلى جانب كتابه (المنقذ من الضلال)، يشرحان لنا وضع الغزالي، فالغزالي كانت شكواه دنيويّة العلماء وغرقهم في مستوى معيّن من المعرفة الدينيّة، لقد كان الغزالي ـ بتعبير الدكتور نصر حامد أبوزيد ـ يشتكي من عصره وزمانه، بل ومن نفسه وماضيه، فقد لاحظ وهو يبدأ رحلته الصوفيّة كيف أنّ مختلف طبقات علماء الدين وغيرهم ذابوا في الدنيا، ووظّفوا كلّ المفاهيم الدينيّة لأجل الدنيا فقط، فصار الفقه والأخلاق والعرفان والتصوّف والكلام والفلسفة كلّها لأجل الدنيا ومصالحها، لهذا نجده يشتكي من علوم الحيل الفقهيّة التي جاء بها الأحناف، وكأنّه يريد أن يقول بأنّها ليست سوى نتيج لمصالح الدنيا التي يتمّ ليُّ عنق النصّ لأجلها.

فلنلاحظ سويّة هذا النصّ لنكتشف شكوى الغزالي حيث يقول: «ولو سُئل فقيهٌ عن معنى من هذه المعاني حتى عن الإخلاص مثلاً أو عن التوكّل أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقّفَ فيه، مع أنّه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة. ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلّدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها، وإن احتيج لم تخلُ البلد عمّن يقوم بها ويكفيه مؤونة التعب فيها، فلا يزال يتعب فيها ليلاً ونهاراً، وفي حفظه ودرسه ويغفل عما هو مهم نفسه في الدين، وإذا روجع فيه قال: اشتغلت به؛ لأنّه علم الدين وفرض الكفاية، ويلبّس على نفسه وعلى غيره في تعلّمه، والفطن يعلم أنّه لو كان غرضه أداء حقّ الأمر في فرض الكفاية لقدّم عليه فرض العين، بل قدّم عليه كثيراً من فروض الكفايات، فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمّة، ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلّق بالأطباء من أحكام الفقه، ثم لا نرى أحداً يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه لا سيما الخلافيّات والجدليات، والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع. فليت شعري كيف يرخّص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة، وإهمال ما لا قائم به؟ هل لهذا سبب إلا أنّ الطبّ ليس يتيسر الوصول به إلى تولّي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلّد القضاء والحكومة والتقدّم به على الأقران والتسلّط به على

الأعداء، هيهات هيهات! قد اندرس علم الدين بتلبيس علماء السوء، فالله تعالى المستعان، وإليه الملاذ في أن يعيذنا من هذا الغرور الذي يسخط الرحمن ، ويضحك الشيطان»[1].

إنّ أيّ مُراجع لمصنّفات الغزالي ـ خاصّة الكتابين المشار إليهما ـ يشعر بوضوح أنّ الرجل ليست له مواقف من هذه العلوم، ولا يريد حذفها أو اعتبارها غير ذات قيمة، ولا يريد إقصاءها من سلسلة العلوم الدينيّة أو اعتبارها خارج إطار الدين أو علمنتها، بل كلّ ما يريده الغزالي هو مَوْضَعة هذه العلوم والمعارف ووقف تغوّلها، وإعادة استذكار العلوم الروحيّة والسلوك الروحي إلى الله في عصرٍ طغت عليه المادّة والماديات، وتحوّل الدين فيه إلى مجرّد الفقه وتنظيم الأبدان والشكليّات، للوصول إلى مصالح الدنيا، وإغراق المعرفة الدينيّة بتفاصيل ترفيّة قليلة الحاجة وترك ما يحتاج إليه من تطهير القلوب، وهو عصر فقدت فيه العبادة معناها لتتحوّل إلى مجرّد أعمال ظاهريّة، فيما تحوّل الفقه إلى علم مصالح بشريّة يمكن التلاعب به لذلك، كما تحوّل علم الكلام إلى سلسلة من المجادلات والصراعات العقيمة المقسية للقلوب في نظر الغزالي الذي ما ترك في الإحياء فرصةً إلا وشنّ فيها أعنف الهجمات على المتكلّمين.

إنّ مشكلة الغزالي هي في وعي الأولويّات وترتيب العلوم الدينيّة، وإحياء ما اندثر منها بين المسلمين وموضعتها بشكل مختلف، أو إعادة تكوين بعض العلوم من هويّة عقليّة إلى هويّة نقليّة، لا في حذف علم أو غيره من منظومة المعرفة الدينيّة، وإلا فالغزالي نفسه كان يبحث في علم الكلام في الإحياء نفسه، غاية ما في الأمر أنّه اعتبر أنّ النصّ يكفينا جدليّات علم الكلام وسجاليّاته المقسية للقلوب، كما بحث في الفقه في مواضع متعدّدة خاصّة في ربع العادات، لكنّنا كنّا نجد الغزالي حريصا دوماً على أن يخلع على هذه البحوث مَسحة روحيّة، ويبتعد بها عن أن تغرق في البعد الظاهري والشكلي نحو التسامي بها في الآفاق الروحيّة الرحبة، ولهذا أنت تجد الغزالي عندما يتحدّث عن أيّ علم فهو يرصد تأثيراته الأخلاقية والروحيّة والاجتماعيّة، إلى جانب تحديد مديات الحاجة إليه.

بل ثمّة نصّ للغزالي واضح جداً فيما نحن فيه، حيث يقول الغزالي في بحثه حول آداب المعلّم والمتعلّم: «الوظيفة التاسعة: أن يكون قصد المتعلّم في الحال تحلية باطنه وتجميله

(١) إحياء علوم الدين ١: ٤١.

بالفضيلة، وفي المآل القرب من الله سبحانه والترقّي إلى جوار الملإ الأعلى من الملائكة والمقرّبين، ولا يقصد به الرئاسة والمال والجاه ومماراة السفهاء ومباهاة الأقران، وإذا كان هذا مقصده طلب لا محالة الأقرب إلى مقصوده، وهو علم الآخرة. ومع هذا فلا ينبغي له أن ينظر بعين الحقارة إلى سائر العلوم، أعني علم الفتاوى وعلم النحو واللغة المتعلّقين بالكتاب والسنّة، وغير ذلك مما أوردناه في المقدّمات والمتممات من ضروب العلوم التي هي فرض كفاية. ولا تفهمن من غلوّنا في الثناء على علم الآخرة تهجين هذه العلوم، فالمتكفّلون بالعلوم كالمتكفّلين بالثغور والمرابطين بها والغزاة المجاهدين في سبيل الله، فمنهم المقاتل، ومنهم الرّدء، ومنهم الذي يسقيهم الماء، ومنهم الذي يحفظ دوابهم ويتعهّدهم. ولا ينفك أحد منهم عن أجر إذا كان قصده إعلاء كلمة الله تعالى دون حيازة الغنائم، فكذلك العلماء، قال الله تعالى: ﴿**يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ والَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ**﴾، وقال تعالى: ﴿**هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللهِ**﴾. والفضيلة نسبيّة، واستحقارنا للصيارفة عند قياسهم بالملوك لا يدّل على حقارتهم إذا قيسوا بالكنّاسين. فلا تظنّن أنّ ما نزل عن الرتبة القصوى ساقط القدر، بل الرتبة العليا للأنبياء، ثم الأولياء، ثم العلماء الراسخين في العلم، ثم للصالحين على تفاوت درجاتهم»[1].

ألا يبدو واضحاً هنا أنّ الغزالي ليس بصدد حذف علمٍ من العلوم من دائرة الدين، بل بصدد ترتيبها؟

هذا كلّه بعيداً عن أنّ الغزالي ظلّ قبل وبعد الإحياء والمنقذ من الضلال من المصنّفين في علوم الشريعة، فهذا كتابه المستصفى دوّنه بعدهما، وفي مقدّمته قال بنفسه: «العلوم ثلاثة:

١ ـ عقليّ محض، لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة لائقة، وإنّ بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علمٍ لا ينفع، وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة، والنعم الفاخرة، فإنّها فانية داثرة، بل النفع ثواب دار الآخرة[2].

---

(١) المصدر نفسه ١: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) كان ينبغي للدكتور نصر حامد أبوزيد أنّ ينتقد الغزالي في هذا النصّ الذي يحرّك المسلمين نحو إهمال العلوم الطبيعيّة ـ عدا الطبّ ـ وحصر المعرفة بالعلوم النقلية أو العقلية المؤيّدة بالنقل والمركّبة معه، فمثل هذا النصّ يمكن اعتباره مدمّراً من ناحية حضاريّة، تماماً كما أجهز الغزالي على الفلسفة وعلم

٢ ـ ونقلي محض، كالأحاديث والتفاسير، والخطب في أمثالها يسير، إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير؛ لأنّ قوّة الحفظ كافية في النقل، وليس فيها مجالٌ للعقل.

٣ ـ وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي الشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنّه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول، بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم الفقه وسببه، وفّر الله دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً، وأجلّهم شأناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً، فتقاضاني في عنفوان شبابي اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا، وثواب الآخرة والأولى، أن أصرف إليه من مهلة العمر صدراً، وأن أخصّ به من متنفّس الحياة قدراً، فصنّفت كتباً كثيرة في فروع الفقه وأصوله، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة، ومعرفة أسرار الدين الباطنة، فصنّفت فيه كتباً بسيطة، ككتاب إحياء علوم الدين، ووجيزة، ككتاب جواهر القرآن، ووسيطة ككتاب كيمياء السعادة، ثم ساقني قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والإفادة، فاقترح عليّ طائفة من محصّلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق..»[1].

انطلاقاً ممّا تقدّم، يمكننا التعليق على فهم الرموز الثلاثة (أبوزيد ـ سروش ـ شبستري) لنظريّة الغزالي:

أ ـ **فنصر حامد أبوزيد** يأخذ على الغزالي ـ في تقسيمه العلوم ـ استخفافه بمثل الفقه، بتحويله «مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي»[2]، فيما الغاية هي الصلاح الأخروي، وعندما يتعرّض لنقد الغزالي للإكثار والتوسّع في علم الفقه نقداً لا يستثني الغزالي منه نفسه، يلاحظ عليه أنّ هذا الموقف منبثق من تصوّر الغزالي لغاية العلم، وحصرها

الكلام فيما لو كانا عقليين خالصين بعقلانيّتهما، ولمزيد اطّلاع لاحظ كلام الغزالي في إحياء علوم الدين ١: ٤٢ ـ ٤٣، حيث أبدى هناك قلقه من علوم الكلام والفلسفة والرياضيات والهندسة والطبيعيّات، غير الطبّ.

(١) المستصفى في علم الأصول ١: ٣ ـ ٤.

(٢) مفهوم النصّ: ٢٦٤.

في المجال الفردي لتحقيق الخلاص[1].

إلا أنّ نصوص الغزالي ـ كما رأينا وسنرى ـ لا تؤكّد فكرة نصر حامد أبوزيد:

أمّا على صعيد استهتار الغزالي بالفقه وأمثاله من العلوم، فنلاحظ أنّ أبوزيد ينطلق هنا من أسس أنسيّة في تحليل العلوم، وكما انطلق الغزالي من أساس روحي أخروي مرتباً العلوم وفقه، فعل أبوزيد الفعل نفسه من منطلق أنسي دنيوي (لا بالمعنى السلبي للكلمة)، وكما لا يرضى أبوزيد بأن توصف محاولته استخفافاً بالأمور الروحية أو العقائدية أو.. كذلك لا يعني تقسيم الغزالي أنّه استخفّ بالفقه.

إنّ علم الفقه علم قانوني ينظّم حياة الإنسان، وفي سياق المفهوم القرآني لدور الفقه ثمّة ترابط بين الدنيا والآخرة، إنّ فصل الدور العام للعلوم الدينية عن هدف الخلق وعن النظام الأنطولوجي الإسلامي محاولة لتشطير العلوم الإسلامية وفق أساس من الخارج لا من الداخل، إنّ الدنيا في المفهوم الإسلامي مزرعة، ولا ندري ماذا نفعل مع أكثر من ألف آية تتحدّث عن الآخرة، وفي العديد من الآيات الذامّة للدنيا؟ هل نستنطق هذه النصوص ـ ولا نظنّ ـ بصورة توحي بأصالة الدنيا واعتباريّة الآخرة حسب التعبير الفلسفي؟ إنّ أصالة الآخرة مبدأ يفترض بأبوزيد مثلاً لكي ينكره تقديم دراسة شاملة تعطينا انطباعاً عن تصوّره مدعّماً بأدلّته، وهذا ما لم يفعله، وإنّما عمد لواقع تاريخي سلبي لعبت الصوفيّة دوراً فيه، ليحمّل تقسيم الغزالي تبعاته.

لم يحاكم أبوزيد، وهو يمارس في كتابه (مفهوم النص) عمليّةَ درس قرآني، تجربة الإمام الغزالي من منطلق قرآني، وإنما من تصوّر مسبق حملته إليه الصراعات الأصوليّة ـ العلمانية، كما تسمّى هذه الثنائية في العالم العربي، وفي مصر بالتحديد.

كان أبوزيد يحمل همّ إعادة بناء مجتمعنا الممزّق، وكانت همومه هي هموم المواطن المسلم والعربي، إنّها الديمقراطية والحرية والتعددية والاختلاف و.. وهذا حقّه الذي لا يسلب منه، كما ومن حقّ أبوزيد مقارعة التخلّف الاجتماعي والديني، وهو تخلّف سببه الجمود على الموروث مع خلع لباس التاريخيّة عنه، فمن حق قارئ أبوزيد أن يسأله عن تفسيره للنص

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٥.

القرآني في رأيه عن ثنائي الدنيا والآخرة، لاسيما بوصفه باحثاً قرآنياً، وهذا ما يصحّح مطالبته بذلك باعتبار تجربته محاولة من الداخل لا نقداً من الخارج، كما أراده منه علي حرب، ومن ثمّ فأيّ مبرّر لهذا التجاهل ما دام النص شديد الحرص على مفهوم الآخرة، كما يلاحظ بوضوح؟!

إنّ الدراسة السيكولوجية والسسيولوجية للخطاب الديني، ليست مبرراً ـ لمن يحاول الانطلاق من الداخل ـ لتقديم تقويم نهائي، بل لا يحقّ له تقديم هذا التقويم ما دام النص ما يزال محافظاً على مركز من مراكز الصدارة.

وما دامت الآخرة هي الأساس، فمن الطبيعي أن يتعاطى الغزالي مع الدنيا وحركة تنظيمها تعاطياً آليّاً أداتياً استطراقياً، وهذا ما يجعل علم الفقه علماً دنيوياً بهذا المعنى، إنّه علم يريد تنظيم الدنيا لكي تنتظم أمور الآخرة، لا لكي تنتظم أمور الدنيا فحسب، لكنّه في الوقت نفسه يرى أنّ انتظام أمور الآخرة لا يتمّ إلا بنظم أمور الدنيا.

إنّ نقد الغزالي كان لابد أن ينطلق من داخل المناخ الإسلامي، عبر إثارة تساؤل يستفهم عن مدى إمكانيّة الجمع بين تقسيم الغزالي وعدم التورّط في الإفراط الصوفي؟

وإذا تبرهن أنّ هذا الأمر غير ميسور، صحّ القول بأنّ دعوة الغزالي من الزاوية العمليّة هي دعوةٌ لتفكيك المجتمع والعودة إلى العزلة الصوفيّة المتمثلة في الخلاص الفردي، أمّا إذا استطعنا الجمع المذكور فلن تكون أمامنا من مشكلة في القيام بعملية دمج تربط الدنيا بالآخرة مع حفظ أصالة الآخرة.

هل قول الغزالي بأنّ الفقه والتفسير من علوم القشر أو اللباب بالطبقة السفلى معناه أنه أبطل مفعول هذه العلوم أو دعا إلى وضعها جانباً، أو طالب بهجران الدنيا، رغم تصريحه بأنّ الحاجة تعمّ لهذا العلم (الفقه) لتعلّقه بعلاج الدنيا أوّلاً ثم بعلاج الآخرة؟

إنّ عملية تقسيم العلوم لا تعني الاستهانة ببعضها، وإنّما وضع مفاضلة، وإذا دعا الغزالي لتجاوز الشريعة بحثاً عن الحقيقة على أسس الطريقة فمن حقّنا مطالبته، لكنّ وضعه معرفة الله بذاته في أعلى الهرم مع افتراضه أنّ كلّ العلوم الأخرى تقع في سلسلة لا مفرّ منها أمرٌ لا ضير فيه، بعيداً عن النقاش الأوّلي مع الصوفية والعرفاء حول تصوّراتهم لمعرفة الله ولقائه.

وإذا رجعنا إلى كلمات الغزالي نفسه في التبرير الذي وضعه لذاته بجعله الفقه من علوم الدنيا، لرأينا أنّه لا يقصد بذلك الاستهانة أو التوهين بهذا العلم وأمثاله، يقول ـ وهو في صدد

تحديد المقصود من العلم الذي جعل في الحديث فريضة على كلّ مسلم ـ: «وليس المراد بهذا العلم (المذكور في الرواية) إلا علم المعاملة (لا علم المكاشفة) والمعاملة التي كلّف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد، وفعل، وترك..»[١]. وبعد تعرّضه للعلوم الواجبة على نحو الكفاية كالطب والحساب والفقه و.. قال: «ولعمري إنّه (أي الفقه) متعلّق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتمّ الدين إلا بالدنيا..»[٢]، وهذا واضح في أنّه يريد أن يأخذ بالفقه، غايته أنّه يراه طريقاً لا غاية.

وليس هذا هو موقف الغزالي وحده، بل لقد صرّح العديد من العرفاء، أنّ منهجهم قائم على رعاية الشريعة وعدم الاستخفاف بها، فقد صرّح ابن عربي بتابعيّة الولي للنبي في الأمور الراجعة إلى ظواهر الأعمال، رغم اعتقاده بأرفعية مقام الولاية عن مقام النبوة، بل لقد صرّح نفسه في فتوحاته بأنّ «كلّ من قال من أهل الكشف أنّه مأمور بأمرٍ إلهي في حركاته وسكناته مخالف لأمر شرعي محمدي تكليفي فقد التبس عليه الأمر..»[٣]، وهذا نص واضح، يؤكّد أنّ جماعة العرفاء لم يدافعوا عن تجاوز الشريعة، بل اعتبروا المداومة عليها شرطاً لازماً لسلامة مسيرتهم الروحية ورحلتهم الباطنية، وإذا كان لنا من ملاحظة عليهم فهو ـ كما قال أبوزيد ـ في قصرهم الشريعة بالأمور الفرديّة دون ملاحظة البعد الاجتماعي، وهو أمرٌ لم يكن مقصوراً عليهم، وإنما كان بلاءً أصاب كلّ الفرقاء والاتجاهات، بمن فيهم الفقهاء أنفسهم، ومن ثم تعدّدت أسبابه وتنوّعت دوافعه بما لا يسمح بتوحيد السبب وحصره بجهة أو بشخص، أي لا معنى لحصره بجماعة العرفاء ولا بالغزالي لوحده، فالشيعة الإماميّة مثلاً كانت لهم ظروفهم التي فرضت تنحّيهم عن الحياة السياسية العامة مما ترك ذلك أثراً في حالة الفردية والانكماش التي غطّت فقههم كلّه تقريباً في بعض الحقبات الزمنية، هذا فضلاً عن أنّ ذلك لا يبطل التقسيم الذي وضعه الغزالي كما أشرنا، والذي نحن بصدد الحديث حوله لا حول كلّ المنظومة

---

(١) إحياء علوم الدين ١: ٣٢؛ وقد أخذ الغزالي هذا الكلام من أبي طالب المكّي، كما أشار إلى ذلك العلامة محمد بن محمد الحسيني الزبيدي المعروف بمرتضى في كتابه: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ١: ١٣٥.

(٢) إحياء علوم الدين ١: ٣٦.

(٣) الفتوحات المكيّة ١: ١٧٩.

الفكرية للغزالي أو الدفاع عنها.

علاوةً على ذلك، نعرف جميعاً بأنّ الكثير من العلماء سعوا في مؤلّفاتهم للقول بأنّ العلم الذي اختصّوا فيه هو أشرف العلوم أو من أشرفها بحسب تعابيرهم، فبعض المتكلّمين جعل علم الكلام أشرف العلوم[١]، فيما جعل بعض الفلاسفة الفلسفةَ[٢]، أمّا بعض الفقهاء فأصرّوا على أنّ الفقه هو أشرفها[٣]، وهكذا جعل الأصوليون علم الأصول[٤]، وجعل المفسّرون التفسيرَ كذلك[٥]، لقد كانت هذه نزعة شاملة بقيت حتى حقبات متأخرة، وإذا كان الغزالي قد قسّم العلوم جاعلاً معرفة الذات الإلهية أرقاها، فهو قد مارس تطبيقاً لظاهرة عامة، ولم يبتكر شيئاً من العدم.

وحصيلة الكلام، إنّ مجرّد تقسيم الغزالي العلوم تقسيماً كالذي أسلفناه لا ينبئ عن مشكلة، نعم في فكر الغزالي مشاكل أخرى تصبّ في المآزق التي يبحث عنها أبوزيد، ويشترك الغزالي في بعضها مع التيار الصوفي عموماً وهي خارج إطار بحثنا الساعة.

إلى جانب هذا كله، فإن نقد الغزالي لبعض العلوم كالكلام والفقه، يجب فهمه في سياقه التاريخي، ولا يصحّ تفسيره بعيداً عن هذا السياق، لقد أقرّ أبوزيد بملاحظته إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال و.. بأنّ الغزالي كان ردّة فعل على الواقع القائم، لقد بلغت المجادلات الكلامية مبلغاً مفرطاً قسّم المسلمين وأغرقهم في جدل لا نتيجة من ورائه، كما بلغ تطوّر الفقه حداً دفع الفقهاء إلى ملاحقة مسائل هامشية أضاعوا بها أعمارهم من قبيل هل يجوز الزواج من

---

(١) يُفهم من العلامة الحلي في مقدّمته على كتابه كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩.

(٢) يُفهم ذلك من تسميتهم لها بأنّها العلم الأعلى، راجع ـ على سبيل المثال ـ: الطباطبائي، بداية الحكمة: ٧.

(٣) راجع ـ على سبيل المثال ـ: محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام ١: ٣.

(٤) راجع ـ على سبيل المثال ـ: السرخسي، أصول الفقه ١: ٣.

(٥) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الشوكاني، فتح القدير ١: ١١ ـ ١٢. وتهمّنا الإشارة إلى أنّ النماذج التي أتينا بها ربما كان بعضها متأخّراً عن زمن الغزالي، إلا أنه مع ذلك، فإنّ هذه الفكرة مترقّبة في الثقافة آنذاك، عنيت خصوصاً الجانب النرجسي من الثقافة الذي كان سائداً أيضاً ويعطي إيحاء بأنّ تميز علم على علم أمرٌ مترقب ومعقول، مما يجعل تبنّي الغزالي لها أمراً غير غريب.

الخامسة إذا كانت جنّية؟ أو هل يحسب الجن من أفراد نصاب صلاة الجمعة؟ الأمر الذي أثار سخريّة المستشرقين فيما بعد[١]، أمّا علماء اللغة والتجويد و.. فقد أفرطوا في ملاحقة تحليلات وتشدّدات لا محصل من ورائها ولا فائدة عملية ترتجى منها، شبه صفة التورّم التي نعت العلامة محمد مهدي شمس الدين علم أصول الفقه بها، وفي خضم هذا كلّه، شاهدَ الغزاليُّ الفساد الطبقي والأخلاقي في العلماء وغيرهم، كما يبدو ذلك كلّه جلياً من كتابه إحياء علوم الدين، فليلاحظ نقده على الجدل والمناظرة وعلى الكلام وغيره، ولتُلاحظ نصوصه التي نقلناها آنفاً.

ولا نريد تنزيه الغزالي فلا شأن لنا به، وإنّما نريد تفسير موقف من هذا النوع. إنّ القيام بثورة روحيّة في مجتمع نضبت فيه القيم وجفّت فيه فائدة العلوم ليس أمراً سلبياً، ولا يمكن أن نفهمه على مقاييس زماننا، وإذا كانت النتيجة التي خرج بها الغزالي قابلة للنقد ـ وهي كذلك بالتأكيد ـ فإنّ هذا لا يفسّر خطوته بوصفها خطوة سلبية وارتدادية ارتجاعيّة، ولو أنّ العلماء الذين أتوا بعد الغزالي وظّفوا مفاهيمه في سياق مناسب وعصرهم لربما اختلف الأمر، إنّ هذا هو ما تقتضيه القراءة التاريخية للفكر والتي تضعه في سياقه التاريخي الخاص.

وخلاصة القول: إنّ محاكمة النتيجة شيء، وتفسير موقف الغزالي شيء آخر، إنّ ما يجب ملاحظته في موقف الغزالي هو قياسه على المناخ المعاصر الذي كان بحاجة في ظل تفكّك الدولة إلى زخم روحي هائل يعيد إنتاج القيم، وهذا ما أراده الغزالي نفسه في ذاته ومجتمعه.

لكن كأنّ أبوزيد افترض أنّ العمق الاستراتيجي للخطاب الديني المعاصر الذي يستهدف هو نقده ينتهي بأبي حامد الغزالي لهذا سلّط الضوء عليه، فيما الأمر ليس كذلك، بمعنى أنّ الاتجاه الصوفي والعرفاني مثّل طيفاً واسعاً اشتمل تيارات عدة بين متطرّفة ومعتدلة، ومن الخطأ محاكمة كلّ تيارات التصوّف على أساس مدرسة الغزالي كما يقول الدكتور حسن حنفي[٢]، فقد تطوّر التصوّف ـ كغيره من الاتجاهات الفكرية ـ تطوّراً ملحوظاً، بل لقد فقد

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: ٦٣ ـ ٦٦.

(٢) انظر: حوار الأجيال: ٤١٦؛ بل يرى حنفي في المصدر نفسه: ١٦ ـ ١٧، أنّ الغزالي نفسه لا يمكن فهمه من خلال الإحياء والمنقذ والجواهر، فقد كان (المستصفى في علم أصول الفقه) آخر ما كتبه الغزالي، وله فيه مواقف لا تبعد كثيراً عن مفهوم النص في علوم القرآن لنصر حامد أبوزيد، وقد كان

تسميته هذه في الفكر الشيعي الإمامي لتحلّ محلّها كلمة (العرفان)، لتبدو كلمة ـ التصوّف ـ في هذا الفكر ذات مدلول سلبي، وقد بلغ العرفان الإمامي ـ على سبيل المثال ـ مبلغاً كبيراً، وتطوّر تطوّراً مذهلاً، وحلّ أكثر من إشكاليّة يتألّم منها أبوزيد. إنّ العرفان الإمامي في القرن العشرين خرّج السيد محمد حسين الطباطبائي والسيّد الخميني والشيخ مرتضى مطهري، كما خرّج العرفان والنزعات الروحيّة أمثال السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧م) ومحمّد إقبال اللاهوري (١٩٣٨م)، وعبد القادر الجزائري (١٨٨٣م)، ومحمد أحمد المهدي السوداني (١٨٨٥م)، ممن شكّلوا بمجموعهم معالم الجمع بين دنيوية الدين وأخرويّته. إنّ تجاهل هذا التطوّر المذهل في العرفان الإسلامي هو الذي برّر لأبوزيد تسجيل ملاحظاته على تيار التصوّف، إنّ قدرة الدمج الموجودة عند أمثال العلامة الطباطبائي بين الاتجاه العرفاني الخالص وحركيّة الحياة والانغماس في الوقت نفسه في عملية نقد تحريري للفكر الديني كان يمكنها أن تشكّل مفتاحاً لمثل أبوزيد لتسجيل ملاحظته على الخطاب الديني المعاصر[1]، دون أن يبخس تياراً كبيراً في الإسلام حقّه باختزاله في اتجاه واحد، بل وشخص واحد، وإذا كانت تياراتٌ ما تستقي معالم طريقها من أمثال الغزالي، فإنّ من يسمّيهم أبوزيد أصحاب الخطاب الرجعي ليسوا جميعاً على هذا الطريق، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

هذا كلّه على خطّ فهم وموقف الدكتور نصر حامد أبوزيد لنظريّة الغزالي، وقد تبيّن لنا أنّ روح فكرة الغزالي في تقسيم العلوم وموقعيّة الفقه ـ بعيداً عن بعض عباراته القاسية ـ يمكن الموافقة عليها، دون التورّط في الانحصار بها من جهة أو في القبول بحرفيّتها، كما سوف يأتي توضيحه، فقد حمّلها أبوزيد أكثر ممّا تتحمّل.

نعم، نحن مع نصر حامد أبوزيد وغيره في نقد مسيرة الغزالي في مناهجيّة التأويل الصوفي وفي موقفه السلبي من العلوم العقليّة والطبيعيّات.

ب ـ أمّا ما طرحه الدكتور سروش والشيخ شبستري، فقد صار واضحاً أنّه لم يكن دقيقاً،

للمستصفى أبلغ الأثر في ابن رشد الفقيه، ومن ثم فجواهر القرآن إنّما هو بحث في علوم القرآن على الأصول الصوفيّة فقط.

(١) انظر حول العلامة الطباطبائي ودوره التنويري التحريري: حيدر حبّ الله، علم الكلام عند السيد محمّد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنصّ، مجلّة الكلمة، العدد ٣٦: ٤٥ ـ ٧٤.

حيث رأينا كيف أنّ الغزالي لم يساوِ علوم الدنيا كلّها مع الفقه، وأنّ سروش بالخصوص قد انتقى العبارات بطريقة توحي وكأنّ الغزالي يعتبر علم الفقه لا صلة له بالآخرة إطلاقاً، مع أنّ هذا الكلام غير دقيق، ولا حاجة هنا للإطالة والتكرار، بل لعلّ المُراجع للنصوص التي سبق أن نقلناها يميل أكثر إلى الاقتناع بأنّ الغزالي كان يسعى لربط الفقه بالآخرة، انطلاقاً من ارتباط الدنيا بالآخرة.

واللافت للنظر أنّ سروش نفسه يصرّح قبل طرحه فكرة دنيويّة الفقه بسنوات، وفي موضعٍ آخر، بأنّ الغزالي لم يكن ينكر الفقه، كما لم يكن جاهلاً بالفلسفة، لكنّه ينكر هذا التقدّم غير المبرّر لهما[1].

والنتيجة التي نخرج بها هي أنّ الغزالي لم يكن يريد أن يكون بولس الإسلام، فلم يستهدف حذف الشريعة وإحلال الإيمان والمعنويّة مكانها، ولم يؤسّس عهداً جديداً إيمانيّاً مكان العهد القديم الفقهي، بل أراد أن يموضع الفقه، ويخلع على الحياة بُعداً معنويّاً صوفيّاً.. إنّ كتابات الغزالي تؤكّد أنّه يريد تحويل الجهود من مجرّد تصحيح السلوك الظاهري إلى جعل سلامة السلوك الظاهري مجرّد ارتداد طبيعي لسلوكٍ باطني سليم، فإصلاح الروح ينتج عنه صلاح السلوك الظاهري، والقوّة نحتاجها ضدّ أولئك الذين يصدر عنهم السلوك السيء نتيجة عدم صلاح قلوبهم.

إلا أنّ الغزالي ـ مع ذلك ـ أخطأ عندما تعامل أحياناً مع فكرة علم الآخرة على أنّه من شؤون الخواصّ، فإنّ هذه الفكرة توحي بأنّ المشروع الأخروي في الدين هو مشروع فردي وتنتمي إليه فئة خاصّة مصطفاة، وكأنّه بذاته غير متوفّر لجمهور الناس، وهذه ثقافة صوفيّة غير صحيحة، بينما لو جعل الغزالي السلوك الأخروي شأناً تربويّاً دينيّاً عامّاً تماماً كما هو الفقه في تعامله مع المنازعات والظاهريّات، لتحوّل الدين إلى ظاهرة تربويّة اجتماعيّة عامّة تستهدف إصلاح القلوب وتربية السلوك الباطني الذي تنبعث منه السلوكيّات الظاهريّة الصالحة، وسيصبح الدين علاجاً نفسيّاً وروحيّاً يؤدي الى تكوّن الشخصية السويّة التي تنبعث منها تصرّفات لائقة.. أعتقد هذا الأمر هو الذي ورّط المتصوّفة ـ وربما أيضاً لأسباب تاريخيّة ـ في

---

(١) انظر: تفرّج صنع: ٣٦٩.

خطاب نخبوي، خاصّة عندما قدّموا رحلتهم بوصفها أمراً بالغ الصعوبة لا يصله إلا القلّة من الناس، بما أوحى وكأنّ الرحلة الروحيّة هي رحلة موجّهٌ خطابها سلفاً لفئة قليلة من البشر، وهذا هو مقتل بعض أشكال الخطاب الصوفي في تقديري إلى يومنا هذا على أكثر من صعيد، ولهذا نحن نقول بأنّ الفقه الحالي عليه أن يستوعب فقه الآخرة أو العكس، بحيث يصبح الفقهان فقهاً واحداً هو الفقه الأكبر ضمن رؤية مقاصدية روحيّة متعالية، وتشظّيهما وتصويرهما اثنين هو الذي سبّب وما يزال الكثير من المشاكل، حتى أنّ الغزالي نفسه لم يسعَ لدمجهما، بل وافق على فصلهما.

٣.٦. الفيض الكاشاني ونقده الغزالي بالهوية الأُخرويّة للفقه، وقفة وتأمّل

رغم أنّ الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) يوافق الغزالي والكثير من الاتجاهات الروحيّة في الإسلام في موقفهم من حالات الإفراط أو الدنيويّة التي وقع فيها الفقهاء والمتكلّمون وغيرهم، بيد أنّه يتحفّظ على موقف الغزالي من علم الفقه وفهمه له.

إنّ الفيض الكاشاني يعتبر الفقهَ علمَ المقرّبات والمبعّدات، فيربطه تلقائيّاً بالآخرة، وكأنّه يفصله بدرجةٍ ما عن الدنيا، فالواجبات التي يرشدنا إليها الفقه هي المقرّبات التي تقرّب العبد من الله سبحانه، بينما المحرّمات التي ينهانا عنها هي المبعّدات التي تبعده عنه تعالى، فالشرعيّات تكمن هويّتها في التقريب من الله والتبعيد عنه، لا في بناء الدنيا ومصالحها والغرق في ترتيب أمورها كما صوّر لنا الغزالي القضيّة، وبهذا يصبح علم الفقه من علوم الآخرة لا من علوم الدنيا خلافاً لما فعله الغزالي.

يقول الفيض الكاشاني: «ما ذكره أبو حامد من أوّل الفصل إلى آخره ليس على ما ينبغي، وليس معنى علم الفقه ما زعمه، بل هو علمٌ شريف إلهيّ نبويّ مستفاد من الوحي ليُساق به العباد إلى الله عزّ وجلّ وبه يترقّى العبد إلى كلّ مقام سنيّ، فإنّ تحصيل الأخلاق المحمودة لا يتيسّر إلا بأعمال الجوارح على وفق الشريعة الغرّاء من غير بدعة، وتحصيل علوم المكاشفة لا يتيسّر إلا بتهذيب الأخلاق وتنوير القلب بنور الشرع وضوء العقل، وذلك لا يتيسّر إلا بالعلم بما يقرّب إلى الله عزّ وجلّ من الطاعات المأخوذة من الوحي ليتأتى بها العبد على وجهها، والعلم بما يبعّد عن الله عزّ وجلّ من المعاصي ليجتنب عنها، والمتكفّل بهذين العلمين إنّما هو

علم الفقه، فهو أقدم العلوم وأهمّها، وقد ورد عن أهل البيت عليهم السّلام أنّه ثلث القرآن، فكيف لا يكون من علم الآخرة ما هذا شأنه، فكأنّ أبا حامد لم يفرّق بين الخلافة النبويّة الحقّة التي يُعتبر فيها رعاية قلوب الرعيّة من الإمام الداعي وإصلاحها، وبين السلطنة المتغلّبة الجائرة التي لا يعتبر فيها ذلك، فصار ذلك منشأ خطائه، وبالجملة يجب على كلّ مكلَّف أن يحصّل من علم الفقه ما يحتاج إليه بنفسه بفرض العين وما يحتاج إليه غيره بفرض الكفاية سواء فيه العبادات والمعاملات من غير فرق، وأمّا فقهاء العامّة فليس يصلح فقههم أن يعدّ من العلم، حتّى يقال: إنّه من علوم الدنيا أو الآخرة؛ لأنّه مخلوط ببدع وجهالات وأهواء مخترعة مضلّات، كما سنشير إلى بعضها في مواضعه إن شاء الله.. وممّا يدلّ على شرف علم الفقه وشدّة الاهتمام به ما روّيناه من طريق الخاصّة بإسنادنا الصحيح عن معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «إنّ آية الكذّاب بأن يخبرك خبر السماء والأرض والمشرق والمغرب، فإذا سألته عن حرام الله تعالى وحلاله لم يكن عنده شيء»..»[1].

يُستخلص من هذا النصّ:

أوّلاً: إنّ الفقه من علوم الآخرة؛ نظراً لخاصية التقريب والتبعيد فيه من جهة، وانطلاقاً من مستوى حثّ النصوص عليه واهتمام الدين به من جهة ثانية.

ثانياً: إنّ سبب خطأ الغزالي هو خلطه بين الولاية الإلهيّة والولاية السلطانيّة الجائرة.

ثالثاً: إنّ الفقه الموصوف ليس هو فقه الجمهور وأهل السنّة؛ لأنّه غير صحيح، بل لا يليق أن يُصنّف علماً، بل هو فقه الإماميّة المأخوذ من أهل البيت النبويّ.

ووسط هذا الخلاف بين الغزالي والكاشاني، ينتصر سروش لنظريّة الغزالي ويعارض مقاربة الكاشاني للفقه، انطلاقاً من العناصر الآتية:

١ ـ إنّ اعتبار علوم أهل السنّة خارجة عن إطار العلم هو عمليّة محاكمة غير صحيحة؛ لأنّ العلم لا يكون علماً بالصواب والخطأ الذي فيه، ولا بالبعد الأخلاقي وغير الأخلاقي الذي فيه، وسبب هذا الخلل هو الخلط بين العلم بوصفه القضايا المطابقة للواقع، وبين مجموعة القضايا المنتظمة والممنهجة التي تدور حول موضوع واحد ولها هويّة تاريخيّة، وإذا لم يكن علم

(١) الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء ١: ٥٩ ـ ٦٠.

الفلسفة والطبيعيّات عند الغزالي ولا علم الفقه السنّي عند الكاشاني علماً فليس ذلك إلا بالمعنى الأوّل على أبعد تقدير، لا بالمعنى الثاني، وهذا كافٍ في إدراج هذه العلوم ضمن زمرة العلوم، حتى لو كان لنا موقف من صوابها وخطئها، تماماً كالقضيّة الكاذبة فإنّها بكذبها لا تفقد صفة القضيّة، ولكنّها تفقد صفة الصدق فقط.

٢ ـ أين يقوم الفقه بالتقريب والتبعيد الذي يصفه لنا الكاشاني؟ فهل الصلاة الفقهيّة هي معراج المؤمن عنده وهي التي يتحقّق بها التقرّب إلى الله حقيقةً رغم انصراف القلب فيها وغياب الله عن لبّها؟ وهل الصوم مع الغيبة والنميمة والنوم وغير ذلك مقرّبٌ؟ وهل الحيل الفقهيّة مقرّبة؟ وهل بكثرة الطلاق والزواج يتقرّب العبد إلى الله؟ أو بالمراجعات القضائيّة التي يحصل بها على أمواله يكون له قربٌ منه تعالى؟ وهل الفقه يُنتج لنا إنساناً مخلصاً عفيفاً صبوراً خلوقاً مشفقاً متواضعاً..؟!

ويختم سروش محاكمة العَلَمَين بأنّ فهم الغزالي للفقه والناتج عن رؤيته الاجتماعيّة أعمق بكثير، وهو أدقّ وأكثر وعياً من فقه الفيض الكاشاني[1].

وفي سياق هذه المواقف الثلاثة لكلّ من: الغزالي ـ الكاشاني ـ سروش، لديّ بعض التعليقات:

التعليق الأوّل: أعتقد بأنّه يوجد اختلاف هنا في تفسير كلمة القرب والبعد من الله سبحانه وتعالى، فالغزالي وسروش يفهمان من هذه الكلمة ـ فيما يبدو ـ التجربة الروحية التي تجعل العبد وجودياً أو شعوريّاً قريباً من الله سبحانه، ومن ثمّ فالسلوك المقرّب هو السلوك الذي يظهر في روح العبد ارتقاءً روحيّاً يشعر به العبد بأنّه يعيش مع معشوقه.

بينما يبدو من الفيض الكاشاني أنّ التقريب والتبعيد يتصلان بالنجاة الأُخرويّة والرضا

---

(١) سروش، قصة ارباب معرفت ١: ٣٤ ـ ٥٣. أجد نفسي موافقاً لسروش في توصيفه الغزالي بصاحب الرؤية السيكولوجيّة والسيسيولوجية، فالغزالي يرفدنا في إحياء علوم الدين وغيره بالكثير من المقاربات النفسية والاجتماعية الكاشفة عن وعي ممتازٍ له بالبناء النفسي والاجتماعي للبشر وحركة الصيرورة والسيرورة الاجتماعيّة، وتأثير الشعور واللاشعور في الإنسان، وهذا واضح لكلّ من قرأ الإحياء، بعكس مساهمات الفيض الكاشاني في المحجّة، فإنّك لو حذفت نصّ الإحياء منه، لا تكاد تعثر على شيء مهم بمثل هذا النوع من القراءة.

الإلهيّ، من حيث إنّ البعد عن النار والاستقرار في الجنّة هو ـ بحسب المآل ـ قربٌ من الله سبحانه في الآخرة، فترك المحرّمات وفعل الواجبات يحقّقان التقريب بالمعنى الثاني، وربما لا يحقّقناه بالمعنى الأوّل، وربما لهذا يرجع تعريف الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) للفقه؛ حيث يقول: «العلم بالأحكام الشرعية العمليّة عن أدلتها التفصيليّة؛ لتحصيل السعادة الأخرويّة»[1].

وسط هذا الالتباس المفترَض، يخيّل لي بأنّ الفريقين على حقّ نسبيّاً، فالفقه الحالي ليست فيه أيّة إشارة (إلزاميّة) للجوانب الروحيّة حتى يكون مقرّباً بالمعنى الأوّل، عدا مثل باب النيّة في العبادات حيث يُشترط الإخلاص، بينما الفقه مقرّبٌ بالمعنى الثاني؛ لأنّه التزام بجادّة الشرع وعدم ارتكاب ما يوجب دخول العبد النار يوم القيامة، فهو فقه خلاص ونجاة وليس فقهَ فناءٍ في الله سبحانه.

التعليق الثاني: بناء على ما تقدّم، يمكن للفقه أن يُنتج إنساناً مليئاً بالرذائل الأخلاقيّة القلبيّة، وفي الوقت عينه ملتزم بالشريعة بالمعنى القانوني والحقوقي اللازمَين، لكنّ هذا الإمكان الافتراضي القائم على مقاربة البنية الفقهية والفتوائيّة في سيرورتها التاريخيّة لا يعني أنّ الفقه في هويّته التاريخيّة يُنتج إنساناً غير مقترب من الله روحيّاً أو لا يشعر بالذات الإلهيّة في حركة سلوكيّاته في الحياة، ومعنى هذا الكلام أنّ التجربة التاريخيّة للإنسان المتديّن الفقهي تؤكّد أنّ درجة معيّنة من الإحساس بالله موجودة عنده، وهي التي تدفعه لترك الرذائل الأخلاقيّة الجوارحيّة والذهاب نحو السلوكيّات الصالحة، بحيث لا يظلم الناس، ولا يشرب الخمر، ولا يسرق، بل يتجه نحو العبادات وبذل المال في سبيل الخير ومساعدة الفقراء والمساكين و.. فعبر التاريخ كان الفقه يوجّه أفراد الناس لينبعثوا نحو السلوك الصحيح انطلاقاً من روح أخلاقيّة ومن إحساس بانبعاث قربي من الله سبحانه، ولا يمكننا ـ بمطالعة تاريخيّة ـ فصل التجربة الأخلاقيّة المعنويّة للفرد الملتزم فقهيّاً عن التزامه الفقهي نفسه.

صحيحٌ أنّ التجربة التاريخيّة السلوكيّة الفقهيّة لا تبلغ بالعبد عادةً مسالك الروحانيّة العليا، لكنّها لا تُبعده أو تُفقده مراتبها الأولى، بخلقها فضاء مناسباً.

وبناء على النقطتين المتقدّمتين، يظهر أنّ الغزالي وسروش أصابا في تقويم الفقه في بنيته

---

(١) ذكرى الشيعة ١: ٤٠.

الذاتية، بصورته التي نعرفها له عبر التاريخ، لكنّهما لم يصيبا في قراءته في واقعه المجتمعي ـ التاريخي، فالملتزمون بالشريعة عادةً ما كانوا عبر التاريخ يتجهون بسلوكٍ قربي إلى الله، يولده فيهم الالتزامُ الفقهي ومتابعة الفقهاء، خاصّة وأنّ الفقه لا يغيب أبداً عن مفهوم المستحبّات والمكروهات، والتي يقترب الكثير منها من باب الفضائل القلبيّة الأخلاقيّة المسمّاة عند الغزالي بعلم الآخرة أو علم المعاملة الأخرويّ.

بل إنّ الغزالي نفسه عندما اعتبر أنّ علم الآخرة هو علم فرض عين لا فرض كفاية، إنّما قدّم علم الآخرة بمقاربة فقهيّة، ومن ثمّ فمن دفعه للانتصار هو اجتهاده الفقهي، فالفقه نفسه هو الذي أثبت له علم الآخرة بنحو فرض العين، فكيف يكون الفقه في ذاته وهويّته خالياً من علم الآخرة؟! ألا يُفترض بالغزالي هنا أن يغيّر صورة القضيّة من أن تكون محاكمةً للفقه إلى أن تكون محاكمة لبعض الاجتهادات والمدارس الفقهيّة التي لم تتوصّل إلى إدراج علم الآخرة ضمن الفرائض التي يُكلّف بها العباد، ومن ثمّ يكون الخلاف (داخل ـ فقهي) وليس (خارج ـ فقهي)؟!

وبهذا يتبيّن أن سروش عندما عاتب الكاشاني في قراءته العلم عبر ثنائيّة الحقّ والباطل في ذاته، وطالبه بقراءته في واقعه التاريخي الإنساني، لم يقم بالشيء عينه عندما أراد الحكم على علم الفقه، فقد قرأه بذاته ولم يقرأه بوجوده التاريخي البشري وتأثيراته الإنسانيّة!

التعليق الثالث: إنّ الكاشاني هو الآخر فَهِمَ كلامَ الغزالي بطريقة خاطئة، وأخذ مقطعاً من كلامه دون أن ينظر في سائر كلماته في الإحياء وغيره، وقد رأينا سابقاً كيف أنّ الغزالي كان يربط الفقه بالآخرة ربطاً أداتيّاً، ولا يفصله عنه، لكنّه لم يكن يعتقد بكفايته أو باستبداده في خلق الإنسان الصالح الإلهيّ، بل كان يدعو لموضعته بشكل صحيح دون مبالغة أو تبخيس.

التعليق الرابع: إنّ مقاربة الكاشاني لسبب وقوع الغزالي في الخطأ هنا ليست دقيقة، وذلك:

أ ـ لا علاقة لموضوع الولاية الإلهيّة (الإمامة الشيعيّة) والولاية السلطانيّة بقدرات الفقه على إنتاج القرب والبعد والصلاح والفساد، بل لم أفهم لماذا أقحم الكاشاني هذه القضيّة هنا؟ وهل كان الغزالي يدافع عن سلوك السلاطين بجعله سلوكهم مصدراً فقهيّاً؟! بل على العكس من ذلك وجدنا الغزالي في نصوصه السابقة يؤكّد أنّ الفقيه هو الذي يوجّه السلطان في القانون، تماماً كما الفقه والشريعة يوجّهان الإمام في إدارة الناس عند الشيعة، فما وجه الربط بين قضيّة

الفقه والصلاح وقضيّة الإمامة والسلطنة؟! يبدو لي أنّه إقحام شيء لا داعي لإقحامه، وكأنّ الكاشاني تصوّر أنّه لو كان الإمام المعصوم هو السلطان الفعلي لما وقع ما وقع، مع أنّ هذا ليس راجعاً لجانب الفقه من إمامته، بل لانضمام الجوانب الأخرى لها، مما افتقدته التجربة السلطانيّة، وأين هذا من إشكاليّة بحثنا؟!

ب ـ يبدو لي أنّ سروش قارب قضيّة سلب صفة العلم عن الفقه السنّي من زاوية فلسفيّة، وأظنّ أنّ هذه المقاربة ـ على سلامتها ـ لا تكفي هنا، خاصّة لو أصرّ الكاشاني على ادّعاء أنّه أراد محاكمة علم الفقه السنّي وفقاً لثنائية الصواب والخطأ، من هنا يمكننا مشاركة سروش في نقد الكاشاني في هذه النقطة بطريقة أكثر عمقاً وواقعيّة، وذلك أنّ الفيض الكاشاني اعتبر أنّ الفقه السنّي لا يصحّ وصفه بأنّه علم؛ لما فيه من بدع وأخطاء، ولا أدري كيف يمكن التعامل مع مثل هذه الدعاوى الكبرى؟! فهل الفقه الشيعي ـ بمعنى حاصل اجتهادات الفقهاء الشيعة عبر التاريخ، وليس نمط الاستدلال الفقهي ـ يختلف عن الفقه السنّي كثيراً؟ وهل نسبة الاختلاف تزيد عن الخمسة في المائة؟ دعونا نقارب الموضوع من زاوية واقعيّة وتاريخيّة وميدانيّة، فكم هي نسبة الاختلاف الفقهي التي تخوّل شخصاً مثل الكاشاني أن يُرجع سبب خطأ الغزالي هنا إلى قياسه الأمور على فقه أهل السنّة، وهل المشاكل التي أشار إليها الغزالي خاصّة بالفقه السنّي عبر التاريخ؟ أرجو التدقيق هنا، حيث نتحدّث بالدقّة عن الفقه وليس عن سائر الأمور المختلف فيها بين المذاهب.

ولا أُريد أن أنفي المفاضلة بين الفقه الشيعي والسنّي، فقد تكون موجودة بالفعل، لكنّ مستوى هذه المفاضلة لا يخوّل أبداً طريقة مقاربة الكاشاني للقضيّة، بالغاً بها إلى حدّ إخراج علم الفقه السنّي عن زمرة العلوم! وكأنّ علم الفقه السنّي مخلوقٌ مختلف تماماً في هويّته التاريخيّة الوقوعيّة عن علم الفقه الشيعي! وإلا فليبيّن لنا الكاشاني ـ أو غيره ـ مبرّرات هذه الدعوى الكبيرة، فهل لو قرأنا كتابه الفقهي (مفاتيح الشرائع)، سنجده مخلوقاً آخر يختلف كلّ الاختلاف عن المدوّنة الفقهيّة السنيّة؟!

وعلى أيّة حال، أعتقد بأنّ الجميع في قضيّة الهويّة الدنيويّة والأخرويّة للفقه على صوابٍ ما، ويهدفون شيئاً مشتركاً، وهو أنّ الفقه ليس هو الرسالة النهائيّة لبناء الإنسان في الرؤية الدينيّة ما

لم نقم بتغيير بنيته وإنتاجه ضمن قراءة جديدة تدمجه مع الأخلاق الروحيّة والاجتماعيّة، ولكنّ المهم بالنسبة للجميع أنّ الفقه هو في نهاية المطاف علمٌ ديني، يستقي ذاته وهويّته ـ فيما يستقي ـ من النصوص الشرعيّة في الكتاب والسنّة، سواء سمّيناه أخرويّاً أم دنيويّاً، عدا بعض الاضطراب في عبارات الدكتور سروش كما رأينا.

٤.٦. تأمّلات عابرة في اختبار (المقدّس الفقهي) دنيويّاً

إنّ فكرة اختبار الفقه دنيويّاً فكرة قائمة بنفسها على قيام الشريعة على نظريّة المصلحة، وابتناء الشريعة على المصالح والمفاسد في المتعلَّقات، وهي النظريّة التي يؤمن بها الكثير من الشيعة والمعتزلة، بينما رفضها آخرون بمن فيهم بعض الإماميّة أنفسهم.

كما تقوم هذه الفكرة أيضاً على الاعتقاد بأنّ ملاك الحكم والمصلحة الكامنة خلفه ممّا يمكن الوصول إليه أو إلى بعضه المعتدّ به الذي لولاه لم ينعقد الحكم، وهو الاعتقاد الذي يمكن ملاحظة حضوره في غير الفقه الإمامي، فيما هو باهت الحضور في الاجتهاد الشرعي عند الإماميّة، عدا في الفترة الأخيرة التي بتنا نشهد له فيها توسّعاً وحضوراً ما، بل إلى يومنا هذا السائدُ هو نفي إمكانات الكشف في الملاكات عادةً، بل قد يعتبر بعضٌ أنّ فكرة كشف الملاكات فكرة يمكن أن تقوّض أركان الشريعة الإسلاميّة عبر إخضاعها للتقويم البشري دوماً، وجعل القوانين الشرعية تحت رحمة العقل الحداثي التجريبي، ومن ثمّ تغييب فكرة التعبّد والتسليم في العلاقة العمليّة مع الله.

وليس المجال هنا مجالَ بحث نظريّة الملاكات وتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، ولا لنظريّة إمكانات كشف هذه الملاكات، ولا لمساحة التعقّل والتعبّد في الدين، إذ نترك ذلك لحلقة بحثية أخرى نُعِدّ لها بعد هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، ومن ثمّ نريد أن نفترض الآن أنّ الشريعة برمّتها مبنيّة على نظام المصالح والمفاسد الدنيويّة في المتعلّقات، إمّا لكونها تمام الملاك أو جزء الملاك الذي من دونه لا يقوم الحكم، وأنّ هذه الملاكات مقدورة الفهم والاكتشاف للإنسان، بوصف ذلك كلّه أصلاً موضوعاً.

وعليه، فنحن نوافق سروش على أنّ النظام الترميزي السرّي لا يمكن أن يدير الحياة الدنيويّة لوحده، وأنّ الفقه لابدّ أن يخضع للاختبار والتجربة، في بعض المساحات على الأقلّ،

لكن ما نعنيه نحن لا يتنافى مع السياق، بمعنى أنّ عمليّة الاختبار هذه يمكنها أن تُثبت أحد أمور:

أ ـ إنّ تطبيقنا للدين غير صحيح؛ فالفشل على مستوى التجربة والاختبار يمكن في كثير من الأحيان أن يكون راجعاً إلى الفشل في الأداء التطبيقي؛ فعلينا التأكّد من أنّ عناصر النظريّة كانت مأخوذة بأجمعها أو أغلبها في مرحلة التطبيق، لاسيما في ظلّ ما يقال من أنّ النظريّة الإسلامية تمثل كلًّا مترابطاً، وأنّ كلّ جزء فيها هو جزء من كلّ، وفقاً لتعبير السيد باقر الصدر، وقد رأينا سروش نفسه عندما تكلّم عن مسألة الدين بحدّه الأدنى والأعلى قد أشار لهذا الأمر عندما اعتبر أنّ قطع يد السارق ليس سوى حدّ معين في ظروف خاصّة اقتصاديّاً، وهي الفكرة عينها التي قالها السيد الصدر في (اقتصادنا) وهو يتكلّم عن كون الاقتصاد الإسلامي جزءاً من كلٍّ مترابط[1].

ب ـ إنّ فهمنا للدين غير صحيح وذلك عندما لا نلاحظ مشكلةً في التطبيق؛ بمعنى أن تكون استنتاجاتنا التي أخذناها من النصوص الدينية مغلوطة، أو طريقة إثباتنا لتلك النصوص كانت خاطئة، وهذا ما يفرض إعادة النظر في فهمنا وآليّاته وطرقه.

ج ـ أن لا تكون هناك مشكلة في الفهم ولا في التطبيق، وفي هذه الحال يجب الإقرار بأنّ الموقف الفقهي الذي خرجنا به لا يمثل الموقف الديني في مرحلتنا الزمنيّة هذه، والسبب في هذه النتيجة هو أنّ النجاح الذي حقّقه الفقه مثلاً في مرحلة زمنيّة معيّنة هو نجاح نسبي زمني كما يفهمه سروش وأمثاله من العلماء والمفكّرين، والاستجابة الطبيعيّة لهذا الفهم هو أن يكون الفشل في لحظةٍ أخرى فشلاً نسبياً غير مطلق؛ لأنّ الإطلاق فيه يخالف أساسيّات التفكير الزمكاني؛ فإذا كان غير مطلق، فإنّ هذا يفرض تعديل النظريّة الفقهيّة اليوم بما يُقدرها على تحقيق الأغراض المرجوّة منها، وهو ما يؤول إلى أنّ المشكلة تكمن في فهم الدين مرّةً أخرى، وأنّ المطلوب مثلاً تنشيط القواعد العامة والعناوين الثانويّة.

وبعبارة موجزة: الاختبار يهدم عادةً إطلاقات الأدلّة، لا أصل الدليل؛ والسبب هو أنّ فشل التجربة هنا أو هناك، ليس سوى عمليّة استقراء ناقص، لا يسمح بالتعميم على طول

(١) انظر: الصدر، اقتصادنا: ٣٣٧ ـ ٣٤٦.

الخطّ الزماني والمكاني، بل يقيّد القاعدة بإطاره ما لم تكن المعطيات المتوفّرة بالتي تسمح بالتعميم والتوسّع نتيجة خصوصيّات معيّنة الأمر الذي يبقى حالةَ استثناءٍ في العادة[1]. ولا نريد بذلك إثبات صحّة الحكم الشرعي بالتجربة في مكان آخر، بل المفترض أنّنا نختبر الحكم الشرعي في إطار زمكاني محدّد، والحكمُ يأخذ شرعيّته من النصّ، وإلا فلو لم يكن النصّ مشرعناً للحكم في انطلاقته، لما كان هناك معنى للفقه القائم على الدين من الأوّل حتى نقوم باختباره، بل كان يفترض بسروش أن يصرّح بما ذهب إليه أركون وشبستري من انتهاء عصر الفقه الإسلامي وانطلاق عصر المقنّن الوضعي، بدل إتعاب نفسه بجعل الفقه (بما هو فقه) دنيويّاً، ثم اختباره، ولعلّه من الأصل كان يريد الوصول لتلك النتيجة.

وهذا كلّه يعني أنّ خضوع الفقه للاختبار لا يعني إلغاءه بالكلّية بالضرورة، وإنّما يعني ضرورة التعديل في النظريّة تعديلاً زمكانيّاً. هذا كله لو سلّمنا أنّ فشل الفقه يكون شموليّاً وليس فشلاً لبعض مفاهيمه، خاصّة وأنّ سروش نفسه يأخذ على مطهّري إشكاله على قوانين علم الاجتماع بأنّها قابلة للنقض في موضع أو موضعين دوماً، ويرى ـ أي سروش ـ محقّاً أنّ ذلك سببُه أنّ مطهّري كان مسكوناً بالهاجس الفلسفي العقلي دوماً بحيث بقي مسكوناً بصرامة الموجبة الكليّة، ولم يدرك بوضوح روح العلوم الإنسانيّة ومعاييرها[2].

على خطٍّ آخر، إذا كنّا نوافق على ضرورة خضوع الفقه في مرحلة إدارته للمجتمع لقانون التجربة والاختبار، فإنّ من الضروري أن نعرف: ما هو معيار النجاح والفشل؟ إنّ هذا المعيار يظلّ هو الأهم؛ لأنّ أيّ خطأ في تحديد هذا المعيار سيؤدّي إلى الفشل في الحكم على الدين في مرحلة الاختبار. كما ومن الضروري أن نكون واقعيّين في رصد الفشل والنجاح؛ لأنّه لا يوجد

---

(١) ما سمح لي بهذا، هو قابليّة القانون للتقييد والتخصيص؛ لأنّه من سنخ الأمور الاعتباريّة، وإلا فإنّ انخرام القاعدة في حالةٍ بالاستقراء يوجب هدم القاعدة بوصفها كليّاً قانونيّاً علميّاً، كما ثبت في مباحث الاستقراء، وبالتأكيد لابدّ أن يكون هذا بعد التثبّت من أنّ خرق القاعدة كان نتيجة واضحة لزوال المقتضي لا لوجود المانع، وإلا فلو كان الخرق لوجود المانع فهو لا يهدم اقتضاء المقتضي بوصفه قاعدة أيضاً، ما لم يصبح الخرق دائميّاً أو أكثريّاً، وفي هذا السياق يمكن مراجعة الأبحاث التي تعرّض لها الاستقرائيون والأرسطيّون معاً في مسألة التعميمات الاستقرائيّة.

(٢) انظر: قصة ارباب معرفت ١: ٤٠٤.

في مجال التجربة هذه نجاح مطلق وفشل مطلق في أكثر الأحيان.

ما أريد قوله هو أنّ النجاح والفشل لا يؤخذ فيهما الجانب المادي للحياة فقط، كما لا يؤخذان بوجودهما المطلق، بل بوجودهما النسبي، وما نقصده من ذلك هو أنّ النجاح المادي في المجتمع إذا صاحبه تدهور قيمي وأخلاقي وروحي فهو لا يُحسب نجاحاً بالمعايير الدينية، حتى تلك المعايير التي تؤخذ للدين الأخروي، فلابدّ من أخذ مشهد القيم في الموضوع والحالة الروحيّة والإيمانية كذلك، ونوازن ما تحقّق على هذا الصعيد مع ما تحقّق على الصعد الأخرى، وهذا ما كان يسمّيه السيد محمّد باقر الصدر ـ وهو يوصّف الاقتصاد الإسلامي في معالمه الرئيسة ـ بالصفة الأخلاقيّة في الاقتصاد الإسلامي، إلى جانب صفته الواقعيّة القائمة على الانسجام مع الأبعاد التكوينيّة للإنسان، فالصفة الأخلاقيّة موجِّهة للاقتصاد[1]، وهذا ما يعني أنّ الرؤية الأخلاقيّة الدينيّة تترك أثرها في تقويم نجاح التجربة وفشلها، وليست المعايير الدنيويّة المحضة التي يؤمن بها العقل المادّي الحديث.

كما أنّ النجاح والفشل مفهومان نسبيان، بمعنى أنّ النجاح ليس هو مطلق تحقّق الأهداف العليا، بل هو تحقّق الأهداف في ظلّ الإمكانات ووسط التهديدات ضمن إطار زمنيّ معقول، كما تقول الإدارة الاستراتيجيّة، ومن ثم فيجب أن تؤخذ هذه الأمور بعين الاعتبار جميعاً، حتى لا نحرق المراحل ونستعجل النتائج.

وفي هذا السياق نفسه، يأتي موضوع اختبار التطبيق الجزئي، إذ التطبيق تارةً يكون في فضاء مساعد، وأخرى في فضاء غير مساعد، وفي الحالتين يجب أخذ الفضاء المحيط بعين الاعتبار لرصد درجة النجاح، فأن تقوم بإنشاء بنك غير ربوي في فضاء عالمي ربوي أمر يختلف عن تشييد بنك غير ربوي في فضاء غير ربوي[2]، ممّا يتطلّب خطوات مختلفة ويفرض علينا توقّعات ذات مستويات مختلفة أيضاً.

والخلاصة: إنّ نظرية سروش وإن سعت لفهم الدائرة الدينية في سياق مختلف عن السياقات السابقة ومكمّل لنظريّة بازرگان، وقدّمت لنا أفكاراً وإضاءات جميلة ورائعة في

---

(١) انظر: الصدر، اقتصادنا: ٣٣٢ ـ ٣٣٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام: ١٧ ـ ١٩.

تقديري، إلا أنّها لم تتمكّن من تقديم إجابات واضحة في السياق الذي نحن فيه، ولهذا لا تبدو لي كافية أو مقنعة في ظلّ فضاء ديني، بل غالباً ما غرقت في الادّعاءات دون تقديم مبرّرات موضوعيّة بحجم تلك الادّعاءات العلميّة.

النظريّة الثالثة

الشريعة من القانون إلى القيم ومن التعالي إلى التاريخيّة

تشريح كلّي عام

تتجه هذه النظريّة نحو تغيير هويّة الشريعة، وذلك عبر القول بأنّ الشريعة ليست سلسلة من القوانين المطلقة؛ لأنّ الجمع بين القانون وسمة الإطلاق مستحيل، ولهذا علينا التخلّي عن هذا التركيب، وذلك بإنتاج تركيبين بديلين:

القيم المطلقة (المتعالية عن الزمان والمكان)

القوانين الزمكانيّة (التاريخيّة)

بهذه الطريقة تتحوّل الشريعة من قانون إلى قيم، ويصبح القانون فيها هو الشكل الزمني الذي انتهى، وهذا ما يعطينا أنّ الصيغة القانونيّة للشريعة لم يعد لها وجود اليوم، وإنّما المتبقّي هو الروح القانونيّة الكامنة في هذه الصيغ، والتي ليست إلا القيم الأخلاقيّة، والتي تنتج بدورها صيغاً قانونيّة أخرى في كلّ زمان ومكان تتوالم معها وتحميها في آن.

ومن الواضح أنّ هذه النظريّة تُنتج الآتي:

١ ـ إنّ القيم الأخلاقيّة ثابتة.

٢ ـ إنّ القيم التي تمثل روح القانون يمكن أن يكون منشؤها النصّ، ويمكن أن تنشأ من العقل أيضاً، ويكون دور النصّ فيها هو التأثير والفاعليّة فقط.

٣ ـ إنّ الفقه الإسلامي ـ بمعنى الصيغ القانونيّة المنظوميّة المودعة في فتاوى الفقهاء ـ لم يعد لها وجود اليوم، ومن ثمّ فهي غير قادرة على الاستمرار منطقيّاً، الأمر الذي يسمح لنا بالحديث عن نهاية عصر الفقه الإسلامي بهذا المعنى.

٤ ـ إنّ الخلاف الديني ـ العلماني ليس في القوانين بالضرورة، وإنّما في التجربة الدينيّة

الروحيّة، فالقانون يكتسب بُعده الديني من كونه يحمي التجربة الدينيّة ويساعد على خلق مناخ مناسب لها، فيما القوانين العلمانيّة الخالصة هي القوانين التي لا تعنيها التجارب الروحيّة والدينيّة بالضرورة.

٥ ـ إنّ هذه النظريّة يمكنها أن تقارب القانون الإنساني، بمعنى أنّ النظم القانونيّة الفقهيّة في الشريعة الإسلاميّة هي أهمّ عنصر تضادّ مع الحياة المعاصرة، ومع منظومة الحقوق العالميّة، وعبر هذه النظريّة سوف نتمكّن من فضّ هذا التباعد أو الاشتباك، وإيجاد تقارب أدياني ومذهبي، بل وما فوق ديني أيضاً.

هذه النظريّة يمكنني تصنيفها بأنّها أوسع نظريّة مقاصديّة، بمعنى أنّها ترتفع بالمقصد حدّ القيم، وتلغي مقاصديّة أيّ قانون، فلم تعد هناك أيّ قاعدة قانونيّة تشكّل مقصداً، بل القيم العليا الكامنة في القوانين هي المقاصد.

روح هذه النظريّة القيمية التاريخانيّة، يمكن ملاحظتها عند العديد من المفكّرين المسلمين المتأخّرين، وسوف أختار ـ كالعادة ـ عيّنة جليّة لتوضيح النظريّة، وهي العلامة المفكّر الشيخ محمّد مجتهد شبستري حفظه الله.

شبستري والتكوين القيمي للشريعة التاريخيّة (بين الاختزال والحذف)

يبني العلامة الشيخ محمد مجتهد شبستري نظريَّته في فهم مساحات الشريعة والدين على نظريّته في دور الدين في حياة الإنسان وتوقّعات الإنسان منه، إضافة لسلسلة من الطروحات ذات الصلة.

ولكي نشرح نظريّته في خصوص الفقه والشريعة ـ لا في كلّ القضايا الدينيّة ـ يمكن وضعها، باختصار شديد، ضمن الخطوات الآتية:

أ. السياق الزمني التطوّري لولادة نظريّة شبستري

ولد الشيخ محمّد مجتهد شبستري في مدينة شبستر الواقعة في محافظة آذربيجان الشرقيّة في الشمال الغربي لإيران، عام ١٩٣٦م. كان والده من كبار علماء تلك المنطقة، إلا أنّه اضطرّ للهجرة إلى تبريز بسبب ضغوط عدّة، خاصّة وأنّ القوات الروسيّة كانت تتواجد حينها في تلك

المنطقة، وفي سنّ مبكرة فقد شبستري والدته ثم والده، ثم وفي سنّ الخامسة عشرة انتقل إلى الحوزة العلميّة في مدينة قم للدراسة، واستمرّ فيها حوالي ثمانية عشر عاماً.

في فترة إقامته في قم، شارك شبستري في الكتابة في مجلّة (مكتب اسلام) الشهيرة التي كانت تعدّ من أوائل المجلات الثقافية الحوزويّة، إلى جانب كلّ من السيد بهشتي والسيد موسى الصدر والسيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي والشيخ محمد واعظ زاده الخراساني والشيخ مكارم الشيرازي والشيخ نوري الهمداني والشيخ جعفر السبحاني وغيرهم، وقد كان شبستري عضواً في هيئة تحرير المجلّة، وهي مجلّة كانت تهدف إيصال الفكر الديني لجيل الشباب ومواجهة المدّ الثقافي الشرقي والغربي، ودفع الإشكاليّات عن الدين، وكانت لجهود السيد شريعتمداري، ولرعاية المرجع الديني السيد البروجردي تأثيرات إيجابية واضحة في تاريخ هذه المجلّة وتأسيسها.

وفي تلك الفترة، كان شبستري متطلّعاً لبناء فهم ديني منفتح وكانت له ميول مقاصديّة، ويحمل همّ التوفيق بين الفقه والقانون والعصر، بل تعتبر فترة ما قبل هجرته لألمانيا فترة النزعة المقاصديّة القرآنيّة عند شبستري، والتطلّع لفهم ديني حوزوي معتدل، وقد ترجم كتاب علوم القرآن للدكتور الشيخ صبحي الصالح (١٩٨٦م)، وعقائد الإماميّة (حاذفاً بحث التقيّة)، للشيخ محمّد رضا المظفر (١٩٦٤م)، وأظنّ بأنّ هاتين الترجمتين تعكسان اهتمامات شبستري في تلك الفترة، على مستوى الانفتاح المذهبي وعلى مستوى الاهتمامات القرآنيّة.

هذا، ويمكن أن نعتبر أنّ هذه الفترة كان شبستري فيها تحت تأثير أمثال المرجع البروجردي وحركة محمّد مصدّق على ما بينهما من اختلافات في المنهج والمنطلقات.

وفي هذه الفترة كانت له انفتاحات أيضاً على فكر السيّد محمود الطالقاني وأمثاله، وفي الوقت عينه شعور بالضيق من الفضاء الحوزوي الداخلي التقليدي.

بعد ذلك فوراً، وفي عام ١٩٦٩م، وبتأييد من المرجِعَين: الميلاني والخوانساري، ودعوة من قبل الدكتور السيد محمد حسين بهشتي الذي كان على علاقة سابقة معه، للانتقال إلى العمل في المركز الإسلامي في هامبورغ في ألمانيا.. انتقل شبستري مع أُسرته، ليكون مديراً لهذا المركز خلفاً لبهشتي نفسه، وليواصل إدارته له حوالي عشرة سنوات، حتى خلفه في ذلك الرئيس

الإيراني الأسبق السيد محمّد خاتمي.

هذه الفترة شهدت بدايات التفكير النقدي الحقيقي في ذهن شبستري، حيث واجه تيارات فكرية عالمية متنوّعة، كما شاهد التطوّر الحقوقي والقانوني والإداري في الغرب، الأمر الذي جعله مقهوراً لإجراء مقارنات دائمة في ذهنه بين الشرق والغرب والإسلام وغيره، وهناك تولّد عنده الفهم التاريخي للفكر.

وعلى مشارف انتصار الثورة (١٩٧٩م) عاد شبستري إلى إيران، وكان في تلك الفترة من دعاة الديمقراطيّة وإنهاء الاستبداد الملكي، مناصراً قويّاً لمشروع الثورة، متخطّياً الاحتياط الذي كان يمارسه تجاه سلطة الشاه من قَبل، وقد كتب في هذه الفترة سلسلة من المقالات السياسيّة، كما أسَّس مجلّة فكريّة (انديشه اسلامي/ الفكر الإسلامي) لم يصدر منها سوى ١٥ عدداً، وذلك ـ على ما قيل ـ بسبب بعض المشاكل الماليّة، وبدا شبستري في هذه المجلّة قريباً من تيار مثل بازرگان وطالقاني وغيرهم، خاصّة بعد بعض الملاحظات التي أبداها في إحدى الافتتاحيّات على اقتحام مبنى السفارة الأميركيّة في طهران، ونشره بعض الانتقادات على نظريّة ولاية الفقيه في هذه المجلّة.

دخل شبستري البرلمان الإيراني الأوّل بعد انتصار الثورة، نائباً مستقلاً عن أبناء منطقته، إلا أنّ هذه الفترة شهدت تحوّلات مهمّة لديه، دفعته لتسجيل سلسلة من الانتقادات على مجريات الأمور، وسرعان ما اعتزل شبستري العملَ السياسي تماماً بعد انتهاء عمر المجلس النيابي الأوّل، لتطلب منه وزارة العلوم الإيرانية التدريس في جامعة طهران، ليكون عضو الهيئة العلميّة فيها، وليحصل بعد ذلك على رتبة الأُستاذيّة في هذه الجامعة العريقة، ويواصل التدريس فيها حتى عام ٢٠٠٦م، حيث أُحيل للتقاعد، كما ظلّ عضو الهيئة العلميّة لدائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، والتي شارك في الإشراف أو كتابة بعض مقالاتها.

تركّزت الاهتمامات التدريسيّة لشبستري في جامعة طهران على مقارنة اللاهوت والأديان ومقارنة المذاهب العرفانيّة والصوفية في العالم، وذلك أنّه ومنذ أيّام إقامته في ألمانيا أتقن شبستري اللغة الألمانيّة، واهتم هناك كثيراً ـ بل حتى قبل ذلك ـ بالفكر المسيحي وبالأديان المختلفة، بما فيها الأديان الشرقيّة غير الإبراهيميّة، وكانت له أسفار عدّة لبلدان عربيّة وأجنبيّة

تعرّف خلالها وحاضر حول قضايا الأديان واللاهوت المقارن، الأمر الذي حمل عبره خبرة عالية في هذا المجال مكّنته ـ رغم أنّه لا يملك شهادة دكتوراه في الأصل ـ من التدريس في جامعة طهران، بوصفه حالةً من الحالات الاستثنائيّة، مع إصرار شبستري أنّه لم يدرس هذه العلوم عند أحد، ردّاً على مخالفيه الذين اتهموه بأنّه درس عند المسيحيّين، خاصّة البروتستانت منهم، في ألمانيا، والتي هي مهد البروتستانتية اللوثريّة. ونحن نجد حضوراً لرموز دينيّة وفلسفية بروتستانتية وغيرها في أعماله، مثل كانط (١٨٠٤م)، وكارل بارث (١٩٦٨م)، وفيلهلم ديلتاي (١٩١١م)، ورودولف بولتمان (١٩٧٦م)، وبول تيليش (١٩٦٥م)، وغادامير (٢٠٠٢م)، وإن كان شبستري يعتبر أنّ الشخصيّة الوحيدة التي تأثر بها في حياته هي العلامة الطباطبائي، كما جاء في حوارٍ معه عام ٢٠٠٧م، والذي نشر في العدد السادس من مجلّة (مدرسة).

نشر شبستري حتى الآن عدّة كتب تمثل عصارة تفكيره، وتجمع سلسلة من مقالاته ومحاضراته وحواريّاته، وهي:

١ ـ **هرمنوتيك كتاب وسنّت (هرمنوطيقا الكتاب والسنّة)**، وهو من أوائل كتبه التي طرح فيها أفكاراً مثيرة في وقته، ونشر عام ١٩٩٧م.

٢ ـ **ايمان وآزادي (الإيمان والحريّة)**، ونشر عام ١٩٩٧م.

٣ ـ **نقدي بر قرائت رسمي از دين (نقد القراءة الرسميّة للدين)**، والذي نشر عام ٢٠٠٠م.

٤ ـ **تاملاتي در قراءت انساني از دين (تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين)**، ونشر عام ٢٠٠٤م.

٥ ـ **نقد بنيادهاى فقه وكلام**، وقد نشر بصورة نسخةٍ إلكترونيّة عام ٢٠١٦م، وجمع قدراً كبيراً من متنوّعات مقالاته ومحاضراته وحواريّاته[1].

ورغم أنّ شبستري هو رجل دين ارتدى زيَّ لباس الدين، إلا أنّه ولأوّل مرّة في حياته، ظهر في حسينيّة الإرشاد في طهران في الذكرى السنويّة الثانية عشرة لوفاة مهدي بازرگان، وذلك عام ٢٠٠٦م، خالعاً زيّ رجال الدين نهائيّاً، إلى يومنا هذا. وفي ظنّي إنّ الرجل أراد أن

(١) سوف نعتمد في شرح نظريّات شبستري على هذه الكتب الخمسة، وستكون مصدر المعلومات التي سوف نذكرها.

يتصالح مع نفسه وأفكاره.

إذا أردنا بصورة موجزة أن نصنّف شبستري، فيمكننا القول بأنّه من أوائل من طرح مناهج الدراسات الهرمنوطيقيّة في إيران، بل بين الشيعة عموماً، ومن أوائل الذين تحدّثوا بعمق وسعة في تاريخانيّة الفكر الديني، كما ويصنّف من أوائل الذي أسهموا في تأسيس علم الكلام الجديد وفلسفة الفقه بل والفلسفات المضافة في الوسط الشيعي عموماً، كما ومن منظّري نظريّة (حدود الدين وتوقّعات البشر منه).

لكنّ عام ٢٠٠٧م شهد تحوّلاً في موقع شبستري في الفكر الديني، وذلك بنشره مقالة وإجرائه حواراً مع مجلّة (مدرسة)، قدّم فيه نظرية خاصّة في النبوّة والوحي، ليعتبر أنّ القرآن هو كلام نبويّ، بمعنى أنّ النصوص الدينيّة ليست هي الوحي بعينه، بل هي نتاج الوحي، وهي التعبير النبوي عن التجربة التي خاضها النبي من زاويته التوحيديّة، وقد تسبّبت هذه النظريّة في جدل واسع، وأُغلقت على إثرها مجلة (مدرسة) من قبل السلطات الإيرانيّة، وما تزال هذه النظريّة مسرحاً للنقاش في أوساط النخبة الدينيّة والمثقّفة.

وانطلاقاً من هذه النظريّة ربما يمكن أن نصنّف حياة شبستري الفكريّة إلى ثلاث مراحل:

أ ـ مرحلة التوجّه الديني الانفتاحي المقاصدي القرآني، وهو ما قبل صدور كتابه في هرمنوطيقا الكتاب والسنّة (١٩٩٧م)، وبشكل مركّز قبل سفره إلى ألمانيا.

ب ـ مرحلة هرمنوطيقا الكتاب والسنّة، وهي التي تستمر حوالي عشر سنوات (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٧م)، وعنوانها اكتشاف حقيقة الفهم ومفروضاته وأصوله وحقيقته وهويّته، وهي ما جرّه لنقد القراءة الرسميّة للدين، والحديث عن العلاقة بين الدين والإنسان.

ج ـ مرحلة القراءة النبويّة للعالم، وهي ما طرحه عام ٢٠٠٧م. وهي التي بلغت أوجها مع النزعة الوجوديّة التأمّليّة عنده حول الله بوصفه معنى المعاني على حدّ تعبيره، ليكون بذلك من ضمن من يمكن أن نُطلق عليهم: عرفاء الحداثة، وهم العرفاء الذين هضموا الحداثة واندمجوا مع قيمها وتصالحوا.

وفي عام ٢٠١٧م، طالب شبستري صراحة بمناظرة علنية مع المراجع؛ ليُثبت نهاية عصر الفقه الإسلامي بمعنى القوانين، وأنّ استخراج مقولات الحداثة (مثل الديمقراطيّة وغيرها) من النصوص الدينيّة أمرٌ محال بل خرافة، وأنّ المطلوب استخراج روح كرامة الإنسان

ومعنويّاته من الدين. وقد أثار هذا الطلب ردود أفعال واسعة، ولم يستجب له أحد من المراجع، وإنّما أبدى استعداداً لمحاورته بعضُ تلامذة المراجع، الأمر الذي اعتبره شبستري وأنصاره نوعاً من التكبّر.

ب. هويّة الدين من خلال إعادة تكوين التجربة الروحيّة التوحيديّة

يعتبر محمد مجتهد شبستري الوحيَ أمراً نسبيّاً؛ لأنّ هويّته قائمة على درجة تأثيره، فإذا أثر الوحي في شخصٍ أو مجتمعٍ ما تأثيراً يفوق المستوى العادي ويبدو مذهلاً لا يمكن وصفه، كان وحياً بالنسبة إلى ذلك المجتمع أو ذلك الشخص، ولم يكن كذلك بالنسبة إلى غيرهم، فالوحي ليس حقيقة مطلقة تفرض على جميع الناس.

وينتج عن ذلك أنّ وحياً مثل القرآن الكريم ليس سوى جمل وكلمات تتسم بالصمت ـ كما كان يقول سروش ـ ومقوّم هويّتها هو حجم تأثيرها غير العادي على إنسانٍ ما، فإذا حصل منها ذلك كانت وحياً بالنسبة إليه.

ولاستنطاق الوحي، يجب تحديد نوع الأسئلة التي نريد توجيهها إليه، وهذه الأسئلة يحدّدها الإنسان مسبقاً بتبع درجة توقّعه في الحصول على أجوبتها من الوحي نفسه، وهذه هي نظريّة توقّعات البشر من الدين التي طرحها شبستري.

في البداية يجب تحديد ما إذا كانت هذه الأسئلة مما نرتقب له إجابةً في الكتاب والسنّة، والمرجع في تحليلنا لذلك ليس هو الكتاب والسنّة، وإنّما قراءتنا المسبقة للوحي وأغراضه، وهذا معناه أنّ فهمنا الفلسفي للظاهرة الدينيّة والوحييّة هو الذي يحدّد لنا الدائرة التي تشتغل عليها الأديان، فنحن لا نذهب إلى النصوص لفهم أساليب إصلاح أعطال السيّارات؛ لأنّ لدينا وعياً فلسفياً خارجياً بالدين يحدّد لنا ويمنحنا وعياً بأنّ أسئلةً من هذا النوع لا نرتقب الحصول على أجوبة لها من الدين نفسه؛ لأنّه غير معنيّ بها، وبهذا يبدو شبستري ـ كما مرّ سابقاً مع سروش ـ واضحاً في أنّ المرجع في تحديد مساحة الدين ليس النصّ نفسه، بل القارئ للنصّ في ضوء خلفيّاته المسبقة حول هويّة النصّ وكينونته ودوره.

وإذا أردنا الخروج من العامّ إلى الخاص، وسألنا أنفسنا عن الوحي القرآني (الإسلام)

بالتحديد: ما هي أغراضه ومقاصده وأهدافه؟ لكان الجواب ـ من وجهة نظر شبستري ـ كامناً في التوحيد، أي أنّ كعبة الوحي المحمّدي هي غايات السلوك التوحيدي، فهذا السلوك التوحيدي هو معيار أسئلتنا للدين، فكلّ شيء يرتبط بهذا السلوك ويتصل ببلوغ الإنسان مرحلة التوحيد في كلّ شيء، فهو مما يرتبط بالدين، أما غيره فلا قيمة له؛ لأنّه إما حالة استثنائية أو مجرّد أمر تمهيدي لم يُقصد بذاته، بل شبستري يصرّح بأنّه ربما الكثير من التشريعات والمواقف التي جاءت في الكتاب والسنّة لم تكن سوى بسبب الصدفة، فلو لم تقع الحوادث التاريخية بهذا الشكل مع النبيّ لما وقعت هذه النصوص والتشريعات، ولربما رأينا نصوصاً أو تشريعات أُخر، ولهذه هي تمهيدية أو استثنائيّة أو تاريخيّة، والجوهر هو التجربة الروحية المتعالية عن الزمان والمكان.

وارتداداً لهذا السياق، يفهم شبستري «الخاتميّة» كما كان يفهمها إقبال اللاهوري فيما يُنسب إليه، لكنّه يحاول أن يُجلي محورها أكثر عندما يذهب إلى أنّ الوحي والنبي الخاتم يقوم بدور إعلام الإنسان بما يعجز عقله عن الوصول إليه، ومن ثم فالأمور التي يبلغها الإنسان بعقله لا تدخل في ضمن دوائر الاهتمام الديني، وإنّما توكل إلى العقل نفسه.

وبهذا نلاحظ أنّ شبستري يقلّص الدين نحو التجربة الدينيّة التوحيديّة، مع دور معرفي ما فوق عقلي، فالدين لم يأتِ إلا ليكون له دور إضافي، وهذا ما يذكّرنا بمثل محاولة شلايرماخر التي رفضت تقليص الدين بوضعه في قائمة الدوائر البشريّة مثل العقائد والأخلاق وغير ذلك، خلافاً لما فعل مثل كانط بوضعه الدين ضمن مجموعة الأخلاق، فأراد شلايرماخر أن يمنحه كيانه المستقلّ الذي يفصله عن أيّ تجربة إنسانيّة بشريّة أخرى، وذلك بتعريفه الدّين مجدّداً على أنّه شهود/ تذوّق/ إحساس داخلي ووعي بالذات وبأنّك تقع ضمن اللامتناهي، أو إحساس عميق بالتعلّق باللانهاية، هذا الإحساس أو هذه التجربة الباطنيّة هي الدين، وهذا الإحساس هو أحد العناصر المقوّمة لإنسانيّة الإنسان ومن دونه لا يكون الإنسان إنساناً كاملاً.

وكأنّ شبستري يريد إعادة إنتاج ـ أو الاقتراب من ـ مفهوم من هذا النوع، حين يرجع روح الدين إلى هذا الإحساس العميق الاتصالي بالمطلق المتعالي اللامتناهي، والوحي في هذه الحال وتأثيراته ليست إلا في هذا السياق التوحيدي الاتصالي التجربي الإحساسي.

ج. لغة الدين وهويّة الفهم

لم يكن شبستري ـ في أكثر كتبه، خاصّة في هرمنوطيقا الكتاب والسنّة ـ بعيداً عن تطوّر الدرس الهرمنوطيقي في الغرب، بل قراءته للدين والنصّ تقع في قلب هذا الفهم وتستقي الكثير من عناصرها منه، ليس بدايةً مع شلايرماخر ولا نهايةً مع غادامير، فالهرمنوطيقا في الغرب مصطلح تبدو أوّل الإشارات له بوصفه علماً مستقلاً مع دان هاور، في كتابٍ له عام ١٦٥٤م، حمل عنوان (الهرمنوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص المقدّسة)، وقد اضطربت تعريفاتهم لهذا العلم حتى قيل: إنها بلغت الثمانية، من أشهرها تعريف جان مارتن كلادنيوس (١٧٥٩م) وأنّه فنّ فهم الكلام المقول والمكتوب فهماً كاملاً على أساس قواعد تشبه المنطق، وتعريف فردريك أغوست وولف (١٨٢٤م): العلم بالقواعد التي تساعدنا على معرفة معنى العلائم. ولعلّ وولف من أوائل من أسّس هذا العلم على أساس الفهم التاريخي المحيط بالمتكلّم، ثم جاء فردريك شلايرماخر ليؤمن بعُرضة ظاهرة تفسير النص للاشتباه والالتباس، ويؤسّس لقواعد ممنهجة ترفع سوء التفسير هذا.

ولكنّ الهرمنوطيقا لم تبق على حالها علماً يضع مناهج فهم النصّ شبه ما فعله المسلمون من قبل في التفسير والحديث والفقه وأصوله، لاسيما الأخير، بل أخذ منحى مختلفاً، بالأخص بعد مجيء ديلتاي (١٩١١م) حينما صيّره علماً يتكفّل تقديم منهج معرفي (فهمي) للإنسانيات عموماً، لا لمجرّد فهم النص، وذلك بهدف تقنين العلوم الإنسانية على غرار ما كان حاصلاً في العلوم التجربية، لإعادة الاعتبار للإنسانيّات في مقابل التيارات الوضعيّة، وتطوّر الوضع مع هايدغر (١٩٧٦م) وغادامير (٢٠٠٢م)، وبول ريكور (٢٠٠٥م)، وريتشارد بالمر، حينما غدت عملية الفهم ـ بوصفها ظاهرة معرفيّة ـ موضوعاً للدرس الهرمنوطيقي وظهر ما وصف بعد ذلك بالهرمنوطيقا الفلسفية، التي تهيمن اليوم على الثقافة الغربيّة.

وبهذا مرّت الهرمنوطيقا بمراحل ثلاث ـ إذا صحّ التعبير ـ إحداها الهرمنوطيقا الخاصّة، التي سبقت شلايرماخر، وهدفت لوضع مناهج لتفسير النص الديني خاصّة، معتقدةً أحياناً بوجود مناهج مختلفة لفهم كل نصّ، فالنص الديني ذو منهج في الفهم والتأويل متمايز عن النص التاريخي أو العلمي. وثانيتها: الهرمنوطيقا العامة التي وحّدت مناهج دراسة النص

ونظّر لها أمثال دان هاور، وديلتاي، وشلايرماخر. وثالثتها: الهرمنوطيقا الفلسفية التي تحوّلت إلى درس ايبستمولوجي يهدف تحليل عمليّة الفهم البشريّ، ويسمّيها بعضهم بالهرمنيوطيقا العامة أيضاً.

وفي هذا الوسط برز شلايرماخر، حينما اعتقد بقوّة بعدم إمكان فهم النص إلا عبر فهم المتكلّم، ووعي عصره وظروفه وسياقه التاريخي ـ وهو ما تحوّل بعد ذلك إلى قواعد فهم السلوك، فيما طرحه ماكس فيبر (١٩٢٠م) في علم الاجتماع الديني ـ وهو بذلك يعلن عجز القواعد اللغوية لوحدها عن تفهيمنا مراد المتكلّم الذي كان شلايرماخر يبحث عنه، قبل أن يظهر اتجاه موت المؤلّف في الثقافة الغربية، وقبل أن يأتي هايدغر ليعتبر الفهم (وفهم النصّ) سعياً للرقي والتعيّن الوجودي للمفسِّر نفسه، لا مجرّد إضافة قضايا وتصوّرات إلى كيانه العقلي، وهايدغر وغادامير من أبرز المنظّرين لمقولة تأثير القبليات المعرفية للمفسّر على فهم النص، وهي المقولة التي رأيناها واضحة عند مثل شبستري وسروش وغيرهما.

هذا السياق الغربي للتأويل ترك أثره مؤخّراً على الفكر الإسلامي، ولعلّه يمكنني القول بأنّ أبرز شخصية أعادت فهم النص على ضوء المقولات الهرمنوطيقية الغربية، وأنتجت تفسيرها على ضوء كتابات هايدغر وشلايرماخر وغادامير وريكور و.. كان شبستري.

يؤمن شبستري بوجود خصائص للغة الدين أو مكوّنات، هي:

١ ـ **التفسيرية**: أي أنّ اللغة الدينية تعتمد على مفسّر كالنبي بالنسبة للقرآن.

٢ ـ **النقديّة**: بمعنى أنّ كلّ تفسير للنص الديني قابل للنقد، ولا يوجد تفسير رسمي.

٣ ـ **الامتيازية**: بمعنى أنّ اللغة الدينية تمتاز عن اللغة الفلسفية، والعلمية، والسياسيّة وغير ذلك.

٤ ـ **الرمزية**: بمعنى أنّ لغة الدين لا تقدّم لك الحقيقة كاملةً، بل ترمزها إليك، كما هي الحال في اللغة القصصيّة والأدبيّة.

٥ ـ **التاريخيّة**: بمعنى أنّها تاريخية في صدورها، وهذا معناه صيرورة النصّ الواحد ذا دلالات مختلفة باختلاف التاريخ، فلكي نفهم النصّ يجب أن نضع أنفسنا داخل مناخه التاريخي ونترك مناخنا الحاضر، وهذا ما يستدعي أو يطرح محاور عدّة:

أ ـ ما هي محفزات المؤلّف لذكر النص؟ ما هي ظروفه التاريخية؟ ما هي ظروف مخاطبيه؟ ما

هي نوعية لغته؟

ب ـ هل بإمكان المؤلِّف أن يوصل المعنى لمخاطبيه؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يستوعب النص اللفظي طبيعة المعنى المستكنّ في عقل المتكلّم؟ وماذا يمكن أن تترك هذه المسألة من تأثيرات على النص وتفسيره؟

ج ـ تحديد مركز المعنى، بمعنى أن النص له دلالة شكلية وله مركز تدور حوله كلّ الدلالات والمفردات الصغيرة، فالمطلوب اكتشاف البناء الرئيس للنص الذي تقوم عليه بقية أجزائه، وأفضل منهج لذلك عند شبستري هو منهج الاستنطاق التاريخي، لكن العقبة الكؤود هنا هي الفاصل الزمني بين المفسِّر والمؤلف، مما يجعل خلفيات المفسّر وغياب المؤلّف عائقاً أمام عملية الكشف عن بؤرة المعنى.

ولكي يحلّ شبستري معضل الانفصال الزمكاني بين المفسّر والمؤلّف عبر المنهج التاريخي، يستعين بما يسميه الحاصل الإنساني المشترك، إذ يعطينا مؤشراً قوياً، لكنه غير حاسم، على وجود إمكانية لفهم النص، رغم ضياع الحضور التاريخي زمن المؤلّف، فالقاسم الإنساني المشترك يفسح المجال بعض الشيء لفهم خطاب الإنسان الآخر، ولو مقداراً نسبياً من الفهم، لكن على أية حال، لا يوجد ـ عند شبستري ـ مسير قهقرائي نحو التاريخية فحسب لعمليّة فهم النص، لاسيما نصوص السنّة النبوية، فالمفسّر في عملية استنطاق التاريخ يرجع إلى الوراء ليعيش مناخ المؤلّف ويغدو واحداً من سكان قريته أو أبناء عشيرته أو.. لكنّ البقاء في التاريخ لا يمنحنا تفسيراً للنص، يمكن صياغته علمياً، إذاً فالمطلوب رجوع من التاريخ إلى الحاضر، وهنا معضلة أخرى، إذ كيف يرجع المفسّر إلى الحاضر؟ وإذا أراد تقديم صيغة علمية تفسيرية لما وعاه من النص فما هو السبيل لذلك حتى لا نتورّط بإنتاج نصّ تاريخي، فلا نكون فعلنا شيئاً؟

والجواب عند شبستري يكمن فيما يسميه وظيفة الترجمة، أي ترجمة النص من إطاره التاريخي إلى الإطار المعيش اليوم، أو ما كان يعبّر عنه سروش بالترجمة الثقافيّة، وهذا ما يضعنا أما منزلقين:

الأول: الخضوع لتأثير بيانية النص القديم، مما يحيل النص المترجم إلى نسخة مشوّهة عن النص الأصلي، لا هي عينه، ولا هي غيره.

الثاني: إسقاط ظروف الحاضر على النص وتطويعه لصالحها، وهذا ما يقتل عملية الاستنطاق التاريخي برمّتها، وشبستري حريص على أنّ ما يفترض بالمفسّر أن يفعله هو الاستماع للنصّ لا تطويعه، مستشهداً بعبارة (حُسن الاستماع) التي يستخدمها بعض العرفاء والمتصوّفة مثل شهاب الدين عمر السهروردي (٦٣٢هـ) في كتاب عوارف المعارف.

من هنا، يرفض شبستري وجود تفسير يقيني لأيّ نص، ومن هنا ـ أيضاً ـ يشكّك في الثلاثية التي وضعها العلماء المسلمون منذ قديم الأيام لتنويع النص إلى: نص، وظاهر، ومجمل، إذ سيغدو النص عديم الوجود[1].

وهذه العمليّة المعقّدة هي التي تدفع شخصاً مثل شبستري إلى الاعتقاد بأنّ الفهم ليس قبضاً على المعنى واتحاداً وجوديّاً به، بل هو مزيج من القارئ والنصّ ضمن مخاطرات معقّدة، وفي هذا السياق تولد القراءات المتعدّدة للدين في مفهوم شبستري؛ الذي يعتبر أنّ الفكر الديني السائد لا يؤمن بتعدّد القراءات، بل لا يؤمن بالقراءة، وإنّما يؤمن بالاتحاد مع معنى النصّ؛ والفكر الديني السائد لم يصل بعدُ لفكرة القراءة؛ لأنّ القراءة فكرة هرمنوطيقيّة تعني قياس درجة النسبة بينك وبين المعنى، وهذه درجة تختلف من شخص لآخر؛ ولهذا فالاعتقاد بالقراءة يساوي الاعتقاد بتعدّد القراءات، تماماً كالقول بأنّ تشكّل الماء تبعاً لتشكّل الإناء يفرض قهراً تنوّع الأشكال تبعاً لتنوّع الأواني.

ومن هنا يؤمن شبستري بالتعدّدية المعرفيّة في الدين عموماً، ويرى أنّ المداراة والتسامح فكرة حقيقيّة نابعة عن رؤية معرفيّة، وليست مجرّد مجاملات شكليّة تقوم على الاستغلال والتوظيف.

د. مأزق القراءة الرسميّة للدين والشريعة (نقد الإسلام الفقاهتي)

يتعرّض شبستري في كتبه ـ خاصّة كتابه نقد القراءة الرسميّة للدين ـ للفهم الديني السائد، فيعتبر أنّ الفهم السائد للدين هو فهم مأزوم، والعنصر الرئيس المقوّم لهذا الفهم هو الفقاهة، بمعنى أنّ الإسلام الفقاهتي هو الإسلام الرسمي المأزوم، وذلك لأكثر من سبب:

---

(١) راجع: شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت، خاصّة الصفحات: ١٣ ـ ٣٢.

١ ـ اعتقاد هذا الإسلام أو هذه القراءة للإسلام بقانون الشموليّة، وأنّ النصّ يجيب عن كلّ شيء، ويحلّ كلّ المشاكل عبر (أنظمة) مستوعبة قادرة على إدارة الأمور.

٢ ـ الاعتقاد بأنّ الدولة وظيفتُها إجراء الأحكام الفقهيّة وتطبيق الشريعة الفقاهتيّة، وهي الفكرة التي كان أمثال الغزالي يقولونها عبر ادّعاء أنّ الفقيه هو الذي يضع للسلطان قوانينه ومقرّراته، وكذلك أمثال ابن سينا ممّن كانوا يعتقدون بأنّ الدين والشريعة جاءا لفضّ النزاعات الاجتماعيّة وإدارة الاجتماع البشري، وقد سبق أن نقلنا كلام هؤلاء من قبل.

٣ ـ النظر إلى اللغة الدينيّة على أنّها لغة متعالية عن الزمان والمكان، وليست زمكانية فضائيّة سياقيّة، وهو ما أدّى إلى غياب مفهوم القراءة وتعدّد القراءات، وولادة مفهوم القراءة الرسميّة للدين والمفسّر الرسمي للدين، وأنّ هذا المفسّر بإمكانه الوصول إلى حقيقة المعنى والإمساك عليه بيده.

وهذه الاعتقادات تضرّ ـ من وجهة نظر شبستري ـ بالإسلام والمسلمين في العصر الحاضر، حيث يرى أنّ تطوّر الحياة اليوم وتعقيداتها جعلا هذه الاعتقادات في مهبّ الريح، فالفقه ليست فيه أنظمة شموليّة، ولا هو بالذي يحوي قدرة برمجيّة لإدارة الاقتصاد والاجتماع وغير ذلك، تماماً كما رأينا مع سروش من قبل، ولهذا اعتقد شبستري بأنّ من ميزات الإسلام الرسمي الفقاهتي أنّه يجعل كلّ القضايا العقلائيّة خادمة للقضايا الفقهيّة مما يفضي إلى نحر القراءة العقلائيّة لصالح الفقه الرسمي، ولهذا السبب تتراجع العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة في الإسلام الفقاهتي لتكون خادماً وتالياً، وليست صانعاً للوعي والتغيير.

وفي سياق هذه الرؤية، يعتبر شبستري أنّ الدستور الإيراني بعد انتصار الثورة ليس وليد مجاهدات فقهية استنباطيّة، بل هو وليد الحياة المعاصرة العقلائيّة، فهو مُنْتَجٌ عقلائي بشري وليس نتيجة قراءات فقهيّة حوزويّة، بل هو عنده جمعٌ بين نظريّة الإمامة ونظريّة الديمقراطيّة المعاصرة، وبهذا استنتج شبستري أنّ الدستور الإيراني قام على قراءة عقلائيّة للإسلام، وليس على قراءة فقهيّة رسمية تقليديّة.

من هنا، يرى شبستري أنّ نقطة الخلاف في بدايات انتصار الثورة بين التيارات المحافظة والتيارات الليبراليّة مثل بازرگان وبني صدر وغيرهما، كانت تقوم على بناء الدولة وفقاً

لأصول عقلانيّة بشريّة أو وفقاً لأصول فقهيّة رسميّة، وأنّه بانتصار الإسلام الفقاهتي بعد ذلك شهدنا نحر الديمقراطيّة وانتهاء الحريّات؛ لأنّ بنية هذا الإسلام تقوم على ذلك، بعكس الإسلام العقلاني العقلائي الذي تقوم بنيته على آخر ما توصّل إليه البشر في مجال إدارة الحياة وتنظيمها، وبسبب هذا الخيار الذي اتخذته التجربة لاحقاً وقعت التجربة نفسها في مأزق عظيم اليوم هو مأزق الإسلام الفقاهتي المأزوم، والذي ساهم وما يزال في نحر الإسلام المعنوي والروحي، وتنامي روح النفاق والتحايل على الدين، وبناء علاقات غير سويّة بين طبقات المجتمع والأفراد.

من هذه الزاوية بالذات، يعتبر شبستري أنّ الدولة لا تؤسّس الثقافة، فهذا فهم الإسلام الفقاهتي، إنّما تشرف الدولة على الثقافة، ومن يؤسّس الثقافة هو المجتمع العلمي والمراكز العلميّة وأهل العلم والمعرفة، فالعلم والثقافة حصيلة مجتمعيّة وليسا حصيلة حكوميّة، وإلا فلو قلنا بأنّ العلم والمعرفة والثقافة حصيلة حكوميّة وصنيعة الدولة فهذا لن يجرّ إلا إلى موت الحرّيات وانتهاء الديمقراطيّة، بل إنّ من عناصر انتهاء الحياة الديمقراطية عند شبستري هو كاريزكا السيّد الخميني، فإنّ شدّة علاقة الناس به دفعت ـ ولو من حيث لا يشعرون أو يقصدون ـ إلى تأسيس ظاهرة التقليد السياسي على غرار ظاهرة التقليد الفقهيّ لمراجع الدين، وأدّى ذلك لموت المشاركة السياسيّة وحقّ المعارضة في تداول السلطة وغير ذلك.

ولابدّ أن نشير إلى أنّ شبستري كثيراً ما يأخذ الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي بوصفه العيّنة الأبرز للقراءة الرسمية للدين، فيتعرّض لكلماته ويعلّق عليها نقداً وتفنيداً.

هـ. الفقه وثنائيّة: العقلانية والتاريخيّة

انطلاقاً ممّا تقدّم، يواصل شبستري رحلته الاكتشافية، خاصّةً في كتابه: نقد القراءة الرسميّة للدين[1]، حيث نلاحظه يفهم التجربة النبويّة في سياقين: سياق عقلي ومعنوي قائم على التوحيد، وسياق اجتماعي بشريّ قائم على العدالة، وأنّ المسلمين قد خاضوا تجربتهم المعنويّة مع الله من خلال التسليم له فيما يأمر وينهى، ممّا أدّى إلى نموّ علم الفقه وتحوّله إلى منظومة

(١) وبالأخص في مقالته المنشورة في هذا الكتاب: ١٦١ ـ ١٨٣، تحت عنوان: فقه سياسي بستر عقلائي خود را از دست داده.

واسعة ومركزيّة، فالهمّ الذي يحمله المسلم هو التسليم والطاعة، والفقه يقدّم له ما يلزمه أن يطيع فيه، فكأنّ طبيعة التجربة الإيمانية التسليميّة للمسلمين الأوائل فرضت الفقه سلطاناً برأي شبستري، على خلاف التجربة الدينيّة البروتستانتيّة التي لم تقم على مفهوم الطاعة، بل قامت على الإيمان والمحبة والأمل، لتجعل العمل من نتائج التجربة الإيمانيّة لا من المقوّمات.

ولو نظرنا في مسيرة علم الفقه عند المسلمين، لرأينا ـ وفقاً لرأي شبستري ـ تقسيماً ثلاثيّاً: عبادات، ومعاملات (عقود إيقاعات)، وسياسات (قضاء، حدود، قصاص، ديات، والحُكم و..)، وعندما نلاحظ هذه الثلاثة في التجربة النبويّة والإسلاميّة الأولى، لا نجد للأسراريّة أيّ حضور، فالعبادات كلّها معلومة كالخضوع في الصلاة، والتغلّب على الشهوات في الصوم، والإحسان للغير في سبيل الله في الزكاة وغير ذلك، ولم يكن ينظر المسلمون الأوائل إليها على أنّها أسرار، وأمّا كيفياتها التفصيليّة فكانت أمراً طبيعيّاً كي تنتظم الأمور، تماماً كما في طقوس أيّ ملّة من الملل، وإذا كان هذا أمرُ العبادات فغيرها أوضح، وبهذا يتخطّى شبستري ما طرحه أمثال السيد فضل الله والشيخ شمس الدين من إمكانات كشف الملاكات في غير باب العبادات، مكرّساً مفهوم أنّ المسلمين الأوائل تلقّوا سلسلة التشريعات الدينيّة على أنّها إنسانيّة وليست متعالية.

بل نحن نلاحظ أنّ تاريخ الفقه كان يقوم دوماً على العقلائيّة العملانيّة، فيضع نفسه في سياق أهداف معيّنة لتحقيق هذه الأهداف، تماماً كما لاحظنا عيّنةً من هذا النوع في نظريّة المقاصد التي سار عليها مختلف المسلمين ولو لم يذكروها بهذه الطريقة التي ذكرها الشاطبي وغيره، ولهذا نحن نجد أنّ الفقهاء دائماً يتحرّكون في الإفتاء بقانون عدم نقض المصالح العقلائيّة، ويجمّدون الفتاوى عند حصول هذا النقض.

هذه المقدّمة ضروريّة عند شبستري، وأعتقد بأنّه تحدّث فيها لكي يخلع ثوب الأسراريّة عن الشريعة، حتى يتمكّن من التعامل معها عقلانيّاً.

إذا كان هذا هو حال تاريخ الفقه، فما هي مآلاته اليوم؟ هذا السؤال أصوليٌ ويفرض تحدّياً على الاجتهاد الديني؛ نظراً لتعقيدات التنمية والتطوّر البشريّين.

يلاحظ شبستري أنّ الفقه حافظ بدرجة عالية على عقلانيّته في العبادات والمعاملات،

بمعنى أنّ تحوّلات الحياة المعاصرة لم تفرض تصادماً مع الفقه العبادي والمعاملي إلا في نطاقٍ محدود، وقد رأينا كيف أنّ الفقهاء تصدّوا لفكفكة التصادمات القائمة في القضايا المستحدثة وأخذوا يعيدون النظر في مثل الموسيقى وأضاحي الحجّ ونجاسة غير المسلم والتلقيح الصناعي وأزمات العلاقات الزوجيّة عبر فكرة الشرط الضمني وغير ذلك، وبهذا نلاحظ أنّ طبيعة التحوّل لم تفرض الكثير من الأمور على الفقه، بل تجاوب معها ، ولهذا تجد أنّ النظريّات الفقهية تنسجم مع أغلب القوانين المدنيّة المعاصرة، لكنّ المشكلة كانت في السياسات، حيث ضحّى الفقه هناك بعقلانيّته؛ لأنّ الحياة تغيّرت وهو بقي كما هو، فرغم أنّ التشريعات في قسم السياسات كانت عقلانيّةً، لكنّ تطوّر الحياة وتغيّر الوضع الخارجي فرض تغيّراً في القانون الأمر الذي لم يقم به الفقهاء أبداً، فلم يعد يفكّر الفقيه بنظامه الجزائي والجنائي في قدرته على الحدّ من الجريمة، بل وقف عند صورته الحرفيّة التي جاءت في النصوص، حتى لو لم تعد تقدر هذه الصورة على الحدّ من الجريمة، وصار يلزمنا وسائل أخر لأجل ذلك، كما نسي الفقيه أنّ الهدف من الأنظمة السياسيّة إقامة العدل، فوقف عند الصيغة القديمة المتناسبة مع العصور السابقة، متناسياً أنّ العصر الحاضر لن تتحقق فيه العدالة إلا بالحدّ من تمركز السلطة والدخول في مسار ديمقراطي.. وبهذا لم تعد الفتاوى والنصوص ـ بهذه الطريقة في قراءتها ـ قادرة على الإجابة عن أسئلة عصرنا أو تحقيق المصالح العقلائية للمسلمين اليوم.

هذا المقدار من التحليل لم يكفِ شبستري لتحقيق ما يريد، بل دفعه للمزيد من التعمّق في تحليل النصوص والمواقف في صدر الاسلام، فاستحضر نصوص السياسات ـ بنحو الأمثلة ـ لكي يقدّم قراءة مختلفة لها، فعقوبة القتل في القرآن ليست لوضع نظام قانوني جنائي، بل للحدّ من الظلم الذي كان سائداً بين القبائل، فلكي يوقف قتل عشرة في مقابل واحد، حدّد الأمر؛ لتحقيق العدالة في زمانه، ولكي يوقف الفتن بين القبائل والعوائل نتيجة قضايا أخلاقيّة حسّاسة تتعلّق بالأعراض، فرض تحريم القذف وشدّد من وسائل إثبات جريمة الزنا، حفظاً لماء وجه الأُسر والقبائل، ولهذا نجد في نصوص القصاص دعوة للعفو والرحمة، مما يشي بالبعد الأخلاقي في القضيّة، فلم يرد النصّ وضع نظام قتل النفس بالنفس، بل أراد الحدّ من ظلم ذلك الزمان بقتل العشرة بالواحد وهكذا. وهذا ما يذكّرنا بما طرحه العديد من المفكّرين في

العالم العربي، مثل نصر حامد أبوزيد، في حركة التقنين الشرعي في الإسلام الأوّل، ولعلّ الأمر بين مثل أبوزيد وشبستري من باب التداعي الذهني والتخاطر ضمن سياقات فكريّة واحدة.

عبر هذا الطريق نفهم ـ من وجهة نظر شبستري ـ أنّ هذه التشريعات (السياسات) لم يعد لها موضوع في عصرنا، ومن ثم فلم تعيّن الشريعة لنا شيئاً هنا، الأمر الذي يدخل كلّ هذه القضايا في منطقة الفراغ، لكنّ الشيء الذي نفهمه من مجموع نصوص السياسات هو المسار الذي تحرّكنا نحوه ومن خلاله، فهو بؤرة المعنى ولبّ اللبّ، وهو العدالة والرحمة والحدّ من الظلم، وهذا هو معنى التفسير التاريخي لنصوص السياسات، بل إنّ هذا الأمر عند شبستري لا يقف هنا، بل يرى أنّ تدخّل الدين في قضايا الأسرة وغيرها لم يكن بصدد تأسيس شيء، بل بصدد الحدّ من بعض الظلم والمفاسد وبعض معيقات المعنويّة التوحيديّة، ومن ثمّ فسكوت النص الديني عن شيء ـ مثل الرقيّة ـ لا يعني أنّه يوافقها، كما أنّ شبستري يهتمّ كثيراً للقراءة الفقهيّة للمرأة فيعتبرها متناسبة مع ذلك الزمان ـ لا مع هذا الزمان ـ وكانت تتجه آنذاك نحو تحقيق العدل، وعلينا أخذ روح هذا التوجّه لسنّ قوانين تتعلّق بالمرأة اليوم.

من هنا، ينطلق شبستري لتأكيد فكرته في الديمقراطية وإعادة تكوين الحياة السياسيّة، ومرجعيّة لوائح حقوق الإنسان المعاصرة، وأنّ علينا في كلّ أبواب الأوامر والنواهي في الكتاب والسنّة أن نسير بطريقة عقلائيّة تتناسب مع عصرنا، وهذه هي التاريخانيّة التي يطرحها شبستري، والتي تؤكّد على أنّه ليس المهم أن آخذ النصوص بحرفيّتها، بل المهم أن أعرف ماذا كانت تتضمّن في ذلك الزمان، وماذا كان يفهمها سياقيّاً أبناء ذلك العصر، لا فقط كيف كانوا يفهمونها لغويّاً، فقتل واحد بواحد تفهم سياقياً آنذاك على أنّه يراد الحدّ من الإسراف في القتل، لا أنّه يراد تأسيس نظام جنائي، ولهذا نحن بحاجة لترجمة زمانيّة وثقافية هنا، وبهذا يظهر منهجان في الاجتهاد في النصوص الشرعيّة، يشتركان في كوننا مخاطبين بالنصوص ويختلفان في مضمون الخطاب بين: صيغة القانون، وروح القانون وقيمته، وبين المولويّة الحرفيّة والخطاب الإرشادي (المرشد) للخيارات العقلانية الأسلم زمكانيّاً، وهذه هي **نظريّة الخطاب** عند شبستري باختصار شديد، حيث كان دائماً شديدَ التأمّل في معنى مخاطبة الله لعبيده، وهويّة هذا الخطاب.

وعليه، يمكن أن نفهم تفسير شبستري للنصوص الدينيّة في مختلف المجالات البشريّة التي تنظّم العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة. إنّه يضعها ضمن الآتي:

أ ـ **التعديل**، فالإسلام عنده لم يأت إلى أرضٍ خالية من القوانين والأعراف، وإنّما جاء إلى بلاد لها قوانينها وأعرافها التي كانت متداولة في مجال العلاقات الاجتماعية والأسريّة والقضاء والحرب والسلم والتصرّف بالأموال، ولم يقم الإسلام بتأسيس قانون جديد للحياة، والذي فعله أنّه حذف أو غيّر أو عدّل من تلك الأعراف والقوانين ما رآه منافياً للسلوك التوحيدي ولكرامة الإنسان، وهذا ما يعني أو يبدأ يدلّنا على أنّ تدخّل الإسلام في المجال القانوني لم يكن لبناء نظام حياة بالمعنى المتداول اليوم، وإنّما حالة استثنائية للحدّ مما ينافي القيم التوحيديّة من أعراف وقوانين.

ب ـ **التمييز بين القوانين والقيم**، بمعنى أنّ القيم هي الثوابت التي أرادتها عمليّات التعديل المتقدّمة، أمّا القوانين فلا تتسم بالثبات، بل هي قرابين وأضاحٍ لتلك القيم، قد تتغيّر وتتبدّل، وهذا هو معنى عرضيّتها عنده (قابليّة التغير والصيرورة الدائمة لا الهامشية)، فالقانون الصالح هو ذلك القانون الذي يمكن في ظلّه قيامة القيم وتحقّق السلوك التوحيدي، وأمّا القانون غير الصالح فهو ذلك القانون الذي يقف سدّاً مانعاً في لحظة زمنيّةٍ ما عن نهضة القيم المشار إليها، فالثابت هو القيم والمتغيّر هو القانون.

ج ـ **وينتج عن التمييز المشار إليه بين الثابت والمتغيّر حصيلة بالغة الأهميّة، وهي أنّ وفاء القوانين بالأغراض والقيم ليس أمراً ثابتاً بدوره، بل هو في نفسه متغيّر**، ومعنى ذلك أنّ مجموعةً قانونية ما قد تكون في زمنٍ ما مناخاً مساعداً وبيئةً حاضنة لنهوض القيم وتوفّرها، لكنّ هذه المجموعة بعينها قد تغدو في لحظةٍ تاريخيّة أخرى معيقاً لحلول هذه القيم ومانعاً.

ووفقاً للمنطق أعلاه، لابدّ من تغيّر هذه القوانين في اللحظة الثانية لتفي القوانين بأغراضها، وإلا فإنّ بقاءها سيكون منافياً لقيم الإسلام، فالتغيّر هنا وفاء بالثابت في الدين لا خرقاً للثوابت، وخطأ الفقهاء المسلمين كان في فكّهم هذا الارتباط بين القيم والقوانين، فظنّوا القوانين أمراً ثابتاً أصليّاً كالقيم.

د ـ ولو حاولنا تطبيق الصورة أعلاه على المشهد المعاصر من وجهة نظر شبستري، سنجد

أنّ الفقه الإسلامي عنده غير قادر اليوم على توفير تلك القيم لو أُريد له الحفاظ على شكله القديم، بل لابدّ فيه من تغييرات تتناسب مع اللحظة؛ لأنّ الفقه زمنيٌّ ولا يتعالى عن التاريخ، ولكي نعيد صياغته اليوم وإنتاجه من جديد لا يصحّ الاعتماد على النمطيّات القديمة أو المُثل السابقة بمن في ذلك شخص الإمام علي بن أبي طالب مثلاً؛ لأنّ تلك النمطيات أو القدوات كان تصلح لفترةٍ زمنية، ولا تصلح الآن؛ ليس لمشكلة فيها بنفسها، بل لأنّ منطق الصيرورة التاريخية لا يسمح ببقاء مسلكيات أو قوانين محدّدة مستقرّة، وكأنّ شبستري يريد أن يقول بأنّ الكائن البشري لا يستحمّ من ماء القانون مرّتين، لكنّه يظلّ في بحيرة القيم ثابتاً.

إنّ الأنبياء والأوصياء نماذج منهاجيّة، وليست تطبيقاتهم للقيم بنفسها نماذج لنا، وهذا ما يدفع بشخص مثل شبستري أن يصرّح بمقولةٍ حسّاسة جداً في المجتمع الشيعي، إنّه يرى أنّ الإمام عليّ بن أبي طالب قدوة لزمانه، فلا يمكن جعل سلوكه معياراً اليوم لمصاديق حياتنا التي نواجهها، وإن كان نهجه قدوة لنا. وهذا ما يوضحه شبستري مراراً من أنّ اتباع النبيّ هو الأخذ بمنهجِهِ، ومنهجُه كان وضع صيغ للعدالة تتناسب مع طبيعة الموقف الزمني، فنحن نطيعه في المنهج وأمّا تطبيقه المنهج فهو تطبيق زمني خاصّ به، فالنبيّ تأسّى ولاحظ عرف زمانه، والتأسّي بالنبي يعني صنع القوانين العادلة بملاحظة عُرف زماننا، لا عرف وزمان غيرنا، ولو كان زمانَ شخص النبيّ؛ إذ العدالة تكتسب تعريفها في كلّ زمان بحسب ذلك الزمان[1]. ولأنّ الفقه لم يمارس هذا الدور وجدنا مشكلة الشكلانية فيه، وانطلاق مشروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السلطانيّ، لكي يقولبا الناس في قالب واحد، وممارسة استنساخ دائم للبشر عبر كلّ التواريخ، وبهذا ضحّينا بالهدف إخلاصاً للطريق[2]، ونحرنا

---

(١) تعرّض شبستري لمفهوم العدالة وتعريفاتها المتعدّدة الزمكانيّة وقضيّة عدالة الأنبياء والأئمّة، في مواضع متعدّدة من كتبه، خاصّة كتابه في نقد القراءة الرسميّة للدين، ويمكن بهذا الصدد مراجعة حواره مع الشيخ محسن كديور، والمنشور مترجماً إلى العربيّة في مجلّة الحياة الطيبة، العدد التاسع، عام ٢٠٠٢م، تحت عنوان: حوار في دائرة النقد.

(٢) لعلّه يصحّ القول بأنّ أحد أشهر المواثز بين منهجيّة العرفاء والمتصوّفة ومنهجيّة الفقهاء والمحدّثين، هو أنّ المنهجيّة الفقهية تُخلص كثيراً للطرق والأساليب التي توصل للهدف؛ ربما لأنها لا تثق بالوصول من دونها، بينما تركّز المنهجية الروحيّة على الهدف، وتعتبر أنّ الغرق في الطريق يغيّب عنّا

المعنى وفاءً للصورة والشكل.

وهذا كلّه يستدعي ـ من وجهة نظر شبستري ـ إعادة بناء القانون والفقه غير المعارضَين للقيم النهائية، ليس على أساس علومه القديمة من الأصول واللغة والفلسفة وغير ذلك، بل وإلى جانبها العلوم الإنسانيّة الجديدة في النفس والاجتماع، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الفقه ليس سوى قوانين، وإلا فلا يملك قدرة إدارة مرافق الحياة كلّها والنهوض بها، تماماً كما قال سروش في هذا الصدد.

و. مبدأ استحالة التأبيد في القانون

وفقاً للصورة أعلاه، واجه شبستري ـ خاصّةً في كتابيه: هرمنوطيقا الكتاب والسنّة ونقد القراءة الرسميّة للدين ـ إشكاليّةَ التأبيد في النصوص الدينيّة وخاصّية إطلاقها الزماني، فالنصوص تملك إطلاقاً زمانياً ـ كما يقول الفقهاء والأصوليّون ـ فكيف يمكن شلّ طاقة هذا الإطلاق لكي تنسجم هذه النصوص الكثيرة مع الخلفيّة الفلسفية التي قدّمها شبستري في هذا المجال؟

يذهب شبستري هنا إلى ترجيح ما قدّمه من الرؤية الفلسفيّة على ما يتراءى لنا من ظواهر النصوص من أنّ هناك إطلاقاً زمكانياً، وهذا الترجيح ليس عبثياً؛ بل هو ناتج عن مقاربة منطقيّة بين حالين؛ وذلك أنّ الإطلاقَ في مقام الإثبات وعلى مستوى اللغة بما تحمله من دلالات جادّة مقصودة، متفرّعٌ على إمكانية الحكم الأبدي ثبوتاً، ففي المرحلة الأولى علينا أن نثبت إمكانية التأبيد في عالم الأحكام، فإذا ثبت ذلك أمكن الانتقال إلى المرحلة الثانية الإثباتيّة، لنرى هل دلّت نصوص الكتاب والسنّة على التأبيد أو لا؟

من هنا، يرى شبستري أنّ الفقهاء اكتشفوا التأبيد من خلال الإطلاق، في حين كان لابد لهم أن يكتشفوا الإطلاق نفسه من خلال إثباتهم إمكانيّة التأبيد في المرحلة السابقة، ولو رجعنا إلى تصوّراتهم عن إمكانيّة التأبيد لوجدناهم يعتبرون أنّ الفعل إمّا فيه مصلحة أو مفسدة، وأنّ الفعل لا يختلف فيما ينتج عنه بين زمانٍ وزمان، وتصوّرهم هذا خاطئ؛ لأنّ الأفعال لا تملك

الهدف عملياً، ولهذا فهي لا ترى مانعاً من تنوّع الطرق.

خاصّيةً من هذا النوع؛ بل إنّ الفعل يكتسب مصلحته أو حسنه وكذلك مفسدته أو قبحه من السياق المحيط به، وهذه السياقات متحوّلة ومتغيّرة عبر الزمن، فلا يستطيع الفعل أن يحافظ على سمته وطابعه في كلّ الظروف؛ لأنّ الظروف هي التي تكسوه بالتوصيف والحكم.

وفي سياق محاولته الكشف عن منطلقات الفقهاء والأصوليّين المسلمين في دعواهم أبديّة الأحكام، يحاول العلامة شبستري أن يكتشف ذلك عبر الأصول الفلسفية والكلاميّة عندهم، وهنا تظهر مجدّداً فكرة الخاتميّة، فقد فهم منها العلماء المسلمون أنّ على النبيّ الخاتم أن يأتي بالأحكام التي تقدر على تغطية عصره وما بعده إلى يوم القيامة، وأنّه إذا لم يوفّر لنا ذلك فهذا يعني نقضاً وهدماً لخاتميّته؛ لأنّ الخاتميّة تستبطن ـ وفقاً لهذا الفهم ـ إمكانية استخدام ما أتى به النبيّ دوماً، وإلا احتجنا ـ بعد استنفاد ديانة هذا النبي أغراضها وعدم قدرتها على الاستمرار ـ إلى نبوّة جديدة، وهذا مفهوم مناقض للخاتمية. وعندما تفسّر الخاتميّة بهذا المعنى يرتفع سقف توقّعاتنا من نصوص الكتاب والسنّة، تماماً كما عندما نترقّب من الرسول أن يعطينا كلّ التفاصيل، وحيث إنّ شبستري في قراءته الخارج ـ دينية المتقدّمة قد أعطى الدين دور السلوك التوحيدي وما لا قدرة للعقل إليه، فهذا يعني أنّ رسالة الرسول لا علاقة لها من الأوّل بغير هذا المجال، فعدم وجود أحكام تفصيلية فيها أو عدم كونها في أحكامها أبديّةً لا يضرّ بالخاتميّة؛ لعدم ارتباط ذلك بهويّة هذه الرسالة أساساً.

وعليه، فالإطلاق فرع إمكان التأبيد، والتأبيد غير ثابت ولا ممكن، ومن ثمّ ففكرة الإطلاق الزماني والمكاني غير صحيحة، وبهذا يصبح النصّ عارياً من لباس التعالي ليكون في مقبض شبستري يمكنه التصرّف فيه وفقاً لطبيعة الموقف الزمني، لا وفقاً لطبيعة الدلالة اللغوية الشموليّة.

ز. شبستري ونقد التأصيل التكويني للقوانين

ومن خلال هذه التوليفة التي تقدّمت، يرفض المفكّر شبستري محاولة أمثال العلامة الطباطبائي والشيخ مرتضى المطهري، في أنّ هناك أحكاماً ثابتة وأخرى متغيّرة في الإسلام، وأنّ ثبات الأحكام الثابتة جاء من وجود حاجات ثابتة ومنطلقات فطريّة راسخة استدعتها، ويرى أنّ هذا الكلام لا يملك تبريراً فلسفياً؛ لأنّ كلّ المسلكيّات والأعمال تأخذ وضعها في ظلّ

سياقها الزمكاني، ولا تحيا لوحدها منقطعةً عن أيّ سياق.

معنى فكرة أمثال الطباطبائي أنّ القانون يتبع في كثير من الأحيان البنية التكوينيّة للأشياء، فأنت تخفّف التكاليف عن الطفل الصغير أو ترفعها عنه؛ لأنّ إمكاناته الطبيعيّة لا تستدعي ذلك مثلاً، ومن هنا فسّر أمثال المطهري الاختلافات القانونية بين الرجل والمرأة في الإسلام بأنّها راجعة إلى الاختلافات التكوينيّة الجسديّة والنفسيّة بينهما، ومن ثمّ فلوح التشريع هو انعكاس تلقائي للوح التكوين، وبهذا تكون الطبيعة ـ وفقاً لطريقة تعبير أمثال الأُستاذ الشيخ جوادي آملي ـ قرآن التكوين، فيما يكون القرآن هو طبيعة التشريع.

هذا النمط من القراءة للفوارق القانونيّة لقضية الرجل والمرأة ولغيرها من عشرات القضايا يرفضه شبستري، ويرى أنّه مأخوذ من أمثال جلال الدين الدواني ونصير الدين الطوسي، ويعتبر أنّ التشريعات متناسبة مع السياقات الاجتماعيّة والزمكانيّة، وهي تختلف باختلاف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وينقل حواراً شخصيّاً جرى بينه وبين السيد محمّد باقر الصدر، يؤكّد فيه أنّ الصدر يعتبر أنّ الفوارق بين الرجل والمرأة ترجع لطبيعة الأوضاع المجتمعيّة ومستويات تحمّل الرجل للمسؤوليّة الأُسريّة آنذاك، فلو تغيّرت فيمكن أن تتغيّر الأحكام.

ولهذا يرى شبستري أنّ فكرة الفوارق الطبيعية والأساس الطبيعي للقانون هي التي حكمت ذهنيّة الفقهاء المسلمين وأنتجت أحكاماً مطلقة تتصل بالعلاقات الأُسريّة وقضايا المرأة والرجل، بل إنّ تصوّرات المسلمين حول نقصان المرأة ـ بمن فيهم بعض الفلاسفة ـ ساهمت في تصوّر أنّ هذه القوانين ثابتة برجوعها لأصل طبيعي تكويني، وكرّست هذه المنظومة الفقهيّة حول المرأة.

والأكثر إثارة هو أنّ شبستري يطرح فكرته أيضاً مبنيّةً على الاعتقاد بالتطوّر التاريخي للبشر، مستحضراً الداروينيّة التطوّرية هنا، فالإنسان التكويني بنفسه عرضة للتطوّر تبعاً لأوضاعه، وليس هناك ثوابت تكوينيّة في هذا السياق، لنبني عليها قوانين دائمة[1].

---

(١) راجع نصّ الحوار مع شبستري حول التكوين والتشريع وقضايا المرأة، مترجماً إلى اللغة العربيّة، تحت عنوان: الفقه الإسلامي وحقوق المرأة، رصد للمنطلقات الفلسفيّة، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٦: ١١ ـ ١٨.

ولعلّ من الطرائف أنّ التوجّهات المعاصرة في نقد الكثير من القيم الأخلاقيّة أو السلوكيّات الدينيّة السائدة، باتت بنفسها تحتكم أيضاً إلى الوضع الطبيعي، خلافاً لشبستري، فتجد أنّ بعض مناصري المثليّة الجنسيّة يعتبرونها حالة طبيعيّة، وأنّها مشاهدة بين الحيوانات أيضاً.

ح. من رفض حقوق الإنسان الإسلاميّة إلى تبنّي حقوق الإنسان الوضعيّة

يخرج شبستري هنا بنتيجة تلقائيّة لمجمل نظريّته المتقدّمة، وهي رفض فكرة شمول الدين بمعنى وجود أنظمة شاملة فيه، تنظّم حياة الإنسان في تمام الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية و.. ومن ثم فالبحث عن معالم هذا الشمول يغدو أمراً عبثياً، وبهذا تظهر بوضوح فكرة تاريخيّة الدين بمعنى النظم والأحكام والتشريعات والتفاصيل؛ لأنّها بأجمعها لم تكن سوى محاولة عقلائيّة من النبيّ والدين لتنظيم حركة الحياة في عصرهم، كونهم الذين تولّوا هذا الأمر تبعاً لظروفٍ زمنية لا انبعاثاً عن منطلقات دينية، فكلّ هذا الفقه تاريخي، ولهذا لا يعبّر عن أمرٍ ثابت أو مُلزم، وحيث استنفد أغراضه بانتهاء تلك الحقبة من حياة الإنسانيّة، لهذا لا يصحّ إعادة تعويمه مرّةً أخرى لتنظيم الحياة عبره، وإنّما ينبغي البحث عن مرجعيّات جديدة، ولهذا تجد بوضوح في كلمات شبستري الإقرار بخلود الدين، وفي الوقت نفسه إنكار مفهوم خلود الشريعة بالمعنى السائد للشريعة.

ومن هذا المدخل، يلج شبستري قضيّة حقوق الإنسان، خاصّةً في كتابَيه: نقد القراءة الرسميّة للدين، وتأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدين. إنّه يضعنا في كتاباته المتعدّدة أمام اتجاهين في هذا الموضوع:

اتجاه حقوق الإنسان الميتافيزيقيّة الآتية من الدين والنصوص الدينيّة، وهذا هو الاتجاه الذي نظّر له بقوّة أمثال العلامة الشيخ عبد الله جوادي آملي في كتابه حول فلسفة حقوق الإنسان، ونظّر له كذلك الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي والشيخ محمد تقي جعفري.

إنّ حقوق الإنسان الميتافيزيقيّة تقوم على أركان تقف على رأسها الفكرة التي تقول بأنّ تعيين الحقوق قضيّة تحتاج لمن هو قادر على وعي الإنسان كلّه في سياقه الوجودي والتاريخي، وهذا أمر ليس بمتناول البشر، فمعلوماتنا عن الإنسان وخصائصه محدودة جداً، فكيف يمكن

للبشر وبأيّ مبرّر فلسفي أو أخلاقي أن يضعوا لائحة الحقوق والتكاليف لأنفسهم، وهم لا يعرفون أسرار الخلقة فيهم بدنياً ونفسياً وتاريخياً واجتماعيّاً وغير ذلك؟!

هذا يعني أنّ من له هذا الحقّ ليس إلا الله سبحانه، فهو الذي يعيّن الحقوق فيوسّع أو يضيّق فيها، ويصبح النصّ الديني هو المرجع في تعيين حقوق الإنسان، وليس استذواقنا واستنتاجاتنا الشخصيّة.

بل يذهب اتجاه الحقوق الميتافيزيقيّة إلى القول بأنّه لا يوجد مانع من اختلاف الحقوق بين البشر، وليس هناك برهان فلسفي يوقف ذلك؛ إذ من الممكن أن يكون الاختلاف بين البشر في مسلكيّاتهم وجنسهم وغير ذلك سبباً في اختلافٍ حقوقي وقانوني.

اتجاه حقوق الإنسان المدنيّة الوضعيّة العلمانيّة، وهو الاتجاه الذي بُنيت عليه لوائح حقوق الإنسان في الغرب، وصولاً إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومسارات هذه الحقوق عقب الحرب العالميّة الثانية.

في هذا الاتجاه الذي يستقي أصوله من فلاسفة غربيين كبار مثل كانط وروسو وهوبز وغيرهم، يصبح الإنسان من حيث هو إنسان حائزاً على حقوق متشابهة، انطلاقاً من التشابه في الإنسانيّة التي هي بذاتها مرجع هذه الحقوق ومبرّرها.

وسط هذين الاتجاهين، ينتصر شبستري للثاني منهما، ويرى عبثيّة الحديث عن حقوق الإنسان الإسلاميّة، وأنّه لابدّ من طيّ هذه الصفحة لصالح حقوق الإنسان العالميّة المعاصرة والانضواء تحتها والقبول بها، وإذا كانت لدينا مناقشة فيها فلابد أن تكون من ضمن سياقها المنتج لها، وهو سياق التنوير والحداثة والعقلانيّة الغربية، لا من سياق مخارج لها على مفاصلة تامّة معها كسياق الدين الإسلامي والنصوص الدينيّة.

ويقدّم شبستري عدّة مبرّرات لما يطرحه، ومن ضمنها:

أ ـ أنّ القراءة الميتافيزيقيّة غير قابلة للإجراء؛ لأنّ أغلب البشر ليسوا مسلمين.

ب ـ كما أنّها غير حاسمة؛ لأنّها ترجع لاختلاف القبليّات التي تستكنّ في القارئ للنصوص الدينيّة كما رأينا من قبل، فأيّ قراءة لحقوق الإنسان الميتافيزيقيّة هي المتعيّنة؟!

ج ـ بل إنّ السير ورائها يفضي إلى سفك الدماء وإشعال الحروب، فحقوق الإنسان الميتافيزيقيّة الموجودة بين المسلمين لا تُنتج سوى الحروب والصراعات، خاصّة وأنّ شبستري

في بعض كتاباته المتأخّرة ركّز على العمق الفقهي الحقيقي لما قامت به بعض المنظمات الإسلاميّة (الجهاديّة) مؤخّراً في مثل سوريا والعراق وغيرها، ويراها الوجه الحقيقي للإسلام الفقهي المدرسي.

د ـ كما أنّ شبستري يعتبر أنّ خطأ القراءة المتيافيزيقيّة المركزي أيضاً أنّها اعتبرت هدف بعثة الأنبياء هو وضع حلول لكلّ شيء في حياة البشر، في حين أنّ هدف بعثة الأنبياء عند شبستري هو الحياة المعنويّة، وأنّ الإنسان قادر ـ بما أودع الله فيه ـ أن يحلّ سائر أموره بنفسه، بلا حاجة لمرجعيّة مُخارجة له.

والمسألة الأهم هنا هي أنّ شبستري يعتبر أنّ مفاهيم وبنيات حقوق الإنسان العلمانية اليوم وليدة الحداثة ومخرجاتها ولواحقها، وأنّه من الخطأ البحث عن لائحة حقوق الإنسان ـ بمفهومها المعاصر ـ في النصوص الدينيّة؛ لأنّها لم تكن موجودة ولا مطروحة ولا في مخيّلة أحد آنذاك، فتفسير النصّ الديني بهذه الطريقة هو تفسير عاجز.

لهذا يرفض شبستري الحديث عن أسلمة لائحة حقوق الإنسان القائمة اليوم، كما يرفض الحديث عن مرجعيّة حقوق الإنسان الميتافيزيقيّة، **ويخرج باستنتاج مهم وهو أنّ منظومة حقوق الإنسان اليوم غير إسلاميّة، لكنّها ليست معارضةً للإسلام.**

أمّا أنّها غير إسلاميّة؛ فلأنّ النصوص لا تحكي عنها أبداً، وفق الفهم التاريخي لدور النبيّ عند شبستري كما تقدّم.

وأمّا أنّها لا تعارض الإسلام؛ فلأنّ الفهم والاجتهاد التاريخي الذي قدّمه شبستري يفضي إلى تراجع الصيغ القانونيّة القديمة لمصلحة الصيغ العقلانية البشرية الحديثة والتي منها وعلى رأسها شرعة حقوق الإنسان، ومن ثمّ فالإسلام ساكت عن هذا الإعلان العالمي، ليس له فيه موقف سلبي أو إيجابي، وعلينا نحن أن نتأمّل في هذا الإعلان من زاوية مناهضته للمعنويّة الدينية أو لا، ونحن نجد أنّه في الوقت الذي لا يدعو فيه هذا الإعلان للدين، لكنّه لا يحارب الدين أبداً، بل يفتح الباب أمام قضيّة بالغة الأهميّة عند شبستري، وهي الإيمان الحرّ، وهو الإيمان الحقيقي من منظور شبستري وأكثر التجديديّين الدينيّين المتأخّرين الذين يعتمدون التوجّه المعنوي في تجديدهم؛ وهذا النوع من التجديد يتجه بقوّة دائماً نحو تشييد اللاهوت الإنساني، ويستقي بعض أصوله وتجربيّاته من أمثال لوثر وإراسموس كما أشرنا من قبل،

ويفتح المجال لقبول اختلافات البشر (مبدأ أنّ الإنسان له الحقّ في أن يخطأ)، وهذا هو السبب الحقيقي والنهائي وراء ذهاب شبستري لوجوب قبول المسلمين اليوم بلائحة حقوق الإنسان العالميّة، ووراء دعوته التي أطلقها مؤخّراً لأنسنة العلوم الإسلاميّة، بدل السعي خلف أسلمة العلوم الإنسانيّة، معرّضاً بالمشروع الذي تبنّته جهات نافذة في إيران لأسلمة الجامعات والعلوم الإنسانيّة منذ حوالي أربعين عاماً.

وبهذا يقلّص شبستري الشريعة إلى مجموعة قيم عليا وأصول كليّة، ويخلع منها صفة القوانين والمنظومات القانونيّة الثابتة، معطياً الإنسان هذا الدور، وبهذا يتأسّس في وعي شبستري مفهوم مرجعيّة القانون بالمعنى المعاصر للكلمة، في مقابل مرجعيّة الفتوى بالمعنى السائد، خاصّة وأنّه ممّن يرى أنّ الفقهاء المعاصرين يتجهون مرّةً أخرى لاعتبار الفتاوى مقدّمة على القوانين التي تسنّها البرلمانات وأهل الحل والعقد في الأمم والمجتمعات، وهو ما يخلق ـ من وجهة نظره ـ شخصيّة متديّنة، لكنّها غير منسجمة مع محيطها، بل تحيا لوحدها.

ط. شبستري وإعلان نهاية عصر الفقه والأصول

مؤخّراً (٢٠١٦م) طرح شبستري سلسلة مقالات أثارت جدلاً حول نهاية عصر الفقه الإسلامي، وقد تضمّنت أبرزها دعوةً للخروج من الفقه السائد بشكلٍ تام، انسجاماً مع طروحاته المتقدّمة، فبدل إصلاح الفقه لابد من عبور الفقه وتخطّيه.

ينطلق شبستري هنا من أنّ الفقهاء تناموا يوماً بعد يوم، وصاروا يحدّدون للمسلمين وظائفهم من خلال الإفتاء أو القضاء أو نظام الحسبة، حتى وصل الحال لكي يقول الغزالي بأنّ الفقيه هو الذي يحدّد للسلطان وظيفته. وفي القرن الثاني والثالث الهجريّين، وهما القرنان اللذان وضع فيهما المسلمون التأصيلات النظريّة لسلوكيّاتهم واجتهاداتهم، **طرح الفقهاء أصلين يؤصّلان لمرجعيّة الفقه وهيمنته، وهما:**

أصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، من حيث علم الله تعالى بكلّ المصالح والمفاسد في جميع الأعصار والأمصار، وبهذا صار على المسلم لزاماً أن يبحث عن الحكم الإلهي في كلّ واقعة.

وأصل مرجعيّة الكتاب والسنّة في اكتشاف الحكم الإلهي.

ويرى شبستري أنّ هذه الوضعيّة دفعت علماء الفقه إلى تأسيس علم يمثل منهجيّة عملهم، فتبلور ما عُرف بعد ذلك بعلم أصول الفقه، الذي يمثل علم منطق الاستنباط الفقهي.

وباستمرار جهود الفقهاء وقدرتهم الميدانية على تقديم أجوبة على مختلف الوقائع التي كانت تواجه المسلمين على المستوى الفردي والاجتماعي، تكرّست صوابيّة الفكرة المتقدّمة، وهي أنّ الفقه حلال كلّ المواقف وأنّه يقدّم أجوبةً لجميع العصور والأمصار، وصارت الرؤية الفلسفيّة الكلامية المتقدّمة الإشارة إليها راسخةً أكثر، واكتسبت قوّةً إضافيّة؛ إذ لم يواجه المسلمون أيّ موقف عجز الفقهاء عن تقديم جواب فيه.

لكنّ المسلمين في القرون المتأخّرة واجهوا وضعاً جديداً مختلفاً تماماً، وهو عصر النهضة ثم التنوير وعصر الحداثة في الغرب، وبالفعل فقد تصدّى علماء الشريعة لتقديم أجوبة عن كلّ الوقائع المستجدة التي أطلق عليها عنوان (المسائل المستحدثة)، والتي كان منها المقاربات الفقهية التي قدّمت في عصر الحركة الدستوريّة مطلع القرن العشرين.. وبهذا ظهر علم الفقه العملاق الذي يغطّي آلاف المسائل التي تعكسها كتب الفقه والاستفتاءات والفتاوى والرسائل العمليّة، فحاصل جهود الفقهاء هو هذه المسائل التي نراها اليوم في كتب الفقه العملي والاستفتاءات.

إنّ نظرةً تأمليّة لهذا الفقه تسمح لنا ـ عند شبستري ـ أن نعتبره هرمنوطيقا الهويّة الجمعيّة للمسلمين، تماماً كما كانت هناك هرمنوطيقا الهويّة القوميّة لليهود، في مقابل المسيحيّين الذي كانت لديهم هرمنوطيقا البشارة.

هذا كلّه كان يمكن أن يتمّ تلافيه، لكن انتصار الثورة في إيران غيّر المعادلة تماماً، إذ فرضت الدولة الإسلامية واقعاً جديداً رمى بآلاف القضايا العالقة أمام يديها لتقوم بحلّها في مختلف شؤون الحياة السياسيّة والاجتماعية بحملٍ أثقل بكثير من الماضي ومن مجموع مئات السنين السابقة.. إنّ أوّل شيء نلاحظه هو استعانة المقنّن الإيراني بالقوانين الوضعيّة الغربيّة ووضعها في بنوده القانونيّة، وليس استنباطها من الكتاب والسنّة، وهو يدرك أنّها غير موجودة فيهما؛ وبهذا حصل تحوّل من مرجعيّة الكتاب والسنّة إلى مرجعيّة التجربة البشريّة؛ لأنّ كلّ الإرث الفقهي السابق لم يعد قادراً على الاستجابة.

بهذا يستنتج شبستري أنّ هذه التجربة يجب أن تكون قد أقنعتنا بأنّ الخيار الصالح هو خيار

عدم الرجوع للكتاب والسنّة في قضايانا المعاصرة؛ لأنّ الكتاب والسنّة ليس فيهما شيء من هذا، واستبدال هذه المرجعيّة بمرجعيّة العقل والتجربة والخبرة الإنسانيّة المتراكمة. وأمّا القولُ بأنّ بعض العمومات كافية في حلّ هذه المشاكل فهو هروب من السؤال المحرج، إذ هل بوضع بعض الآيات القرآنية مطلع كلّ لائحة قانونيّة تصبح هذه القوانين ذات هويّة قرآنية وحديثيّة أو أنّها في جوهرها ذات هويّة بشريّة، وأنّ المقنّن الإنساني هو الذي ساقها في ضوء بعض الأصول العامّة العقلانيّة البشريّة الواضحة؟ أليس زعم أنّ هذا اجتهادٌ فقهي في الكتاب والسنّة هو تضليلٌ حقيقي؟!

وأمّا القول بأنّ هذه الأفعال هي مباحة فلا حاجة للشارع أن يتكلّم فيها، فهو أصعب من سابقه؛ إذ كيف يُعقل أنّ هذا الشارع الحكيم الخبير يترك كلّ هذه الوقائع العظيمة في طيّ السكوت ليتصرّف البشر بها كما يشاؤون وتفوتهم المصالح والأغراض؟! هل يترك الإله الرحيم عباده كذلك لو كان برنامجه شاملاً لهذا الحدّ؟! إنّ الموقف يتطلب منّا التخلّي عن هذه الأسلمة الوهميّة للأشياء.

ويختم شبستري بالدعوة لإغلاق مرحلة علم الفقه والأصول، بوصفهما هرمنوطيقا الهوية الجمعيّة للمسلمين أو هوية الجماعة المسلمة، للدخول في مرحلة الهرمنوطيقا الفلسفيّة.

هذه المقالة ـ إلى جانب أربع مقالات أُخَر، نشرت في موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتيّة وتضمّنت روح أفكاره التي سبق أن أشرنا إليها في شرح نظريّته وموقفه من الفقه ـ دعت شبستري لطلب المناظرة مع مراجع الدين حولها، خاصّة وأنّه برّر ذلك بأنّه يُمنع من إلقاء أفكاره في المجتمع، بحجّة أنّه يُلقي الشبهات والبدع، فرأى أنّ أفضل طريق هو مواجهة المراجع مباشرةً، ولكنّ أحداً منهم لم يستجب له، فيما تصدّت أسماء أُخر لذلك، وأبدت استعدادها للمناظرة، مثل الدكتور محمد محمّد رضائي، والشيخ محمد تقي سبحاني، والشيخ الدكتور عبد الحسين خسروپناه، والشيخ علي رضا قائمي نيا، والشيخ أبو الفضل ساجدي.

مطالعات وتأمّلات
في نظريّة فقه القيم والتاريخيّة

تمهيد

كانت هذه خلاصة نظريّة الشيخ شبستري في مساحة الفقه والشريعة ودائرتهما، وقد سبق أن علّقنا ـ عند الحديث حول النظريّتين السابقتين، في مناقشتنا لكلّ من بازرگان وعبد الرازق وسروش ـ على العديد من النقاط التي وردت في هذه النظريّة، فلا نعيد، بل نودّ أن نكمل رحلة المناقشة.

ويجب أن أُشير أيضاً منذ البداية إلى أنّ العديد من الأصول الموضوعة في نظريّة شبستري، قد لا أتمكّن من تناولها هنا؛ لأنّها تفرض بحوثاً موسّعة ليس هنا مجالها، مثل نظريّته في الهرمنوطيقا الفلسفيّة أو القراءة النبويّة للعالم وحقيقة الوحي، وكذلك نظريّته في لغة الدين، بل سأمرّ عليها بوصفها أصولاً موضوعة، وقد أُلمح لبعض الملاحظات عليها تاركاً ذلك لمناسبة أخرى؛ لأنّ مجال بحثنا هنا مختصّ بنطاق دراسة موقف شبستري من الشريعة والفقه الإسلامي.

ويمكن الوقوف بنظرة تأمّليّة عند هذه النظريّة المهمّة، والتي تكشف عمق شبستري في تناول القضايا والانسجام الكبير في منظومته الفكريّة، ووفائه بالكثير من النتائج المترتبة على فلسفته الهرمنوطيقيّة.

١. مناقشة مستعجلة في إعادة تعريف شبستري للوحي

لم تبدُ لي واضحةً طبيعة التعريف الذي قدّمه شبستري للوحي، فقد ربط شبستري الوحي بالمنفعل أو ربطه بالنتائج أكثر ممّا ربطه بالمصدر أو بالحدث نفسه، وهذا معناه أنّ شبستري يريد

أن يخرج بالوحي من سياق صورته النمطيّة عند الأديان في كونه عمليّة أو ظاهرة وجوديّة مرتبطة باتصال شخص النبي بمصدرٍ متعالٍ عبر طرق خاصّة، ليربطه بنتائجه من حيث تأثيره الاستثنائي على شخصٍ ما، فحيثما أثر تأثيراً لا يوصف كان وحياً وإلا لم يكن كذلك.

وهنا نسأل: لماذا أراد شبستري أن يخرج بالوحي من فضاءٍ إلى فضاء؟ هل ذلك منه اعتقاداً بعدم صدقيّة الظاهرة في نفسها أو عدم إمكان إثباتها ولو من خلال المعجزة أو أنّ ذلك منه لغرضٍ آخر؟

وعندما يتحدّث عن التأثير الذي لا يوصف فمن يقصد؟ هل يقصد شخص الموحى إليه (النبي) أو مطلق الآخرين؟ فإذا قصد شخص الموحى إليه فما هو الجديد الذي قدّمه في تفسير الوحي؟ بل لماذا كان الوحي نسبيّاً ما دام ظاهرةً كونية قام بتجربتها شخص وأدرك التجربة إدراكاً حصولياً شخصٌ آخر، فلماذا لا تكون وحياً في حقّ الشخص الآخر أيضاً، لا بمعنى تحقّق الظاهرة فيه، بل بمعنى إدراكه لتحقّق الظاهرة في غيره؟ ثم لماذا تربط وحييّة الوحي بأن يعيشها شخصٌ ما حينئذٍ ولا تُربط بواقعها؟ مثلاً لو رأى شخصٌ في منامه رؤيا فصاحب التجربة هو الرائي، لكنّ الآخرين أدركوا هذه التجربة من خلال إخباره أو عبر سبيل آخر، ففي هذه الحال لماذا تُربط الرؤيا بشخص الرائي ولا تكون رؤيا بالنسبة إلى الآخرين، أي لا تكون حَدَثاً واقعاً بالنسبة إليهم أدركوه بالعلم الحصولي لا بالتجربة والعلم الحضوري؟ وإذا قصد شبستري بالتأثير الذي لا يُوصف هو الاعتقاد بصدقيّة الوحي ووقوعه، فهذا شيء طبيعي، فإنّ من لا يؤمن ولا يعتقد بصدقيّة الظاهرة لن تكون هذه الظاهرة بالنسبة إليه وحياً، بل ستكون مجرّد قصّةٍ خياليّة مثلاً.

يبدو لي أنّ خلفيّة هذا الطرح ـ بصرف النظر عن شخص شبستري ومنطلقاته ـ ترجع إلى ضربٍ من الاعتقاد بعدم إمكان إثبات الوحي، أو بأنّ إثباته لا يكون بوصفه ظاهرةً خارجة عن التجربة، بل إثباتها متقوّم بالتجربة التي هي عنده التأثير الذي لا يوصف، وهو مفهوم (الذي لا يوصف) في حدّ نفسه ملتبسٌ، فإنّه إن قصد به ما يقع مع شخص النبي فلربما أمكن تفهّمه وإلا فلماذا يعدّ في حقّ غير النبي مما لا يوصف؟

وبهذا يبدو لي أنّ الأفضل أن لا نقوم بنحت مصطلحات ملتبسة لها دلالات مسبقة في الثقافة العامّة، حتى نتمكّن من إجراء حوار علمي منتج.

كما أنّ شبستري في تعريفه هذا للوحي ثم في قراءته اللاحقة له، يطيح ـ في رأي بعض الباحثين ـ بشكلٍ تلقائي بمفهوم حجيّة الوحي وكونه يحظى بثقل ذاتي وموضوعي، بخلاف تجربة العرفاء التي تحظى بقيمة شخصيّة، وهو ما يُلغي أيّ خصوصيّة في الوحي النبوي[1].

إضافةً إلى ذلك، إذا ربطنا الوحي بهذا التعريف، ومن ثم غدت وحييّته رهينة تأثيره، فلماذا يتحوّل من إطار النطق إلى إطار الصمت؟ فإذا خرج هذا الوحي من وصفه ظاهرةً روحيّة عميقة في شخص النبيّ ليصاغ عبر الكلمات والجمل، سواء كان الذي حقّق إخراجه هذا هو الله تعالى أو شخص النبي، فبعد تحوّله إلى جمل وكلمات لماذا يكون صامتاً إلا عندما يدخل في إطار التأثير الذي لا يوصف؟ وحتى لو ذهبنا مذهب شبستري المتأخّر من أنّ الكتاب والسنّة هما نتاج الوحي وليسا الوحي نفسه، فهذا أمر لا يعنيني هنا حالياً، فأنا أتعامل مع نتاج الوحي الآن، وعليّ أن أدرس الموقف من هذا النتاج، فلماذا عليّ اعتبار هذا النتاج صامتاً صمتاً مطلقاً؟! وهنا تأتي نفس ملاحظاتنا السابقة على كلّ من المهندس بازرگان والدكتور سروش في إطلاقيّة موضوع الصمت.

والتجربة الوجوديّة مع النصّ لو أثبتت دور القارئ في القراءة فهي لا تستطيع نفي دور النصّ أيضاً، ومن ثمّ فحيثيّة النطق والاستنطاق معاً تكون موجودة في عمليّة قراءة النصّ، والفاعلان فيها هما النصّ والإنسان معاً.

٢. هل الوحي معيار في الإخبار عن حدود نفسه؟

سبق أن ناقشنا ـ عند الحديث عن النظريّتين السابقتين مع سروش وبازرگان ـ موضوع قدرة النصّ على التكلّم عن حدود نفسه، وما قلناه هناك يجري هنا بعينه على تقدير موافقة شبستري عليه بكامله، لكن دعوني أضيف: نحن نوافق الشيخ شبستري جدلاً على أنّ أوّل سؤال نوجّهه للوحي هو سؤال يفترض ترقّب الجواب عنه مسبقاً منه، لكن لو كان هذا السؤال هو ما يلي: هل عند الوحي كلّ شيء أو لا؟ أليس من المنطقي أن نترقّب وجود جواب لهذا السؤال ـ سلباً أو إيجاباً ـ من الوحي نفسه؟ أليس إخبار الوحي عن ذاته أمراً مترقّباً من الناحية الفلسفيّة؟

---

(١) انظر: عبد الله نصري، الدّين بين الحدود والتوقّع: ١٨٢ ـ ١٨٣.

وحيث إنّه مترقّب، فلو أجابنا الوحيُ بالإثبات، وأنّ عندي كلّ شيء في هذه الدائرة أو تلك أو مطلقاً، من نوع نصوص الدرجة الثانية التي تحدّثنا عنها سابقاً، فهنا ألا يتولّد مناخٌ جديد يحتّم عليّ ترقّب كلّ جواب لاحق يمكن أن أوجّهه للوحي مرّةً أخرى؟

إنّ هذا معناه أنّ أحد الذين يشكّلون وعياً مسبقاً لي بطبيعة الأسئلة أو بعض الأسئلة التي أُريد توجيهها للوحي نفسه هو الوحيُ بعينه، فلو أخبرني الطبيب الحاذق بأنّ لديّ أجوبةً على أسئلتك المتعلّقة بالهندسة، ألا يكون سؤالي له بعد ذلك حول الهندسة منطقيّاً؟ وألا يشكّل هذا الجواب منه معطى معرفيّاً يعيد تكوين رؤيتي له ما لم يقم عندي معطى معارض؟

نعم، إذا لم أحصل بعد ذلك على أجوبة منه على أسئلتي كان من حقّي إعادة النظر في الخلفيّة التي أحملها عنه، وإعراضي مجدّداً عن توجيه الأسئلة إليه في المساحة الفلانيّة.

إنّ ما يقوله أنصار الشموليّة هو في حقيقته ذلك؛ فإنّهم لما رجعوا إلى النصوص وجدوا أنّ النصوص نفسها تخبرهم عن نفسها، وإخبار النصوص عن نفسها ـ فيما سمّيناه سابقاً بنصوص الدرجة الثانية ـ ليس أمراً خارج السياق الطبيعي للأمور، فأخذوا بهذا الإخبار وساروا على وفقه، ولو لم تكن النصوص قد أدّت هذه الشموليّة، لربما ما وجدنا العلماء المسلمين مثلاً أو بعضهم يميلون إلى هذه الشموليّة.

نعم، من حقّنا مناقشة العلماء في فهمهم الشموليّة من النصوص، لكن ليس من حقّنا أن نلومهم على تبنّيهم الشموليّة بعد فهمهم لها من النصّ. وادّعاء أنّ الشموليّة لا تُفهم أبداً من هذه النصوص ذات الدرجة الثانية إلا بعد الاعتقاد المسبق بالشموليّة، مجرّد دعوى لا دليل عليها، وبإمكان القارئ أن يُراجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب ليأخذ انطباعه هنا، فنحن وإن كنّا ناقشنا جميع الأدلة العقليّة والنقلية على الشموليّة، إلا أنّ الذي نلاحظه أنّ استنتاج الشموليّة من النصوص لا يتوقّف بالضرورة دائماً على خلفيّةٍ شمولية مسبقة.

بل لو كان الأمر على المعادلة التي قدّمها شبستري، فكيف نعرف أنّ زيداً من الناس طبيبٌ أو فيلسوفٌ نرجع إليه في أسئلتنا الطبيّة أو الفلسفيّة؟ فإذا لم يقدّم مسبقاً ذاتَه لنا وتجربته أمامنا لكي تعطينا انطباعاً عنه فلا يمكن تصوّره طبيباً أو فيلسوفاً أصلاً حتى نوجّه إليه أسئلتنا، ومن ثمّ فالأسئلة المسبقة متولّدة أيضاً ـ فيما هي متولّدة عنه ـ من نطقيّات المسؤول ذاته، وحجم اطّلاعنا على مساحات تصدّيه في قضاياه، فلاحظ جيّداً.

٣ـ ما هي المرجعيّة في تحديد طبيعة الأسئلة التي نوجّهها للدين؟

ثمّة سؤال رئيس هنا، وهو: كيف نعرف طبيعة الأسئلة التي ينبغي توجيهها إلى الدين؟ وبعبارة ثانية: كيف يتكوّن وعينا الفلسفي المسبق الذي تحدّث عنه شبستري ليكون أساساً في أسئلتنا؟ وبعبارة ثالثة: كيف نبلور توقّعاتنا المسبقة من الدين؟ وما هي المرجعيّات المعرفيّة التي تساعدنا على بلورة موضوعيّة وصحيحة؟

لم يجب الشيخ شبستري عن هذا السؤال المنهجي، وإنّما بادر إلى تحديد رؤيته لمساحة الدين وتوقّعاتنا منه دون أن يدلّنا على المستند المرجعي الموضوعي الذي اعتمده في تصوّراته هذه.

وما يبدو لي مستنداً مرجعيّاً هنا هو أحد أمور:

أ ـ العقل، عبر تقديم برهان منطقي أو رياضي أو علمي يحصر دائرة الدين مسبقاً بمساحة دون أخرى قبل أن نفتح النصوص ونطالعها.

ولا يبدو لي وجود برهان من هذا النوع؛ إذ ما الذي يمنع ـ عقلياً ـ من تدخّل الدين والنصّ في غير المجال الذي حدّده شبستري، إلا مثل حديثه عن التاريخيّة واستحالة التأبيد؟ والذي سنتعرّض له بعد قليل بإذن الله.

ب ـ التاريخ، بمعنى أنّ قراءة الأديان في تاريخها يعطي تصوّراً واضحاً عن مساحات اشتغالها، وقد رأينا أنّ هذه الأديان لم تكن تعنى ـ تاريخياً ـ سوى بقضايا التوحيد والسلوك القيمي التوحيدي.

وهذه المرجعيّة إذا كان منفصلةً عن مرجعيّة النصّ نفسه فلا يوجد ما يُثبتها منطقياً؛ لأنّ الظهور التاريخي لشيء في حقبة زمنية معيّنة يجب أن يفهم ـ في سياقات مدرسة شبستري ـ بوصفه الفهم البشري لذلك الشيء، لا بوصفه ذلك الشيء نفسه، فكيف صار التاريخ مرجعاً في الحكم فلسفياً على ذلك الشيء نفسه؟ إلا إذا لم يكن الدين سوى نفس ظهوره التاريخي عند شبستري في نزعته الفينومينولوجيّة.

بل إنّ العديد من الأديان كانت واضحة في ظهورها التاريخي أنّها تتناول قضايا أوسع من مجرّد البعد المعنوي في الحياة، مثل اليهوديّة والإسلام.

ج ـ النصّ، بمعنى أن نرجع إلى النصوص التي تعبّر عن هذا الدين بالنسبة إلينا ونقوم بتحليلها، فنجد أنّ مساحة اشتغالها هي كذا وكذا، فنعرف أنّ هذه هي الدائرة التي اعتنى بها

الدين، فلا نوجّه له بعد ذلك سؤالاً خارج هذه الدائرة، وبذلك يتكوّن عندنا الوعي الفلسفي بتوقّعاتنا.

وهذا هو الصحيح، إلى جانب سبيل العقل لو توفّر، فعندما أرجع إلى النصوص الأولى وأجدها من أوّلها إلى آخرها غير معنيّة بإصلاح أعطال السيّارات أو بوضع خطط تنمويّة في مجالٍ ما، حينئذٍ يصبح منطقيّاً منّي أن لا أعود إلى النصّ مرّةً أخرى بجعبة محمّلة بأسئلة من هذا النوع، أمّا عندما أجد في النصّ حديثاً عن العلاقات الأسريّة فإنّني لن أستطيع افتراض كون الدين أجنبيّاً عن هذا الموضوع، إلا إذا واجهني معطى عقلي أو علمي يحيل أو يمنع أو يُعيق أبديّة القوانين المشرّعة في هذا المجال أو فهم أبديّتها، ففي هذه الحال سوف أُعيد فهم هذه النصوص فهماً تاريخيّاً.

وهذا يعني أنّ النصّ نفسه له دور في توجيه أسئلتي أو بعضها، إلى جانب العقل كذلك، وليس صحيحاً ما يقال بنحو الإطلاق بأنّ المرجعيّة هي على الدوام وهنا خارج ـ دينيّة، استجابةً لأصول الحداثة في العقل المكتفي ومرجعيّة العلم التجريبي.

٤. العجز الفلسفي عن إثبات انحصار الدين بالبُعد المعنوي أو بما فوق العقل

وفقاً لما تقدّم، ما هو الدليل الترجيحي الذي يقدّمه شبستري في افتراض أنّ دور الدين هو الحياة المعنويّة فقط وفي ادّعاء أنّ ما قاله أمثال ابن سينا من أنّ دوره فضّ النزاعات الإنسانيّة هو كلام لا يقوم على أساس علمي؟ تبدو كلمات شبستري خالية من البرهنة ولو بنحو الترجيح، فمجرّد أنّ الدين يركّز على البعد المعنوي لا ينفي أنّه يتناول ـ ولو بشكل معيّن ـ أبعاداً أُخَر، فغاية ما يمكن لشبستري أن يدّعيه هو أنّ المقاربات العقلانية لا تستطيع إثبات أنّ غرض الدين هو إدارة الاجتماع السياسي، بينما يمكنها إثبات أنّ الغاية هي إحياء الحياة المعنويّة، لكن مجرّد العجز العقلي عن إثبات شيء لا يستدعي فرض عدمه أصلاً موضوعاً قاهراً، بحيث ندخل النصوص ونحن نحمل العدم مفروضاً مسلّماً.

من الممكن أن يأخذ شبستري هنا في نظريّة (توقّعات البشر من الدين) مفهوم الحاجة، بحيث يكون معنى النظريّة هو حاجات الإنسان من الدين، وحيث إنّ فضّ النزاعات وبناء الحياة الدنيويّة المدنيّة هو أمرٌ مقدور للبشر، فلن تكون هناك حاجة عندهم كي يلجؤوا للوحي

في ذلك، وهذا معنى أنّ الوحي لا يتدخّل في غير ما نحتاجه فيه.

إذا أخذنا هذا التفسير لنظريّة التوقّع البشري من الدين ـ وهو تفسيرٌ سائد ـ فنحن أمام خيارين:

أ ـ أن نفترض أنّ الحاجة ظاهرة فرديّة، ومن ثمّ تختلف المواقف من الدين تبعاً لاختلاف الحاجات الشخصيّة منه، ويكون المرجع هو الوجدان الشخصي للفرد، فربما يحتاج شخص للدين لكي يحلّ مشاكله النفسيّة والروحيّة العميقة، كما هي حالة الإنسان في عصر الحداثة وما بعده في فردانيّته وغربته ووحشته القاتلة، وقد يحتاجه آخر لكي ينظّم له وضعه الاجتماعي؛ لأنّ طبيعة المجتمع المحيط به طبيعة متديّنة لا يمكن حلّ المشاكل فيها إلا من خلال نفوذ الدين.. فالحاجات الشخصيّة تختلف من شخص لآخر ومن طبيعة فرديّة لطبيعة فرديّة أخرى.

وإذا أخذنا بمفهوم الحاجة الفرديّة الشخصيّة في نظريّة التوقّع المسبق هذه، فنحن أمام عجز عن بلورة نظريّة هنا، بمن في ذلك شبستري نفسه؛ لأنّ مفهوم (الشخصيّة) هنا يدمّر القدرة على صياغة قوانين أو مقرّرات عامّة، ولهذا لم نجد في نظريّات التوقّع من الدين أنصاراً كثر لمثل هذا الفهم.

وإذا صحّ هذا المفهوم فلا يصحّ من شبستري ادّعاء أنّ فهمه هو الأرجح؛ لأنّ فهمه لن يكون إلا تعبيراً عن حاجته هو للدين في لحظته الزمكانيّة، وليس تعبيراً عن قانون، فلعلّ شخصاً آخر يحتاج الدين في وضعيّته في غير الحياة المعنويّة.

ب ـ أن نفترض أنّ الحاجة هنا نوعيّة وعامّة تغطّي الإنسان في وجوده مطلقاً، وهنا يكون المنهج المتبع هو المنهج العقلي التحليلي الفلسفي ـ ولو مستعيناً بمقدّمات تجريبيّة وإحصائيّة وتاريخيّة ـ لتحديد هذه الحاجة، وهذا ما يبدو أنّ شبستري اختاره.

وهنا تبدو مصادرة شبستري في أنّ الإنسان لا يحتاج للوحي في إدارة أموره الاجتماعيّة والسياسيّة؛ لأنّه قادر عليها، فكرةً غير مبرهنة في نفسها، بصرف النظر عمّا إذا كنّا نوافق على وجود برهان يثبت حاجة الإنسان للوحي أو لا.. فهل استطاع الإنسان حلّ جميع مشاكله؟! هل هذا صحيح؟! وهل يمكن أن نثبت أنّه نجح دائماً؟ وعلى تقدير أنّه نجح فعن أيّ إنسان يتكلّم شبستري: هل الإنسان على امتداد التاريخ البشري أو عن إنسان عصر الحداثة وما بعدها؟ وعلى فرض أنّ إنسان عصر الحداثة حلّ جميع مشاكله ـ ولم نقل بأنّه أنتج لنفسه مشاكل

جديدة، وهي قضايا تقويمية للحداثة مختلف فيها بين كبار فلاسفة العالم إلى يومنا هذا ـ فهل هذا يثبت أنّ النبوّات جاءت في الأصل لخصوص الحياة المعنويّة؟ ولماذا لا تكون النبوّات قد جاءت لمختلف أبعاد الحياة، غاية الأمر أنّه في العصور اللاحقة لا يكون خطابها إلا للجانب المعنوي لو صحّ هذا في نفسه، ومن ثمّ فطريقة مقاربة شبستري للموضوع لم تكن دقيقة، بل كان عليه أن يحدّد الحاجة تبعاً للعصور والمجتمعات، لا الخروج باستنتاج عام ولا تكريس مرجعيّة الحاجة الشخصيّة، بل وسطٌ بين ذلك.

ثمّ ألا يحقّ لنا ونحن نطالع شبستري أن نحلّل منطلقاته في سياق إرادته إعطاء دور للدين في العالم الحديث، فقام باستنتاجٍ كلّي حكم به على الإنسان وعلاقته بالنبوّات على امتداد الخطّ الزمني؟ يخيّل لي أنّ شبستري مثل كثيرين اعتبروا التجربة الغربية ناجحة، وتأمّلوا في عناصر النقص فيها، فلمّا رأوا أنّ عنصر النقص هو الحياة المعنويّة منحوا هذا العنصر للدين، وبهذا تمكّنوا ـ من وجهة نظرهم ـ من إعطاء الدين موقعاً في حياة الإنسان المعاصر، ولست أُريد نقد هذه المقاربة، لكن ألا تعني هذه المقاربة أنّنا نقوم بالتعميمات من خلال وضعيّات زمكانيّة خاصّة؟

بل دعونا نذهب أبعد من ذلك، لسؤال شبستري عن أمرين:

أوّلاً: لماذا يحتاج الإنسان للنبوّات في تشييد تجربته الروحيّة؟ أليست التجربة الروحيّة شأناً يعيشه البشر منذ ولادتهم على الأرض في علاقتهم المتأرجحة والمختلفة الألوان بالأمر القدسي المتعالي؟ فما الفرق بين التجربة الروحيّة والتجربة العقلية للبشر ما دامت التجارب كلّها تقع في صراط التكامل عبر التاريخ؟ لماذا لا يكون إنسان العصر الحديث قادراً على بناء تجربته الروحيّة مع الله بعيداً عن النبوّات؟ وبماذا يستطيع شبستري ـ ضمن منظومته في مقاربة قضيّة حاجات الإنسان من الدين ـ أن يجيب بعض أنصار المذهب الربوبي من القائلين بنفي النبوّات، وأنّه يمكننا بناء علاقة روحيّة مع الله وأخلاقيّة مع الناس دون حاجة للنبوّات؟ ألا يبدو كلام هؤلاء أكثر منطقيّةً من كلام شبستري وفقاً للبنيات التحتية لنظريّة شبستري نفسه؟ ألم تقم الأديان الوضعيّة كالبوذية وغيرها بتقديم تجربة روحية عميقة للغاية للإنسان بعيداً ـ كما يُقال ـ عن مفهوم النبوّات؟

من الممكن أن يقول شبستري هنا بشبيه ما قاله أمثال شلايرماخر من قبل، فنحن نعرف أنّ

عصر الحداثة أوقع تصادماً بين الدين التاريخي والدين الإيماني أو العقلي، فقبل هذا العصر كان الدين يعتاش على التاريخ ويتغذّى عليه ـ خاصّة وأنّ التاريخ المسيحي هو تاريخ مقدّس جدّاً؛ لأنّه يمثل تدخّل الله في العالم (إرسال ابنه للفداء والصليب والكفارة) على خلاف التاريخ الإسلامي الذي لا يمثل هذا المستوى من القداسة، بل يغلب عليه الطابع المدني ـ بينما بظهور مدارس النقد التاريخي التي عصفت أيضاً بالنصوص الدينيّة مع مثل اسبينوزا وغيره، تراجع وضع الوثوق بالتاريخ عموماً، وصار الدين غير قادر على مصاحبة التاريخ لضمان وجوده، ممّا فكّ الارتباط بينهما، واتجه التفكير نحو تحرير الدين من التاريخ لربطه بالإيمان والمعنى من جهة أو ربطه بالعقل نفسه من جهة أخرى، وكلّ اللاهوت الحديث في الغرب وقع منذ القرن الثامن عشر الميلادي في سياق ثنائيّة التاريخي والعقلي في الدين، وهو ما ظهر متجلّياً مع عمانوئيل كانط وغيره، وفي هذه اللحظة التاريخيّة سعى شلايرماخر وأمثاله لإعادة الاعتبار للتاريخ بمقاربة أخرى تقوم على البُعد المعنوي في الدين من خلال اعتبار أنّ الحدث التاريخي (المسيح ووقائع حياته التي انتهت بالصلب والقيامة) يمثل المحرّك الروحي للأفراد؛ لأنّ الأفراد يحتاجون لوقود، والتجربة التاريخيّة الأعلى تمثل وقودهم والمؤثرات التي تخلق في دواخلهم التجربة الروحيّة، فالتزوّد بهذا الوقود ضروريٌّ للتجربة، ولكن ليس المطلوب هو استنساخ التجربة الروحيّة.

أقول: لعلّ شبستري يرى وجه الحاجة للنبوّة في الحياة المعنويّة على هذه الطريقة، فلا يمكننا أن نُشكل عليه بما تقدّم.

لكنّ الصحيح هو أنّه كما احتاجت الحياة الروحيّة إلى وقود، يمكن أن تحتاج الحياة العقليّة إلى وقود كذلك، بمعنى أنّ دور النبوّات هو التدخّل في تصحيح مسارات العقل، لكي يكون ذلك محرّكاً للإنسان بشكل صحيح، فبدل أن ينطلق في تجربته العقليّة ليقع في مشاكل، يضبط الوحيُ في بعض مفاصل حركته إيقاعَ العقل، تماماً كما يضبط إيقاعَ التجربة الروحيّة حتى لا تقع في أخطاء؛ لأنّ انطلاقها نحو التجربة الأعلى هو بنفسه تصحيحٌ لمسارها، وإلا فستصبح كلّ التجارب الدينيّة معصومة حتى لو أفضت إلى الشرك دون التوحيد، وهو ما يطرح سؤال معيار دينيّة التجربة، ولولا هذا كلّه لكان بإمكان الربوبيّين أن يدّعوا بأنّ النفس الإنسانيّة ليست بحاجة لمثل هذا الوقود، بل هي تنطلق بوازعٍ ذاتي نحو تكوين الحياة المعنويّة، ولسنا

بحاجة للتاريخ لخلق الروح المعنويّة داخلنا أو تصحيح مسارها، فبماذا يجيبهم شبستري؟

طبعاً أنا هنا أناقش شبستري بعيداً عن نظريّته المتأخّرة في الوحي، والتي أظنّ فيها أنّ شبستري انتهى تماماً من مرحلة النبوّة بالمعنى اللاهوتي الأدياني السماوي السائد لها، وبات يعتقد بأنّ النبوّات ليست سوى تجارب متواصلة روحيّة للبشر مع الله من نوع رفيع؛ لأنّ هذه الفكرة في تقديري ينبغي أن تذهب بشبستري لتجاوز فضاءات الأديان تماماً، وبهذا يحقّ لنا أن نأخذ عليه أنّه بهذه الطريقة لم يقم بممارسة إصلاح ديني، بل مارس تخطّياً للدين نحو تكوين مفهوم جديد للحياة المعنويّة، وربما لهذا وجدنا أمثال الدكتور مصطفى ملكيان يعيب ـ في أحد حواراته[1] ـ على تيار الإصلاح الديني بأنّه بات يشكّل إعادة إنتاج الدين بحيث لم يعد يبدو الدين موجوداً أصلاً، متسائلاً: أيّ إصلاحٍ ديني هذا يُلغي من الدين إدارة كلّ شيء، ويحذف منه التاريخ والشريعة والمعرفة وغير ذلك، ليحوّله إلى حياة معنويّة خالصة يمكن الوصول إليها بعيداً عن الأديان بمفهومها السماوي؟!

ومن ثمّ فلست بحاجة لتفسير التجربة النبويّة تاريخانيّاً أو غير ذلك، بعد أن أصبحت التجربة نفسها مجرّد سياق تاريخي روحي مع الله، لا يملك حجيّته الذاتيّة ولا اعتباره الموضوعي القائم فيه، بل الأفضل هو الدعوة لتخطّي التجربة النبويّة لا لتفسيرها في سياق إصلاح الفهوم ضمن إطار أدياني (أرجو التأمّل جيداً)[2].

ثانياً: كيف يمكن لشبستري أن ينفي ـ بمقاربة تاريخيّة ـ فرضيّة أنّ الكثير مما سمّاه هو

---

(١) انظر: مصطفى ملكيان، الحوار مع مجلّة (فرهنك امروز) الشهريّة، في عددها الواحد والعشرين، والصادر في شهر اسفند، لعام ١٣٩٦هـ. ش، الموافق (شباط ـ آذار، ٢٠١٨م).

(٢) كلامي هذا يأتي وسط زحمة الخلاف الحادّ في التجربة الإيرانيّة ـ بل وفي التجربة العربيّة أيضاً ـ حول جدوى أو مآلات الإصلاح الديني؛ إذ يذهب تيّار علماني ناقد إلى ضرورة الدخول في مرحلة جديدة، وهي مرحلة تجاوز القضيّة الدينيّة، وبناء المجتمع والإنسان بعيداً عنها تماماً، وعدم تضييع الوقت بالإصلاح الديني، حتى بأشكاله العميقة، وبهذا كان شبستري وبازرگان وسروش وغيرهم محسوبين على الإصلاح الديني، فيما التيّار الآخر الأشدّ علمانيّةً يعتبر أنّهم فشلوا في تحقيق شيء أو حلّ أيّ معضلة، وبإمكان المتابع للمشهد الثقافي أن يدرك حجم هذا النزاع، ومن هذه الزاوية كانت ملاحظتي أعلاه، ومنها كانت ملاحظة ملكيان أيضاً.

إمكانات العقل البشري في وعي الحياة وإدارتها والمعرفة التجربية وغيرها، كيف يمكنه أن ينفي دور النبوّات عبر التاريخ السحيق في تكوين هذا الوعي، خاصّة على نظريّته في التكامل الداروينيّ؟ فلماذا لم تكن النبوّات بوجودها التاريخي من أبرز العناصر المساهمة في تكوين كلّ هذا التراث العقلي الذي نحرّكه نحن اليوم في إدارة قضايانا؟

ليس عندي أيّ دليل على هذا، لكن من يريد أن ينفي الحاجة البشريّة المطلقة للنبوّات في غير الروحيّات، عليه أن يقدّم مقاربات واضحة في هذا السياق، في ظرف إيمانه بوجود ظاهرة النبوّات عبر التاريخ.

من هذه النقطة أنتقل إلى النقطة الأخرى؛ إذ علينا التوقّف قليلاً عند الفكرة المكرورة التي أطلقها شبستري هنا أيضاً، وهي أنّ ما يدخل ضمن دائرة العقل لا يتدخّل فيه الدين، وأنّ الوحي جاء ليُعلّم الإنسان ما يعجز عن إدراكه. إنّ هذه الفكرة غامضة جداً وملتبسة وإن تحوّلت إلى مكوّن رئيس في الثقافة الإسلاميّة الحداثوية المعاصرة؛ وذلك أنّه ما المقصود من أنّ ما يتدخّل فيه العقل لا يتدخّل فيه الوحي؟

أ ـ فإن قصدنا أنّ ما يقدّم العقل فيه معطى حاسماً لا نقاش فيه، لا يأتي الوحي ويقول فيه معطىً معارضاً، فهذا كلام مقبول عند الأكثر، ويقوله أغلب الفقهاء وعلماء الدين.

ب ـ وإذا قصد أنّ ما يقدّم العقل فيه معطى حاسماً لا نقاش فيه، لا يتدخل الوحي فيه حتى بنحو التأييد، فهذا لم نفهم له مستنداً منطقياً، فلماذا لا يمكن أو لا يحقّ للوحي أن يساند العقل؟ وما هي الإشكاليّة في ذلك؟

ج ـ وإذا قصد أنّ الوحي تعهّد بعدم التدخّل فيما حكم فيه العقل، فإنّ من المهم أن نعرف أين وقع هذا التعهّد؟ ومتى قال الوحي وأين بأنّ كلّ ما حكم فيه العقل فإنّني لا أتدخّل فيه؟ كيف ووجودُ الله ومهمُّ صفاته معطى عقلي وشعوري معاً عندهم ومع ذلك فقد امتلأ القرآن حديثاً عن ذلك، وهكذا التوحيد الإلهي نفسه.

د ـ هذا كلّه إذا قصد شبستري ما كان فيه معطى عقلي حاسم، أمّا إذا قصد ما يجول في ميدانه العقلُ فلا يدخله الوحي، فهذه القضيّة أكثر التباساً، فكيف نعرف أنّ كلّ ما يجول العقل في ميدانه فقد كفانا العقل مؤونته وحسم الخيارات فيه؟ كيف ومئات القضايا ما زال العقل عاجزاً عن حسم خياراته فيها في الفلسفة والإنسانيّات والطبيعيّات وغيرها، فلماذا لا يتدخّل

أو لا يحقّ للوحي التدخّل فيها لمساعدة العقل على ترجيح خيارٍ على خيارٍ آخر إلى حين انكشاف الواقع للعقل بأدوات العقل نفسه؟ وما المانع المنطقيّ في ذلك؟

من هنا تظهر المشكلة في القضيّة الثانية من معادلة شبستري المتقدّمة، وهي أنّ الوحي جاء ليعلّم الإنسان بما يعجز العقل عن إدراكه؛ وذلك:

أ ـ من أين توصّلنا إلى هذه النتيجة؟ وما المانع من تدخّل الوحي لجانب غير معرفي؟ فكأنّ شبستري حصر دور الوحي بالجانب المعرفي، وحيث وجد عجزاً عقليّاً أعطى المجال للوحي لممارسة دوره، مع أنّ الوحي يمكن أن نتصوّر له ـ منطقيّاً ـ دوراً آخر أكثر أهميّة، وهو عبارة عن دعم العقل وتعزيز محركيّة الإنسان نحو الفعل الحسن وإيقاظ الضمير وخلق المكوّنات النفسيّة الصالحة للسلوك من خلال منطق الترغيب والترهيب وربط الإنسان بالله تعالى وغير ذلك، وهذه ليست معطيات معرفيّة، بل تجامع سلطان العقل المعرفي. وأظنّ أن شبستري يوافق على هذه القضيّة.

ب ـ ما هو المراد من عجز العقل عن الإدراك؟ إنّه حقاً مفهوم غير واضح؛ فهل كشف شبكة النفس والاجتماع الإنساني مما يعجز العقل عنه أو لا؟ إنّ الإنسان بعد آلاف السنين ما زال لا يُدرك إلا القليل عن تعقيدات الشبكة المعقّدة للنفس الإنسانيّة وللسلوك وللعلاقات الاجتماعيّة ولتأثيرات المحيط على الفرد، فلماذا لا يُسمح للدين هنا بالتدخّل حيث إنّ العقل ما زال عاجزاً عن الكشف عن تمام زوايا هذا الأمر الشائك والمعقّد؟ وحتى لو توصّل الإنسان إلى نتائج في هذه الميادين أو تلك، فهل كانت نتائجه قطعيّة نهائية حاسمة وفقاً لمعطيات فلسفة العلم؟ فلماذا هنا لا يُسمح بتطبيق مبدأ العجز عن حسم الأمور ليكون للوحي مجالٌ فيها؟

إنّني هنا لا أتحدّث عن النصوص الدينية التي وصلتنا بقدر ما أتحدّث عن المبدأ والمعادلات التي كرّرها الشيخ شبستري في هذا المضمار، واللافت أنّ شبستري في معالجته لقضيّة الهرمنوطيقا والفهم أقرّ ـ ضمناً ـ بالعجز عن التماهي مع الأفق التاريخي للمتكلّم، ولعلّ إقراره هذا جاء بتأثير تلك الإشكاليّات التي سُجّلت على أنصار هرمنوطيقا التماهي هذا، مثل شلايرماخر، حيث قيل لهم بأنّكم جعلتم الهرمنوطيقا ذات مَنْزَعٍ نفسي سيكولوجي؛ إذ كيف يمكن الاندماج مع ذات الناصّ بتمام مكوّناتها؟!.. إنّ شبستري هنا يتواضع ويحاول اصطياد المعنى من خلال مفهوم (القاسم المشترك الإنساني)، وهو مفهوم متواضع جداً في مُخرجاته على

مستوى فهم النصوص، وسؤالي: إذا كانت زاوية من زوايا حياة البشر بدت معقّدةً إلى هذا الحدّ، وهو فهم النصّ ووعي اللغة، وكان علينا أن نُبدي تواضعاً نحوها، فكيف يمكن لنا أن ندّعي بأنّ العقل قادر على معرفة الإنسان بزواياه ومحيطه الطبيعي والماوراء الطبيعي حتى نقوم بتحييد الوحي نتيجة ذلك؟! وهل القدرة الإمكانيّة (قادر بالقوّة) كافية لتحييد الوحي؟!

من هنا تبدو الطروحات التي قُدّمت حتى الآن في تفسير الخاتمية مجرّد تصوّرات غير مبرهنة ولا يوجد حتى ما يرجّحها، وقد اتخذها الشيخ شبستري أمراً مفروغاً منه في هذا السياق باعتماده النظريّة المنسوبة إلى محمد إقبال، والمجال لا يتسع الآن لنقد نظريّات الخاتميّة.

وإذا أردت أن أطّعم مداخلتي هذه ببعض النصوص القرآنيّة التي يلوح منها ـ ولا أريد أن استدلّ بها هنا ـ عدم التوالم مع رؤية شبستري، فيمكنني استحضار العديد من نصوص الكتاب والسنّة، لكنّني سأكتفي بنصّين قرآنيّين:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٦)، فالآية تشير لموضوع علم الإنسان ومحدوديّاته في قضيّةٍ تتصل بسلوك عملي سياسي.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٣٢)، والآية تشير لمحدوديّة علم الإنسان في قضيّة تتصل بالعلاقات الأُسريّة. إضافة إلى مثل النصوص الدالّة على أنّ الإنسان يدعو لنفسه بالشرّ ظانّاً أنّه الخير.

٥. بين تعدّد القراءات وترجيحها، هل تُساعد الترجيحاتُ نظريّةَ شبستري؟

من الواضح أنّ العلامة شبستري كان يستهدف تكريس مبدأ تعدّد القراءات ونفي القراءة الرسميّة للدين، والنظام الإكليروسي، وبالنسبة لي شخصياً فإنّني أوافق على مبدأ القراءة في الجملة، وأؤمن بأنّ النصوص تتحمّل قراءات بطبيعتها، ومن ثمّ لا يحقّ لقراءةٍ احتكار النصّ لنفسها.

هذا المبدأ الحقّ وظّفه شبستري في مواقع خاطئة، وذلك أنّ فكرة تعدّد القراءات تفتح

المجال ـ فلسفيّاً وأخلاقيّاً ـ لولادة قراءة جديدة، لكنّها لوحدها لا تستطيع أن تُثبت هذه القراءة أو ترجّحها، بل إنّ مرجّحات هذه القراءة أو تلك تظلّ في طبيعة المعطيات التي تقدّمها، لا في الأساس الفلسفي والأخلاقي الذي يسمح بوجودها في حلقة الممكنات التفسيريّة، فهل يعني القول بفتح باب الاجتهاد أنّ كلّ اجتهاد صحيحٌ أو راجح؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا كلّ هذه المجاهدة التي يمارسها شبستري لمواجهة القراءة الفقاهتيّة للدين؟ أليست هي قراءة لا تختلف عن قراءته؟!

إنّ شبستري كرّس مقدّمةً لا تُنتج رجحان قراءته، بل تُنتج مشروعيّة قراءته وإمكانها، والمشروعية والإمكان الأوّليّين ـ بوصفهما موقفاً أخلاقيّاً وفلسفيّاً ـ لا يُثبتان هذا الشيء المشروع أو الممكن بالضرورة.

وإنّما أقول هذا الكلام، لكي أعلّق على شبستري وكثيرين ممّن رأينا لديهم وضوحاً في تناول الأمور بهذه الطريقة، بحيث بدت مقاربتهم وكأنّها بمجرّد أن تُصبح مشروعةً فهي تغدو متعيّنة أو راجحة! والشيء الذي يُلفت النظر هنا أنّنا في كثير من الأحيان لا نجد حتى مقاربات ترجيحية حقيقيّة، وكأنّ الاكتفاء بالعرض كفيلٌ بالترجيح! وإذا كان الأمر كذلك فالقراءة الفقاهتيّة للدين تحظى بمثل هذا المرجّح!

بل يمكنني أن أُضيف هنا بأنّ شبستري وسروش وغيرهما كانوا يركّزون دوماً على أنّ القراءة الأخرى للدين تنطلق من خلفيّات، ولا قراءة بلا خلفيّات مسبقة، ودعوا للتساؤل وطرح الاستفهامات حول هذه الخلفيّات، وهذا أمرٌ مشروع تماماً، لكنّنا لم نجد محاولةً للكشف عن خلفيّات قراءتهم المعرفيّة هذه أو إثباتها في كثير من المواقع، ومن ثم فمن حقّ الآخرين مناقشة هذه الخلفيّات التي بُنيت عليها قراءتهم.

ما أُريد قوله هنا، هو أنّ تصوير الآخرين أنّ تفسيرهم غير متعالٍ وإنّما هو قائم على فرضيّات مسبقة يوحي دائماً بأنّ تفسيرنا ليس كذلك، وإذا كان الأمر مشتركاً كان من الطبيعي أن نسبح جميعاً في بحر الفرضيات المسبقة، وهذه الفرضيات المسبقة لا تقف عند حدود فهم النصّ حتى يقع في شبكها المفسّرون للنصوص الدينيّة فقط، بل هي حاضرة في فهم الطبيعة والإنسان والماورائيّات وكلّ شيء، ولا أقلّ في الإنسانيّات وفقاً للمنهج التفهّمي فيها، والذي قدّمه فيلهلم ديلتاي (١٩١١م)، ففكرة المفروضات المسبقة لن يتحرّر منها الذي يحاول أن

يصنع ديناً غير قائم على النصوص أو التاريخ، بل هو ما يزال أسيراً لها.

وإذا وصلنا لهذه النقطة تبيّن أنّ شبستري لم يقدّم مرجّحاً نصيّاً أو برهانيّاً على الصورة التي نحتها للدين، بل رأينا أنّها تفتقر لمعطيات.

لكن في مقابل هذا كلّه، من الممكن لشبستري هنا أن يدّعي بأنّ فهمكم لمنطق الترجيح هو في نفسه فهم خاطئ؛ لأنّ الترجيح هنا لا يقوم على البراهين أو الأدلّة أو ما شابه ذلك، بل يقوم على خصائص من نوع:

أ ـ انسجام عناصر النظريّة وجماليّتها الداخليّة.

ب ـ قدرتها على تقديم الحلول بشكل أفضل من غيرها.

وهذه الخصائص متوفّرة في نظريّة شبستري؛ إذ هو يريد من نظريّته أن يُخرج المجتمعات الإسلاميّة من مأزق الانغلاق والقمع والتخلّف، ليصل إلى التنوير العقلي وإلى الحريّات والديمقراطيّة وغير ذلك دون التضحية بالدين، ونظريّته تتمكّن اليوم من إبقاء الدين في الحياة المعاصرة، بينما نظريّة الإسلام الفقاهتي عاجزة عن منح القدرة للدين على البقاء في الظرف الراهن، وهي تتهاوى يوماً بعد آخر، ويلاحظ مزاجه هذا أيضاً في معالجته لقضيّة حقوق الإنسان المتيافيزيقيّة.

وهذه الطريقة في الترجيح ومعالجة الأمور، طريقةُ الإعلام لا الاستدلال بالمفهوم الدقيق للكلمة، حاضرة بقوّة في الفلسفة القاريّة (Continental Philosophy) التي تبنّاها هايدغر وهوسرل وغيرهم ممّن تأثر بهم شبستري، وانبثقت منها مدارس فلسفية ونفسيّة عدّة، في مقابل الفلسفة التحليليّة (Analytic Philosophy) التي برز بها الإنجليز، والتي تعتمد تحليل المنطق والمفاهيم واللغة وبِنية العقل ونحو ذلك، على توجّهات فريجه وبرتراند راسل وغيرهم، والتي انبثقت منها مدارس فلسفية متعدّدة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إلا أنّ مقاربة شبستري لهذا النوع من الترجيح ـ لو كان هذا هو مقصوده، رغم أنّه في حواريّاته مع الدكتور داود فيرحي، والمنشورة على الموقع الالكتروني، يدين التضحية بالحقيقة في سبيل المصلحة ـ تعاني هي الأخرى من مشاكل، وذلك:

أوّلاً: لو أخذنا التجربة التاريخيّة والمعاصرة، وسألنا شبستري بكلّ صراحة: هل التجربة الروحيّة المتعالية نمت وازدهرت في ظلّ تقليص الدين إلى معنويات أو في ظلّ جعله ـ أيضاً ـ

فضاءً اجتماعيّاً منظومياً عبر سلسلة قيم وشرعيات وضوابط وتاريخ وغير ذلك؟ هل الدين التاريخي ـ من حيث المبدأ ـ يساعد على نموّ البيئة الحاضنة للمعنويات أو يعيقها؟ وهل حياة الحداثة المعاصرة هي حياة مترقّية معنويّاً أو متراجعة؟ هل المعنويات في فضاء الأديان الإبراهيميّة أو نحوها أفضل حالاً أو في فضاء الخروج من كلّ الدوائر التي يمثلها الدين التاريخي؟ وأيّه الذي يساعد على خلق بيئة حاضنة: إلغاء الدين التاريخي بكلّ عَدده وعُدّته أو الحفاظ عليه مع إجراء إصلاحات فيه؟

لم يقدّم لنا شبستري أيّ مقاربة ترجيحية تعطي ضماناً أنّ الذهاب نحو الدين المعنوي الخالص يمكنه أن يوفّر نموّ التجارب الروحيّة أو انبعاثها وانتشارها في حياة البشر، بل الذي رأيناه على العكس تماماً، وهو أنّ تجربة الحداثة ـ التي يؤمن بقيمها شبستري ـ حدّت من نموّ الحياة المعنويّة للبشر، ورمت بها خارج عجلة الحياة، حتى صاروا اليوم يعيدون التفكير لجعل مجال للدين فيها حتى لا تفضي إلى انهيار الحياة الروحيّة وهلاك الإنسان في الماديات، فهل ضحّى شبستري يا تُرى ـ من حيث لا يقصد ـ بالحياة المعنويّة، لصالح العدالة الاجتماعية التي رآها في الغرب، فكانت بوصلته العدالة والحريّة أكثر من المعنويّة؟

يخيّل لي أنّ شبستري يتعامل في طرح نظريّته مع نُخب وليس مع جمهور الناس، فالنخب الخالصة ربما يمكنها خوض تجارب روحيّة بعيداً عن الأديان التاريخيّة، لكنّ طبائع البشر العاديين يغدو هذا الأمر شبه مستحيل بالنسبة إليهم، ومن ثمّ فالذاكرة الإيمانيّة الجماعيّة والضبط الاجتماعي الأخلاقي في غاية الضرورة هنا.

إنّ شبستري نفسه يذهب في بعض محاضراته إلى أنّ العالم القديم هو عالم توافق الداخل والخارج، بينما العالم الحديث هو عالم انفصال الداخل عن الخارج وحدوث الشرخ، فهل الحياة الحديثة تساعد ـ في ظلّ هذا الوضع ـ على الحياة الروحيّة؟! وهل يعتقد شبستري أنّ الحياة المدنية في الغرب تدفع نحو الحياة الروحيّة أو تعقّدها وتجعلها عسيرة إلا لأفراد؟!

ولست أُريد هنا أن أناقش شبستري في ملفّ العدالة الإنسانيّة وتجربة الحداثة والغرب عموماً في العصر الحديث، وأنّها هل كانت تجربة ناجحة مع الآخر الإنساني أو لا؟ وكثيرون لا يقتربون أصلاً من ممارسة قراءة نقديّة للتجربة هذه وكأنّها تجارب معصومة وتمثل القدوة العليا التي إذا اقتربنا من نقدها نُتهم بالتخلّف والرجعيّة! فهل من تأثيرات الحداثة وعقلانيّة البشر ما

شهدته الإنسانيّة من أبشع أنواع الظلم والاضطهاد لملايين السود، ولممارسة استعمار مخيف لقرنين من الزمن أو يزيد على عشرات الشعوب والمجتمعات، ولخوض حربين كونيّتين قضتا على ما ربما يزيد عن ضحايا مجموع حروب الإنسان على وجه الأرض منذ خلقه، ولتدمير الطبيعة وخيراتها وجعل الأرض وسكّانها في مأزقٍ مخيف لا يقف عند حدود الاحتباس الحراري، بل نشر ثقافة احتقار الشعوب وتسخيرها ودوران الإنسان حول الأنا الفرديّة، وغير ذلك من قائمةٍ لا تنتهي، وما تزال فصولها مستمرّة إلى يومنا هذا، وكأنّنا نعتبر الغرب أصلاً أعلى تُعرض كلّ الأشياء عليه، وربما لهذا لم نجد لدى شبستري قراءات جادّة في نقد الغرب ومُخرجاته الفكريّة والثقافيّة[1].

نقول هذا؛ لأنّنا نعتقد بأنّ المثقّف الحقيقي ليس هو المثقّف الناقد الذي ينقل بندقيّته من جهة إلى أخرى، بل ذاك الذي يتحوّل النقد الموضوعي لديه إلى سمة ذاتيّة لا تخضع أمام طبيعة الجهة المستهدَفة بالنقد، وليس ذلك الذي ينتقد جهةً ليتبع أخرى. وشخصيّةٌ رفيعة بحجم شبستري لا أظنّها تريد أن تكون كذلك.

ثانياً: إنّني أعتقد بأنّ على شبستري أن يفكّر في الدين في مجتمعات المسلمين وليس فقط في المجتمعات الغربيّة، فهل نظريّته تؤمّن غاياتها في فضاء المجتمعات الإسلاميّة اليوم بما تحمله هذه المجتمعات في لحظتها الحاضرة من ذهنيّات وأعراف وطرائق عيش أو لا؟ وهل دخول نظريّة من هذا النوع في حياة المسلمين اليوم يجعل حياتهم أقرب إلى المعنى أو يخلق فيهم هجران المعنى والغربة عنه؟

إنّ التغيير يجب أن يكون من داخل قيم المجتمعات وطبائعها لا من خارجها، ولهذا فإقصاء الشريعة والتاريخ و.. لا يوجب تغييراً إيجابيّاً في اللحظة الحاضرة في حياة المسلمين الراهنة بل يوجب انهيار القيم ودخولنا في مرحلة العبثية وتوفير المناخ المناسب للربوبيّة أو للحياة المعنويّة اللادينيّة (الوضعيّة)، والمفروض أنّ شبستري يمارس إصلاحاً دينيّاً، كونه محسوباً على حركة

---

(١) أرجو أن لا نتعامل هنا بذهنية ثنائية الغرب والشرق، والتي تهيمن على الكثير منّا، بحيث إنّك إذا انتقدت الغرب فهذا يعني أنك ترى الشرق أفضل حالاً منه! لست مضطرّاً لأضع نفسي في هذه الثنائيّات الوهميّة، فعندما أنتقد الغرب فلا يعني ذلك أنّ الشرق أفضل حالاً منه، بل نخرج هنا من هذه الثنائيات التي قتلت تفكيرنا وشلّت قدرة النظر عندنا.

الإصلاح الديني، ولا يمارس إقصاءً للدين.. فكيف يتوفّر هذا الإصلاح الديني عندما نحذف من حياة مجتمعات تقليديّة أصول الضبط الاجتماعي والأخلاقي والروحي فيها، والآتي ـ بنسبة عالية ـ من الدين التاريخي؟!

بل دعونا نذهب في التحليل أبعد من ذلك ونقارن تجارب شبيهة، فنحن نعرف أنّ المسيحيّة ليس فيها شريعة بالمعنى الموجود في الإسلام واليهوديّة، لكنّها لم تتمكّن من الاستمرار بعيداً عن شريعة أو قانون ولو بحدٍّ أدنى، فأعادت تكوين شريعة لها لتنظيم الأمور وترتيبها، لتخلع عليها تقدّساً، وكلّ من يقرأ التجربة الكاثوليكيّة يجد كيف أنّ هناك سلسلة قوانين تفصيليّة للكثير من الشعائر الدينيّة (الشعائر السبعة)، وضبط الأمور والعلاقات الداخلية والخارجيّة بين المسيحيّين والكنائس، فيما يُعرف بالشرع الكنسي أو القانون الكنسي[1]، بل إنّ المسيحيّة اليوم رغم عدم البعد التشريعي فيها، تتدخّل بوضوح في تقديم مواقف دينيّة من العديد من قضايا العصر الحديث مثل البيئة والطلاق والإجهاض والمثلية الجنسيّة والعنف وحقوق الأطفال.. منطلقةً من رؤية أخلاقيّة مستمدّة من روح التعاليم الدينيّة (الكتاب المقدّس ـ التراث الكنسي الأوّل ـ المجامع المسكونيّة..) من وجهة نظرها.. ألا يُشعرنا هذا بأنّ الدين عندما يكون في فضاء اجتماعي فهو غير قادر على التخلّي عن القانون لتوجيه أتباعه وضبطهم وحماية هويّتهم الانتمائيّة وتصحيح سلوكيّاتهم؟!

بل حتى الدين الفردي الخالص الذي رأيناه مع البروتستانتيّة رجع ـ بعد تجربة طويلة ـ إلى نوع من التنظيم، ولو بشكل أبسط بكثير من الكاثوليكيّة، فحتى الكنائس المبعثرة أعادت جمع نفسها عام ١٩٤٨م عبر مجلس الكنائس العالمي (WCC)، لأجل التحوّل نحو هويّة وقوّة واحدة، فالعالم يقوم على التكتّل اليوم لضمان البقاء، فمن الطبيعي للدين أن يقوم على التكتل الاجتماعي لضمان بقائه، ومن ثم فعليه في فضاء هذا التكوّن الاجتماعي أن يضبط حركته الجماعيّة عبر سلسلة شعائر وقوانين وسلوكيّات وتاريخيّات تمنح أتباعه مزيداً من الانسجام والهويّة.

وينتج عن ذلك كلّه السؤال الآتي: ألا يكون حال من يشتغل على إحياء (الحياة الدينيّة

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ الكتاب المرجع في هذا الصدد: The Code Of Canon Law؛ وكذلك كُتب ومجموعات الشرع الكنسي والقوانين الاجتماعيّة المنشورة باللغة العربيّة.

المعنويّة) في الشرق اليوم في ظلّ الحداثة ومقولاتها، ومن دون وجود انتماء وهوية دينيّة تاريخيّة.. ألا يكون حاله كالذي يحرث في الهواء أو كالذي يعصف في فنجان أو شبك؟! وأليس الاغترار بميول الشباب اليوم نحو الدين العرفاني خطأً فادحاً؛ لأنّ هذه الميول ليست سوى خطوة في مسلسل خطوات الذهاب نحو اللادينيّة أو مجرّد ردّ فعل على الوضع القائم، وسرعان ما يعود الإنسان الشرقي لوضعه السابق ضمن صيغة جديدة له؟

ثالثاً: أجد من المنطقي أن نعالج وجع الرأس من خلال دواء لا من خلال قطع الرأس نفسه، وهذا بالضبط ما أشعر بأنّنا واجهناه مع رؤية شبستري، وذلك أنّ شبستري وضع نفسه ـ ووضعنا ـ بين خيارين: إمّا الدين ببعده الروحي والقيمي الخالص، أو الدين الفقهي بشكله المدرسي المفضي إلى تكوّن القمع والإرهاب والعنف ونزع الحريّات وغير ذلك.

إنّ هذه الطريقة من المعالجة غير دقيقة، فبين هذين الخيارين عشرات الخيارات التي كان ينبغي لنا الخوض فيها وإجراء محاسبات حولها، من نوع بعض النظريّات المقاصديّة التي تحافظ على الشريعة بإخلاص عالٍ وفي الوقت عينه تجد نفسها في فُرجة تمكّنها من التحرّك بيُسر ومرونة في دائرة الوسائل والطرق.

بل إنّ داخل الفقه السياسي الإسلامي ـ والذي هو موطن قلق شبستري ـ ما يكفي من النظريّات والأُطروحات التي تحرّر المجتمع المسلم من القمع وقتل الحريّات، وتؤمّن تداول السلطة، من نوع نظريّة ولاية الأمّة على نفسها عند الشيخ شمس الدين، أو نظرية الوكالة عند الدكتور مهدي الحائري، أو نظريّة الولاية الانتخابية المقيّدة عند الشيخ المنتظري، أو بعض نظريّات الشورى عند أهل السنّة، أو بعض نظريّات المواطنة التي طرحها أمثال راشد الغنوشي، بل الكثير من النظريّات الفقهيّة الشيعيّة التي لا تؤمن ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ بولاية الفقيه وسلطة رجال الدين، بل لا تؤمن بسلطة دينية زمنيّة خارج سلطة المعصومين، وغير ذلك، ألم يكن يمكن ممارسة ترجيح على أساس (معيار حلّ المشكلة) هنا؟!

فما دام يمكن التحرّك الاجتهادي داخل هذا الفضاء الرحب للخروج من المأزق القائم اليوم في العلاقة مع الإسلام السياسي، فلماذا تصفية الحساب عبر الإطاحة بكلّ شيء تقريباً؟ وما هو الموجب العملاني لأمر من هذا النوع؟ ولماذا إصرار شبستري على أنّ النسخة (الإرهابيّة) للدين هي النسخة الوحيدة للفقه الإسلامي، ولا يمكن تقديم قراءة أُخرى له

(استحالة التحوّل)؟ أليس هذا خلطاً بين تاريخ الفقه وقدرة الفقه الذاتيّة على الخروج باجتهادات مختلفة بوصفه علماً من العلوم؟ أليس هذا هو حال سائر العلوم الإنسانيّة والطبيعية التي شهدت تحوّلات قوية جداً رغم محافظتها على هويّتها العامّة؟

رابعاً: يعدّد لنا شبستري سلبيّات الدين القائم اليوم بالقراءة الرسميّة له، ونحن معه في الكثير من السلبيّات الموجودة، لكن من المفترض عندما ندرس موضوعاً ما أن نرصد ثنائية السلب والإيجاب فيه؛ لنقارنها بثنائية السلب والإيجاب في بدائله. لقد ركّز شبستري على مثل ظاهرة القمع وسلب الحرّيات والعنف وغيرها من القائمة المعروفة عند الجميع، مشيراً إلى ظاهرة النفاق التي يعزّزها الإسلام الفقاهتي.

ولكنّه في المقابل لم يشر للجوانب الإيجابية من الإسلام الفقاهتي، في خلقه فضاء انضباط اجتماعي، فوجود النفاق بسبب قوّة القانون الديني يعني أنّ من يريد التخلّف عن القانون فهو يمارس النفاق، لكنّه يعني ـ في مكانٍ آخر ـ أنّ من يريد الالتزام الروحي فإنّ هذا القانون سوف يساعده. ولست أُريد بهذا أن أدافع عن فضاء النفاق القائم، بل أجد نفسي مسؤولاً في أن أُدينه وأشارك الكثيرين في إدانته، بل أهدف لرصد الظاهرة في تأثيرها السلبي والإيجابي معاً.

بل إنّني أسأل شبستري: هل يعتقد بأنّ ظواهر القمع وسلب الحريّات وغير ذلك في واقع المسلمين اليوم مرجعه للفقه والشريعة أو مرجعه للأوضاع السياسيّة الأقليميّة والتدهور الاقتصادي في بلاد المسلمين أيضاً؟ فقد حَكَمَ بلادَ المسلمين بعد الدولة العثمانية علمانيّون كثر، ولم يجنِ المسلمون منهم سوى القمع والتنكيل، مثل بعض التيارات اليسارية والشيوعيّة والاشتراكية والقوميّة والليبراليّة وغيرهم، فلماذا يا تُرى ظلّ حال البلاد الإسلاميّة هكذا رغم إقصاء الفقه عن الحكم؟ إنّ ذلك يدفعنا للتفتيش عن أسباب أكثر عمقاً، وعدم حصر شبستري نفسَه بالتجربة الإيرانيّة[1]، ومقارنة تجارب سائر بلاد المسلمين والشرق عموماً، وتقديم قراءات ميدانيّة للوضع تتعاضد فيها العلوم الإنسانيّة مجتمعةً، بدل تحميل الدين

(١) ملاحظتي على العديد من الباحثين والمفكّرين والشخصيّات في إيران (وربما في غيرها أيضاً) أنّهم كثيراً ما يقصرون نظرهم على تجربتهم الخاصّة جغرافيّاً وقوميّاً ومذهبيّاً، ويحكمون على الأشياء من موقعها سلباً أو إيجاباً، وليس كثيراً ما يستحضرون التجربة في مداها الإسلامي الواسع على امتداد بلاد المسلمين شرقاً وغرباً.

مسؤوليّة كلّ شيء؛ لأنّنا في فضائنا المحدود نعاني من بعض قراءاته الخاطئة.

خامساً: ثمّة شيء من التهافت في أُطروحة شبستري، وذلك أنّه في بعض كتاباته يجد المشكلة قائمةً مع الفقه السياسي، بينما في مواقع أخَر له يتحدّث عن إقصاء الفقه كلّه لصالح القيم العليا، والشيء اللافت أنّه يعتبر أنّ الفقهاء يشتغلون على فضّ الاشتباك بين الدين والحياة المعاصرة في فقه العبادات والمعاملات، دون فقه السياسات، ولهذا فهو لا يشعر بضرورة التركيز على غير الفقه السياسي، وهذا خير دليل على أنّ شبستري يمكنه أن يحافظ على الفقه مع إصلاحٍ، دون أن يلغيه بالمرّة.

وإذا كان الاجتهاد الشرعي قد حاول الخروج من المشكلة في العبادات والمعاملات، فإنّ هذا الاجتهاد عينه قد حاول أيضاً الخروج من المشكلة في السياسات، عبر اجتهادات الفقه السياسي الديمقراطي التي أشرنا إليها آنفاً، والاجتهادات الجديدة ـ على المستوى الإسلامي العام ـ التي تتناول بقراءة فقهية جادّة قضايا الارتداد وحريّة التعبير وبعض الحدود وغير ذلك، فلماذا لم يعتبر شبستري أنّ الفقه السياسي لم يضحّ بعقلانيّته مع مثل هذه القراءات، كما لم يضحّ الفقه العبادي والمعاملي بعقلانيّته مع تلك القراءات التي طالت قضايا طهارة الإنسان وأضاحي منى في الحجّ وغير ذلك؟

وخلاصة القول: إنّ حديث شبستري عن البعد المعنوي والقيمي فقط في الدين، ثم المطالبة بحذف الفقه الإسلامي.. لم يقم على رؤية مستوعبة لتمام إمكانات هذا الفقه وقدرته على إخراجنا من المأزق، وقد كنت أودّ أن يقوم شبستري بنسف أساسيّات الفقه الإسلامي اليوم وإثبات عقمها تماماً، ومن ثم إثبات عجز كلّ النظريّات الإصلاحيّة في الفقه عن تحقيق مواكبته، ثم بعد ذلك التوصّل إلى هذه النتيجة. وعليه فلم نجد ترجيحات ـ مضمونيّة أو مصلحيّة ـ تساعد على اختيار نظريّة شبستري في قراءته للدين وبُعده المعنوي.

٦ ـ غموض العلاقة بين المسلكيّات والأعراف وبين السلوك التوحيدي

لا نرتاب في أنّ التوحيد هو أساس الديانات الإلهيّة وأنّ الغرض والهدف من الدين هو السلوك التوحيدي؛ إلا أنّ الإشكاليّة الرئيسة هنا تكمن في أنّ مفهوم السلوك التوحيدي والعناصر المؤثرة فيه غير واضحين في مساحاتها وامتداداتها، فلم يبيّن لنا العلامة شبستري

هل أنّ أكل لحم الخنزير مؤثر في السلوك التوحيدي أو لا؟ وهل لدينا مبرّر موضوعي ينفي تأثير مجموعة العناصر القانونيّة في الفقه مثلاً على تبلور السلوك التوحيدي وتوفير بيئة حاضنة له أو لا؟

فعلى سبيل المثال، يقرّ شبستري بأنّ الإسلام تدخّل في منع بعض التشريعات والأعراف التي كانت سائدةً عند العرب انطلاقاً من اعتقاد الإسلام بأنّ هذه الأعراف تخلّ بالسلوك التوحيدي، ولم يوضح شبستري لنا ما هي هذه الأعراف؟ وكيف كان تأثيرها السلبي على السلوك التوحيدي؟ وكيف نميّز بين عرفٍ وآخر في هذا التأثير؟ وهل يستطيع العقل الكشف دائماً عن هذا التأثير أو أنّ بعض مصاديق هذا التأثير ممّا يعجز العقل عن اكتشافه فيدخل في دائرة الوحي وفقاً لتنظير شبستري نفسه؟

هذه القضيّة ـ أعني محوريّة التوحيد، لينتج عنه السلوك التوحيدي، لينتج عنهما تصحيح السلوك الإنساني ـ ذات صلة واضحة أيضاً بمسألة طبيعة أسئلتنا التي يفترض أن نوجّهها للدين، والتي ألمحنا إليها من قَبْل في مناقشة نظريّات شبستري وسروش وبازرگان؛ وذلك أنّه ما دام محور الدين هو التوحيد، وما دام هناك سلوك توحيدي، وما دام الدين معنياً بمواجهة الظلم، ولذلك تدخّل في بعض الأحيان في حياة العرب للحدّ من الظلم ووقف الإفراط فيه، فهذا يعني أنّ نظريّتنا المسبقة تؤمن بأنّ مساحة الدين المتوقّعة تشتغل على قضايا التوحيد والسلوك والعدالة، ومن ثم يصبح من المنطقي أن نستمع إلى النصّ في هذه الدوائر الثلاث وفقاً لمقاربات شبستري، الأمر الذي يجعل توجيه أسئلة من نوع: القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة والأخلاقيّة وغير ذلك ذا صلة وثيقة بطبيعة الهويّة الدينيّة، فلماذا لم يلجأ شبستري إلى مقاربات نصيّة تستنطق القرآن والسنّة حول هذه القضايا ما دامت ضمن دائرة مجال النصّ ومساحته؟ ومجرّد أنّنا لسنا بحاجة للنصّ فيها لأنّ العقل يسدّ مسدّه لا يعني أنّه من غير المبرّر لنا توجيه هذه الأسئلة، ونحن نقوم بمقاربة تاريخيّة لدراسة موقف النصّ، فعدم الحاجة لا يفرض منعاً فلسفيّاً أو أخلاقيّاً في توجيه هذه الأسئلة، وإنّما يفرض موقفاً ترجيحياً فيما لو اختلف حكم العقل عن حكم النصّ بعد توجيه الأسئلة للنصّ في قضايا محدّدة. وكلامي هذا كلّه بصرف النظر عن التاريخيّة ومسألة التأبيد عند شبستري، وسيأتي الحديث عنها.

وخلاصة الإشكاليّة: إنّ العلاقة الإيجابية والسلبية بين السلوك التوحيدي ومطلق السلوك الإنساني غير جليّة بالنسبة إلينا، وإذا أدركنا بعض زواياها فلا شيء يؤكّد أننا قد أدركنا أو مَلَكنا النظر في تمام زواياها، ومن ثم فوفقاً لأصول نظريّة شبستري ينبغي أن نفتح لأنفسنا احتمالاً في أنّ بعض القوانين أو المحرّمات لم تكن مسموحةً؛ لكونها مخلّةً بالسلوك التوحيدي، وليس فقط لأجل ما فيها من مصالح ماديّة دنيويّة.

٧. الإسلام بين وضع قانون لحياة العرب وإجراء تعديلات جزئيّة في قوانينهم

كنت أودّ أن يقدّم الشيخ شبستري المبرّرات الموضوعيّة لذهابه إلى عدم مجيء الإسلام بقوانين للحياة، وإنّما جاء إلى أرضٍ فيها قوانين فغيّر وعدّل بشكلٍ جزئي فقط، فلماذا نشأ عندنا هذا التصوّر؟

إنّ المعطى الوحيد المتوفّر عند شبستري هو مقارنة أعراف العرب وقوانينهم مع النصوص القانونيّة التي جاءت في الكتاب والسنّة، ولما رأى شبستري أنّ هناك قاسماً مشتركاً توصّل بالتحليل إلى هذه النتيجة. والسؤال: هل يشترط في وضع قانون للحياة أن يأتي القانون على أرض خالية؟ وهل حقاً القوانين البشريّة البديلة تأتي من العدم دائماً؟ وهل وجود قواسم مشتركة تشكّل ـ على أبعد تقدير ـ خُمس القوانين الإسلاميّة يضرّ بمفهوم أنّ الإسلام وضع قانوناً للحياة؟

لا علاقة لنا هنا بأبديّة القوانين وتاريخيّتها، فنحن نلاحظ هنا فقط المشهد التاريخي آنذاك، إنّ ما بسّطه المفكّر شبستري من تعديل الإسلام بعض القوانين لصالح السلوك التوحيدي وكرامة البشر يشكّل تغييراً جذرياً في أنماط السلوك العربي آنذاك، فعندما يمنع أكثر من أربع نساء، ويمنع السلب والغارة، ويعطي المرأة من الكسب والميراث، ويحرّم وأد البنات، وينهى عن الزنا واللواط، ويقارب في الحقوق بين السيّد والعبد، ويضع نظاماً جديداً في الإرث، ويشرّع بعض الحدود في السرقة والزنا، ويوجب إخراج الزكاة من المحاصيل الزراعيّة والحيوانيّة ومن النقد، ويسعى لإلغاء الحياة القبليّة بشكلها السائد، ويغيّر من شعائر المجتمع ومناسباته وأعياده لا سيما في الحجّ و.. فهل مثل هذا وغيره الكثير جداً ليس بناءً ـ وفقاً لنمط الحياة آنذاك ـ لوضع حقوقي وقانوني وعلائقي جديد؟!

لا يهمّنا أن نعرف أنّ القوانين التي وضعها الإسلام هل تغطّي حياتنا اليوم أو لا، ولا يعنينا أن نحدث مقارنة بين القانون اليوم والقانون الذي جاء به الإسلام، وإنّما نريد فقط أن نعرف: هل يصحّ أن ننفي عن الإسلام صفة أنّه حمل معه قوانين للحياة في تلك الفترة على الأقلّ ونصوّر المشهد بأنّه مجرّد تعديل جزئي لبعض الأعراف بحجّة أنّ العرب كانت لديهم قوانينهم وأنّ الأرض لم تكن خالية؟ أفهل هناك قانون جاء مناقضاً تماماً لكلّ قوانين عصره؟

٨. ثنائيّتا: القيم والقوانين، والمتعالي والتاريخي، عجز المعايير

إنّ أصل تمييز الشيخ شبستري بين القيم والقوانين تمييزٌ جيّد، لكنّه لم يضع لنا تعريفات تميّز بين القيمة والقانون ـ أو الذاتي والعرضي ـ تمييزاً دقيقاً، بعد أن حذف من قائمته مرجعيّة الكتاب والسنّة نفسها في التمييز، ومن ثمّ فالوفاء بالعقود (المائدة: ١) هل هو قيمة ثابتة أو قانون متغيّر؟

ولو غضضنا الطرف عن هذا الأمر، فلم يقدّم لنا شبستري دليلاً مقنعاً على كلّية ثبات القيم وتغيّر القانون، فما هو المبرّر المنطقي لجعل كلّ القيم ثابتةً أو جعل كلّ القوانين متغيّرة؟ وبتعبير الدكتور مصطفى ملكيان فإنّ هول التغيّر والتحوّل في المجتمعات الإنسانيّة لا يمنع ـ منطقيّاً ـ من وجود أحكام وقوانين ثابتة لا تطالها يد التغيير، مستشهداً بنصوص لكونفوشيوس (٤٧٩ ق. م) نفسه ما تزال حيّةً رقم القرون المتمادية[١]. وملكيان إذ ينتصر بنفسه للفهم التاريخي للدين، لكنّه يرى أنّ ثمّة تناقضاً بين التاريخيّة الشاملة ومبدأ عالميّة الدين، فإنّ الدين العالمي يستدعي تخطّياً للظروف السياقيّة التاريخيّة، ومن ثم ففهم الدين العالمي يستدعي تخطّياً أيضاً لهذه الظروف لفهم الرسالة[٢].

إننا نتفهّم المساحة الكبيرة من التغيّر في القانون تبعاً لتغيّر الظروف، لكنّ إطلاق شبستري قاعدة عامة في التغيّر يحتاج إلى دليل أيضاً؛ هذا ما وجدنا شبستري يجعل فيه الدعوى عينَ

(١) انظر: ملكيان، حوار حول: انتظار بشر از دين (توقّعات البشر من الدين)، مجلّة نقد ونظر، العدد ٦: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) انظر: ملكيان، سنّت وسكولاريسم: ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ وحوار حول: انتظار بشر از دين (توقّعات البشر من الدين)، مجلّة نقد ونظر، العدد ٦: ٦٤ ـ ٦٥.

الدليل. وينبغي النظر على مستوى علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا هل أنّ طبيعة مرحلتنا الزمنية القائمة على سرعة المتغيّرات تركت تأثيراً نفسيّاً علينا من حيث لا نشعر، منَحَنا تصوّراً أنّ حياة البشر قائمة برمّتها على التغيّر؟ هذا موضوع يستحقّ الدرس أيضاً.

هذا، وقد كنّا ناقشنا من قبلُ السيد محمد حسين الطباطبائي في تمييزه بين الثوابت والمتغيّرات لكن هذا لا يمنع من مناقشة شبستري في تمييزه أيضاً.

والشيء العمدة الذي رأيناه عند شبستري في البرهنة هنا هو الثلاثيّة الآتية:

١ ـ لا علاقة للدين بالصناعة والزراعة والفنّ والأدب والتكنولوجيا والعلوم الطبيعيّة ونحوها.

٢ ـ الحياة متغيّرة، فمن الطبيعي أن لا يقدّم الدين شيئاً ثابتاً لها لا يخضع للتغيّر.

٣ ـ إنّ الدراسات الفينومينولوجيّة تؤكّد أنّ ذاتيات الدين غير عرضيّاته، ومن ثم فبمرور الوقت تلتحق أشياء به وتذهب أشياء عنه، وهذا يعني أنّها من العرضيّات، وبهذا نجد أنّ النصوص الشرعيّة في الكتاب والسنّة هي من عرضيّات الإسلام[1].

وما نلاحظه هنا هو أنّ شبستري أقحم الفكرة الأولى مع أنّها ليست من ضمن اهتماماتنا في المسألة الفقهيّة هنا، بل هي تقف في مقابل من يذهب إلى شمولية الدين بالحدّ الأعلى، بمعنى وجود كلّ العلوم والفنون في الكتاب والسنّة، ونحن نوافق شبستري على موقفه الرافض هذا، ليس لأجل أدلّته، بل لأسباب أُخَر لسنا بصددها هنا.

وكلّ الكلام في النقطة الثانية ـ وهي بنفسها ادّعاء ـ والتي تتبعها الثالثة ولا تستقلّ عنها، لتشكّل دليلاً عليها، وذلك أنّ الوصول إلى معطى كلّي عام هنا يغدو صعباً، والدهشة بكثرة التحوّل لا ينبغي أن تشوّش رؤيتنا عن وجود ثوابت في الحياة الإنسانيّة، فهل يتمكّن شبستري أن يثبت لنا أنّ هذا التحوّل الشامل قد حصل بالفعل بدل أن يكتفي بادّعاء حصوله أو قابليّة الحصول؟

بل من حقّنا أن نسأل عن مشروعيّة هذا التحوّل المطلق في الحياة الإنسانيّة: فمن قال بأنّه مشروعٌ أن تحدث كلّ التحوّلات؟ وما هو المبرّر الفلسفي والأخلاقي للسماح بحدوث

---

(١) انظر: شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين: ١٠٥ ـ ١٠٦.

تحوّلات تطال كلّ شيء؟ وهذا معناه أنّ واقع التحوّل لا يساوي تبريره، والمفروض أن يكون لنا موقف فلسفي وأخلاقي من كليّة التحوّل على تقدير أنّ هذه الكليّة واقعيّة، فلعلّ كليّة التحوّل تفضي لتدمير الإنسان الذي يحتاج إلى ثبات في قدر من حياته، فهل هذا التحوّل قهريٌّ تفرضه السُّنن ـ على طريقة الديالكتيك الهيجلي وفقاً لمنطق التضاد ـ أو أنّ للإنسان دوراً فيه، ومن ثمّ فعلينا السؤال عن التبرير الأخلاقي لشموليّة التغيّر وسرعته، وهل هو في مصلحة الإنسان أو لا؟ بدل فرضه حقيقة لازمة علينا التكيّف معها.

ومن الضروري لي أن أُشير هنا إلى أنّ الدراسات الظاهراتيّة والأنثروبولوجيّة التي يلفت إليها شبستري، لا تُسعفه هنا، ويبدو لي ـ بنظري القاصر ـ أنّه وقع في خطأ حادّ؛ وذلك أنّ نقطة الاختلاف هنا ليست في أنّ الوحي الإلهي عبر التاريخ يجب أن يكون لديه تحوّل تبعاً لتحوّل الحياة منذ عصر الإنسان القديم إلى اليوم، بل كلّ التنازع في الرسالة الإسلاميّة ـ ولعلّ تعدّد النبوّات استجاب لتلك التحوّلات ـ ومن ثم فعلينا أن نستخدم رصد التحوّلات منذ عصر الرسالة إلى عصرنا، فهل كانت شاملة؟ وعلى تقدير إمكان الشمول في المستقبل ـ تبعاً لمنطق الأشياء ـ كيف لنا أن نخرج باستنتاج التخلّي عن القانون؛ لأنّه عرضيّ، بناءً على أمرٍ لا نعرف وقائعيّاته في المستقبل بعدُ، وما الذي سوف يجري؟! ولعلّ الحياة تنتهي بعد سنوات قليلة! إنّ كلّ هذه الأسئلة الفلسفيّة مشروعة ما دمنا نتكلّم في طابق سفلي للموضوع.

ومن هنا نسأل: هل أنّ مسار الأمور في الغرب هو بالأصل مسارٌ صحيح يجلب السعادة للإنسانيّة في المستقبل حتى نستجيب له أو أنّ علينا أن نفرض القيم التي نؤمن بها على طبيعة التحوّل البشري لنجعله تحوّلاً خاضعاً للقيم، بدل أن تكون القيم والقوانين خاضعة له، وكأنّه لا يوجد سلطان فوقه، بل كأنّه سلطة إلهية مطلقة لا يجوز استجوابها؟! هل يجوز نحر المثقّف الديني لصالح المثقّف العالمي الحديث بهذا الأسلوب؟

هذا كلّه يؤكّد أن شبستري خرج بتعميمات من مقدّمات لا تسمح له بالخروج بتعميمات من هذا النوع، بل لم يقم شبستري بإعطائنا أيّ مرجعيّة فلسفيّة للاستدلال على حجيّة الدراسات الظاهراتيّة نفسها إذا استهدفت الخروج بقوانين كليّة، بوصفها مرجعاً حصريّاً في فهم الدين عبر مقاربة تفاعل الإنسان مع الدين تفاعلاً جدليّاً عبر التاريخ.. فهي كغيرها من الأصول الموضوعة الكثيرة في كلامه، والتي لم نجد لها استدلالات، بل يبدو لي أنّه اعتمد فيها على

هيمنتها في الثقافة العصريّة لا غير، وهي الثقافة التي تنظر للدين بوصفه ظاهرة في أُفق الطبيعة وليست متعالية عنها، ومن ثمّ فهي قراءة علمانيّة تماماً، فهل نتائج البحث الظاهراتي تسمح منطقيّاً بالتعميمات؟ والأهم هل الدين لا يُدرس إلا من زاوية الرصد الفينومينولوجي؟ وهل الدين ليس إلا الرحلة الزمنيّة لعلاقة البشر معه؟ لسنا نشكّك في قيمة البحث في فينومينولوجيا الدين، فإنّ معطياتها رائعة ومدهشة حقّاً، لكنّ الكلام في حصر مرجعيّة الاحتكام هنا في قراءة الدين للدراسة الظاهراتيّة.

وإنّما أقول هذا الكلام الذي قد يبدو مطالِباً العلامة شبستري بما هو فوق الحدّ الطبيعي؛ لأنّ شبستري بنفسه يطيح بكلّ مسلّمات الدين التاريخي والفكر الديني تقريباً، ويصرّح في مواضع بأنّه لا يوجد تحت السماء برهانٌ غير قابل للنقض، ويطالب بإعادة النظر حتى في أبده البديهيات الدينيّة، وهذا حقّه، لكنّ اللافت أنّه في الوقت عينه يعتمد عشرات المعطيات والمقدّمات التي يقوم عليها مشروعه، والآتية من علومٍ مختلفة، دون أن يكلّف نفسه حتى توضيح الأصول الاعتباريّة التي تمنحها القيمة المنطقيّة، بل يتعامل معها بوصفها حقائق نهائيّة، والمطلوب فقط هو البناء عليها، بل المثير أكثر هو أنّه مع هذا كلّه يصرّح بأنّ معطيات الهرمنوطيقا الفلسفيّة مسلّمات لا شكّ فيها!

أقول هذا عن محبّة وتقدير وأمل والله الشاهد؛ لأنّ قارئاً بسيطاً مثلي يطمح لمفكّرنا الإسلامي ومثقّفنا الديني المعاصر، أن يكون مجتهداً ـ لا مجرّد فاهم ـ في الأصول الموضوعيّة التي يريد أن يبني عليها فهماً جديداً كلّ الجدة للدين، لا أن يظلّ مقلّداً فيها ويقدّمها لمجتمعه على أنّها حقائق باتت مفروغاً منها، في الوقت الذي نعرف جميعاً أنّها ما تزال محلّ نقاش واسع في الغرب، حتى لو كان لها أنصار كُثر. ولا أدّعي أنّ قامةً شامخة مثل المفكّر شبستري هي كذلك، لكنّني أحاول أن ألامس الموضوع من زاوية كليّة.

ولست أنفي مساهمة الفينومينولوجيا في فهم الدين، فهي تكشف عن وجهٍ من وجوهه وتجلٍّ من تجليّاته، لكنّ حصر مرجعيّة فهم الدين والكشف عن هويّته بالمنهج الظاهراتي أمرٌ يحتاج إلى دليل، خاصّة بالنسبة لمن يؤمن بالله والمقدّس المتعالي وبدور الغيب في حياة البشر عموماً.

أمّا محاولة شبستري الاستدلال على العرضيّة في موضعٍ آخر بما يشبه ما قاله سروش من أنّه

لو لم تكن الشريعة في تلك البلاد العربيّة ولم تقع تلك الوقائع في فترة الدعوة المحمديّة لما جاءت تلك التشريعات، وهذا يؤكّد أنّها تشريعات صدفة.. هذا الكلام سبق أن علّقنا عليه في مناقشة نظريّات سروش وبازرگان، وأنّه غير ممكن الإثبات منطقيّاً، فكيف لي أن أُثبت أنّه لو لم تقع تلك الوقائع لما قدّمت الشريعة نفس الأحكام ـ أو كثير منها ـ بنصوص مستقلّة بعيدة عن سبب النزول؟ وأيّ برهان يمكن لنا تقديمه هنا خاصّةً وأنّ من بيده الوحي هو بنفسه من بيده التكوين وبيده العلم المطلق؟ فلماذا لا يمكن أن يكون مصمّماً على تقديم هذه التشريعات للإنسانيّة فجاء بهذه الرسالة عالماً بردّات الفعل وطبيعة الوقائع فتَرَكَ الأمور لمجرياتها لتكون مناسبةً لنزول الوحي والقوانين؟ كلّ هذه الفرضيّات ممكنة ونحن نتحدّث عن الله جلّ وعلا، ومن ثمّ فما قاربه شبستري يغدو بنظري بلا مرجّح إطلاقاً، وإنّما هو مجرّد افتراض.

بل إذا جاز لي أن أسأل المفكّر شبستري: ما هو تعريفه للعدالة التي يجعلها قيمة عليا ويقدّمها أصلاً موضوعاً؟ ونحن نعرف أنّ العدالة الاجتماعيّة موضوعةٌ جدالية غير محسومة أبداً إلى يومنا هذا، وقد كنتُ آمل من الشيخ شبستري أن يقدّم رؤية جليّة مستدلّة أخلاقيّاً على مفهومه لها، ولماذا رجّح المفهوم الليبرالي للعدالة على المفهوم الاشتراكي لها مثلاً؟ وذلك قبل أن نحوّلها إلى أصل موضوع نحاكم القوانين على وفقها ونحن بعدُ لم نثبتها، ومن ثم فلماذا لا يحقّ للنصّ الإسلامي أن يكون له مفهومه للعدالة، والذي يمكننا أن نُخضعه للتحليل والرصد والمراجعة فلسفيّاً، ما دام الدين معنيّاً ـ عند شبستري ـ بالحدّ من الظلم؟

٩. الإطلاق الأزماني ومعضل استحالة التأبيد في القانون، وقفة تأمّل

لقد درسنا في كتاب «حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي» بالتفصيل نظريّة تاريخيّة السنّة وتعرّضنا لموضوع الإطلاق الأزماني بوصفه مرجعاً، ورأينا أنّه ليس بمرجع قانوني خلافاً لجمهور علماء الأمّة، لكنّنا لم نستند هناك لاستحالة الثبوت التأبيدي كما فعل شبستري، بل كانت لنا مقاربتنا الأخرى للموضوع[1].

والنقطة التي قالها شبستري صحيحة من حيث المبدأ، وهي قيام وقوع الإطلاق على إمكانه، لكنّ مشكلتها في مرجعيّة قولنا باستحالة التأبيد، إذ نحن نعتقد بإمكانه في الجملة،

(١) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ ـ ٧٤٠.

فمن يثبت اليوم أنّ الفقه ـ ولو بعضه ـ لا يمكن أن يحيا في هذا العصر؟ وما هي المعايير العلميّة لهذا الإثبات؟ وما معنى استحالة بقائه؟ فهل استندنا لها إلى مجرّد قراءتنا للمصالح والمفاسد من خلال النظر في منظومة القوانين الغربية أو إلى معطى أكثر عمقاً من مجرّد ترجيح النظم القانونية الغربيّة أو مراقبتها؛ لأنّ الترجيح لا يعني الاستحالة، واستحالة بقاء القانون إلى الأبد لا تعني استحالة بقاء الفقه الإسلامي في يومنا هذا مع إمكان تلاشيه فيما بعد.

إنّ هذه المفاهيم غير جليّة ولا واضحة، فشبستري ـ فيما أفترض ـ رأى من وجهة نظره الشخصيّة أرجحيّة القانون الوضعي اليوم على القوانين الفقهيّة الإسلاميّة، أو كثرة التحوّل في القوانين المدنيّة بتغيّر الظروف الموضوعيّة، فانتقل من هذه الفكرة إلى فكرة الاستحالة في الاستمرار، لينتقل منها إلى عدم إمكان التمسّك بالإطلاق مع أنّه:

أ ـ إنّ استحالة التأبيد لا تنافي إمكان بقاء الفقه إلى اليوم؛ لأنّ بقاءه اليوم لا يعني تأبيده مع إمكان انتهائه في مرحلة زمنيّة لاحقة، وحيث إنّ ما يمنع الاستناد إلى الإطلاق عند شبستري هو نفي إمكان التأبيد الثبوتي، فلابدّ له أن يستند إلى الإطلاق حيث لا يثبت لدينا عدم التأبيد، والمفروض عدم ثبوته الآن.

قد تقول لي: إنّ إمكان التأبيد شرط أصل انعقاد امتداد زمني للقانون الإسلامي، ولازم ذلك عدم ثبوت التشريعات الفقهيّة إلى أبعد من عصر النصّ، وهذا ما يساوق بطلان الفقه خارج عصر النص أساساً، فإذا كان هذا ما قصده شبستري فلا يرد عليه إشكالنا المتقدّم، لكن يؤخذ عليه أنّه في نفسه غير صحيح؛ لأنّ الإطلاق الأزماني ـ حيث يمكن الشمول ثبوتاً ولو لم يكن الشمول أبديّاً ـ لا دافع له، فالنصّ ينعقد فيه الإطلاق حيث لا يوجد قيد زماني وفقاً لقواعد الإطلاق والعموم التي لا يبدو أنّ شبستري يرفضها، وهذا معناه ـ عقلائيّاً وعرفاً، وهما المرجع في استخدام الإطلاق وفهمه ـ الوفاء لهذا الإطلاق ما لم يمنع مانع أو يحدث ما يحول دون إمكان الأخذ به، وينتج عن ذلك أنّ الأخذ بالإطلاق اليوم لا مانع منه إلا إذا ثبت ممنوعيّة الشمول ثبوتاً ليومنا هذا.

ومحصّل كلامنا أنّ الحكم لمّا كان ثابتاً في عصر النزول أمكن عقلاً أن يكون ثابتاً بعده بمدّة زمنيّة، وهذا أمرٌ قطعي الإمكان إذ سائر القوانين تمتدّ لمدد زمنيّة أكبر من مجرّد بضع سنوات،

ومن ثمّ أمكن التمسّك بالإطلاق حيث لا مانع في الثبوت، ودعوانا أنّ العرف إذا لم يجد محذوراً ثبوتيّاً فإنّه يفهم الإطلاق، وسائر موارد استفادة الإطلاق ـ غير الإطلاق الأزماني ـ من هذا النوع أيضاً؛ إذ يرجع العرف إلى وجدانه العفوي، فإذا لم يجد استحالةً أو مانعاً فإنّه يفهم الإطلاق.

ب ـ إذا كان الإطلاق منعقداً بوصفه قانوناً، حيث لا دليل على استحالة شموله لامتناعٍ ثبوتيٍّ ما، فهذا معناه ضرورة التسليم لمعطيات نصوص الوحي، ومن ثم فمجرّد ترائي أرجحيّة قانونٍ على قانون يخالف التسليم للوحي ما لم يكن الأمر قد بلغ حدّ إمكان توفير معطيات تثبت إضرار القانون بالقيم، وإلا كان تعطيل القانون مخالفاً للسلوك التوحيدي نفسه في مفهوم التسليم والتوكّل والرجوع إلى الله تعالى.

يضاف إلى ذلك أنّه قد تعاطى الشيخ شبستري مع نظريّة التأبيد على أنّه ليس لها إلا مستند واحد، وهو الإطلاق الأزماني، مع أنّه لو راجعنا الموروث الكلامي والفقهي والأصولي عند المسلمين، لاسيما عند حديثهم عن قاعدة الاشتراك في الأحكام، لرأينا أنّ مستند العلماء ليس الإطلاق وحده، بل أدلّة أخرى تقارب العشرة، وقد استعرضناها بالتفصيل في كتاب «حجيّة السنّة»، مثل الحديث المعروف: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة..»[1]، ومثل قاعدة الاستصحاب، والسيرة، والإجماع، وتنقيح المناط، وغيرها، فكان من المنطقي معرفة مبرّراتهم الموضوعيّة، فإذا أخذنا مثلاً بالحديث المتقدّم كان بنفسه متمّماً للإطلاقات وكاشفاً عن إمكان التأبيد، ومن ثم فيكون الحديث عن استحالة التأبيد مناقضاً للنصّ، ولابدّ من تخريج الموقف هنا، وبالتالي فإذا كانت استحالة التأبيد ثبوتاً واردة ـ بالورود المصطلح في علم أصول الفقه ـ على الإطلاق الأزماني الإثباتي، فإنّها ليست واردة على النصوص الحديثيّة أو الإجماع القائمين على ثبوت التأبيد، بل هي معارضة لهما، ولابدّ من فكّ التعارض.

إنّ مكمن فكرة المفكّر شبستري هنا هو استحالة الثبات في القانون من جهة، واستحالة التأبيد أو الامتداد الزمني مع إثبات أرجحيّة القوانين المعاصرة حتى على الصيغ المعدّلة للفقه الإسلامي من جهة ثانية، وحصره المرجع في الموضوع كلّه الذي نحن بصدده في القراءة الخارج

(١) الكليني، الكافي ١: ٥٨.

ـ دينيّة وعدم محاولة الاستماع إلى النصّ ليحكي عن نفسه ويخبر عن مضمونه ومساحته؛ لأنّه إذا لم تحكِ النصوص عن مساحة معيّنة ـ كمجال العلوم التجريبيّة مثلاً ـ فلا يعني عدم حكايتها عن مجال آخر وبطريقة مستوعبة، فلسنا أمام خيارين فقط: إما الشمول المطلق الإفراطي أو السقوط والتلاشي المطلق التفريطي.

إنّ الشيء الذي نلاحظه في شبستري هو أنّه جعل النصّ الدينيّ بنفسه تاريخيّاً، لا أنّه متعالٍ لكنّه يلبس لباس التاريخيّة، ويوجد فرق واضح بين الحالتين، فجعل النصّ الديني تاريخيّاً معناه أنّ هويّته وذاته لا ينفكّان عن التاريخ، ومن ثمّ لا يوجد له حضور اليوم ولا يمثل أيّ مرجعيّة شرعيّة مثلاً؛ لأنّ الجزئيّ في التاريخ لا يمكن تعميمه ما دام الزمان جزءاً منه، وإذا مثّل شيئاً فهو يمثل تجربة تاريخيّة على الإنسان اليوم أن يستفيد من قراءتها، بينما جعل النصّ في التاريخ معناه أنّ ثمّة مفهوم ثابت في النصّ وأنّ هذا المفهوم أُلقي في التاريخ، ولَبِسَ لِبَاسَ اللغة التي تحمل هويّةً تاريخيّة، وأنّ على المجتهد الإسلامي أن يُلقي عن هذا النصّ لباس التاريخ؛ ليكتشف روح المعنى اللاتاريخي فيه.

وإنّني ـ شخصيّاً ـ إذ أؤمن بالتاريخيّة بالمعنى الثاني، وأجد أنّ الاجتهاد الإسلامي لم يشتغل عليها بالمستوى اللازم، لكنّ التاريخيّة بالمعنى الأوّل لا دليل عليها أبداً بوصفها قانوناً شاملاً في التعامل مع النصوص، ولا يوجد أيّ برهان فلسفي أو دينيّ أو نصّي يمكن أن يسعفها، إلا تجاوز الدين نفسه، وسلب الحجيّة والمرجعيّة عن النبوّات والوحي تماماً، وهذا ليس إصلاحاً دينيّاً، وإن بقي من روح هذه القوانين عناوين عائمة مثل العدالة والرحمة ممّا هو معروف مسبقاً، بل هو تخطّ ديني كما قلنا مراراً، ويحتاج مناقشته فلسفيّاً وكلاميّاً، وهو خارج عن موضوع كتابنا هذا.

إنّ الخاصية البارزة التي نلاحظها في شبستري أنّه لا يقدّم أيّ مقاربات فلسفية أو علميّة مبرهنة على مدّعياته في الغالب، ولهذا نعتقد بأنّه يدخل النصّ الديني مقدّماً قراءة أيديولوجيّة مسبقة له، من نوع أنّ القوانين كلّها تاريخيّة ـ مع أنّه في موضعٍ قبل بالقوانين العباديّة والمعامليّة ـ ومن نوع أنّ النصوص ليست قانونيّة بل هي أخلاقيّة، أو ليست مولويّة بل هي إرشاديّة، فكلّ هذه المنظومة الضخمة من النصوص الفقهيّة في الكتاب والسنّة يكتفي شبستري بالقول بأنّها أخلاقيّة رغم ما فيها من أنظمة عقوبات صارمة وقوانين أحوال شخصيّة وغيرها لا

تختلف عن القوانين القائمة اليوم في العالم! ولا أدري لماذا لا تكون القوانين اليوم في العالم كلّها أخلاقيّات وليس فيها روح القانون، بل لا أعرف ما هو تعريف شبستري للقانوني والأخلاقي، أو للمولوي والإرشادي!

١٠. سؤال المرجعيّة بين القانون الديني وحقوق الإنسان العلمانيّة

سأتوقّف قليلاً هنا عند الدعوة التي أطلقها شبستري لتخطّي الفقه الإسلامي نحو شرعة حقوق الإنسان العصريّة، وذلك:

أوّلاً: إنّ شبستري لم يقم بمناقشة الأصول الفلسفيّة التي قدّمها الشيخ جوادي آملي هنا، والذي نسب له مدرسةً سمّاها شبستري ـ بصرف النظر عن صحّة هذه التسميّة؛ لأنّ فيها التباساً ـ بالحقوق الميتافيزيقيّة، فجوادي آملي أصّل حقوق الإنسان الدينيّة على أساس عدم قدرة البشر على معرفة ذواتهم ووجودهم وتعقيدات هذا الوجود، وأنّ الله أعلم بهم، وهي فكرة فلسفيّة مهمّة جداً كان يفترض بشبستري ـ وهو يقوم بمنح البشر حقّ تقرير حقوقهم ـ أن يبرهن على أنّ لهم مثل هذا الحقّ أو لا؟ وإذا كان لهم ـ موضوعيّاً وفلسفيّاً وأخلاقيّاً ـ مثل هذا الحقّ فبأيّ دليل فلسفي أو أخلاقي؟ علماً أنّنا لا نبحث هنا في حقّ تقرير المصير وجعل الإنسان مصيره بيده، بل قبل ذلك في ثبوت قدرة الإنسان على معرفة مصيره وصلاحه، وضمانات سلامة منح الإنسان حقّ تشريع القوانين كلّها، وأنّ هذا لن يُفضي إلى مشاكل أكبر من المشاكل الآتية من مرجعيّة النصّ الديني واختلاف تفاسيره..

ذلك كلّه تخطّاه شبستري في إفاداته، وذهب نحو الكشف عن مشاكل جزئيّة في اعتماد حقوق الإنسان الإسلاميّة سنتوقّف عندها في النقاط الآتية. وبالنسبة لي فإنّني أوافق شبستري بأنّ دراسة حقوق الإنسان لا ينبغي أن تقف عند الحدود الكليّة لفهم النفس البشريّة بطريقة فلسفيّة تجريديّة، وينبغي النزول إلى أرض الواقع لدراسة الإنسان ضمن المتغيّرات فينومينولوجيّاً وأنثروبولوجيّاً وسيكولوجيّاً وسيسيولوجيّاً وغير ذلك، لكنّ هذا لا ينفي أنّ من يدرس حقوق الإنسان عليه أن تكون لديه رؤية فلسفيّة وعلميّة تحتيّة لهويّة النفس الإنسانيّة وإمكانات العقل البشري، فهذا ما لم يتجاهله كبار فلاسفة السياسة والاجتماع في العالم الحديث.

ثانياً: إنّ مرجعيّة حقوق الإنسان العصريّة بدت عند شبستري عملانيّة أكثر من كونها فلسفيّة، فالإشكاليّات التي أثارها تصبّ في هذا الإطار، فهو تحدّث عن عدم إمكان تطبيق حقوق الإنسان الإسلاميّة اليوم في العالم، حيث إنّ أغلب البشر ليسوا بمسلمين، وهذه إشكاليّة تطبيقيّة فقط، ولا ترقى لسلب صفة مرجعيّة حقوق الإنسان الإسلاميّة، بل الأمر هنا يبدو غير منطقي بعض الشيء، فلنفرض أنّ أغلب البشر لا يؤمنون بحقوق الإنسان الإسلاميّة فهل هذا يعني أنّها غير موجودة أو أنّه يجب التخلّي عنها؟! ما هو المانع أن أؤمن بنظريّة حقوقيّة لا تحظى عالميّاً بترحيب، ما دمت لا أفرضها على البشر، كلّ ما في الأمر أنّني أطالِب بأن لا يفرض البشر عليّ رؤيتهم الحقوقيّة؟!

إنّ شبستري بنفسه يعرف أنّ نظريّاته كلّها لا تحظى بترحيب جمهور المسلمين في العالم، فهل هذا معناه أنّ كلامه غير صحيح ولا يحظى بمنطقيّة ولا ينبغي له طرحه. نعم لو أراد المسلمون فرض رؤيتهم الحقوقيّة على العالم بالقوّة والقهر لكان لكلام شبستري معنى مثلاً، أمّا وليس هنا شيء من هذا، فلماذا لا يحقّ للشيخ جوادي آملي أو للشيخ محمّد تقي الجعفري أن يقدّما قراءة دينيّة لحقوق الإنسان ويعرضاها في المحافل العالميّة، سواء قبلت بها هذه المحافل أم لا؟

ثالثاً: يطرح شبستري إشكاليّةً عملانيّة أخرى هنا، وهي: أيّ قراءة لحقوق الإنسان الإسلاميّة يجب اعتمادها ونتحدّث عنها؟ مريداً بذلك أن يسلب صفة وجود قراءة موحّدة لحقوق الإنسان الإسلاميّة، ومن ثم فمادام لا توجد قراءة موحّدة فلا ينبغي أن نتحدّث عن موضوع من هذا النوع، معرّضاً بإعلان القاهرة الذي اعتبره مجرّد قراءة يقدّمها أصحاب هذا الإعلان فقط وتمثلهم هم.

وهذا الكلام لا يبدو لي مقنعاً؛ وذلك أنّه إذا كانت هناك قراءات متعدّدة لحقوق الإنسان الإسلاميّة، فإنّ حقوق الإنسان العلمانيّة ليست ذات قراءة واحدة في العالم، وشبستري يعرف أكثر من غيره حجم النقاشات الفلسفيّة والقانونيّة في الكليّات والتفاصيل في قضايا حقوق الإنسان والعدالة وإدارة المجتمع منذ قرون في الغرب والشرق، حتى أنّ نظريّة (الفوضويّة) التي أثارها ويثيرها مفكّرون غربيّون كبار إلى اليوم ـ ليس آخرهم الفيلسوف الأميركي نعوم تشومسكي ـ تعتبر أصل وجود الدولة شرّاً والأنظمة الهرميّة وغير مشروع! فلماذا هذا التبسيط

للقضيّة بأن نوحي بأنّ حقوق الإنسان العلمانيّة والإدارة المجتمعيّة العلمانيّة مجمعٌ عليها بين البشر كلّهم وبين كلّ علماء الفلسفة والأخلاق والحقوق والإدارة في العالم، فيما حقوق الإنسان الإسلاميّة لا تكاد تلتقي على نقطة مشتركة؟! كيف ومئات الملايين من المسلمين واليهود وغيرهم، لا يؤمنون بكلّ عناصر هذه القراءة لقضايا الإنسان، انطلاقاً من رؤيتهم الدينيّة، حتى لو كان العديد من أبناء هذه الديانات يؤمنون بها.

كما أنّ الإعلان عن حقوق الإنسان الإسلاميّة ليس قراءة المشاركين في المؤتمر فحسب، بل معهم فئة كبيرة من المسلمين، وهم يمثلون شرائح كبرى في المجتمع الإسلامي، وكثير من بنوده مجمع عليها إسلاميّاً، وكلّ الإعلانات تقوم على هذا، فليدلّنا شبستري على قضيّة توافق عليها البشر، وعلى إعلان رسمي ديني أو سياسي أو مدني مثّل الموقّعون عليه كلّ الناس في هذا المجتمع أو ذاك.

بل دعني أذهب أبعد من ذلك، وهو أنّ شبستري وهو يكلّمنا عن أزمة قراءة النصّ لعله لم ينتبه إلى أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو نصٌّ في نهاية المطاف، وهو يخضع كذلك لمشكلات قراءة النصّ، وكلّ الكتب والمواثيق القانونيّة في العالم تعاني من المشكلة نفسها، فلماذا في الدين تغدو نظريّة غادامير التي ينتمي إليها شبستري بقوّة، مفضيةً لتدمير إمكانات الفهم بينما في النصوص القانونيّة المعاصرة وكلّ قضايا الحياة العصريّة لا يدفعنا شبستري إلى الارتباك بهذا المستوى الذي يجعلنا فيه في النص الديني؟ وهل رمزية اللغة الدينية تميّزها عن غيرها هنا بحيث تكون خلفيات القارئ مؤثرة في فهم اللغة الرمزيّة لا غير! مع أنّه لم يقدّم دليل على الرمزيّة في مثل النصوص القانونيّة في الكتاب والسنّة لو سلّم قيام دليل على ذلك في مثل القصص وقضايا الخلق ونحو ذلك؟

إنّني على قناعة بأنّ شبستري كان مهتمّاً هنا بكيفيّة تسييل حقوق الإنسان، لهذا قدّم نقديّات عملانيّة، ونحن معه في عدم إمكان فرض حقوق الإنسان الدينيّة على العالم، ومعه أيضاً في أنّ الاجتهاد الديني عليه أن يقدّم قراءة في كيفيّة التعامل مع العالم العلماني المعاصر توصل لأفضل نتيجة ممكنة للدين والإنسان، لكنّ هذا لا يبرّر مطالبة الآخرين بإلغاء ذواتهم لأجل هذا الأمر، كيف والإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو الذي يفرض قوانينه اليوم بالقوّة والقهر على العالم،

ويحارب أيّ مجتمع أو أمّة ـ بالإعلام والتشويه والسياسة والاقتصاد ولقمة العيش والعسكر ـ ولو انطلقت من منطلقات خاصّة بها أو دينيّة في ممارسة أيّ فعل يراه العلمانيّون اليوم مخالفاً لحقوق الإنسان التي توصّلوا هم إليها، ولهذا تُشنّ الحروب أو يمارس التضييق على الشعوب والدول لأجل مخالفتها لحقوق الإنسان العالميّة، حتى ولو بمثل بعض القوانين الجنائية والجزائيّة، وتعتبر أيّ دولة لا توافق على شرعة حقوق الإنسان أشبه بالمحرومة من العيش في العالم الحديث وخدماته، فمن هو الذي يفرض نفسه بالقهر اليوم: الإسلام أو العلمانيّة العالميّة؟ ولا أُريد أن أنزّه المسلمين عن شيء من هذا حيث يتمكّنون، لكن أُريد أن أُعطي الصورة الصحيحة للمشهد حتى لا نقع ضحايا الإعلام.

رابعاً: صوّر لنا شبستري أنّ تبنّي خيار حقوق الإنسان الدينيّة يساوي خوض الحروب والنزاعات وسفك الدماء وغير ذلك، معتمداً لاحقاً على بعض تجارب (الإرهابيّين) في مثل العراق وسوريا وغيرها.

ولا أحد ينكر المشاكل الموجودة في الفقه الإسلاميّ وفي التطبيق، لكن اعتماد نقّاد الفقه الإسلامي اليوم غالباً ما يقوم على هذه الآليّة، عبر الضغط على مركز الوجع ونقطة الضعف لتصويره على أنّه الممثل الحصري والوحيد للفقه الإسلامي، متجاهلين هنا ـ ومعهم شبستري ـ تعدّد قراءات الفقه الإسلامي! فلماذا اختار شبستري قراءة المنظّمات الإرهابيّة للفقه ليقدّمها على أنّها الممثل الحصري والوحيد، ولم يختَر قراءة إعلان القاهرة لحقوق الإنسان الإسلاميّة؟ لماذا القفز من أحد الأشكال إلى إلغاء المضمون بالكليّة، وهو قفز غير منطقي تجلّى كثيراً في أعمال شبستري فيما أعتقد؟ وكنت أودّ لو يخبرنا شبستري أنّه ـ وخلال القرون الثلاثة الأخيرة ـ هل هاجم المسلمون بلاد غيرهم أو أنّ الآخرين كانوا على الدوام هم المعتدون والمحتلّون والمستعمرون والغزاة إلى يومنا هذا؟ وهل بعض الأعمال الأمنيّة التي يقوم بها بعض المسلمين في الغرب اليوم يجب قراءتها بطريقة فقهيّة أو أنّ الصحيح أن نقرأها بطريقة اجتماعيّة نفسية سياسيّة اقتصاديّة، من حيث إنّ تدخّل الغرب والشرق في شؤون العالم الإسلامي بتقوية السلطات الاستبداديّة ودعمها وقهر الشعوب وفشل سياسات الإصلاح الاقتصادي هو الذي يشارك في التسبيب بكلّ ردّات الفعل هذه؟ بل هل كلّ مشاركة في حرب هو أمر منبوذ دون أن ندرس الأسباب والمبرّرات الموضوعيّة الدفاعيّة ونحوها؟ لا أظنّ أنّه من الصواب أن نغيب ـ

ونحن نقرأ الأمور ـ عن كوننا أصحاب رؤية سياسية وعالميّة اليوم، حتى لا نتحوّل إلى مثقّف تنظيريّ مخملي جداً.

نحن نوافق شبستري وأركون وغيرهما على ضرورة الانتباه لكون بعض مقولات العصر الحديث لا وجود لها في الكتاب والسنّة، وأنّ الفكر الإسلامي في القرن العشرين تكلّف كثيراً في استنطاق النصوص على بعض الصعد، وشخصياً أؤمن ـ كما هي رؤيتي في هذا الكتاب ـ بعدم شموليّة الشريعة الإسلاميّة لكلّ وقائع الحياة، كما أؤمن تماماً بعدم وجود ما يؤكّد اشتمال القرآن والسنّة على جميع العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، ومن ثمّ فبعض المقولات التي لا نجد لها حضوراً في الكتاب والسنّة لا ينبغي تكلّف استحضارها واستحلاب النصوص لأخذها منها، ولا يبدو لي أنّ النصوص الدينيّة تساعد على الخروج بشرعة حقوق الإنسان القائمة اليوم وبكاملها، لكنّ القول بأنّ النصوص الدينيّة ليس فيها شيء حول الحقوق والنظام الحقوقي، بحيث لا يمكننا استخراج رؤية حقوقيّة منها، يبدو لي غير مقنعٍ أبداً، فمن يُطالع الفقه الإسلامي يجد أنّه ولو كان هذا الفقه مبنيّاً على نظريّة التكليف، لكنّ هذه النظريّة تستبطن حقوقاً، وقد كتب الفقه الإسلامي في الحقوق بلغته الخاصّة منذ قرون طويلة، قبل ولادة حقوق الإنسان المعاصرة، فدعوى عدم إمكان الوصول إلى حقوق إنسان إسلاميّة غيرُ منطقيّةٍ، نعم الوصول إلى حقوق الإنسان العلمانيّة ـ بالمفهوم المعاصر ـ من النصوص الدينية يبدو لي أمراً عسيراً للغاية، ما لم يتخطّ الباحث النص كلّه ضمن قراءة مستدلّة.

إنّ شبستري بهذه المقاربات لقضية حقوق الإنسان وحذف الفقه الإسلامي، بدا واضحاً في موقفه من **إشكاليّة العلاقة بين الدين والثقافة**[1]، فهذه العلاقة تتجه بالمفكّرين دائماً لاتخاذ موقف:

فهل الثقافة الإنسانيّة معبر لإثبات الدين وتكريسه كما هي الرؤية الكلاميّة العقليّة وأمثالها؟

هل الثقافة هي رافد الدين ومولّده بحيث يغدو الدين مجرّد انعكاس منفعل لثقافة الإنسان كما يبدو من شبستري وسروش، خاصّة في عقيدة سروش بأنّ العلوم الدينيّة مستهلِكة دوماً؟

هل الثقافة صنيعة الدين ولا يوجد ثقافة إلا دينيّة، كما هي عقيدة بعض القائلين بالدين

(١) حول الدين والثقافة، لا بأس بمراجعة: أوليفييه روا، الجهل المقدّس، زمن دين بلا ثقافة، ففيه أفكار نافعة.

بحدّه الأعلى؟

هل الثقافة مباينة للدين ولا تقع على تماس معه أبداً، فلا تعارضه ولا تُنتجه، كما كان يقول الإيمانيّون وأمثال كارل بارث؟

أسئلة محيّرة، والفكر الديني مطالب اليوم باتخاذ موقف واضح من إشكاليّة علاقة الثقافة بالدين، ضمن هذه الخيارات الأربعة وربما يوجد خيار آخر غيرها.

وأختم هذه المداخلة بالتعليق على ما طالب به شبستري مؤخّراً من حذف الفقه الإسلامي واستبداله بمرجعيّة أخرى بشريّة، ومركز ملاحظتي في هذا الموضوع هو طبيعة انتقال شبستري من المعطى إلى النتيجة، فالمعطى الذي حكى عنه شبستري ـ كما سبق أن عرضناه ـ هو أنّ الكثير من القضايا القانونيّة والتشريعية اليوم ليست موجودة في الكتاب والسنّة ووضع بعض الآيات في مقدّمة اللوائح القانونيّة لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، والتجربة الإيرانية أكّدت المرجعيّة البشريّة للمقنّن.. أمّا النتيجة فهي حذف الفقه الإسلامي تماماً واستبداله بمرجعيّة قانونيّة أخرى.

لم أفهم ـ ولعلّه من قصور تفكيري ـ كيف انتقل شبستري من المعطى إلى النتيجة؟ فشخصياً أوافقه تماماً على أنّ الكثير من القضايا القانونيّة اليوم ليس لها وجود في الكتاب أو السنّة، وليس هناك فيها سوى بعض القيم العليا، لكنّ هذا لا يُنتج تحييد الفقه، بل ينتج عدم شموليّة الشريعة، ومن ثمّ فهو يدعونا للمزاوجة اليوم بين المرجعيّة الدينيّة والمرجعيّة الإنسانيّة في صناعة القانون، ففي المواضع التي تصدّت لها الشريعة نرجع فيها للشريعة، وفي غيرها نقوم نحن بسنّ القوانين وفق الخبرات الإنسانيّة في هدي الروح الدينية والقيم الشرعيّة العليا وتحت سقف عدم معارضة الشريعة الإسلاميّة. إنّ عجز الفقه عن الاستيعاب لا يُنتج حذف الفقه، بل يُنتج عدم احتكاره للمرجعيّة القانونيّة، وهو ـ أي عدم الاحتكار، لا عدم الوجود ـ ما أوافق عليه شخصياً، بل هو رسالتي الأساسيّة في هذا الكتاب.

١١. نقد مقاربة شبستري التطبيقيّة لفهم التشريعات في العصر النبوي

اعتبر شبستري أنّ المسلمين الأوائل كانوا يتعاملون مع التشريعات عقلائياً ولا يرون فيها أيّ بعد أسراري غير مفهوم لهم، وهذا شيء مع موافقتنا عليه في مجالات كثيرة من التشريعات،

إلا أنّه يبدو لي أنّ من شبه المستحيل إثبات ذلك تاريخيّاً بشكل مطلق، بل الشواهد على عكس ذلك تماماً، فكثير من التشريعات صدمت المسلمين ولم نجد في الكتاب أو السنّة أيّ تبرير عقلاني لها، بل كانوا يسلّمون للرسول، وقصّة زواجه من زينب بنت جحش شاهد قرآني مساعد، والنصوص التي تدلّ على أنّهم كانوا يسألونه: هل هذا من عندك أو من عند الله ـ كما في معركة الأحزاب ـ يكشف أنّه لو لم يكن من عند الله لكانوا سيناقشون النبيَّ فيه، مما يدلّ على أنّهم يأخذون الأمر تسليماً لو كان من عند الله رغم عدم اقتناعهم به، بل تأكيد القرآن على أنّ الله يعلم وهم لا يعلمون، كما نقلنا بعض النصوص سابقاً، يكشف عن هذه الذهنيّة، كما وتركيز القرآن على مفهوم التسليم المطلق لله تعالى يؤكّد ويصبّ في صالح هذا التوجّه، بل النصوص القرآنية ـ من نوع ذبح إبراهيم لابنه، وقصّة موسى والعبد الصالح، وقصّة قوم موسى والبقرة ـ تدلّ على تهيئة القرآن المسلمين آنذاك لفكرة التسليم بهذا المعنى، ثقةً بالله في أنّه لا يطلب منهم إلا ما فيه صلاحهم مما خفي عنهم أو ظهر، ممّا يتوقّع معه تاريخيّاً أن يحملوا هذه الذهنية التي ربّاهم عليها القرآن الكريم. والنصوص الحديثيّة في هذا المجال عديدة أيضاً خاصّة عن أهل البيت النبوي في نقد مسألة القياس وغيرها، ولا نريد أن نطيل.. فمع هذا كلّه ـ بضمّه إلى بعضه بعضاً ـ كيف يتسنّى لشبستري أن يُثبت لنا أنّ كلّ الفقه الذي تعرّف عليه المسلمون في العصر النبويّ كان معقولاً لهم ومفهوماً في خلفيّاته ومنطلقاته، ولم تكن فيه أيّ حيثية أسراريّة متعالية ولو بنسبة العشرة في المائة منه؟!

بل لو تركنا هذه القضيّة نحو محاولة شبستري فهم نصوص الجزاء والجنايات في القرآن لما وجدنا أكثر من تخمين؛ فكيف لي أن أعرف أنّ النصوص الجزائيّة والجنائيّة في الإسلام لم تكن لوضع قانون بل كان الهدف منها الحدّ من الظلم، بل إنّ الحدّ من الظلم لا يسلب بالضرورة صفة القانون عن التشريع، بصرف النظر عن البُعد التاريخي للقضيّة.

شخصيّاً أوافق شبستري وسروش ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي وغيرهم، على ضرورة الترجمة الثقافيّة، وأوافقهم على مبدأ التحليل الاجتهادي لمفادات النصوص بحيث يسعى الفقيه للتمييز بين اللبّ المتعالي والقشر الزمني، وقد كتبتُ في هذا المجال في أكثر من مناسبة، لكنّني أختلف مع شبستري في أمرين:

١ ـ اللغة الإطلاقيّة التي يستعملها؛ إذ لا نجد دليلاً عليها، بل هي توحي لي باستعماله

سياسة الأدلجة والإسقاط على النصّ.

٢ ـ فقدان المعيار والمنهج في مقاربة اللبّ وتمييزه عن القشر في النصوص عنده، إذ لا نحظى سوى بالتخمين والتصوير الذاتي، وكأنّ شبستري يمارس دور العرفاء في الحكاية عن تجربتهم الذاتيّة، في احتكاكه مع النصّ في وجوديّةٍ هايدغريّة مفرطة، توحي لك بموت المؤلّف وعدم عينيّة المعنى عند شبستري، وإن كان مؤمناً بمنهج غادامير في الخلفيات المعرفيّة للقارئ، وبمنهج شلايرماخر في الأُفق التاريخي للمؤلّف، مما قد يوحي أيضاً بشيء من التهافت المنهجي التطبيقي عند شبستري أحياناً.

وسؤال التمييز بين القِشر واللبّ يواجهه كلّ الذين تحدّثوا عن الشكل والمحتوى في الدين، مثل كارل بارث، فلم نجد معايير واضحة، حتى أنّ التثليث المسيحي بنفسه يمكن تصويره على أنّه شكلٌ للتوحيد في إطار اللغة التاريخيّة لذلك العصر، فلماذا لم يعتبره بارث شكلاً بل أخذه بوصفه محتوى؟!

وبهذا ـ ونظريّاً ـ نجد أنفسنا مع هيجل في قناعته باللباس التاريخي للدين لكن ضمن معايير يجب الحديث عنها مسبقاً وبشكل مبرهن، ولسنا مع ليسينغ وكثير من الحداثيّين في قناعته باستحالة تعميم التاريخي مطلقاً.

١٢. نقاط تأمّل في علاقة التشريع بالتكوين

يبدو شبستري ـ كما تقدّم ـ منفرداً في طريقه عن الطباطبائي في قضيّة تبعية التشريع للتكوين، وهو موضوع بالغ الأهميّة وشديد التعقيد، ولا يمكنني في هذا المجال المحدود أن أخوض فيه؛ لأنّه يشتغل على سلسلة ملفّات متشابكة، ولا أُريد أن أحكم في هذه القضيّة، وأدعو الفكر الديني عامّة لإعادة النظر في هذا الملفّ ودراسته بجديّة عالية، لكنّني أودّ فقط أن أعلّق على بعض ما جاء في طرح شبستري هنا باختصار، تاركاً أصل القضيّة لمناسبة أخرى:

أ ـ اعتبر شبستري أنّ التشريعات تابعة للمتغيّر الاجتماعي والسياسي و.. وليست تابعةً للتكوين، وفي الوقت عينه اعتبر أنّ نظريّته تقوم على التطوّر الداروينيّ، وأنّ المتغيّر يتبعه تغيّر في التكوين بمرور الزمن، وفي هذا الكلام بعض التهافت؛ لأنّ تبعيّة التشريع للتكوين لا تنافي تبعيّة التكوين للمتغيّر الاجتماعي والتموضعي عموماً؛ فالقول بتبعيّة التشريع للتكوين لا

يساوق ثبات التكوين، ومن ثمّ ثبات التشريع، فعلى مثل الطباطبائي أن يُثبت ثبات التكوين، ليُثبت ثبات التشريع بتبعيّته للتكوين، وبهذا نعرف أنّ شبستري تهافت في مقاربته لعرض نظريته، فإنّ تغيّر التكوين لا يلغي تبعيّة التشريع له، وفي الوقت عينه عدم ثباته.

ب ـ إنّ المتغيّر التكويني الداروينى يصعب علينا البناء عليه هنا في مقاربة التشريعات الإسلاميّة؛ وذلك أنّ هذا المتغيّر شديد البطء عبر أزمنة بعيدة، ومن ثمّ فليس سهلاً الحديث عن تحوّل سريع نتيجة بعض المتغيرات الإنسانيّة، خاصّة وأنّه في عصرنا ما تزال هناك شعوب لا تعيش نسبةً عالية من هذه المتغيّرات التي يتحدّث عنها شبستري، وهذا يعني أنّ الرهان على نظريّة تحتاج لمدد زمنية طويلة في إثبات التحوّل القانوني في الإسلام ضمن مدّة زمنيّة محدودة، يبدو غير مقنع ويحتوي قفزة غير منطقيّة أو تحتاج لتفسير.

ومن الضروري أن نكون حذرين من الاستجابة للداروينيّة في بُعدها الأخلاقي والاجتماعي إذا أردنا أن نجعلها أصلاً فلسفيّاً لتقويم السلوك والقانون، وذلك أنّ هذه الداروينيّة ربما تنتج الداروينية الاجتماعيّة التي انتمى إليها ـ وفقاً للرأي السائد ـ أمثال الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (١٩٠٠م)، لتكون جنوحاً نحو أخلاق السادة دون أخلاق العبيد، ولينتج عبرها الإنسان السوبرمان، وينتهي معها عهد الله ليعلن موته، وفقاً في ذلك لأدبيّات نيتشه نفسه، الذي أثّر ـ أو استغلّت الاتجاهات النازية والفاشيّة فكره لاحقاً من حيث لا يقصد بنفسه ـ في الحروب الكونية في القرن العشرين.

ج ـ إنّ تصوير شبستري للفقه الإسلامي أنّه بُني على نظريّة خاصّة في التكوين، لاسيما في قضيّة المرأة، يحظى بالنسبة لي بدرجة احتماليّة معقولة جداً؛ لكنّني لا أستطيع أن أجزم بأنّ هذه الصورة القابعة في أذهان الفقهاء المسلمين حول المرأة هي التي كانت سبباً في تكوّن نظريّتهم حول ثبات التشريعات، بل أظنّ أنّ النصوص نفسها ساهمت في بلورة هذا التصوّر التكويني في أذهانهم، ومن ثم فالعلاقة تبدو لي جدليّة وليست أُحادية الطرف.

وبتعبير آخر: أنّ استعداد العقل الفقهائي لتقبّل فكرة ثبات التكوين سمح بفهم الإطلاقات من النصوص التي ساعدت بدورها على الإيحاء بالبعد التكويني لقضايا المرأة.

كلمة أخيرة: الدين والشريعة وأزمة الاغتراب الإنساني

أكتفي بهذا القدر من التعليق على قراءة المفكّر شبستري للفقه الإسلامي، وأختم كلامي

بأنّ الأسئلة القلقة التي قدّمها شبستري، ومعه الكثير من المفكّرين النهضويّين والنقديّين في العالم الإسلامي اليوم، هي أسئلة مشروعة تمثل تحدّيات كبرى للفكر الديني عامّة والاجتهاد الشرعي خاصّة، من نوع الحريّة والعنف وزوال المعنويّة والتصادم مع العصر وغير ذلك، وأعني بذلك أنّ الفكر الديني بحاجة اليوم لإعادة التوالم بين الإنسان وذاته.

ماذا أعني بالمصالحة والتوالم؟

أعني الخروج من الاغتراب، بمفهومه الحديث، فنحن نعرف أنّ هيجل (١٨٣١م) ربما يكون أوّل فيلسوف في العصر الحديث استخدم مفهوم الاغتراب بما يتضمّنه من انعزال وانفصال (Alienation & Estrangement)، ويعني عصنده تضييع الإنسان لشخصيّته الأولى، وقد طرح هيجل هذا المفهوم في سياق سعيه للخروج من الكثرة إلى الوحدة، ضمن منظومته الفكريّة التي تنتمي للمثالية الألمانيّة، ثمّ جاء كارل ماركس (١٨٨٣م) ليطبّق هذا المفهوم في سياقه الاجتماعي ـ الاقتصادي، عندما اعتبر أنّ استغلال الطبقة العاملة من قبل الرأسماليّة يجعل العامل في نوع من الاستلاب والاغتراب؛ لأنّه يعمل لتحقيق غايات غيره، فيفقد بذلك ذاته ويصبح وجوداً هشّاً[1].

بهذا يكون الاغتراب نوعاً من الشعور أو الكينونة التي تُعجز الإنسان عن التأثير وتجعله غير قادر، وهو ما أدّى إلى اهتمام علم الاجتماع والنفس والأدب والمدرسة الوجوديّة في الفلسفة بهذا المفهوم، ومقاربته كلٌّ من زاويته.

القضيّة هنا تكمن في أنّ الإنسان (الفرد أو الجماعة) عندما يغترب فهو يقوم بممارسة سلوك أو الإحساس بوضع يبدو فيه أنّه غير منسجم، فهو يفعل ما يريده الآخرون وهو يكوّن هويّته ـ بالمفهوم الوجودي ـ التي يريدها الآخرون، فهو متشظٍّ غير منسجم في ذاته، وهو متكثر غير

---

(١) لا نريد أن نخوض حواراً هنا، ونحن نعرف أنّ نتائج سعي ماركس لمحو اغتراب الإنسان ومصادرته بفعل التحوّلات الاقتصاديّة التي أعقبت الإقطاعية في الغرب منذ أواخر ما يسمّى بالقرون الوسطى، وجاءت بالبرجوازيّة التي هيمنت على كلّ شيء.. من نتائج سعي ماركس ما رأيناه في القرن العشرين من الاستبداد والدمويّة ومصادرة البشر عبر التجربة الماركسيّة، سواء أرادها هو أم لم يردها، فماركس الذي أراد رفع مصادرة الطبقة العاملة واغترابها صادر هذه المرّة عبر فكره كلّ الطبقات، وقمع حريّة الإنسان إلى أبعد الحدود، ولم يجرّ ـ مع الأسف ـ إلا إلى الشموليّة المطلقة، ولعلّ ماركس لو عاصر نتائج طروحاته وجيل تلامذته، لربما فكّر في حلول أخرى أو في تعديلات.

متحد، وبهذا يتلاشى وينتهي؛ لأنّه يحقّق الهويّة التي يراها الآخرون فيه، فكأنّ الإنسان يعايش ذاتاً غريبة عنه هي التي ينحتها الآخر له، فلا يبدو منسجماً مع ذاته ولا متوالماً أو متصالحاً معها، بل ذاته مصادرة تماماً.

وثمّة الكثير من القراءات حول كون الاغتراب قدراً يواجه الإنسان، أو هو أمر قابل للمواجهة، كما وثمّة الكثير من المواقف في أنّ العصر الحديث هل عزّز اغتراب الإنسان أو أنقصه؟ لكنّ الشيء المؤكّد أنّ حياة الإنسان المعاصر بدأت تشعر بالكثير من الضغط تجاه قضيّة الاغتراب، واتجه الإنسان ـ خاصّة عند الوجوديّين ـ لكي يحقّق ذاته بذاته، وينهي الانفصام الذي يعيشه، وبلغ مستويات متطرّفة جداً عندهم، مثل قضيّة الجنوسة والنوع الاجتماعي (Gender) التي تحوّلت اليوم مع القوى الليبرالية إلى قانون في كندا.

في ظلّ هذا المشهد، قد يبدو الفقه الإسلامي مكرّساً حالة الاغتراب هذه، ومضاعفاً من أوجاع إنسان العصر الحديث، تماماً كما كان يصف هيجل الاغتراب الذي تُحدثه الشريعة اليهوديّة؛ لأنّه يوجّه الإنسان من الخارج ويفرض عليه أنماطه، فلا يتجه الإنسان لكي يكون ما يحبّ أو يقتنع، بل يتجه لكي يكون كما يريد الآخر له دون حتى أن يفهم كيف، وبأيّ طريقة، فهو يسير آملاً تحقيق ذاتاً ما بإرادة غيره.

إنّ اعتماد بناء الإنسان والمجتمعات على النظام المحيط (من نوع الدولة الدينيّة ـ التقليد بمفهومه الشرعي) يوقع هذا الانفصام، وعندما يكون الفقه أسراريّاً فإنّ هذا الانفصام يصبح أكبر، فعلى سبيل المثال يطرح الأصوليّون المسلمون فكرة عدم وجوب الموافقة الالتزاميّة، وهذا يعني أنّ المكلّف يجب عليه أن يقوم بالفعل حتى لو لم يجب عليه أن يقتنع بالفتوى، إنّ هذا المفهوم يشظّي الإنسان؛ لأنّه يجعله يمارس سلوكاً لا يحسّ بكونه يحقّق ذاته.

أعتقد أنّ شبستري وغيره استهدفوا مواجهة ظاهرة من هذا النوع، لهذا كان التركيز عنده على مفهوم الإيمان والحريّة؛ لأنّ هذه الثنائيّة هي التي تخلق الهويّة بالمفهوم الوجودي للكلمة، خاصّةً الحريّة عند مثل منظّر الوجوديّة الملحدة جان بول سارتر (١٩٨٠م)، وسؤالي هنا: **هل يمكن للدين اليوم أن يساعد على رتق الفتق وردم الهوّة وتخفيف الاغتراب دون أن يضحّي بالفقه والقانون الشرعيّين، مع قناعتي بأنّ الخروج من كلّ أشكال الاغتراب تماماً أمر غير مقدور للإنسان في هذه الدنيا إلا من رحم الله؟ هل يمكن لنا أن نقدّم حلاً ممكناً بعد أن اعتبرنا**

بأنّ الحلّ الذي قدّمه شبستري غير صحيح؟[1].

في تقديري، هذا ممكن، وذلك عبر:

١ ـ **إعادة موضعة الشريعة ضمن منظومة الدين**، كما تحدّثنا عن هذا من قبل، ووقف تضخّم الفقه وابتلاعه لسائر الجوانب الدينيّة، ولا نكرّر.

٢ ـ **إحياء معنويّة (الحبّ والتسليم)**، وأعني بها صناعة التديّن القائم على عشق الله تعالى وفي الوقت عينه التسليم له، ولكنّ هذا التسليم هنا ليس استلاباً في وعي المؤمن العارف، بل هو إحساس الفرد بتكامله الحقيقي في ظلّ الاندماج مع الوحدة المطلقة لله تعالى.. وعودة الكثرة إلى هذه الوحدة، فهذا الاندماج يحقّق الرضا والطمأنينة بالقضاء التكويني والتشريعي لله سبحانه، وهو اندماج مستبطَن في مفهوم (الإسلام) الذي ركّز عليه القرآن الكريم.

إنّ السير نحو الله عبر مفهوم **الطاعة الحبيّة**، يصل بالإنسان للتسليم المطمئن، قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ**﴾ (الحجرات: ٧)، فالإيمان فعل حبّي والابتعاد عن الكفر انبعاث باطني ناتج عن كره، ولهذا كان الاتّباع متفرّعاً على الحبّ، قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (آل عمران: ٣١)، وكانت غاية الإيمان تحصيل أعلى مستوى من الحبّ في القلب وهو حبّ الله، فلا حبّ أعلى في قلب المؤمن من حبّه تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلهِ..**﴾ (البقرة: ١٦٥)، وقال سبحانه: ﴿**قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ**

---

(١) ما سأطرحه هنا هو محاولة لتقديم الدين بوصفه مساعداً على ردم الهوّة وعدم كونه موجباً لتشظّي الذات الإنسانيّة، حتى لو أخذنا بجانبه القانوني، كما أنّني إضافة إلى اقتناعي بعدم إمكان خروج الإنسان من الاغتراب في هذه الدنيا، وأجد المطالبة بذلك بنحو مطلق أمراً خياليّاً لو ذهبنا به بعيداً في التطبيق.. لا أجد أنّ (الإغتراب) نفسه ـ لو كان عندنا إصرار على هذه الكلمة ـ أمراً سلبيّاً بالمطلق، بل هو مبنيٌّ على القيمة المطلقة للحريّة، وهو أمر غير مسلّم عندي، بمعنى أنّه لعلّ من صالح الإنسان أن يكون مقيّداً في الدنيا، ولعلّ هذا التقيّد غير قبيح أخلاقيّاً أحياناً، ولهذا لا أجد مشكلة في استخدام الأديان مفهوم النار وجهنّم، ما دام لم يصل الإنسان إلى انتمائه الحقيقي، وهذا بحثٌ طويل لا نخوض فيه الساعة.

﴿تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٢٤).

إنّ هذا كلّه معناه أنّ الإنسان بات يشعر بأنّ تسليمه لله سبحانه ـ لا غير ـ هو في نفسه يحمل مصلحةً سلوكيّة (بالمصطلح الأصولي للكلمة، والذي يعني أنّ السلوك التسليمي نفسه يحمل مصلحة، وليس ذات الفعل الذي يسلكه الإنسان)، تعطيه ترقّياً وتسامياً وجوديّاً، وبهذا يصبح الإنسان في تسليمه الحبّي متحداً بالله سبحانه، وليس تسليمه تسليم متمرّدٍ مقهور، إنّه تسليم طاعةِ عاشقٍ، إنّه بذاته انتماء واكتساب لهويّة ـ وبحسب التعبير المتناقل عن بعض الوجوديّين: (الحبّ هو أن تنتمي للآخر لا أن تملكه) ـ وليس تسليم مقهور مغلوبٍ على أمره منفصم في شخصيّته، كما قال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥)، وكما جاء في الحديث عن الإمام علي بن أبي طالب، أنّه قال: «إلهي كفى لي عزاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي ربّاً..»[1]. إنّ الإيمان ليس اعتقاداً ذهنيّاً بل هو فعل روحي، إنّه تسليم لا ينفصل فيه الجسد المطيع عن النفس، فالنفس وهي تسلّم لا تجد حرجاً في أعماقها بل هي منسجمة تماماً، إنّه تسليم يجد الإنسان فيه ذاته، فيفتخر ويشعر بالعزّة، ولا يفقدها، لكنّه يجدها واعياً لها لا واهماً، بل بهذه الوحدة مع الله المنبثقة من التسليم الحقيقي يولد الإنسان ولادةً جديدة إلهيّة، تسمح له بأن يكون مهيمناً على الأشياء المحيطة، فهو زاهد فيها زهد المستغني، سواء امتلكها ملكيّة الغنيّ، أو فقدها فقدان الفقير، وبهذا تصبح المصائب محبوبة أكثر من اللذائذ، وليست قاهرةً للعبد، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣).

وبهذا يتحرّر الإنسان أيضاً من الخوف والقلق الدائمَين القابعين في أعماقه حتى وهو يملك ملذّات الدنيا كلّها، خوف من المستقبل ومن المتغيّر، وتحلّ الطمأنينة القائمة على تجلّي جمال الله في قلبه وما يحيط به، وهو يعيش حسنَ الظنّ بالله، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

---

(١) الخصال: ٤٢٠.

٣ ـ **بما تقدّم، يتمكّن الدين من منح الحياة معناها**؛ لأنّها تصبح رحلة وجوديّة عميقة نحو نقطة البداية الحقيقيّة للإنسان الذي سيعود في المآل إلى الله ﴿..وَإِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾ (يس: ٨٣)، ﴿..وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٥)، والمعنى هنا هو صيرورة كلّ الأشياء ذات مغزى، وذات قدرة على إيصالي للهدف، ولن يعود هناك شيء معيق نحو تحقيق هويّتي؛ لأنّ هويّتي في أعماقي، وليست في جسدي وقدراته على تحقيق شيء، ولن يتمكّن أحد من سلبي هويّتي العميقة؛ لأنّ الخيرات المادية تساوي المعضلات الماديّة عندي في أنّها ليست سوى وسائل وفرص لتحقيق الطاعة الحبيّة واختبار قدرة الذات على تحقيق ذاتها المترقّية، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥).

هذه الصورة هي وظيفة الدين اليوم، ومسؤوليّةُ الجميع تحقيق انبعاث هذا الدين الذي يجعل السلوك الفقهي الشرعي تجلّياً للروح المعنويّة هذه، وليس مفروضاً، فنقطة خطأ المشروع الإسلامي هي في أن يتصوّر أنّ التغيير يكون بالمحيط عبر القهر، في حين أنّ نقطة الارتكاز يجب أن تكون عبر النفوذ الروحي لإعادة تكوين الأفراد هويّتهم المعنويّة، والقهر السلطاني ليس أسلمةً بل هو تنظيم يهدف مواجهة الظلم والفساد، وهو في الوقت عينه محاولة صناعة بيئة حاضنة ضامنة، والإسلام اهتمّ بالعناصر الوجوديّة (بالمعنى الحديث للكلمة) والعناصر المحيطيّة معاً، فيما الأسلمة الحقيقيّة يُفترض أن تنبعث من الروح، فالأنبياء كانوا يعيدون تكوين أصحابهم ويولدونهم ولادةً باطنيّة عميقة، ولا يعيدون ضبط السلوكيّات الخارجيّة دون نفوذ إلى الأعماق، ولهذا كانوا سلاطين الأرواح، فهم لا يغيّرون الباطن بل يجعلون الإنسان يغيّر باطنه بإرادته.

إنّ رحلة الأسلمة الحقيقيّة هي من الداخل إلى الخارج لتحقيق التوالم والمصالحة، وليست من الخارج إلى الداخل، ولهذا ـ ونتيجة مقاربة فقهيّة أيضاً ـ أجد أنّ النظريّات التي تميل في الفقه السياسي الإسلامي نحو عدم فرض المشروع الإسلامي إلا بعد اختيار الأمّة له حدوثاً وبقاءً، أقرب إلى النصوص والمقاصد الدينيّة معاً من غيرها؛ خاصّة وأنّ الإيمان الحقيقي ـ وليس الإسلام الظاهري الانتمائي للجماعة ـ يحتاج لوعي، كي لا يُصبح الإنسان مستلباً مغرّراً به ومصادراً من حيث لا يشعر، وهذا الوعي يحتاج لحريّة ثقافية وفكريّة. والفقه هدفه الحدّ من المفاسد الاجتماعيّة في علاقات الناس ببعضها، وخلق فضاءات لهم كي يختاروا ما هو

الصحيح؛ فالفقه مطالب بتوفير فضاء إيماني يجعل الإيمان خياراً متاحاً للإنسان، في مقابل الفضاء الذي يجعل الإيمان محجوراً عليه أو منبوذاً أو مهمّشاً، لا أن يفرض الفقهُ الإيمان على الناس فرضاً إلا إذا صارت القضايا الفقهيّة جزءاً من نسيج الوعي عندهم، وهو ما يعني قبولهم بالشريعة حاكماً حدوثاً وبقاء، تماماً كما هي حالة القبول بالقانون، أيّ قانون.

إنّ هذا كلّه يجرّنا لإعادة النظر في مفهوم الإيمان والعمل، فمن جهة تمّ تقليص مفهوم الإيمان ليكون مجرّد اعتقادات ذهنيّة محدّدة وغالباً ما تولد بطريقة غير واعية نتيجة فعل المحيط بالطفولة، ومن جهة أخرى تمّ تقليص العمل بجعله مجرّد سلوك بدني مادي، بحيث بدا الطرفان بمعزل عن بعضهما، بينما المدى الأبعد للإثنين هو في صيرورة الإيمان تماساً حبيّاً وعلاقة روحيّة مع الله من جهة، ينبثق منها العمل انبثاقاً اضطراريّاً، فمحبّة الله تستدعي اتّباعه وأنبياءه؛ وفي انطلاق العمل من حبس المادّيات وفعل الأبدان ليكون الدور النفسي جزءاً من العمل أو ملازماً له، فليس المهم في الرسالة الدينيّة أن تعطي الفقير مالاً، بل الأهم ـ مع ذلك ـ هو النيّة القابعة خلف الفعل، ومع كامل الأسف فإنّ النيّة غابت عن كثير من الدراسات الدينيّة رغم كونها العنصر الأهم في العمل، ولم يتناولها إلا الأخلاقيّون والعرفاء.

إنّ مجاهدة النفس في المفهوم الأخلاقي لا تعني قمع الهويّة الذاتيّة، بل تعني الرغبة في صنع هويّة حقيقيّة بدل الهويّة الزائفة[1]، فالمؤمن يدفعه حبّه وإيمانه ـ بالمعنى الروحي للكلمة ـ إلى الفرار من تبعيّة الخارج والملذّات؛ لأنّه يشعر ـ كما كان يؤمن مؤسّس الوجوديّة المؤمنة سورين كيركجارد (١٨٥٥م) ـ بأنّ الحِسّانيّة هذه تجعله مقهوراً للخارج، فهو أسير اللذة وليس عاشقاً لها، هو يفقد ذاته بها وتضمحل إرادته أمامها، فهي تغرقه في الكثرة والتلاشي بينما التسليم لله يوجده في الوحدة والاندماج ويحقّق فيه الحريّة تجاه المحيط، لهذا يحتاج الإنسان في الرؤية (الوجوديّة) إلى علاقة إيمانيّة تعطي هويّة، وتُحدث تحوّلاً باطنيّاً، تماماً كعلاقة الأب والأم بالطفل والعكس، فهذه العلاقة ليست مجرّد معلومات أو قضايا ذهنيّة، إنّها أبعد من ذلك

---

(١) لمزيد اطّلاع، أجد هنا مناسباً الطلب من القارئ العزيز أن يراجع ما سطرته يراع الدكتور طه عبد الرحمن، في كتابيه: ١ ـ روح الدين، من ضَيق العلمانية إلى سعة الائتمانيّة. ٢ ـ دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، خاصّة الجزء الأوّل منه، ص ١٢٩ ـ ١٣٨. فإنّني وإن كنت لا أوافقه على كلّ ما قال، لكنّه يضيء على أفكار أخلاقيّة مهمّة.

وتشارك في صنع هويّة الأطراف الثلاثة، بالمفهوم الوجودي الحديث للكلمة، أو بالبعد النفساني للحقيقة، كما تراه الوجوديّة المؤمنة.

هذا هو الفاصل بين إيمان الفيلسوف والمتكلّم وإيمان العارف والصوفي، فإيمان الفيلسوف والمتكلّم هو تحويل الحقيقة الوجوديّة العميقة إلى مجرّد قضيّة خبريّة مستهْدَفة بالاستدلال، بينما إيمان الصوفي والعارف يحافظ على الحقيقة الوجوديّة (بمفهوم المدرسة الوجوديّة Existentialism) للإيمان ويحوّله لتجربة، فأن تكون لديك معلومات عن لعبة كرة القدم شيء، وأن تعيش هذه اللعبة بكلّ وجودك ـ كما يحصل مع عشاق هذه اللعبة ورجالاتها الكبار في ساحات الملاعب ـ شيء آخر. إنّ المعرفة لا تغيّر شيئاً في الهويّة الباطنيّة، بينما الإحساس هذا يغيّر كثيراً ويقلب حياتك وروحك تماماً ﴿..إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤)؛ فالإيمان بناء علاقة وليس تكوين معرفة، كما كان يقول أمثال هانس بالتازار (١٩٨٨م).

ولابدّ أن أُشير أخيراً إلى أنّ ما قلناه لا يعني أنّني أُريد تقليص الدين أو تفسيره (وجوديّاً) فحسب، بمعنى أنّني لا أُريد أن أقدّم الدين على أنّه مجرّد تجربة روحيّة فرديّة، حتى أحشره في زاوية (الإنسان) وأبعده عن سائر الزوايا؛ لكي يكون مرجع تلك هو العلم الحديث فقط، كما بات حال مدارس لاهوتيّة كثيرة اليوم في الغرب، نتيجة سياق تاريخي معقّد، بل أعني أنّ نقطة الارتكاز ـ لا النقطة الوحيدة ـ هي التجربة الوجوديّة الإنسانيّة، وسائر الأمور تأتي خادمةً لها أو معينة.

على المقلب الآخر، لاحظنا كيف أنّ الحركة البروتستانتيّة التي انطلقت بميول فرديّة في الدين، ظهرت مجدّداً منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى اليوم، خاصّة في القارّة الأميركيّة، ضمن ما عُرف بحركة الإنجيل الاجتماعي، وهي الحركة التي تفهم عيسى المسيح بوصفه معنياً بالحالة الاجتماعيّة، حتى أفرطت بعض توجّهاتها لتنسى الرسالة الدينيّة في البعد الأُخروي وتركّزه على الخلاص الدنيوي. فنحن لا نريد إفراطيّات بعض الإنجيليّين الاجتماعيّين ولا إفراطيّات بعض اللاهوتيّين الوجوديين، بل الوسط ضمن أولويّة واضحة للبعد الروحي، فالجمع بين الإيمان الوجودي والرسالة الاجتماعيّة للدين في غاية الأهميّة ضمن أولويّة الإيمان وأسبقيّته.

النظريّة المختارة

من شموليّة الشريعة إلى المساهمة الإنسانيّة في التقنين

تمهيد

يبدو أنّه لابدّ لكي يُدرَس موضوع شموليّة الشريعة وعلاقتها بالثابت والمتغيّر ومنطقة الفراغ ونحو ذلك من العناوين الشائكة اليوم في الاجتهاد الإسلامي.. لابدّ من مرحلتين:

المرحلة الأولى: دراسة أصل نظريّة الشمول التشريعي في الإسلام، فأغلب الذين اشتغلوا على نظريّات من نوع منطقة الفراغ ودور وليّ الأمر وغير ذلك ممّا رصدناه في الفصل الثاني من هذا الكتاب، افترضوا الشمول التشريعي أصلاً موضوعاً وأمراً مفروغاً منه، وربما أشار بعضهم إليه ذاكراً إشارةً قرآنيّة هنا وبعض الروايات الحديثيّة هناك ومعطى عقليّ ثالثة لكنّ هذا كلّه كان بنحو المرور السريع والعابر. والأمر عينه وجدناه عند منكري الشمول التشريعي الذين تعرّضنا لنظريّاتهم في هذا الفصل، حيث أُخذ عدم الشمول أصلاً موضوعاً، وغالباً ما قُدّم بوصفه أمراً واضحاً يحتاج فقط إلى تقريب إلى الأذهان للإحساس به.

هذه المرحلة من البحث نعتقد بأنّها الأهمّ وتحتاج لدراسة حقيقيّة، وهو ما فعلناه في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، حيث رصدنا الأدلّة العقليّة والنقلية والتاريخيّة وحشدنا ما يمكن حشده من الأدلّة ـ ممّا طرحوه أو لم يطرحوه ـ لصالح الإثبات أو النفي، ثم توصّلنا إلى أنّه لا يوجد أيّ دليل مستقلّ يُثبت لنا الشمول القانوني بالمعنى التفصيلي للكلمة، بحيث يَسْتَبْعِد أيَّ مرجعيّة أخرى عن أن تلعب دوراً في التقنين في حياة البشر.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة ما بعد تأصيل البناء التحتي، ونحن هنا أمام حالتين:

أ ـ إثبات الشمول التشريعي، وهنا تلاحقنا مسؤوليّة إضافيّة يواجهها أنصار نظريّة الشمول، وهي تفسير الشمول التشريعي بعد افتراض ثبوته بما يكيّف هذه النظريّة مع واقع

الفقه الإسلامي، أو بما يقدّم هذا الشمول بطريقة عقلانيّة قابلة للفهم والمراقبة، فعندما تُطرح نظريّة الشمول فلابدّ من جواب عن السؤال القائل: كيف يمكن أن تكون الشريعة شاملةً تعطي أحكاماً لكلّ الوقائع وها هي اليوم توكل هذه المهمّة للفقيه أو لوليّ الأمر بناءً على مثل نظريّة النائيني والطباطبائي والصدر؟! إنّ تفسير الارتباط بين الشمول والنظريّة المختارة يظلّ ضروريّاً، وقد رأينا أنّ الاتجاه المدرسي، وكذلك العلامة شمس الدين، قد حاولا أكثر من غيرهما سدّ الثغرة هنا عبر أنظمة اجتهاديّة متعاضدة أو عبر تصوّر خاصّ لشمس الدين عن الاجتهاد في نطاق المجهولات بحسب تسميته، بصرف النظر عن درجة النجاح هنا.

ب ـ **إنكار الشمول التشريعي**: وهنا تلاحق هذا الفريق القائل بهذه النتيجة مسؤوليّة تحديد مساحة الشريعة، ليتبع ذلك تحديد مساحة المرجعيّة القانونية البديلة، وشكل العلاقة بين مرجعيّة الشريعة والعقل، وقد رأينا أنّ نظريّات عدّة طرحت هنا، ولكنّنا لم نوافق عليها رغم اشتراكنا معها في أصل إنكار الشمول.

وفقاً لذلك، سوف نحاول تقديم تفسيرنا الخاص للمشهد بعد إنكار الشمول التشريعي، كما فصّلنا موجبات هذا الإنكار في الفصل الأوّل، ثم نحاول لاحقاً أن نجري مقاربة بين اتجاهنا المنكر للشموليّة والاتجاه المؤمن بها، عبر إعادة تفسير ربما يوافق هو عليها.

مبدأ الشمول بين النفي والإثبات (إنكار الاستيعاب القانوني)

لقد لاحظنا في ثنايا الفصل الأوّل أنّ هناك سبيلين لإثبات مبدأ الشمول التشريعي: أحدهما يُسقط المبدأ من الأعلى، والثاني يستخرجه من الأدنى.

السبيل الأوّل: وهو السبيل الاستقرائي، وهو أن يقوم الباحث برصد واقع الفقه الإسلامي، وما يتوفّر منه اليوم من أدلّة وأصول ونصوص كتابيّة وحديثيّة، وبعد أن ينتهي من عمليّة الرصد هذه ينظر في المساحة التي استطاع هذا الفقه المتَح أن يستوعبها من حياة الإنسان إلى يومنا هذا، فهل تتوفّر في هذا الفقه ومصادره الاجتهاديّة قوانين تتصل بالبيئة وشكل الدولة ومؤسّساتها بمفهومها المعاصر؟ وهل يملك هذا الفقه نظماً آتية من النصوص تغطّي هذه القضايا كما تغطّي قضايا العبادات والنكاح والطلاق أو لا؟

فإذا لاحظ الفقيه أو الباحثُ التغطيةَ هذه أثبت بذلك ـ عمليّاً واستقرائياً ـ أنّ الشريعة

شاملة لمرافق الحياة كلّها، وإلا صعُب عليه ذلك.

السبيل الثاني: أن يترك الباحث واقع الفقه اليوم، ولا يقارن بين الفقه وما بلغه القانون الوضعي من مساحات تقنينيّة؛ بل يذهب إلى النصوص العليا مباشرةً، ليرى فيها ما يؤكّد الشموليّة المدّعاة، مثل آية: ﴿**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ ومجموعات النصوص الحديثيّة التي تؤكّد أنّ لكلّ واقعة حكماً، وأنّ كلّ شيء موجود في الكتاب والسنّة. فإذا استطعنا عبر هذا السبيل إثبات الشموليّة كان به.

والفرق بين السبيلين أنّ الأوّل يمكن أن يقوم به شخص غير معتقد بالفقه الإسلامي ومصادره التشريعيّة؛ لأنّه يعتمد على مقارنة تحليليّة بين الفقه والواقع، أو بين الفقه والقانون الوضعي، وهذه المقارنة تحكي عن نفسها للجميع. أمّا السبيل الثاني فيختصّ بمن يعتقد بمرجعيّة مصادر الشريعة، فيصدّق الرسول وأهل بيته وأصحابه، وهذا يعني أنّ السبيل الأوّل غير أيديولوجي، فيما يقوم الثاني على مصادرات أيديولوجيّة مسبقة، مما يحيج السبيل الثاني ـ لو توصّل إلى الشموليّة ـ أن يقدّم تفسيراً لشكل الشمول، بينما السبيل الأوّل يمكنه ـ لو أثبت الشموليّةَ ـ أن يكون بنفسه تفسيراً لها وتبريراً.

ومن الطبيعي أنّه لو تمكّن باحثٌ من إثبات الشموليّة عبر منهج التقرّي الميداني ومنهج العقل الاستنتاجي معاً، فإنّ موقفه سيكون في غاية الامتياز، ومتخطّياً للكثير من المشاكل.

وإذا أردنا أخذ السبيل الأوّل في مقاربة الموضوع، وهو مطالعة واقع الفقه الإسلامي (السبيل الاستقرائي)، فلابدّ من الانتباه إلى أنّ طبيعة الاجتهاد والمعطيات الميدانيّة في الفقه الإسلامي تفرض التمييز في أمرين:

الأمر الأوّل: إنّه بناءً على القول بالتخطئة ـ كما هو الصحيح ـ يجب التمييز بين واقع الشريعة الإسلاميّة في علم الله تعالى أو ما صدر حقّاً في الكتاب والسنّة، وبين فهوم الفقهاء واجتهادات المجتهدين بما تمثله من مرجعيّة لواقع الأحكام الشرعيّة اليوم، فنحن نبحث في شمول الشريعة، لا في شمول فقه المرجع الفلاني أو المدرسة الفقهية الفلانية، بمعنى أنّنا نريد فهم الشريعة، لا فَهْمَ فَهْمِ الآخرين لها. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه كثيرون عندما أرادوا مقاربة سعة الشريعة بسعة التجربة الفقهيّة عند علماء الشريعة أنفسهم، مثل القرضاوي والشلفي وغيرهما[1].

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: القرضاوي، الدين والسياسة، تأصيل وردّ شبهات: ٥٥؛ والشلفي،

إنّ السبيل الذي نريد أن نتّبعه من خلال مطالعة الفقه الإسلامي هو في نهاية الأمر رصدٌ للفقه في فهومنا وقراءتنا للنصوص التي نزلت أو صدرت قبل أكثر من ألف عام، ولكي تكون مطالعةً لواقع الشريعة ينبغي الغوص أعمق من هذا المقدار، خاصّةً لو كانت منظومتنا الاستقرائيّة قائمة على حجيّة الظنّ.

الأمر الثاني: يجب التمييز في مطالعتنا لواقع الفقه الإسلامي بين معطيات هذا الفقه الناتجة عن الأدلّة والأمارات التي تحكي عن الحكم الشرعي، وبين تلك المعطيات الناتجة عن إعمال الفقيه وتوظيفه للأصول العمليّة التي لا تتحدّث عن حكمٍ شرعي، وإنّما عن الوظيفة عند فقدان العلم بالحكم الشرعيّ.

إنّ الأهم في مطالعتنا هو الأدلّة؛ لأنّها التي تحكي عن الشريعة وبرنامجها للحياة لكي نستطيع من خلالها التنبؤ بدائرة الشريعة وفقاً للفقه، أمّا الأصول العمليّة فهي لا تضع أمامنا موقف الشريعة ورؤيتها للأمور بقدر ما تساعد على إخراج المكلّف من مأزق الجهل الذي هو فيه. لكنّ هذا لا يبرّر تغييب الاجتهادات المبنيّة على الأصول تماماً، بل سنرى أنّها قد تحضر أثناء مطالعتنا للفقه.

وهذا كلّه، يعني أنّ رصدنا للفقه إنّما هو وسيلة لاكتشاف شموليّة الشريعة في إدارتها لوقائع الحياة، لا لاكتشاف شموليّة نظام التنجيز والتعذير، فلو اختفت النصوص تماماً تقريباً أو لم يبقَ منها إلا أدلّة الأصول العمليّة فلا يمكن من خلالها التنبّؤ بدائرة الشريعة، وإن غطّت كلّ وقائع الحياة في تنجيزها وتعذيرها من حيث تغطية الأصول العمليّة لها، وهذه قضيّة مهمّة في هذا السياق.

ووفقاً لما تقدّم، نجد أنّ ما يحكي لنا عن واقع الشموليّة في الفقه الإسلامي هو النصوص الأولى، ومن المؤكّد أنّ هذه النصوص البالغة عشرات الآلاف عند المسلمين تغطّي مساحةً كبيرة من حياة الإنسان ـ الفرد والجماعة ـ بحسب طبيعة الإطلاقات الموجودة فيها حيناً والصراحة في الشموليّة حيناً آخر، بصرف النظر عن مسألة الفهم التاريخي، وقد سبق أن ناقشنا دعوى الشيخ شبستري في استحالة التأبيد في القانون، وقلنا بأنّها غير ثابتة على إطلاقها.

إلا أنّ المشكلة تكمن في تغيّرات الحياة اليوم، وظهور مستجدّات حادثة وأنماط عيش مختلفة

القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: ٣١٣.

لم يكن لها وجود في الأزمنة الغابرة كما شرحنا من قبل، فهل تشمل النصوص القانونيّة في الإسلام هذه الموارد؟ وكيف؟

ما فصّلناه وتوصّلنا إليه سابقاً هو أنّه إذا أردنا أن نكون منصفين وواقعيّين، يجب الإقرار بأنّه لا توجد في نصوص الإسلام مجموعة القوانين المرتبطة بالعديد من هذه المستجدّات بشكل مباشر، كتلك المرتبطة بوقائع الحياة الماضية، فحيث كانت الإبل والخيل هي وسائل النقل والانتقال والحمل، تحدّثت عنها نصوص الكتاب والسنّة ووردت حولها أحكام شرعيّة أيضاً، لكنّنا لا نجد الأمر عينه في وسائط النقل الحديثة كالطائرة والسيارة والقطار. إذاً فنحن نفتقد إلى نصوص مباشرة تتصل بالكثير من المستجدّات بعنوانها، ولا يمكننا المبالغة بالحديث عن وجود قوانين مباشرة متصلة بقضايا الطبّ الحديث والبيئة بمفهومها الحديث وقضايا المعلوماتيّة والبنوك والبورصة وغيرها.

وبناء على ما تقدّم، قلنا بأنّ ما يتبقّى للفقيه هو:

١ ـ **الإطلاقات والعمومات (طاقة النصّ)**، والتي تحدّثنا عنها سابقاً، وقد فصّلنا فيها واستنتجنا أنّها على نوعين يمكنهما الوفاء بمساحة جيدة من المستجدّات:

النوع الأوّل: النصوص التي نجد لديها القدرة على تحقيق هذا الغرض، كما لو أطلقت قانوناً عاماً على موضوع واحد، غاية الأمر أنّ هذا الموضوع الواحد ظهرت له أشكال جديدة ومصاديق حادثة متساوية في صدق العنوان عليها كمثال الوفاء بالعقود، وقد قلنا بأنّ هذا النوع من النصوص يمكنه أن يساعد.

النوع الثاني: النصوص التي لا نجد فيها عموماً أو إطلاقاً من هذا القبيل الذي تقدّم في النوع الأوّل، إلا أنّ الجهد الفقهي يحاول أن يُلامس النصّ والواقع الحادث بطريقة فيها ضربٌ من الدقّة والخفاء، ومع ذلك يعدّ المرجع هو الإطلاق، كما في نصوص العلل.

٢ ـ **مرجعيّة الوسائل المساعدة في التعميم**، والتي تحدّثنا عنها سابقاً، من نوع: إلغاء الخصوصيّة، أو التجريد الزمكاني، أو إرجاع بعض العناوين الحادثة إلى عناوين قديمة، وقلنا بأنّها تنفع ـ بعيداً عن التكلّف ـ في سدّ بعض الثغرات.

لكنّ الفقيه قد يفتقد كلّ هذه الأدوات، وهنا قلنا بأنّ استخدام النصوص غير منطقي لوجود انصراف ونحوه، ومن ثمّ توصّلنا إلى أنّ القراءة الاستقرائيّة التتبّعية للنصوص لا تعطي

وضوحاً في حكاية هذه النصوص بشكل تفصيلي عن أحكام الوقائع كلّها، بل تغطّي مساحة معتدّ بها، وقد شرحنا سابقاً أنّ الكليّات لا تساوي وجود قوانين، بل هي مبادئ لسنّ قوانين من قبل الإنسان، فلا نعيد.

وأمّا إذا أردنا أخذ السبيل الثاني في مقاربة الموضوع، وهو رصد الأصول العليا (السبيل الاستنتاجي)، بمعنى أنّنا تجاهلنا النهج التتبّعي في دراسة الشريعة من حيث شموليّتها وعدمه، وحاولنا أن نغوص بطريقة أيديولوجيّة في الموضوع، فسنجد أمامنا مجموعةً من الأدلّة العقليّة والنصوص الدينيّة التي تمّ الاستناد إليها لإثبات شمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة بما قد يُفهم منه الشمول التفصيلي.

ونحن بعد أن تتبّعنا بالتفصيل ـ في الفصل الأوّل من هذا الكتاب ـ هذه الأدلّة المستقاة من العقل والنقل والتاريخ، وحدّدنا دلالاتها ومعطياتها، توصّلنا إلى أنّها لا تقدّم شيئاً موثوقاً تماماً في فهم الشموليّة التفصيليّة، بمعنى أنّها لا تثبت أنّ للشريعة في كلّ واقعة جواباً قانونيّاً يغنينا عن الرجوع لمرجعيّات تقنين أخرى.

من الشموليّة القانونيّة إلى الكلّيات الدستوريّة والقيميّة، فهمٌ مختلف

من هنا، وحيث لا يوجد دليل فوقي عام، فليس أمامنا سوى العودة للاستقراء وملاحظة طبيعة فهمنا وخبرتنا في التعامل مع النصوص المتوفّرة. والذي نلاحظه أنّ التراث الديني في الكتاب والسنّة الصحيحة يقدّم لنا صورةً مركّبة من جزأين:

الجزء الأوّل: مجموعة القوانين التفصيليّة التي تعالج مساحةً جيّدة من حياة الإنسان.

الجزء الثاني: مجموعة القواعد الدستوريّة التي تتناول كليّاتٍ واسعة في حياة الإنسان.

ولتوضيح هذه النقطة، يمكن أن نتحدّث عن نوعية خاصّة من الأطر القانونية العامّة أو القواعد التشريعيّة المرجعية، التي تصلح مستنداً لسنّ قوانين متلائمة معها أو ناتجة عنها، وهي تشكّل الدستور، فتكون لدينا قواعد دستوريّة في الشريعة الإسلاميّة، إلى جانب مساحة قانونية تفصيليّة جيّدة، وهذه الكلّيات الدستوريّة تستوعب منظومة القيم التي يقدّمها النصّ الديني إلى جانب القواعد العامّة التي تحكم قوانينه.

وعليه، فنحن هنا نقرّ بمرجعيّة الأصول الدستوريّة بوصفها قواعد تشريعيّة ثابتةً إلى جانب

سلب صفة الشرعيّة ـ بالمعنى الديني المتداول ـ عن القوانين المنبثقة عنها؛ لأنّ هذه القوانين ليست نتيجاً طبيعيّاً وذاتياً لهذا الدستور، بل هي وليد الدستور من جهة والعقل الإنساني من جهة ثانية، لكن تبقى النتائج مُلزمةً، وتكون المحصّلة عدم وجود قاعدة الشمول التشريعيّ على مستوى التفاصيل، خلافاً للنظرية السائدة مدرسيّاً، مع الإقرار بالقواعد الكلّيّة الدستوريّة، وبهذا نختلف أيضاً عن شمس الدين الذي تأرجح بين مفهوم فقدان النصوص ومفهوم فقدان الحكم، فنحن لسنا أمام فقدان نصوص فحسب، بل نحنُ أمام فقدان حكم أيضاً.

والقواعد الدستوريّة في الشريعة الإسلاميّة كثيرة، منها الأحكام الثانويّة وقاعدة حفظ النظام، وحماية المجتمع الإسلامي، والأخوّة الإسلامية، ومبدأ حفظ الأسرة، ومبدأ حماية الحياة الروحيّة، وعشرات من القواعد الشرعيّة والأخلاقيّة الأخرى.

وهذا كلّه يعني أنّه عندما يواجه الإنسان ظاهرةً لا يجد حكايةً لها في النصوص الدينيّة، فإنّ عليه الرجوع إلى القواعد والأطر التشريعيّة العامة، ليقوم بسنّ القانون الذي يراه بعقله منسجماً أو الأكثر انسجاماً مع هذه الروح الدستوريّة، ويكون ما يصدر منه حينئذٍ ملزماً لا بوصفه نصّاً إلهيّاً محضاً، بل بوصفه نتيجاً بشريّاً لما يتوالم مع النصوص الإلهيّة والدينية، ويحقّق أهدافها، ومعه فلا يكون حكماً أوّلياً ولا ثانوياً وفق التقسيم السائد، بل حكم مستنبط من العقل والشرع معاً، فأصوله شرعيّة لكنّ هويتَه ومكوّناته وآليّته عقليّة بشريّة.

والخلاف الاجتهادي في هذا النوع من القضايا لن يعود في طبيعة الاحتكام لنصّ شرعي له إطلاق لفظي أو جملة في هذا الحديث أو ذاك، بل في عرض الصيغ القانونيّة البشريّة على القواعد الدستوريّة والقيمية الدينيّة؛ للنظر في أنّ أيّاً من هذه الصيغ والخيارات القانونيّة المطروحة لمعاجلة مشكلةٍ ما ـ مثل البيئة ـ أكثر تناسباً والتئاماً ووفاءً واستجابةً للقواعد الدستوريّة والروح القيمية الدينيّة، وأبعد عن معارضة هذا كلّه.

هذه النتيجة التي توصّلنا إليها في غاية الأهميّة؛ لأنّها تفرض أربع خطوات ثقيلة:

أ ـ التنظير العميق في القواعد والحدود الشرعيّة والأخلاقيّة نفسها، وهو ما يستدعي تأصيلاً لفقه النظريّة بمعنى جديد، فليس فقه النظريّة هنا هو فقه نظم شموليّة لكلّ التفاصيل، بل هو فقه معالم وحدود وأُطر، إنّه اجتهاد في الخطوط التشريعية العامّة والأولويّات الدينية

الكليّة، إنّه اجتهاد لا ينتج مجتهداً في المسائل بل ينتج مجتهداً منظّراً في الروح القانونيّة والمسارات الاستراتيجية للشريعة، وهو ـ بالضرورة ـ اجتهادٌ مقاصدي بكلّ ما للكلمة من معنى.

وهذه الخطوة تمثل في المفهوم القانوني الحديث عنصر المثال، الذي يتم وضع القوانين للاستجابة له بوصفه قيمة معنويّة، مثل مبدأ العدالة الاجتماعيّة الذي يشكّل مثالاً تتجه القوانين لتحقيقه ويمثل نقطة جذبٍ لها[1].

ب ـ الدراسة الميدانيّة لواقع القضيّة المراد سنّ القوانين فيها، والاستعانة بكلّ الخبرات البشريّة لتشخيص المشكلة وإمكانات الحلّ، وهذا ما يحتاج لتعاون العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة في رصد موضوع القانون الذي يراد إصداره. وهذه الخطوة تمثل في المفهوم القانوني الحديث عنصر الواقع، والذي لابدّ من وعيه تمهيداً للتوجّه نحو وضع الحلول القانونيّة له.

ج ـ تقديم صيغ قانونيّة يمكن ـ من وجهة نظر بشريّة ـ حلّ المشكلة القائمة عبرها، وعلى كلّ صيغة أن تدافع عن نفسها من خلال المعطيات العلميّة المتنوّعة، ومن الممكن أن نقدّم نتائج المرحلة الأولى لمن يريد وضع هذه الصيغ في هذه المرحلة هنا أيضاً.

د ـ قيام الاجتهاد الديني باختيار أفضل الصيغ، بمعنى أقرب صيغة ممكنة منسجمة مع الخطوط التشريعيّة العامة والقيم الدينية الكليّة والأهداف والمقاصد الشرعيّة، وسائر الأحكام التفصيليّة في الشريعة، وأبعد عن المعارضة.

وعبر هذه الخطوات الأربع، يتمّ الخروج **بقوانين بشريّة تحمل في طيّاتها استجابةً لحاجات الواقع والأصول الدينيّة معاً، وتكون معايير سلامتها مزيجاً من المعايير العقليّة والشرعيّة وقواعد العدالة الاجتماعيّة وغير ذلك.**

وعليه، فهذه القواعد الدستوريّة والقيمية لها جانبان:

---

(١) لا بأس بالإشارة إلى أعمال قريبة من هذا النسق الذي نتحدّث عنه، وإن كنت أعتقد بأنّها تحتاج لتطوير كبير جداً، فهي خطوة أوّليّة للغاية، مثل: كتاب أصول الاستنباط بين الكتاب والسنّة للشيخ الصادقي الطهراني، وكتاب القانون الأساسي للحكومة العالمية المثلى الطبيعي والاجتماعي، للدكتور جواد جعفر الخليلي، وكتاب المدنيّة والإسلام، لمحمّد فريد وجدي، إضافة لبعض أعمال السيد محمّد باقر الصدر.

جانبٌ سلبيٌّ طارد، بمعنى أنّ مخالفتها توجب إقصاء الصيغة القانونيّة التي تخالفها.

وجانبٌ إيجابيٌّ جاذب، بمعنى أنّ موافقتها توجب شرعيّة الصيغة القانونيّة التي توافقها، ومن ثمّ فكلّ ما يفي بالغرض في حلّ المشكلة الواقعيّة القائمة، ويكون أكثر توافقاً مع هذه القواعد وأقرب إليها، يكون هو الراجح.

وهذا الذي توصّلنا إليه ربما يمكنني أن أدّعي بأنّه هو واقع حال الفقه الإمامي منذ مطلع القرن العشرين على مستوى الاتجاه السياسي فيه، فعمليّاً توصّل الفقه السياسي الإمامي إلى هذه النتيجة، لكنّه لم يشأ ـ غالباً ـ أن يكون صريحاً وواضحاً في سلب صفة الحكم الديني ومنح صفة القانون البشري والتنازل عن فكرة الشمول التشريعي؛ لاعتبارات ترجع لفضاءات كلاميّة ومرجعيّات نصيّة يؤول الفقه الإمامي إليها، فيما كنّا نحن أوضح ـ بعد نقد الأدلّة الفوقيّة ـ في توصيف الموقف، ومن ثم تغيير قواعد الاشتغال.

بل يبدو لي أنّ الفقه السنّي كان أكثر وأسبق التقاطاً لهذه القضيّة، لكنّه هو الآخر أصرّ على الحفاظ على الصفة الإلهيّة والدينيّة للحكم والقانون، فلجأ إلى القياس وغيره، وإن كنت أعتقد بأنّ الفقه السنّي يمكن أن تكون نظريّتنا أيسر له من الفقه الإمامي الذي ينطلق من نصوص حديثيّة كثيرة عن أهل البيت النبوي، افتُرضت حجّةً في صدورها ودلالاتها، كما رأينا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

بل ربما يمكنني ادّعاء أنّ النبيَّ وأهل البيت، فيما سمّاه العلماء مؤخّراً بالأحكام الولائيّة الصادرة منهم، ليس في حقيقته سوى ممارستهم لهذا الدور، فهم حيث لا تشريع من الله بالتفصيل في موضوعٍ معيّن، يقومون ـ بتفويضٍ من الله سبحانه لهم في عصرهم وتميّزهم بهذا التفويض عن غيرهم في زمانهم ـ بممارسة دور التقنين البشري في هدي الشريعة، ويسنّون القوانين للناس، ويقومون بتغييرها في بعض الأحيان عند تغيّر الظروف، ولا ينسبون ذلك إلى الله، بل إمّا إلى أنفسهم (أرى لك أن تفعل كذا وكذا مثلاً) أو تكون صيغة البيان فاقدة للنسبة، فمن يتوصّل لنظريّتنا لن يكون من البعيد عنده أن تكون سنّة النبي وأهل البيت والصحابة قد قامت على ذلك، وربما يكون هذا معنى من معاني الولاية التشريعيّة للنبي وأهل بيته[1]، لا

(١) النصوص المستدلّ بها عندهم على الولاية التشريعيّة لأهل البيت بعضها يتحمّل هذا المعنى دون بعض، فراجع.

بمعنى أنّهم يشرّعون في دين الله، بل بمعنى أنّهم يشرّعون للناس فيما يخدم الإنسان والصالحَ العام ودينَ الله، وأنّ الفقهاء فهموا أنّ هذه الأحكام هي من عند الله تعالى خطأ، ولهذا توصّلنا في مباحث حجيّة السنّة إلى أنّ السنّة الحجّة للنبي وأهل بيته هي تلك التي تنسب شيئاً إلى الله تعالى لا مطلقاً، وإن كانت طاعة النبيّ مطلقاً ثابتة؛ لكنّ ثبوت الطاعة أعمّ من مفهوم حجيّة السنّة الكاشفة عن الشريعة الإلهيّة، فراجع.

امتياز نظريّتنا عن سائر نظريات إنكار الشمول

بناءً على تصوّرنا هذا، يظهر امتياز رؤيتنا عن نظريّات بعض القائلين بإنكار الشمول القانوني مثل سروش وشبستري؛ وذلك:

أ ـ إنّ مقاربة هؤلاء كانت واضحة ـ بالنسبة لي ـ في أنّها تستبعد النصوص حتى في دائرة تدخّلها؛ لأنّها تعتبر الفقه نفسه شأناً عرضيّاً من جهة أولى، وتصرّح باستبداله بمرجعيّة أخرى بديلة من جهة ثانية، وتقدّم غيره عليه عند التعارض من جهة ثالثة، بينما تقوم نظريّتنا على الحفاظ على مرجعيّة النصّ فيما تدخّل فيه ـ ضمن قواعد الاختبار التي يتمّ تخريجها وفقاً للعناوين الثانويّة في الشريعة، كما شرحنا من قبل عند موافقتنا على فكرة اختبار الفقه التي طرحها الدكتور سروش ـ والمزاوجة بينه وبين مرجعيّة العقل الإنساني والتجربة الإنسانيّة، فيما لم نجد للنصّ فيه صيغة قانونيّة تفصيليّة، مع إقرارنا بأنّ هذه المزاوجة لا تجعل الناتج دينيّاً أو إلهيّاً بالضرورة؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

وبهذا أعتقد أنّ نظريّتنا تحافظ على خصوصيّة الهويّة الدينيّة والإسلاميّة من خلال محافظتها على النصّ بوصفه ضابطاً ناظماً للتحوّلات، أكثر من تلك النظريات التي يترقّب معها سيسيولوجيّاً وأنثروبولوجيّاً أن تُذيب الخاصّ (الهويّة الإسلاميّة بل وهويّة الدين التاريخي برمّته) في العام (الهويّة المعنويّة أو الهويّة الاجتماعيّة العقلانيّة)، على نهج اللاهوت الليبرالي الحديث الذي ظهر منذ أواخر القرن التاسع عشر في الغرب، ولكنّه لم يتمكّن من تعزيز موقع الدين، بل عرّض موقع الدين للذوبان في فضاء الحداثة، فحضور الشريعة الوحيّة في منظومتنا ـ بوصفها ناظماً موجّهاً ـ سوف يؤثر في سلوك المقنّن البشري والفاعل الإنساني معاً طبقاً لمثل قواعد الفهم التي وضعها أمثال ماكس فيبر في علم الاجتماع الديني، من اعتبار القيم التي

يحملها الأفراد مؤثرة في حركتهم وسلوكهم (تأثير الدين في الاقتصاد عند فيبر أنموذجاً)، فوضع بعض هذه القيم من خارج إطار العقل البشري سوف يؤثر على سلوك العقل والفرد بالتأكيد، وهو ما سيشكّل موجّهاً فاعلاً ضامناً لنسق خاصّ من السلوك والأداء، بل والكينونة.

ب ـ إنّ تلك النظريّات كانت تحدّد إطار الشريعة عبر مواقف خارج ـ دينيّة، انطلاقاً من رؤية عقلانيّة أو تجربيّة أو غير ذلك، ولهذا كانت هذه النظريّات ملزَمةً بأن تحدّد لنا مساحة الشريعة في حياة الإنسان وهي تقوم بعرض ذاتها؛ وإذا لم تحدّد هذه النظريّات مساحة الشريعة وهي تقوم ببيان ذاتها فسوف تكون ناقصةً، بل عليها استخدام الاستدلال ـ ولو الترجيحي ـ لتأكيد المساحة التي افترضتها لنشاط الشريعة، بينما الأمر في نظريّتنا مختلف تماماً؛ وذلك أنّنا لا نفرض في نظريّتنا مساحة محدّدة للشريعة انطلاقاً من معطيات عقلانيّة مسبقة، حتى يلزمنا تقديم الدليل على أنّه لماذا كانت الشريعة تتدخّل هنا ولا تتدخّل هناك، بل نحن نفرض عدم الشموليّة انطلاقاً من واقع التجربة مع النصوص الشرعية في الدين؛ لأنّ منطلقاتنا استقرائيّة، ومن ثمّ فمساحة الشريعة عندنا تابعة لنتائج الاجتهاد التفصيلي لا لنتائج نظريّة كليّانية.

وينتج عن هذا الأمر أنّ على الفقيه أن يدخل نطاق النصوص الدينية في الكتاب والسنّة دون أن يأخذ بعين الاعتبار مصادرة مسبقة باسم شموليّة الشريعة، ثم ينظر في النصوص على وفق ذلك، فما يجد أنّ النصوص تحكي عنه من المتغيّرات أو المستجدّات فسيكون المرجع عنده فيه هو النصّ، وعندما يفتقد دلالةً من النصّ، فسيكون المرجع هو العقل الإنساني القانوني المتوالم مع أهداف الشريعة وغير المعارض للدين وقوانينه، فطبيعة المساحة هنا تحدّدها نتائج اجتهادات الفقيه في الميادين المختلفة، ولا تحدّدها النظريّة العامّة التي نطرحها هنا؛ لأنّه من الممكن أن يفهم فقيهٌ ما من النصوص دلالتها المباشرة على قضيّة الموقف من الاستنساخ، ومن ثم فسيكون المرجع القانوني له فيه هو النصّ كسائر الموارد الفقهيّة والشرعيّة، بينما يرى فقيهٌ آخر أنّ النصوص ساكتة عن هذا الموضوع وأنّها منصرفة عنه، وعليه فسيكون مرجعه القانوني هو التقنين البشري بالطريقة المتقدّمة.

وهذا يعني أنّ مساحة الفراغ تابعة لمساحة استيعاب النصّ، فكلّما بدا الفقيه في منهجه الاجتهادي متشدّداً في قبول النصوص الحديثية مثلاً، أو لا يفهم من الإطلاقات والعمومات

دلالاتها الحرفيّة بالطريقة السائدة، فهو أكثر تفاعلاً مع (منطقة الفراغ) بمفهومنا الخاص لهذه الكلمة، والعكس صحيح.

ج ـ وبهذا نعرف أنّ نظريّتنا تمتاز عن التاريخانيّة التي طرحتها بعض النظريّات هنا؛ لأنّ الفهم التاريخي للنصوص، ولو بمعنى انتهاء زمن بعض النصوص كليّاً، هو شأن اجتهادي في النصّ نفسه، فيما نظريّتنا تبدأ بنشاطها بعد فراغ الفقيه عن دلالة النصوص ولو زمانيّاً، فعدم الشموليّة لا تعني عدم شمولية الشريعة لزماننا، بل هذا بحث التاريخيّة، وإنّما تعني أنّ أيَّ اجتهاد تصل أنت إليه في النصوص يخلق فراغاً في مساحة معيّنة من الوقائع، فإنّ نظريّتنا تقول لك بأنّ هذه المساحة سوف يتمّ ملؤها عبر مرجعيّة العقل وقواعد الدستور معاً، وحيث إنّنا لا نؤمن بالتاريخيّة المطلقة، لهذا فمن الطبيعي ـ على رأينا ـ أن تكون الكثير من النصوص شاملةً لما بعد عصر النصّ، لكنّ هذا الشمول لا يساوي ـ كما رأينا ـ تغطية جميع وقائع ما بعد عصر النصّ، بل تغطية الوقائع التي يتكلّم عنها النص خاصّةً تغطيةً زمكانيّة، فلاحظ جيّداً.

وبعبارة أخرى: مفروض نظريّتنا مبدأ أبديّة الشريعة في الجملة، لا أنّ المراد منها أبديّة الشريعة، أو فقل: إنّ إنكارنا الشموليّة ليس إنكاراً للتأبيد؛ لأنّها ليست ناظرة للبعد الزماني، بل إنكار للاستيعاب؛ لأنّها ناظرة للبعد الوقائعي وللموضوعات، وإن كان إنكار البعد الزماني هنا أو هناك يفضي عادةً إلى صيرورة الوقائع في زماننا خاليةً من الأحكام، بما يفتح المجال لإعمال نظريّتنا.

من هنا أيضاً، يظهر الفارق الجوهري بين القانون الوضعي والقانون الإسلاميّ، فالمرجعيّات العامّة في القانون الوضعي لا تخضع للنصوص الدينية، أمّا في القانون الإسلامي فهي تخضع أو تأتي من النصوص الدينية أو القواعد العقلائية المعلومة الإمضاء من النصوص الدينيّة، فلا يتمكّن المقنّن المسلم من تجاهل الأطر الشرعيّة (مفهوم الحدود)، كما لا يتمكّن من خرق الأحكام الأوّليّة الثابتة في الشرع على الموارد المتفرّقة إلا بعنوان ثانوي، وهذا يعني أنّ الهويّة الدينيّة التي تحظى بها القوانين الآتية ضمن السياق الإسلامي تأتي من الموائمة التامّة ـ وأحياناً ليس فقط عدم المعارضة المباشرة ـ مع الأطر التشريعيّة العامة من جهة، واحترام الأحكام الأوّلية والثانوية من جهة ثانية، وعدم انطلاقها إلا في ظلّ غياب البديل الديني المباشر من جهة ثالثة، **دون أن يعني ذلك كلّه حصول شرخ بتعدّد مرجعيّة المقنّن بين العقل**

والوحي؛ لأنّ هذه المرجعيّة تعيّن مجال كلّ من نشاط العقل البشري والنصّ الديني في التقنين، كما تحدّد أهدافهما ومنطلقاتهما، فلا يكون هناك تداخل، بل يبقى الانسجام حاصلاً تبعاً للكليّات التي يضعها الدين في الغايات والمقاصد.

بهذا نضمن عدم الذوبان في قداسات العصر، وإبقاء الدين محافظاً على نوع من الهويّة المستقلّة عن المتغيّر الزمني، حتى لا يصبح لدينا لاهوت برجوازي في عصر البرجوازية ولاهوت ليبرالي في عصر الليبراليّة مهما أمكن إلى ذلك سبيلاً؛ وذلك أنّ مفهوم عصرنة الدين يجب أن لا يلغي هويّة الدين نفسه؛ إذ كلمة العصرنة تتضمّن (العصر)، والعصر قد يكون صنيعة البرجوازيّة أو الليبراليّة تارةً، والاشتراكية أو الشيوعيّة أخرى، والعصر كثيراً ما يكون صنيعة الحركة الاقتصاديّة ووليد مصالح الكبار؛ وعلينا جميعاً أن نفكّر كيف نحمي الدين من مفهوم العصر الذي يصادره دون أن يصبح الدين عاجزاً وغير مواكب، فالدين ليست وظيفته تبرير العصر، بل وظيفته التغيير والتحوّل نحو الأفضل، وهذا لا يتمّ من دون منحه استقلاليّته بهذا المعنى، أيّ استقلاليّة تقدر على جعله عنصراً فاعلاً في الهويّة، وليس عنصراً منفعلاً دائماً.

الشموليّة، من مأزق التناقض إلى التقارب مع المرجعيّة القانونيّة البشريّة

لنعد مرّةً أخرى إلى نظريّة الشمول، ولننظر هل يمكن التماس مخارج لها وحلول؟ فقد رأينا أنّ الأدلّة التي ساقها أنصار الشموليّة قد توقعهم في تناقض بين النظريّة والتطبيق، فالنظريّة ذات سعة بينما واقع النصوص واضح في محدوديّته ـ بعيداً عن الأصول العمليّة ـ وهذا ما يضع نظريّة الشمول أمام مأزق كبير جداً في الجمع والتوفيق بين ما تعطيه هذه النصوص والأدلّة الأيديولوجيّة، وما نلاحظه في واقع النصوص القانونيّة التي بين أيدينا.

أهدف هنا إلى محاولة وضع حلول لنظريّة الشموليّة، والنظر في إمكان توظيف بعض هذه الحلول لمصلحة إيجاد تقارب بين نظريّتنا الخاصّة ونظريّة الشموليّة التفصيليّة لو وافق أنصار هذه النظريّة على ذلك، وما يمكنني طرحه هنا من حلول هو:

الحلّ الأوّل: التمييز بين الشريعة الواقعيّة والشريعة المبيَّنة، مناقشة وتعليق

أوّل الحلول هنا أن نقول بأنّ هذه الأدلّة العقلية والنصوص الحديثية الدالّة على الشمول

تتحدّث عن الشريعة الواقعيّة الموجودة عند الله تعالى والتي منح العلمَ بها لنبيّه ومن اختصّ من خلقه، وأنّ الناس لا علم لها بكلّ هذه الشريعة، وأنّ بيان هذه الشريعة تدريجيٌّ، وقد يظهر قسمٌ من هذه الشريعة في آخر الزمان مع الإمام الثاني عشر شيعيّاً مثلاً، فيسدّ ما نراه من فراغٍ اليوم في القانون الإسلامي.

وبعبارة ثانية: الكامل الشامل هو الشريعة الواقعيّة غير المبيّنة كلّها حتى الآن، فيما الناقص هو الشريعة المبيَّنة لنا، وبهذا نجمع بين النهجين: الأيديولوجي والاستقرائي في فهم الأمور. فكأنّنا نفترض ثلاثة مستويات وجوديّة للشريعة:

١ ـ **الشريعة الكائنة**، وهي الشريعة الإلهيّة المقرَّرة في اللوح المحفوظ.

٢ ـ **الشريعة الصادرة**، وهي الشريعة الكائنة نفسها لكنّها صدرت بالفعل من الله تعالى ونبيّه فخرجت من لوحها وأُبرزت.

٣ ـ **الشريعة الواصلة**، وهي ما وصلنا من الشريعة الصادرة، أو فقل: النصوص التي وصلتنا من الشريعة التي صدرت من الله ورسوله.

ومكمن الحلّ الأوّل هنا هو في أن نفترض أنّ الكامل هو الشريعة الكائنة فقط، أمّا الصادرة ـ فضلاً عن الواصلة ـ فهي ناقصة من الأصل، فلم يأتِ من النبي بعدُ شريعة كاملة حتى نتكلّم عنها.

لكنّ هذا الحلّ يواجه مشاكل، ألمحنا لبعضها سابقاً:

أوّلاً: إنّه إقرار بنقصان الشريعة الصادرة لنا اليوم، وهو ما يخالف ما يختاره المدرسيّون، وإذا كانت كذلك، فلماذا لا نسمح للعقل الإنساني أن يسنّ القوانين لينظّم حياته، ونعترف به مشرّعاً ـ مؤقتاً ـ مع الله تعالى، ما دام ذلك لا ينافي الفكرة المشار إليها أعلاه؟ وهذا إشكال نقضي؛ إذا هذا الحلّ يتضمّن إقراراً بعدم شمول الشريعة الصادرة.

لكنّ هذا يعني أنّهم لو وافقوا على هذا الحلّ، فمن الممكن أن نصل معهم إلى صيغةِ توافقٍ، حيث سيجمعون بين نظريّتهم ونظريّتنا في العصر الحاضر.

ثانياً: إذا صحّ هذا التحليل، فلماذا أدانت النصوص الحديثيّة نفسها (أعني نصوص كمال الشريعة وشموليّتها) العملَ بالقياس وأرادت أن تدلّ على وجود أهل البيت الذين يكشفون لكم أحكام الله في الكتاب والسنّة؟! فكأنّ هذه النصوص تريد أن تُثبت وجود الأحكام في

الكتاب والسنّة، غاية الأمر أنّ المشكلة في أنّ الناس لا ترجع إلى المفسّرين الحقيقيّين لهما، حتى يدلّوهم على مستند كلّ حكمٍ لكلّ واقعة يواجهونها، وهذا ما يتنافى مع المفهوم الذي جاء به هذا الحلّ، بناء على الأخذ بتلك النصوص مستنداً للشموليّة.

ثالثاً: قد أثبتنا في محلّه من كتابنا حجيّة السنّة[1]، أنّ الشريعة قد كَمُلت مع وفاة الرسولﷺ، وأنّه لا يوجد تشريعٌ ديني بعده، ولهذا نفينا أن يكون أهل البيت النبوي مفوّضون بالتشريع الديني المستقلّ الجديد، واستندنا في ذلك إلى مجموعات من النصوص الحديثيّة إلى جانب الكتاب الكريم، ومعه لا يصحّ القول بنقصان الشريعة الآن، واكتمالها في آخر الزمان. بل ذلك يناقض إطلاق قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ (المائدة: ٦٧)، بعد افتراض أنّ ما سيجري إكماله من الشريعة قد نزل على رسول الله سابقاً، غايته أنّه لم يبيّن، وإلا يلزم صيرورة الإمامة نبوّةً بصريح الموقف، وهو باطل، فالنبيّ مأمورٌ ببيان ما أُنزل إليه للناس لا بشكل سريّ لواحد أو اثنين (بقرينة العصمة من الناس)، والمفروض أنّه بيّنه، وإلا لا يكون مبيّناً للرسالة، وهو مخالف لعصمته في التبليغ! وإذا بيّنه فلا يوجد شريعة غير صادرة بعد، وإلا فيلزم أنّ الإمام يأتي بشريعة لم تصدر من النبيّ أصلاً، وأيّ فرق بين الإمام وسائر الأنبياء في هذه الحال؟!

وعليه، فهذا الحلّ لا يتوافق مع طبيعة هذه النصوص هنا، ولو وافقوا عليه فيمكن أن يكون أساساً للمصالحة.

الحلّ الثاني: الشموليّة البيانيّة والقصور الفهمي التفسيري، ملاحظات نقديّة

الحلّ الثاني في هذا المجال هو أن نلتزم بكمال الشريعة واكتمالها بوفاة الرسولﷺ، وأنّ كلّ الأحكام التفصيلية لكلّ الوقائع إلى يوم القيامة موجودة في الكتاب والسنّة، غاية الأمر أنّه لا يفهمها أيّ شخص؛ ولهذا ركّزت هذه النصوص الحديثيّة ـ كما قلنا ـ على فكرة مرجعيّة أهل البيت وعلمهم، وأنّ على الناس الرجوع إليهم لا إلى القياس، وبهذا نُثبت أنّ الشريعة شاملة

(١) انظر: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٥١٧ ـ ٥٦٩.

كاملة واقعاً، غاية الأمر أنّ فهم أحكامها بما يكوّن صورةً لهذا الكمال التشريعي منحصر بالأئمّة من أهل البيت، وأنّه بالرجوع إليهم يتمّ حسم هذا الموضوع، وأنّ عدم فهمنا الشمول عبر التقرّي والتتبّع ناتج عن قصورٍ في فهمنا لنصوص الكتاب والسنّة.

وهذا الحلّ ينسجم مع منهج بعض الإخباريّين الذين حصروا فهم الكتاب بأهل البيت، وتكون نظريّة الإخباريّين في مسألة عدم حجيّة ظهورات القرآن الكريم رافداً مهماً في هذا الحلّ.

لكنّ هذا الحلّ يواجه أيضاً ملاحظات عدّة، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ ما أكّدته هذه النصوص الحديثيّة المثبتة للشمول لا مشكلة فيه الآن، لكن بعد أن رجعنا إلى أهل البيت ووجّه شيعتهم لهم الأسئلة وأجابوا، هل ارتفعت المشكلة؟

إنّ مشكلة شموليّة الشريعة يعاني منها الفقيه الشيعي اليوم كما يعاني منها الفقيه السنّي، حتى لو كانت هناك نسب مختلفة في الموضوع، ولو أنّ الموضوع تمّ حلّه شيعياً لما لجأ المفكّر الشيعي الحديث إلى مرجعيّات مساعدة له مثل مرجعيّة ولي الأمر، ولما طُرحت نظريّة الفراغ أو الأدلّة التشريعيّة العليا وغيرها. فالسؤال هو: لو أخذنا نصوص أهل البيت وأضفناها، هل سنجد حلاً لمشكل الفقيه المسلم اليوم أو لا؟ هل يمكن أن يساعدنا الفقهاء ليكشفوا لنا قوانين شكل الدولة ومؤسّساتها والعلاقة بين هذه المؤسّسات والقوانين التي تحكم ذلك؟! أين هذا كلّه في الشريعة؟! وإذا كان الإسلام لا يريد صيغةً موحدّة لشكل الدولة ومؤسّساتها، فهذا يعني أنّنا ملزمون بوضع صيغ ولو مؤقّتة، وهذا هو بالضبط معنى أنّنا مجبورون على ممارسة فعل التقنين بشريّاً.

إنّ هذا يعني أن الشريعة الكاملة هي عند أهل البيت، لكنّها لم تصدر عنهم، وهذا عودٌ إلى الحلّ الأوّل المتقدّم الذي ناقشناه، ورجوعٌ إلى أصل المشكلة.

إنّ مرجع هذا الكلام إلى كمال الشريعة الواقعيّة وعدم كمال بيانها أو كمال وعدم كمال شيء آخر كما سيظهر من الحلّ الثالث القادم بإذن الله، ومن ثمّ فالفقيه اليوم لا يملك شريعةً كاملة قادرة على حلّ قضاياه.

الملاحظة الثانية: قد أثبتنا في أبحاثنا في «حجيّة السنّة» أنّ القرآن الكريم يحتوي على أغلب قضايا الدين، وقلنا بأنّ هذه النتيجة تترك أثرها في الاجتهاد الشرعي، كما قلنا في مباحث حجيّة

القرآن بأنّ القرآن ظاهرٌ بيّن مبين، خلافاً للنظريّات الإخبارية التي سدّت باب فهم الكتاب وحصرته بأهل البيت النبوي، وإذا أخذنا هاتين النتيجتين بعين الاعتبار وفرضناهما أصلاً موضوعاً، لم يعد يمكن الأخذ بهذا التفسير هنا؛ لأنّه يعني أنّ القرآن الكريم في أحكامه الشرعيّة العمليّة التي يحتاجها عامّة الناس لم يقدّم صورةً بيّنةً عن أغلب الدين، بل ولا شبه بيّنة، حيث يصعب جداً فهم قوانين مناطق الفراغ والمستجدّ منه إلا بالرجوع إلى أهل البيت، ورغم الرجوع إليهم ما زلنا اليوم لا نفهم الكثير، وهذا خلاف البيانيّة القرآنيّة.

الحلّ الثالث: شموليّة الشريعة الكائنة والصادرة دون الواصلة

ثالث الحلول هنا هو أن نلتزم بكمال وشموليّة الشريعة الواقعيّة، كما نلتزم بكمال وشموليّة الشريعة الصادرة عن الكتاب والسنّة، بما في ذلك سنّة أهل البيت شيعيّاً وسنّة الصحابي سنّياً، غاية الأمر أنّ بعض نصوص هذه الشريعة لم يصلنا بفعل الظروف التاريخيّة، الأمر الذي يضطرّنا إلى العودة إلى القياس أو إلى الأصول العمليّة والتعامل مع حالةٍ استثنائيّة، ولو وصلتنا تمام النصوص التي صدرت لما وجدنا اليوم أيّ نقصٍ على الإطلاق.

إنّ هذا الحلّ للموضوع لعلّه الأكثر انسجاماً مع الاتجاه المدرسي الذي يحمّل التاريخ مسؤوليّة ضياع النصوص، ويُدخل الفقه اليوم في وضعٍ اضطراري، يرجع فيه إلى الأحكام الظاهريّة المستفادة من الأمارات الظنية والأصول العمليّة، وبهذا يتمّ الجمع بين واقع الشريعة الصادرة من جهة في كونها شاملة كما أفادته هذه النصوص الأيديولوجيّة هنا، وبين واقع حال الفقه وعدم شموله وفقاً لما تمّت استفادته من عمليات الاستقراء المتقدّمة.

وهذا الحل جيّد نسبياً، لكنّه:

١ ـ يجب أن يتخطّى قضيّة عقلائية في الكشف عن طبيعة الصادر في الكتاب والسنّة، فإذا كان الصادر من الأمور التي يحتمل فيها الضياع ويحتمل أنّه مع ضياعها لم يصلنا فيها شيء رغم عشرات الآلاف من الأحاديث الشريفة مع وجود الكتاب العزيز، ففي هذه الحال يمكن أن يكون الضياع معقولاً، ويمكن عقلنة فكرة الشمول الواقعي الصادر وعدم الشمول الواصل إذا صحّ التعبير، إلا أنّ هذه المعادلة لا تصحّ في كلّ الأمور، فهل يُحتمل غياب كلّ هذه النصوص دفعةً واحدة مما تعلّق بقضايانا اليوم دون التحفّظ عليها؟ وكيف نفسّر عدم توجيه

النبيّ وأهل بيته شيعتَهم لحفظها؛ كونها حاجة الأجيال اللاحقة ومن حقوقها عليهم؟ وكيف فهم المستمعون هذه النصوص التي تحكي عن أمور لا صلة لهم بها؟ وماذا نفعل مع صيغ قانونيّة في أمور تحدث فيها تغيّرات تفرض تغيير الصيغ القانونية لمسألةٍ ما بين عصرٍ وعصر آخر، كما هي الحال في الكثير من القضايا القانونيّة اليوم؟ كيف صدرت النصوص التي تقنّن هذه المتغيّرات وتشرّع لكلّ فترة تشريعاتها التفصيليّة؟

٢ ـ ولو تنزّلنا عن كلّ هذه الأسئلة وتغاضينا عنها، فكيف يضع الفقيه المدرسي الحلول لنا اليوم؟

أ ـ فإذا عاد إلى أحد الحلول المتقدّمة كمرجعيّة ولي الأمر فقد عادت الإشكاليّات لتشمله من جديد، وأقرّ بمرجعيّة العقل في التقنين في ظرفنا الحالي الاضطراري مع أنّه يرفضها. ولو أقرّ فهذه نقطة التقاء بيننا وبينه في النهاية.

ب ـ وإذا رجع إلى مجرّد الأصول العمليّة لم تنتظم أموره بها كما أوضحنا سابقاً.

ج ـ ولو دار أمره بين هذه الصيغ وبين الصيغة التي قدّمناها نحن هنا في مسألة الشمول الدستوريّ لكانت الصيغة التي قدّمناها أقرب إلى النصّ والواقع معاً:

أمّا أنّها أقرب إلى النص؛ فلقربها من النصوص الدستوريّة بعد عدم وجود نصوص تفصيليّة.

وأمّا أنّها أقرب إلى الواقع، فلأنّها تقرّ بدور العقل في التقنين وتنظر إلى طبيعة المشكلة بنظرة واقعيّة دون أن تحاول تبسيطها.

بل نحن نجد أنّ الكتاب وسنّة الرسول وأهل بيته وصحابته لو أرادوا أن يبيّنوا أحكام قضايانا اليوم، فليس أمامهم سوى سبيل الإطلاقات والعمومات مع النصوص الدستوريّة التي تتشكّل بدورها من إطلاقات وعمومات، فمن الأقرب منطقيّاً أنّهم لم يُصدروا أحكاماً تفصيليّة في القضايا المعاصرة اليوم، وإنّما أطلقوا تقعيدات عامة، وحيث إنّ قضايانا اليوم بحاجة إلى نصوص تفصيليّة قانونيّة، فهذا معناه أنّ الإرث الديني يشكّل بالنسبة إليها مرجعيّة قواعدية ودستوريّة لا مرجعيّة قانونيّة تفصيلية، وهذا ما ينسجم مع الطرح الذي قدّمناه أكثر من انسجامه مع وجود قوانين تفصيليّة اليوم مع افتراض ضياعها.

إنّ مركز القضية في أنّه كم هو احتمال وجود صيغ قانونيّة تفصيلية لقضايا العصر في

النصوص مع افتراض غيابها وسقوطها؟ أليس لو كان لبان؟ إنّ هذا الافتراض فيه بعدٌ كلّما راجعنا طبيعة القضايا الجديدة والأبواب القانونيّة الجديدة، وليس من حلّ أمام المشرّع سوى إطلاق قواعد عامة ونصوص دستوريّة يُصار إلى سنّ القوانين في هديها.

الحلّ الرابع: شموليّة الشريعة الأعم من الواقعيّة والظاهريّة

رابع الحلول هنا هو ما ذكره بعض المعاصرين عَرَضاً في سياق حديثه عن مسألة دور الزمان والمكان في الاجتهاد، حيث ذهب إلى أنّ شموليّة الشريعة تعني عدم خلوّ الواقعة من حكم ولو كان حكماً ظاهرياً[1]، ومعنى ذلك أنّ أيّ واقعة من الوقائع يوجد فيها حكمٌ واقعي، وإلا فيكفي وجود حكمٍ ظاهري، والأحكام الظاهريّة عنوان يشمل ما تقدّمه لنا الأصول العمليّة التي تحدّثوا في محلّه عن استيعابها مختلف الأمور بالقسمة العقليّة الحاصرة، وبذلك تكون كلّ الأمور والوقائع تحت الاستيعاب الشرعي.

وهذا الفهم للشموليّة يطابق من الناحية العمليّة المنهج السائد في الاجتهاد، ويعتبره محقّقاً ومستجيباً لشمول الشريعة.

لكن يمكننا هنا التعليق:

أوّلاً: على تقدير صحّة هذا التفسير للشموليّة، لا يكون قد حلّ المشكلة التي نبحث فيها، وهي القضايا المستجدّة أو الحاجة لتقنينات جديدة تفصيليّة في موضوعات باتت مهمّة اليوم، فليس المهم إثبات الشموليّة بقدر ما المهم الدلالة عليها خارجاً بغية تحقيق الجمع والتوفيق بين المعطى الأيديولوجي الذي دلّت عليه النصوص هنا والمعطى الاستقرائي المتقدّمة الإشارة إليه، وما طرحه هذا الباحث هنا يفسّر أصل الشمول، لكنّه لا يُحدث التوفيق المذكور.

ثانياً: إنّ هذا التفسير وإن كان في نفسه صحيحاً؛ لأنّ الأصول العمليّة تستطيع استيعاب الوقائع، لكنّه لا يصلح تفسيراً لنصوص الشمول التشريعي المتقدّمة؛ لأنّ ظاهر هذه النصوص ـ أو لا أقلّ أغلبها ـ أنّها تتحدّث عن الشريعة الواقعيّة الموجودة عند النبيﷺ وأهل بيته، والمسطورة في صحائف كانت عندهم أو غير ذلك، فهي تنهى عن القياس وتدعو للرجوع إلى

(١) محمد جواد فاضل اللنكراني، دور الزمان والمكان في علم الفقه، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٥٣: ١٦٤، ١٦٥.

أهل البيت، وظاهر هذا كلّه هو الحديث عن الشريعة الواقعيّة التي فيها حتى أرش الخدش، لا ما كان مثل الأصول العمليّة، فهذا التفسير لا يتماهى كثيراً مع ظاهر هذه النصوص وسياقاتها.

ثالثاً: إنّه سوف يأتي عند الحديث عن تأثيرات نظريّتنا على الاجتهاد الشرعي، أنّ الشريعة الظاهريّة لا يثبت لها الشمول إن لم تكن الشريعة الواقعيّة مفروضة الشمول مسبقاً، ومن ثمّ لا معنى للحديث عن الشموليّة الأعم من الواقعيّة والظاهريّة إن لم يكن هناك شموليّة واقعيّة مفروضة من قبل، ومن ثمّ فهذا الحلّ لا يقوم على أساس.

الحلّ الخامس: الشموليّة الدستوريّة والقواعديّة والمناخيّة

آخر الحلول هنا هو ما نجده الحلّ الصحيح أو الأقرب والأرجح من غيره ـ وفقاً لمسلك الشموليّة ـ بملاحظة القدر المتيقّن من نصوص الشموليّة هنا، وهو أن يُراد بشمول الشريعة أنّها تحتوي قدراً وافراً من الأحكام التفصيليّة ـ لاسيما في مجال العبادات ـ إلى جانب قدرٍ كافٍ من النصوص الدستوريّة والقواعديّة التي يُستند إليها بوصفها مرجعاً لتقويم الخيارات المقترحة قانوناً لحالةٍ ما أو لوضعٍ ما، وحيث إنّ هذا القدر يحقّق الشموليّة ويحقّق عنوانها تقريباً، فيكون وافياً ببعض الأدلّة والنصوص التي استندوا إليها لإثبات الشموليّة هنا، كما أنّه وافٍ ـ وفقاً لما أسلفنا ـ في الاستجابة للمشكلة الاستقرائيّة المتقدّمة، ومنسجم مع النتائج التي توصّل إليها الفكر السياسي الإسلامي في القرن العشرين، وَلَمسها لمسَ التجربة.

وفارق هذا الحلّ عن الذهنيّة المشهورة في أنّه لا يفهم الشمول دائماً بالذهنيّة التفصيليّة من جهة، كما أنّه يقرّ ويصرّح بشفافية بأنّ للعقل دوراً في وضع بعض القوانين في هدي نصوص الشرع بالمعنى السالف.

وبهذا نستنتج أنّ نظريّة الشمول يمكن أن ينتهي بها المطاف ـ لو قرّرت أن تكون واضحة شفّافة مع نفسها ـ إلى نوع من الشمول القيمي والدستوري، بما يقترب كثيراً من نظريّتنا، وإن كانت لهذه النتيجة مستلزماتها التي لا أعتقد أنّ أنصار الشموليّة سوف يقبلون بها، وعلى أيّة حال فقد كان قصدي هنا محاولة إيجاد مقاربة أو نوع من المصالحة بين نظريّتنا وبين نظريّة الشمول، وقد تبيّن أنّ هذه المقاربة تزداد إمكاناتها في الحلّ الأوّل والخامس (والثالث جزئيّاً كما تقدّم) لو وافقوا عليهما ـ وإن كان الأوّل عندي غير صحيحٍ في نفسه ـ وتقلّ في سائر الحلول

أو تختفي.

النظريّة المختارة وإشكاليّة معارضة الأحكام والقواعد القانونيّة الأوّليّة

يواجه تصوّرنا هنا إشكاليّة مفترضة، وهي أنّ هذه القوانين البشريّة المزعومة تعارض قواعد ومسلّمات وأحكاماً فقهيّة أوّليّة ثابتة في الشرع، ومن ثمّ فعندما نشرط سلامة هذه القوانين ومشروعيّتها بكونها تتوالم مع الشرع ولا تعارضه، فهذا معناه أنّنا نحكم عليها بالموت ونذهب بها نحو العقم، فلن تتمكّن من إنتاج شيء بعد ذلك تقريباً.

ولكي نوضح هذه الفكرة يمكن أن نقرّبها عبر مثال، بصرف النظر عن طبيعة المثال ودقّته، فالقوانين في مجملها تقريباً تحدّ من حريّات الناس في التصرّف بأموالهم ونفوسهم، فعندما يقول القانون البشريُّ هذا بأنّ مالك البناء لا يمكنه أن يبني طابقاً علويّاً على بنائه إلا إذا أخذ إذناً من البلديّة ووزارة الداخليّة، فهذا حدٌّ من حرّيته في التصرّف بأمواله، وهو يخالف القانون الشرعي القائل بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، وعندما نفرض على الناس دفع ضرائب جمركيّة لأجل استيراد البضائع من الخارج، فهذا تصرّفٌ في أموالهم بغير رضا، ولا يحلّ مال امرئٍ إلا عن طيب نفسه كما تقرّر القاعدة الشرعيّة، وعندما نُلزم سائقي السيارات أو الشاحنات بالتنقّل في الطرق الممتدّة عبر البلاد في أوقات معيّنة أو بشكل معيّن فنحن نحدّ من حقّهم في المشتركات، ونحن نعلم أنّ المشتركات حقّ عام لكلّ الناس، بل الأنكى من ذلك أنّنا نفرض عليهم دفع ضريبة مخالَفَة قوانين السير بما ينافي تسلّطهم على أموالهم وعدم جواز أخذها منهم بغير رضا.

وهكذا نجد أنّه في الكثير من موارد جريان نظريّتنا، ثمّة موقف شرعي أوّلي معارض تقوم القوانين البشريّة هذه بالحدّ منه أو تقييده، فممارسة التقنين البشري يعارض الشرع في كثير من الأحيان، وهذا ما يستلزم إمّا التخلّي عن النظريّة كلّها تقريباً أو التنازل عن شرط عدم معارضة الشرع، فضلاً عن شرط الموالمة.

لكنّ هذه المشكلة التي تحدث في بعض مساحات تطبيق نظريّتنا يمكن حلّها بيُسر، وذلك أنّه إذا ثبت أنّ هناك قانوناً شرعيّاً مستمدّاً من الأدلّة المحرزة وشبهها، لا من مثل أصالة البراءة، ففي هذه الحال نحن نواجه خطوتين ضروريّتين:

الخطوة الأولى: الخروج ـ وفقاً لقواعد الاجتهاد المتعارفة ـ عن تحت سلطان القوانين الأوليّة

الثابتة في الشرع، بجعل الموضوع فارغاً من الحكم التفصيلي.

الخطوة الثانية: الشروع بسنّ القوانين البشريّة في دائرة الفراغ هذه.

وهذا ما ألمحنا إليه في الفصول السابقة، بمعنى أنّ خروج الفقيه عن الحكم الأوّلي يجب أن يكون بحكم ثانوي أو بتعبير أدقّ: بمبرّر شرعي اجتهادي، لكنّ القوانين التي توضع لتستجيب للحالة الثانويّة وتضع حلاً لها لا يفرضها أو يعيّنها العنوان أو الحكم الثانوي، بل تحتاج لنمطٍ آخر من التقنين، فقضايا البيئة ـ على سبيل المثال ـ نخرج عن مبدأ الحلّية فيها بعنوان إلزاميّ عام أوّلي أو ثانوي كحرمة الضرر (بأخذ المفهوم المجتمعي أيضاً للعناوين الثانويّة)، لكنّ القوانين التي توضع لتنظيم الوضع البيئي وتحقيق متطلّبات رفع الضرر، لا يعيّنها العنوان المذكور، بل هو صامتٌ تجاهها ولا يحكي عنها بذاتها لو بقينا نحن وإيّاه، وإنّما يصوغها الإنسان بنفسه، ليعمل الفقيهُ على دارسة القواعد التشريعيّة العامة من زاوية استدعائها أو ترجيحها أحد الخيارات القانونيّة المقترحة؛ كونها الأوفق بروح الشريعة ومزاجها العام وقواعدها المتداخلة المتواشجة في الاجتماع البشري.

وهذا كلّه يعني أنّ ممارسة التقنين البشري في مفروض تصوّرنا لا يكون إلا في ظرف عدم وجود حكم شرعي أوّلي، وعدم وجود حكم شرعي ثانوي قادر على تقديم صيغة قانونيّة بذاته، فلو كان هناك حكمٌ شرعي أوّلي فإنّ القانون البشري إمّا أن يؤكّده ويكرّره، ومن ثم فلا حاجة له؛ لمطابقته له، وإمّا أن يعارضه، والمفروض أنّ من شروط سلامة العمليّة القانونيّة ـ وفقاً لنظريّتنا ـ هو عدم معارضة الأحكام والقواعد الشرعيّة، وأمّا لو لم يكن هناك حكم أوّلي، بل كان هناك ـ مثلاً ـ حكم ثانوي، فإذا كان الحكمُ الثانوي مستجيباً للواقعة بنفسه بلا حاجة للعقل الإنساني في تقديم صيغة قانونيّة، فلا مجال للتقنين البشري، وأمّا لو لم يكن الأمر كذلك ـ كما شرحنا مراراً في الفصول السابقة ـ فهنا يقوم الحكم الثانوي بتحريرنا مسبقاً من سلطان الأحكام الأوّلية، ليعبّد الطريق أمامنا كي نستجيب لمتطلّباته برفع الضرر مثلاً، عبر قيامنا نحن بسنّ قوانين بشريّة تصبّ في خدمة الهدف المذكور.

وهذا ما يفرض أنّ ممارسة التقنين البشري وإلزام الناس بموجبات هذا التقنين لا يمكن فتح بابه على مصراعيه، بل لابدّ من فرض خلوّ الواقعة من حكم أوّلي تماماً أو تغلّب حكم ثانوي على الحكم الأوّلي مسبقاً دون أن يتمكّن الثانوي من تقديم صيغ قانونيّة بذاته.

هذا هو المعيار في آليّة العمل القانوني وفقاً لنظريّتنا، ومن ثمّ فالسلطة المقنّنة البشريّة التي ننتصر لها هنا ليست مبسوطة اليد في وضع قوانين وفقاً لما تراه هي من مصالح بعيداً عن التمهيد المسبق الممكن اجتهادياً بهدف تحرير الموقف من الأحكام الشرعيّة الأوّليّة، وإنّما يُسمح لها بممارسة فعل القانون في دوائر الفراغ الأوّلية أو دوائر التفريغ ـ إذا صحّ التعبير ـ وهي الدوائر التي يقوم فيها الحكم الثانوي بتفريغ الواقعة من الأحكام الأوّليّة.

نعم، إذا قال شخصٌ بولاية الفقيه العامّة بحيث تكون لها القدرة بذاتها ـ بلا حاجةٍ لعنوان ثانوي ـ على الحدّ من جريان الأحكام الأوّلية، انطلاقاً من مفهوم مطلق المصلحة، فإنّ الأمر سيصبح أكثر يُسراً ووضوحاً؛ لأنّ نفس دليل ولاية الفقيه سوف يتحوّل بذاته إلى معطى اجتهاديّ مقيّد لأدلّة الأحكام الأوّليّة، فتدخّل ولي الأمر سوف يكون بذاته تفريغاً للموقف من الحكم الأوّلي. لكنّنا لا نتبنّى هذا النوع من ولاية الفقيه، بل نشرط ولايته ـ في مواضع ثبوتها ـ بكونها خاضعة للمعايير الشرعيّة الأوليّة والثانويّة، وفقاً لمثل ما طرحناه آنفاً.

وهكذا الحال لو كان المبرّر الثانوي هو نفس المواضعات البشريّة غير المحرّمة بذاتها شرعاً، فإذا تواضع أفراد المجتمع ـ مثلاً ـ عبر العمليّة الديمقراطيّة السليمة على تفويض هذه المجموعة من الأفراد سلطة التدخّل تجاههم في الحدّ من حريّاتهم وسلطناتهم عندما ترى هذه المجموعة مصلحةً، فهنا تكون نفس المواضعة توافقاً يحظى بدور ثانوي، ومن ثمّ فنقطة بداية التقنين الذي يحدّ من الحريّات والسلطنات تشرع بعد تخلّي المواطن عن حقّه الأوّلي لصالح ما يراه المقنّن صلاحاً، وهذا التخلّي مشروع شرعاً حسب الفرض.

وبهذا نفهم أنّ الخروج بقوانين بشريّة جديدة ليس تغييراً لحكم الله، بل لا يوجد حكمٌ لله هنا غير أمثال العناوين الثانويّة والقواعد الدستوريّة، التي لا يقوم التقنين البشري بتغييرها كما صار واضحاً، بل يقوم بالاستجابة لها.

تأثيرات نظريّتنا على الاجتهاد الشرعي

هذه النظريّة التي توصّلنا إليها إذا اعتقد بها شخصٌ فسوف تتحوّل إلى معطى قبلي يحمله الفقيه وهو يلج غمار البحث الاجتهادي، فبدل أن يدخل الفقيهُ الاجتهادَ في النصوص والمسائل والقضايا محمَّلاً بمصادرةٍ قبليّة وهي شموليّة الشريعة، ها هو الآن يدخل خالياً من

هذه المصادرة. والمعطياتُ القبليّة إن لم تجعله يجزم بعدم الشموليّة فهي في الحدّ الأدنى تمنعه من اعتبار الشموليّة حقيقةً مسبقة مفروضة سلفاً.

والسؤال هنا: هل ثمّة تأثيرات لهذه النظريّة على الاجتهاد الشرعي وعلى قواعد عمل الفقيه والأصولي أو لا؟

الذي يبدو لنا أنّ هناك تأثيرات مهمّة جداً تظهر هنا لو اخترنا عدم الشموليّة ـ كما هو الصحيح ـ وسوف نذكر أبرز تلك التأثيرات ونقوم بشرحها، وهي في الوقت عينه تفسّر لنا أهميّة هذه النظريّة وحجم حضورها في المنظومة الفكريّة والشرعيّة.

١. تراجع دور النظريّات المساعدة للنصوص مثل القياس..

من الواضح ـ كما بيّنا سابقاً في الفصول المتقدّمة ـ أنّ نظريّة القياس والمصالح المرسلة وأمثالها تقوم على افتراض أنّ خلوّ الواقعة من نصّ (ما لا نصّ فيه)، يدعونا للذهاب خلف وسائل عقلانيّة مبرّرة تحاول أنّ تقرّبنا من الموقف الشرعي، فالفقيه عندما لا يجد الموقف الشرعي للواقعة المعيّنة في النصّ يذهب نحو القياس أو الاستصلاح.

إنّ هذه الآلية في العمل الاجتهادي مبنيّة على فرضيّة مسبقة، وهي وجود حكم في الواقعة لم نتمكّن من التوصّل إليه عبر النصّ، فصار من الضروري أن نذهب خلف معايير أخرى مبرّرة للوصول إليه، عبر مقارنات ومقاربات بما هو أقرب إليه في النصوص أو عبر المصالح للعبور نحو الحكم من خلالها.

إذا نفينا نظريّة الشموليّة، فنحن أمام حالتين فيما لا نصّ ينتجُ حكماً تفصيليّاً فيه:

أ ـ أن يحصل لنا علمٌ جزئي موردي ـ لسببٍ أو لآخر ـ بوجود حكمٍ لله في هذه الواقعة بخصوصها، غاية الأمر أنّه لم يصلنا النصّ والبيان فيه، وفي هذه الحال يمكن الرجوع للطرق المساعدة من نوع القياس والمصالح المرسلة ـ على تقدير ثبوتها بوصفها طرقاً في الاجتهاد الشرعي ـ لاكتشاف الحكم المعلوم وجوده في ذاته، لكنّه مجهول الهويّة بالنسبة إلينا.

ب ـ أن لا يحصل لنا علم ـ ويكفينا عدم حصول العلم ـ بوجود حكمٍ في الواقعة أصلاً، بل نحتمل أنّ لله فيها حكماً لم يصلنا فيه نصّ أو بيان، ونحتمل أنّه من ضمن الدائرة التي لا حكم لله فيها؛ انطلاقاً من عدم شموليّة الشريعة التفصيليّة، فضلاً عن الجزم بعدم وجود حكم لله

فيها، فهنا لا معنى لاستخدام مناهج الاجتهاد القياسي أو المصلحي أو غيره للوصول إلى حكم الله تعالى؛ لأنّ القياس لا يُثبت لي وجود الحكم من دون قانون الشموليّة، بل هو يعيّن لي هويّة الحكم بعد افتراض قانون الشموليّة مسبقاً في لاوعي الفقيه.

وسبب ذهابنا نحو هذا الفهم أنّك لو راجعت أدلّة حجيّة القياس، فستجدها تارةً قائمة عقلاً على وجود حكمٍ لله في جميع الوقائع ولا نبلغه بطريقٍ غير القياس فيكون القياس حجّةً، وأخرى على الإجماع وممارسات الصحابة الكثيرة فيما سمّي باجتهاد الرأي، بل بحديث معاذ بن جبل ـ وهو من أهمّ المستندات ـ والدالّ على ترخيص النبيّ له أن يجتهد برأيه عند فقدان دليل الكتاب والسنّة وأمثال ذلك، عدا عن بعض الأدلّة الضعيفة التي لم يعد لها قيمة علميّة مؤخّراً، مثل الاستناد إلى بعض الآيات القرآنيّة.

ولو أعدنا النظر فيما هو العمدة من أدلّة القياس، لوجدناها ـ كما لاحظنا ـ إمّا قائمة على شموليّة الشريعة صراحةً، كما في مثل الدليل الأوّل المشار إليه آنفاً، ومن ثم فسوف تنهار كليّتُها نتيجة انهيار دليل الشموليّة، أو أنّها فهمت تجربة الصحابة وإجماع القرن الأوّل على أنّهما ضربٌ من القياس، مع أنّ تجارب الصحابة التي ينقلونها كثيرٌ منها إمّا هو فهمٌ للنصّ وحيثيات إطلاقه وتعليلاته وإلغاء خصوصيّاته عرفاً، ومن ثم فلم تخرج عن آليات فهم النصّ وتنوّع هذه الآليّات، أو هو خروجٌ عن النصّ تماماً، وإعمالٌ للرأي الشخصي فيما هو الصلاح، ولهذا تجد أنّ خبر معاذ لا يفيد القياس، بل يفيد ترخيص النبيّ لمعاذ بالاجتهاد الشخصي برأيه في منطقة الفراغ؛ لأنّه يقول له بأنّك إذا لم تجد شيئاً في الكتاب والسنّة فاعمل برأيك، وهذا ظاهرٌ في اللغة العربية ـ خاصّة في ذلك الوقت الذي لم يكن فيه مصطلح الرأي متضمّناً للقياس، خلافاً لما صارت الحال عليه في القرن الثاني الهجري ـ بأنّه يعمل بما يبدو له صالحاً ومنسجماً مع الدين، لا أنّ رأيه كاشفٌ عن الدين، فهذا ما لم تُشر إليه الرواية إطلاقاً.

وبهذا يتناسب خبر معاذ وأمثاله تماماً مع نظريّتنا؛ فليس هناك دليلٌ واضح يفيد أنّه حيث كان هناك قياس كان هناك حكمٌ شرعي، بحيث يكون القياس بنفسه دليلاً على وجود الحكم الشرعي، بل العكس هو الصحيح؛ فإنّ المفهوم من بعض الأدلّة أنّ القياس واجتهاد الرأي إمّا بُنيا على فرض الشموليّة مسبقاً، أو أنّهما ليسا سوى نفس التقنين البشري في دائرة الفراغ بالطريقة التي قلناها نحن، لا بطريقة الكشف عن حكم الله في الواقعة، وأرجو من القارئ

العزيز أن يعيد النظر في أدلّة القياس لينتبه لما نقول.

كما أرجو من الاجتهاد الإسلامي أن يعيد النظر في أدلّة القياس أيضاً من حيث كونها تصلح في كثير من مواردها لتكون دليلاً على نظريّتنا، وليس على نظريّة القياس بمعنى الطريق الكاشف عن حكم الله تعالى، خاصّة بعض موارد اجتهاد الرأي التي نقلوها، دون أن أعني بذلك أنّ مفهوم القياس في القرن الثاني الهجري كان يطابق نظريّتنا، بل بالعكس؛ فإنّ هذا المفهوم مخالف لما نطرحه نحن، لكنّ أدلّة نظريّة القياس التي عرفت منذ القرن الثاني الهجري، ليست كلّها دالّة على القياس بذلك المفهوم، بل بعضها دالٌّ على مشروعيّة سلوك سبيل اجتهاد الرأي في إدارة الأمور، بعيداً عن نسبة نتائج هذا الاجتهاد إلى الشريعة، فليلاحظ جيّداً، ولهذا كانت بعض النزاعات الأولى في القرن الأوّل تدور حول مبرّر الذهاب نحو اجتهاد الرأي حيث يوجد نصّ، فكان الفريق الرافض لاجتهاد الرأي يستند إلى وجود النصّ، فلا ضرورة ولا مبرّر لاجتهاد الرأي حيث يوجد نصّ؛ لأنّ الاجتهاد في مقابل النصّ غير مشروع، وإنّما المشروع ـ وفقاً لتلك الأدلّة ـ هو الاجتهاد حيث لا نصّ، ولا يعني الاجتهاد حيث لا نصّ نسبة نتائج هذا الاجتهاد للشريعة، بل يعني تشريع القوانين التي فيها الصالح العام والمنسجمة مع المسار الديني أيضاً.

وبهذا نحصل على النتيجة الآتية: لا يوجد في أدلّة القياس ما يفيد بوضوح أنّ القياس بنفسه دليلٌ على وجود الحكم في الواقعة، بل غايته أنّه دليل على هويّة الحكم المعلوم وجوده فيها مسبقاً بدليلٍ آخر كقانون الشموليّة، وبهذا نكتشف الخطأ التاريخي الذي وقع فيه الاجتهاد الشرعي الإسلامي تحت سطوة مثل فكرة الشموليّة وضرورة خلع صفة (الدينيّة) على كلّ القوانين.

٢. تأثير النظريّة على فقه المصلحة (الاستنتاج اللمّي للحكم الشرعي)

عندما يعتقد الفقيه بأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، ثم ينكشف له بطريقةٍ أو بأخرى وجود الملاك الثبوتي ـ أي المصلحة أو المفسدة مثلاً ـ في موضعٍ معيّن، فإنّه يستنتج أنّ الحكمَ موجودٌ هنا؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم تابعٌ لروحه التي تمثلها مرتبة الملاك والإرادة، فإذا تمّ إحراز أنّ الملاك موجود، وبتبع ذلك أحرزنا الإرادة، فإنّنا نكتشف وجود الحكم في المورد،

ولو لم يكن هناك نصّ أو دليل غير ذلك.

هذه الآليّة يمكن تصوّرها في إطار نظريّة الشمول القانوني المبنية على قاعدة تبعيّة الأحكام حصراً للمصالح والمفاسد في المتعلّقات؛ لأنّ المفروض أنّ المشرّع سبحانه يشرّع تبعاً للمصالح والمفاسد، وحيث إنّنا اكتشفنا هذه المصالح أو المفاسد في موردٍ ما فإنّ من الطبيعي أن نكتشف أنّ الله شرّع هنا حكماً على طبقها متناسباً معها، فحتى لو لم ينطق هو بنفسه بشيء يمكننا أن نستنتج موقفه من هذه العمليّة التي تنطلق من معرفة علّة الحكم في مرحلة الثبوت، وهي الملاك، إلى الحكم نفسه في مرحلة الاعتبار، بعد فرض لابديّة وجود حكم انطلاقاً من قانون الشمول.

ولكنّنا إذا نفينا نظريّة الشمول، لم تعد هذه الآليّة التي يختارها جمعٌ من العلماء والفقهاء المسلمين، قادرة على الجريان والإنفاذ؛ لأنّه سيعود من الممكن أنّ الله يعرف بالملاك هنا وتوجد المصلحة، ولكنّه لا يصدر حكماً أصلاً، لسببٍ يراه هو، وحيث إنّه غير متعهّد أو ملتزم بإصدار الأحكام في كلّ الموارد، لم يعد يمكننا استنتاج أنّه أصدر حكماً هنا.

وهذا ما سيؤدّي إلى التأثير على مثل نظريّة تنقيح المناط القطعي فضلاً عن الظنّي؛ فإنّ الكشف عن المناط الثبوتي لحكمٍ ما، لا يعني أنّ هذا المناط نفسه سوف يُنتج حكماً آخر في موضعٍ آخر ولو كان موجوداً هناك؛ لعدم إحراز التصدّي الإلهي، ما لم نستكشف ذلك بدليلٍ إضافي.

وهذا كلّه يعقّد جداً تنشيط نظريّة اكتشاف الأحكام عبر اكتشاف الملاكات والتي باتت سمة الإصلاح الفقهي المعاصر، كما يتعقّد بذلك نشاط نظريّة المقاصد، وتقلّ إمكانات الاستناد إلى مثل هذه النظريّات.

وهذا بالضبط ما بيّناه في المحور الأوّل من الفصل الأوّل من هذا الكتاب، من أنّ ما يفرض دخول مرحلة روح الحكم (الملاك والإرادة) هو وجود اعتقاد مسبق بشموليّة الشريعة، ولهذا نعتبر أنّ إثبات إرادة الله كافٍ في إثبات الحكم الصادر؛ لأنّه لا مجال لأن لا يكون له حكم في موضوعٍ من الموضوعات، أمّا لو أنكرنا الشمول فإنّ مجرّد الإرادة غير المبرزة لا تساوي الشموليّة.

لكنّ هذا الكلام كلّه، يجري في موارد علل الأحكام الثبوتيّة (الملاكات) لا الإثباتيّة؛ فلو أنّ

نصّاً أو دليلاً ما بيّن علّة الحكم، بحيث استفدنا منه أنّ علّة هذا الحكم هي كذا وكذا، فإنّ العرف قد يفهم ـ في كثير من هذه الحالات، لا جميعها ـ أنّ النصّ يريد بيان الموقف الشرعي من كلّ موارد وجود هذه العلّة، فلو قال بأنّ الخمر حرّمت لإسكارها فإنّ هذا بيان وإصدار لحكمٍ متعلّق بكلّ مسكر، ومن ثم يمكن الحكم بحرمة كلّ مسكر هنا؛ انطلاقاً من هذا البيان نفسه، وهذا غير العلل الثبوتيّة التي قد نكتشفها دون دلالة تعميميّة في النصوص من هذا النوع (أرجو التدقيق جيّداً).

وبهذا يظهر مجدّداً عجز نظريّة الاستصلاح ونظريّة المصلحة المطلقة والمرسلة عن الخروج باستنتاجات فقهيّة دائمة، وهو ما ينفي أيضاً بشكل تلقائي نظريّة أمثال الشيخ عليدوست من كون حكم الحاكم القائم على المصلحة هو حكمٌ إلهي، بل كلّ منهج استنباط قائم على الطريقة اللمّيّة، وهي الانطلاق من علل الأحكام الثبوتيّة إلى الأحكام نفسها، سيصبح عرضةً للسؤال والنقد هنا، فلاحظ.

إنّ نظريّة المصالح المرسلة ستتعرّض هنا لضربة قويّة؛ إذ لا يوجد نصّ، وإنما اتّباع لمصالح يراها البشر حيث لا نصّ، ومن ثمّ فمشروعيّة الذهاب نحو نظريّة الاستصلاح لا تعطي نسبة نتائج تطبيق هذه النظريّة إلى الشريعة إلا لو فرضنا شموليّة الشريعة مسبقاً، وأنّه حيث تكون هناك مصلحة فإنّ هناك حكماً شرعيّاً إلهيّاً بالضرورة، وحيث يكون ظنّ بالمصلحة يكون ظنّ بالحكم، فانّ التجسير من الظنّ بالمصلحة إلى الظنّ بالحكم مبنيّ على أنّ لله في كلّ واقعة حكماً، وإلا فربما تكون هناك مصلحة ولا يكون لله فيها حكم أصلاً، ومن ثم لو أنكرنا نظريّة الشموليّة، فإنّ نتائج الاستصلاح لن نتمكّن من نسبتها للشارع، وسنضطرّ لنسبتها للمقنّن البشري وفق الصورة التي رسمناها نحن هنا.

وبهذا نستنتج أنّ الفقيه في المواقع التي لا نصّ فيها ولا بيان يتصل بها، ولم يكن لديه علمٌ بدليل خارجي خاصّ بوجود أصل الحكم فيها، لا يحقّ له الذهاب لتحديد هويّة الحكم بالقياس أو المصلحة المرسلة، بل عليه الرجوع للفراغ وإعمال قواعد الاجتهاد في دائرة الفراغ ممّا شرحناه آنفاً، وهذا ما سيحدّ ـ ولن ينهيها تماماً ـ من هذه النظريّات بوصفها نظريّات مُنتجة لأحكام شرعيّة دينيّة بالمعنى السائد، ويفتحها بوصفها آليّات عمل في منطقة الفراغ بالعرض الذي قلناه نحن.

٣ـ تقدّم قانون عدم الجعل على أصل البراءة، تأثيرات في باب الأصول العمليّة

إذا رصدنا علاقة نظريّتنا بالأصول العمليّة الأربعة المقرّرة في الاجتهاد الشرعي، خاصّة عند الإماميّة، فسوف نجد الآتي:

١ ـ إنّ أصالة التخيير والاستصحاب (غير الاستصحابات العدميّة) والاحتياط، لا تتأثر عادةً بنظريّة الشمول وعدمه؛ انطلاقاً من الآتي:

إنّ أصالة التخيير تعبّر عن حالة دوران الأمر بين المحذورين (مخالفة الوجوب أو الحرمة)، فنحن نعلم بوجود حكم إلزامي مسبق في مورد البحث، ويدور أمره بين أن يكون هو الوجوب أو الحرمة، وفي هذه الحال يحكم العقل بالتخيير وفقاً للقواعد الأصوليّة المقرّرة، وهذا الحكم غير مرتبط بقاعدة الشمول؛ لأنّ المفروض في التخيير هو العلم مسبقاً بوجود إلزامٍ ما، وهذا العلم لا يكون عادةً بأصل قانون الشمول؛ لأنّ الشمول التشريعي ليس شمولاً إلزاميّاً حتى يكون أصل ثبوته موجباً للعلم بالإلزامات، بل قد يكون الحكم استحبابيّاً أو كراهتيّاً أو حكماً بالإباحة، وهذا يعني أنّ مورد جريان قانون التخيير متساوي النسبة ومتحد المسافة بين نظريّة الشمول وعدمها ولو عادةً.

وأمّا الاستصحاب:

فإذا كان المراد منه استصحاب الأحكام الإلزاميّة أو الأحكام الترخيصيّة ـ بالمعنى الأعم والأخصّ ـ المعلوم بدليلٍ خاصّ جعلُها مسبقاً من قبل الشارع، فمن الواضح أنّ نظريّتنا لا تؤثر على مثل هذا الاستصحاب؛ لأنّ المفروض أنّ الحكمَ قد عُلم بكونه قد جُعل مسبقاً، غاية الأمر أنّنا نشكّ في كونه قد جُعل اليوم، وإذا ثبت بدليل حجيّة الاستصحاب أنّه في كلّ موردٍ شككنا فيه في البقاء فعلينا إجراء الاستصحاب، فإنّه بهذه الطريقة يثبت الحكم بقاءً تعبّداً بدليل الاستصحاب نفسه، ومن ثم فقانون عدم الشموليّة لا يُلغي ثبوت الحكم بعد وجود دليل على ثبوته، والمفروض أنّ هذا الدليل موجود، ولو كان هذا الثبوت تعبّديّاً، سواء اعتبرنا الاستصحاب أصلاً محرزاً أو لا، وإن كان الأمر على الإحراز أوضح.

وهذا هو فارق الاستصحاب عن القياس والمصالح المرسلة؛ فإنّ دليل حجيّة القياس والاستصلاح لا يساعد ـ كما تقدّم ـ على فرضهما دليلاً على وجود الحكم، بل هما دليلٌ على

هويّة الحكم بعد فرض وجوده، بخلاف الاستصحاب فهو بنفسه حاكٍ عن وجود الحكم المسبق في مرحلة البقاء. نعم الاستصحاب الوجودي ليس دليلاً على وجود الحكم في كلّ الوقائع حدوثاً؛ لأنّ هذا خلف ماهيّة الاستصحاب، فلابدّ مسبقاً ـ لإجراء الاستصحاب ـ من إثبات وجود الحكم، ثم الشكّ فيه في مرحلة البقاء، ففي مرحلة البقاء بعد فرض الحدوث تتساوى نظرية الشمول وعدمها، أمّا في مرحلة الحدوث فتختلفان، ولكنّ مرحلة الحدوث ليست هي بذاتها مجرى الاستصحاب كما هو واضح، بل هي مفروضه المسبق.

لكنّ هنا امتيازاً بسيطاً، وهو أنّ القائل بالشمول يمكنه ـ لو شكّ بقاءً ـ استصحاب كلّي الحكم الأعم من أحد الأحكام الخمسة، بناء على صحّة هذا النوع من الاستصحاب، بخلاف المنكر للشموليّة، فإنّه حيث ليس عنده علم مسبق بشكل عام على وجود حكمٍ في كلّ واقعة، فلا يمكنه في هذه الواقعة أو تلك أن يستصحب كلّيَّ الحكم؛ لأنّه غير معلوم الحدوث عنده؛ لاحتمال خلوّ الواقعة من الحكم تماماً في مرحلة الحدوث، فينهدم شرط اليقين بالحدوث، وإن كان القائل بالشموليّة لا معنى عنده للشكّ بقاءً بعد قيام الدليل على الشموليّة عنده، إلا إذا كان دليل الشموليّة اللاحقة عنده هو الاستصحاب نفسه لا غير، فتأمّل جيّداً.

وأمّا إذا كان المراد منه استصحاب عدم الجعل، فهنا إذا أُريد من ذلك إثبات عدم تصدّي المولى للجعل القانوني مطلقاً فهذا لصالحنا، فنحن في موارد الشكّ في أنّ المولى جعل هنا حكماً أو لا، نُجري استصحاب عدم الجعل، لكنّ ناتجه ليس هو البراءة عن الإلزام خاصّة، بل ناتجه نفي وجود حكم أصلاً، ما دام لا دليل على كليّة وجود حكمٍ في كلّ الوقائع، وهو ما سنوضحه قريباً عند الحديث عن قاعدة البراءة، فانتظر.

وأمّا الاحتياط، فحيث إنّ موارده هي الشكّ في المكلّف به بعد العلم بالتكليف، فهنا لا معنى لتأثير نظريّتنا على الاحتياط؛ لأنّ المفروض أنّه حصل علم بالتكليف والإلزام، غاية الأمر أنّنا لا نعرف كيف تحصل براءة الذمّة من هذا الحكم نتيجة عدم تعيّن المكلّف به مثل موارد العلم الإجمالي مثلاً، وهذا يكشف عن أنّ قاعدة الاحتياط الأصوليّة ـ دون الإخباريّة غير الثابتة ـ متفرّعة على علمٍ مسبق بالتكليف، والعلم المسبق بالتكليف ليس متفرّعاً على قاعدة الشمول؛ إذ قاعدة الشمول لا تفيد شمول التكاليف لكلّ الوقائع، بل تفيد شمول الأحكام ـ بما فيها الترخيصات ـ لكلّ الوقائع، وعليه فنظريّتنا لا تؤثر نوعاً في إجراء

قانون الاحتياط.

وهذا كلّه في هذه القواعد الثلاث، بصرف النظر عن أصل نظريّة الأصولي في هذه القواعد نفسها ومديات عملها، فإنّ نظرنا هنا لأصل جريانها وفقاً للشروط التي تُشترط فيها عند الأصولي على اختلاف المباني، وإنّما نظرنا الخاصّ لطبيعة علاقة نظريّة الشمول ثبوتاً وعدماً بهذه القواعد على تقدير وجودها وتحقّق شروط تنشيطها هنا أو هناك.

٢ ـ **وأمّا قاعدة البراءة**، فمن الواضح أنّها تريد أن ترفع **الإلزام** حيث يكون هناك شكّ فيه، وناتجها المعذوريّة على تقدير مخالفة الواقع، ولهذا نجد في صياغتها العقليّة والنقلية لغة التعذير ورفع العقاب ونفي الكُلفة، ممّا ينسجم مع خصوص الأحكام الإلزاميّة، من نوع قبح العقاب بلا بيان، ومن نوع أنّ الله لا يعذّب إلا بعد إرسال الرسل (الإسراء: ١٥)، ومن أنّه لا يكلّف نفساً إلا ما آتاها (الطلاق: ٧)، أو نفي وجود محرّم من الأطعمة نتيجة عدم وجدان التحريم (الأنعام: ١٤٥)، وكذا النصوص الحديثية التي تضمّنت إثبات الإطلاق حيث لا نهي «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، أو رفع المؤاخذة كحديث الرفع، وغير ذلك من المعطيات العقليّة والنقليّة التي تلتقي على كون أدلّة البراءة تستهدف نفي الإلزام ونفي الآثار المترتّبة على مخالفته على تقدير وجوده واقعاً، حتى أنّ الاستناد إلى الاستصحاب لإثبات ناتج البراءة قام على نفي أو عدم التكليف، هذا العدم الثابت قبل البلوغ أو قبل الشرع أو قبل تحقّق الموضوع، فكلمة التكليف كانت حاضرة دوماً، ولهذا يعبّر السيد الصدر بقوله وهو يتحدّث عن موضوع جريان البراءة في غير الإلزاميّات: «لا إشكال في عدم جريان البراءة العقليّة فيها (المستحبّات)؛ لأنّها فرع ثبوت العقاب في مورد الشبهة ولا عقاب في ترك المستحبّ.. أدلّة البراءة الشرعيّة الناظرة جميعاً إلى نفي الكلفة والإلزام والعهدة وبسياق الامتنان، فتكون خاصّة بالتكاليف الإلزاميّة المشتبهة»[1].

وهنا قد يقال: إنّنا لو شككنا في حكمٍ شرعي تفصيليّ، أمكن إجراء البراءة عنه؛ لأنّ إجراء البراءة لا فرق فيه بين الشك في هويّة الحكم (وجوب ـ استحباب ـ إباحة مثلاً) والشكّ في أصل وجود الحكم التفصيلي.

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٤٩، ١٥٠.

لكنّ هذا الكلام غير صحيح وفقاً لما تقدّم؛ لأنّ البراءة رهينة بخصوصيّة التكليف والإلزام، وليس من دليل من أدلّة البراءة ينفع في غير ذلك سوى استصحاب عدم الجعل، بمعنى عدم التصدّي لأصل جعل حكم ولو كان هو الترخيص بأنواعه، واستصحاب عدم الجعل ـ أي عدم الحكم بكليّته ـ مغايرٌ للحكم بالإباحة، إلا إذا قلنا بأنّ الإباحة ليست سوى عدم حكمٍ، ومعنى ذلك أنّ الاستصحاب العدمي يمكن أن يكون لمصلحتنا، أي أنّه يحقّق لنا نفي أصل الجعل التشريعي في مورد الشكّ في وجود جعل تشريعي هنا، وفي وجود تصدٍّ للشارع بإبداء موقفٍ قانوني، وهذا الاستصحاب (استصحاب عدم جعل الحكم، لا استصحاب عدم جعل التكليف الإلزامي خاصّة) مقدّم على مورد البراءة موضوعاً؛ وذلك أنّه ينفي أصل ممارسة الشارع عمليّةً قانونيّة في المورد المشكوك، فلا تصل النوبة لنفي الإلزام؛ فإنّ استصحاب نفي التكليف ينسجم مع وجود حكمٍ غير أنّه يريد نفي كونه حكماً إلزاميّاً خاصّة، بينما رتبة استصحاب عدم جعل الحكم (كلّي الحكم) يُلغي وجود أصل تصدٍّ للشارع في هذه الدائرة، فلا تصل النوبة للحديث عن نفي الإلزامات.

وينتج عمّا نقول أنّه لو علمنا بوجود حكمٍ لله سبحانه في موردٍ معيّن، ولكنّنا لم نتمكّن من تعيين هويّة هذا الحكم: هل هي الإباحة أو الحرمة أو الوجوب مثلاً؟ فإنّ المورد من موارد جريان أدلّة البراءة العقليّة والشرعيّة، لنفي الحكم الإلزامي، بينما لو شككنا ـ حيث لا نعتبر الشموليّة مفروضاً قبليّاً مسلّماً ـ في أصل وجود جعل قانوني للمولى في هذه الدائرة أو تلك، فإنّ المحكّم هنا هو دليل الاستصحاب لا البراءة، وهو ينفي أصل وجود جعل قانوني، بما لا يسمح بعد ذلك للبراءة بالجريان أو فقل: لا يحيج إلى جريانها، فلا ينتُج هنا حكمٌ ظاهري أساساً، وإن كانت نتيجة البراءة عمليّاً.

هذا، والأخذ بهذا الاستصحاب الذي نتكلّم عنه هنا يحتاج لبعض التمهيدات في بابه من نوع مسألة الأصل المثبت، والاستصحابات العدميّة (خاصّة العدم الأزلي)، والاستصحاب الحكمي، ولا نخوض فيها هنا، لكنّنا باختصار نقول رأينا النهائي والتفصيل في محلّه، وهو أنّ مستندنا العمدة في الاستصحاب هو البناء العقلائي المؤيّد بالنصوص، ومن الواضح أنّ العقلاء يُجرون هذه الاستصحابات (استصحاب عدم الجعل) بطريقة يوميّة ما لم يثبت لديهم

عكسها، نعم في بعض موارد حصول التردّد الحقيقي بحيث قامت قرائن ـ منتجة للتردّد لا للثبوت ـ على أصل وجود حكم في الواقعة ولا نعرفه، فإنّنا لا نحرز عمل العقلاء بالاستصحاب في موارد التردّد القويّ، لكن لو أخذنا بإطلاقات نصوص روايات الاستصحاب، وقلنا بشمولها لغير موردها من باب العبادات والطهارات، ولم نقل بأنّها مجرّد مرشد للبناء العقلائي فتتقيّد به، بل هي موسّعٌ له أيضاً.. لأمكن مثل هذا الاستناد والتعميم حتى في موارد التردّد القويّ، والمسألة مبنائيّة.

إنّ قيمة استصحاب عدم جعل الحكم بكليّته ـ لو تمّ ـ هي في الأثر العملي المترتّب عليه، وهو أنّه بعد صيرورة المورد خالياً من الحكم بدليل الاستصحاب، يصبح سنّ قانون بشري في هذا المورد مشروعاً، فموضوع مشروعيّة التقنين البشري هو عدم وجود تقنين إلهي، والمفروض أنّه ببركة الاستصحاب يتحقّق هذا الأمر، وتكون المشروعيّة نتيجاً شرعيّاً لاستصحاب عدم الجعل وليس أصلاً مثبتاً[1]، كما هو واضح، **وإن كان يمكننا بدليل البراءة مباشرةً أن نثبت الترخيص في سنّ القوانين في مورد عدم العلم ـ ولا العلمي ـ بوجود قانون إلهي في موردها،** إذ يدور الأمر بين الحرمة الواقعيّة على تقدير وجود حكم واقعي في موردها وبين الرخصة على تقدير العدم، ودليل البراءة بمختلف أشكاله يثبت لنا الترخيص، ونستفيد منه المعذوريّة في سنّ القوانين البشريّة حيث لا نعلم أنّه في موردها يوجد قانونٌ إلهي، وهذه نتيجة مهمّة لنا في تجويز ممارسة التقنين البشري حيث لا علم بقانون إلهي في موردها، لا اختصاص شرعية التقنين البشري بحالة العلم بعدم الحكم الإلهي، وبهذا لا يصبح عملنا في مورد الشكّ في وجود حكم لله في الواقعة، من تغيير حكم الله المحرّم شرعاً، بل هو تقنينٌ في مورد لا يوجد فيه ـ واقعاً أو تعبّداً ـ حكمٌ لله غير القواعد الدستوريّة، لو أخذنا بالاستصحاب، أو تقنينٌ دلّت أدلّة البراءة على جوازه ولو صادف أنّ لله حكماً في الواقعة.

وهذا كلّه في غير موارد انعقاد علم إجمالي حقيقي على وجود تكليف غير متعيّن، لكنّه في

---

(١) هذا منّي تعليقاً على ما أشكله عليّ في مجلس الدرس صاحب الفضيلة الشيخ سعيد نورا حفظه الله تعالى، ومرادي هو أنّ الموقف هنا مثل استصحاب عدم طلوع الفجر المنتج لجواز تناول الطعام للصائم (وهذا من باب المثال لا غير)، فإنّ موضوع جواز التقنين هو عدم وجود تشريع إلهي في المورد، وهذا الموضوع ينقّحه لي أصل عدم الجعل.

دائرة معيّنة، فإذا انعقد جرت قوانينه، وإلا فلا، وتفصيل انحلاله الحقيقي والحكمي يراجع ضمن قواعده في أصول الفقه.

٤. إنكار الشموليّة، والتأثير السلبي على قانون الملازمة بين حكمَي: العقل والشرع

لقد تعرّضنا في البحوث التمهيديّة لهذا الكتاب، وكذلك في بعض الأدلّة العقليّة على قانون الشموليّة في الفصل الأوّل منه، إلى أنّ قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لا يصحّ جعله دليلاً على شموليّة الشريعة، بل هو بنفسه مبنيٌّ على فرض الشمول.

وخلاصة ما أثرناه هناك مما نستخدمه هنا لبيان تأثيرات نظريّتنا، هو أنّ القول بأنّ حكم الله ضروريُّ الوقوع فيما حكم به العقل، لا معنى له إلا لو فرضنا أنّ الله تعهّد بأن تكون شريعته شاملة لكلّ الوقائع، ففي هذه الحال عندما يحكم العقل بوجوب شيءٍ ما، ندرك بقانون الملازمة أنّه حُكم الشارع سبحانه، وأنّه لو لم يكن حكمه فسوف يحكم على خلافه؛ لأنّه سيحكم قهراً في الموضوع، نتيجة منهجيّة الشمول التشريعي عنده، وحكم العقل على خلاف حكم الشرع غيرُ صحيح، بل تمام الملاك قائم في حكم العقل، فلزم وجود الحكم قهراً.

أمّا لو فرضنا أنّ الله سبحانه لم يتعهّد بأن تكون شريعتُه شاملةً، فمن الممكن أن يكون في مورد حكم العقل قد حكم بما حكم به العقل، ومن الممكن أن يكون ساكتاً، فلعلّه رأى أنّ البشر يمكنهم أن يديروا أمورهم بأحكام عقولهم في مساحةٍ معيّنة، فترك ذلك إليهم، ودعاهم لإعمال العقل واتّباعه، لكنّه لم يجعل مفادات العقول ومخرَجاتها جزءاً من تشريعه وقانونه. نعم غاية ما يمكننا إثباته هو استحالة أن يكون لله في مورد حكم العقل حكمٌ مخالف لما حكم به العقل، أو أن ينهانا عن العمل بما حكمت به العقول، أمّا أن يكون قد جعل حكماً شرعيّاً على وفق ما حكم به العقل فهذا يحتاج لدليل، حتى لو قام الدليل على وجوب العمل شرعاً بما يحكم به العقل.

وبهذا تتعرّض نظريّة الملازمة لصدمةٍ قويّة؛ إذ يجب فيها الخروج باستنتاجين:

أ ـ استنتاج إيجابي: كلّ ما حكم به العقل لم يحكم بخلافه الشرع.

ب ـ استنتاج سلبي: ليس كلّ ما حكم به العقل حكم على وفقه الشرع.

وكلامُنا مبنيٌّ على ما سبق أن دافعنا فيه ـ في الفصل الأوّل من هذا الكتاب ـ عن نظريّة

المحقّق الخراساني، من أنّ العلم بالملاك أو الحسن والقبح بذاته لا يكفي؛ إذ قد تزاحمه مصلحةٌ تمنع المولى عن الإرادة أو عن إصدار الحكم، وقلنا بأنّ العبرة في الشريعة الصادرة لا غير، فليراجع تفصيل هذا فيما تقدّم حتى لا نعيد.

وبهذا نعرف أنّ ادّعاء وجود حكم شرعي مطابق للحكم العقلي مبنيٌّ على مراجعة النصوص، فإذا دلّ النصّ على أنّ الله يحكم بأمرٍ، ورأينا أنّ هذا من أحكام العقل، أخذنا به حكماً شرعيّاً، إذا لم يكن متمحّضاً في الإرشاديّة بحيث لا معنى لمولويّته مثل الأمر بطاعة أوامر الله نفسه لو تمّ، وإلا أشكَلَ الأمرُ، وهذا ما يعني أيضاً أنّ كلّ المخرَجات الشرعيّة التي استنتجها الأصوليّون من مباحث المستقلات العقليّة وغير المستقلات العقليّة (الملازمات من نوع الإجزاء، والضدّ، ومقدّمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي، والعلاقة بين النهي والفساد) تخضع لهذا القانون، فإذا أمكن استخراجها من دلالات النصوص وما هو بقوّتها فهو جيّد، وإلا فهي تخضع للاستنتاجين السابقين، وتدور البحوث ضمن معاييرهما.

لكنّ هذا كلّه لا يمنع من استخدام الدليل العقلي ـ لو تمّ في موردٍ ما ـ لإثبات حكمٍ شرعي، بمعنى أنّه لو قام لدينا دليلٌ عقلي على إثبات أنّ الشارع حكم بحكمٍ ما، وكان هذا الدليل وافياً بخصائص الدليل الصحيح صورةً ومادّة مستعبداً فرضيّة الشموليّة بوصفها مصادرة قبليّة فيه، أمكن الأخذ به، فنقاشنا ليس في مديات حجيّة العقل النظري في اكتشاف الحكم الشرعي، بل في دعوى الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، وبهذا يكون طرحنا هنا وسطاً بين أقصى اليمين الأصولي وأقصى اليسار الإخباري، فانتبه.

وهذا كلّه يعني أنّ قضايا من نوع منجزيّة العلم الإجمالي وقانون التزاحم وحجيّة القطع ومسألة التجرّي والانقياد وأمثالها.. إذا رجعت إلى مثل مخالفة التكليف المعلوم مع إمكان امتثاله، أو دلّ عليها النصّ بشكلٍ أو بآخر، أو كانت من باب العقل النظري الكاشف عن موقف الشارع في الثواب والعقاب ونحو ذلك، أمكن الأخذ بها، وأمّا إذا رجعت لمعطيات العقل العملي فقط، بمعنى أنّه أُريد بها إثبات حكم شرعي إضافي، فإنّها تخضع للمعيارين السابقين.

ومن هنا نميّز أيضاً بين موضوعنا هذا، وموضوعين آخرين:

أ ـ حجية الحكم العقلي في ذاته في باب العمل، بمعنى أنّ أحكام العقل هل هي حجّة على

الإنسان أو لا؟ وما هو معنى ومبرّر حجيّتها؟ وهل من علاقة بين الاعتبار والحقائق أو أنّ الاعتباريّات ترجع لحقائق في روحها أو أنّنا ننفي علاقة تولّد الاعتبارات القانونية والأخلاقيّة من الحقائق الواقعيّة كما أثار هذا الموضوع ديفيد هيوم؟ وهذا كلّه بصرف النظر عن حكم الشرع أصلاً.

وهذا البحث يُدرس في فلسفة الأخلاق؛ لاكتشاف وجه حجيّة الأحكام العمليّة التي يصدرها العقل على الفرد ذاته.

ومن هذا النوع أصل مسألة التحسين والتقبيح الذاتيّين والعقليّين، فهذه مسألة لا علاقة لنا بها، فربما نكون من القائلين بالتحسين والتقبيح الذاتيّين والعقليّين، لكنّنا لا نقول بأنّ إدراك العقل للحسن والقبح لازمه حكم الشرع بذلك، نعم لو أنكرنا التحسين والتقبيح الذاتيّين والعقليّين أصلاً، فسينعدم موضوع الملازمة بين حكم العقل بحسن شيءٍ وحكم الشرع بوجوبه.

ب ـ **توظيف أحكام العقل العملي في علم الكلام**، عبر التوصّل لإثبات بعض الصفات والأفعال الإلهيّة، باستخدام معايير العقل العملي في باب الحُسن والقبح وأمثال ذلك.

فهذا البحث لا علاقة لنا به؛ إذ يمكن أن نقول ببناء علم الكلام على قضايا التحسين والتقبيح في الصفة والفعل الإلهيّين، ولكنّنا لا نقول بأنّ حكم العقل في سلوكٍ ما يلازمُه إنشاءُ الشارع حكماً شرعيّاً على وفقه، فبحثنا في شموليّة الشريعة الصادرة من الله للعباد لا غير، ومن ثم فتلك المسألة تُبحث في علم الكلام أو في أصول علم الكلام، ونحن نعرف أنّ علم الكلام الإمامي والمعتزلي بالخصوص، قد بُنيا في مساحة واسعة على أحكام العقل العملي.

٥. التأثير في التجسير بين السكوت والإمضاء في البناءات العقلائيّة وغيرها

من المعروف انتشار نشاط الاستدلال بالبناءات العقلائيّة والأعراف الإنسانيّة في الاجتهاد الفقهي خاصّة في القرون الأخيرة، وهذا الاستدلال يقوم على أنّ السيرة العقلائيّة والعرف الإنساني العام ما دام بمرأى المعصوم ولم يعلّق عليه أو ينتقده، فهذا دليلٌ على الإمضاء، ومن ثمّ فيكون دليلاً على اندراج مضمون هذه السيرة في الشريعة.

هذه الآليّة تقوم على التجسير بين السكوت والإمضاء، ثم على فهم الإمضاء بكونه احتواءً

لمضمون الممضى ضمن الشريعة، فلو بنى العقلاءُ على حجيّة خبر الواحد فإنّ السكوت عن ذلك معناه أنّ الشريعة تشتمل بنفسها على مفهوم حجيّة خبر الواحد.

ولا يقف هذا الأمر في الاجتهاد الشرعي عادةً عند حدود الأعراف العقلائيّة، بل يمتدّ لكلّ ما يقع على مرأى المعصوم ومسمع ثم يسكت عنه، فإنّهم يستكشفون منه الإمضاء ويُدرجون مفاده ضمن الشريعة، وعلى هذا الأساس قامت فكرة السنّة التقريريّة وهي تقرير المعصوم لما يقع أمامه، حتى باتت السنّة تعرف بأنّها قولُ المعصوم وفعله وتقريره.

وهذه الآليّة برمّتها واضحة على مناهج القائلين بشموليّة الشريعة، وإن كان لنا تفصيلٌ في حجيّة التقرير في السنّة ـ حتى على مناهج الشموليّين ـ تعرّضنا له في مباحث حجيّة السنّة[1]، ولا يعنينا هنا، إنّما الكلام في أنّه لو أنكرنا قانون الشموليّة وقلنا بالجزم بعدمه أو بنفي التأكّد منه، فهل تبقى دلالة السكوت على حالها أو لا؟

الإشكاليّة التي تقع هنا تكمن في أنّ السكوت سوف ينفتح تفسيره على احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أنّه كاشف عن الإمضاء بالطريقة المتقدّمة.

الاحتمال الثاني: أنّ سكوت الشارع أو المعصوم كاشفٌ عن الأعمّ من تصدّيه بالتقرير والإمضاء، وإعراضه عن اتخاذ موقف وإحالة القضيّة إلى العقل والعقلاء مثلاً في أن يديروا أمورهم ببناءاتهم، دون أن ينسب مضمون بناءاتهم إلى شريعته، فربما يكون موافقاً على طريقتهم لكنّه لا يعتبر هذه الطريقة جزءاً من شريعته، بل غايته أنّها غير معارِضةٍ لها أو ضارّةٍ بها.

وبهذا نخرج بالنتيجة الآتية وهي أنّ استخراج الحكم من السكوت متفرّعٌ على نظريّة الشمول، فلو أنكرناها لانهارت هذه الآليّة في الاجتهاد.

لكن لو جاءت نصوص أو دوالّ ـ بشكلٍ أو بآخر ـ من الشريعة نفسها على الإحالة على هذه السير والارتكازات والأعراف أو غيرها، والإرشاد إليها، بحيث تضمّن ـ في الدلالة العرفية ـ تبنّي المشرّع لها، فيمكن فهم التشريع، فلو كانت السيرة قائمة على حجيّة خبر الواحد ثم فهمنا من آية النبأ الإحالة على هذا البناء العقلائي ودعوة الناس إليه، فإنّ دلالة آية النبأ هنا قد تكشف عن أنّ الشريعة تريد احتواء هذا العرف العقلائي والاعتماد عليه ودعوة الآخرين

(١) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٣٧ ـ ٦٥٩.

إليه، وهذا ما يفهم منه اندراج هذا البناء في منظومتها، وهكذا لو قلنا مثلاً بأنّ روايات الاستصحاب ترشد لهذا البناء العقلائي القائم في باب الاستصحاب وتريد تبنّيه في منظومتها، ففي هذه الحال سوف يكون الاستصحاب العقلائي من ضمن المنظومة التشريعيّة، وهكذا.

وبعبارة جامعة: إنّ المتأمّل في النصوص والأفعال (والحوافّ) الصادرة في الكتاب والسنّة، إذا فهم منها ـ عبر طريقة اجتهاديّة في النصوص وغيرها ـ أنّها تتضمّن ما تحويه السير العقلائيّة أو غيرها، ففي هذه الحال يمكن القول بأنّ السيرة صارت متضمّنة ضمن الشريعة، فالسكوت المحض لم يعد يكفي، بل نحتاج إلى نصوص من الشارع تكشف لنا عن هذا الإمضاء كشفاً يفهم منه القارئ لها أنّها تريد أن تجعل الممضى ضمن منظومتها، وتدعو له وتبني عليه.

لكن ربما يمكن التوصّل عبر السكوت المحض إلى عدم وجود حكم معارِض في الشريعة، لا إلى وجود حكم موافق، فلو أنّ العرف العقلائي كان يبني على ملكيّة الأفراد، ولم نعثر ـ فرضاً ـ في النصوص على ما يدلّ على اختيار الشريعة نفسها هذه الملكيّة، فغاية ما يدلّ عليه السكوت هو أنّ الملكيّة ليست محرّمة شرعاً، ولا مناقضة لأهداف الشارع وغاياته؛ إذ لو كانت محرّمة لكان من المنطقي ـ وفقاً لقواعدهم في باب التقرير ـ أن يبيّن الشارع أمرها، والمفروض أنّه لم يصلنا شيء، مما يكشف عن عدم الحرمة، لكنّ الإشكاليّة في أنّ عدم حرمتها بواسطة السكوت لا يدلّ ـ بعد انكار الشموليّة ـ على إباحتها بالمعنى الأخصّ مثلاً، فلعلّ الشارع لا يريد إصدار حكم في موردها، ويتعمّد ترك التعرّض لها في شريعته، ما دامت لا تناقض حكماً شرعيّاً له، وبهذا يكون السكوت المحض كاشفاً ناقصاً عن موقف الشريعة، وليس كاشفاً عن حكمها النهائي، ولهذا لو أنّ العقلاء مثلاً قرّروا تعديل الملكية الفرديّة وتغييرها وابتكار نمطٍ جديد من الملكيّة في حياتهم، فإنّ ذلك لن يكون مناقضاً للشريعة أو تغييراً لأمرٍ شرعي وديني؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الملكيّة الفرديّة لم تكن مناقضةً للدين، لا أنّها جزءٌ من الدين، حتى يكون خيار التخلّي عنها في لحظةٍ زمنيّة معيّنة خياراً في التخلّي عن مسألة دينيّة، ليكون خياراً محظوراً وبدعةً وخروجاً عن الشريعة.

ومن هنا أيضاً يكون سكوت الشارع عن الأعراف الآتية لاحقاً في الزمان (السِّيَر الحادثة) غير كاشف في ذاته عن موقفٍ منها، بحجّة أنّه يلزمه أن يبيّن الموقف من كلّ الوقائع كما ذهب إليه بعض الأصوليّين؛ إذ لعلّه لا يريد أن يتدخّل في هذه الأعراف الحادثة، وأنّ ما يهمّه فقط

هو أن لا تخرق هذه الأعراف حدوده الدينيّة والشرعيّة.

وبهذا يتبيّن أنّ هناك نوعين من الإمضاء، إذا صحّ التعبير:

الإمضاء السكوتي المحض، وهو مبنيّ عادةً ـ إذا أُريد جعله قانوناً كليّاً ـ على نظريّة الشمول، ما لم تقم قرينة مقاميّة أو حاليّة خاصّة يُفهم منها أنّ هذا السكوت يفيد الاستيعاب والإدراج، وهذا تابع لأنظار المجتهدين في رصد القرائن والسياقات وطبيعة الموضوعات.

والإمضاء المرشَد إليه في لسان الشريعة، وهو ما تقوم معه قرينة أو شاهد ـ حسب اختلاف فهم الفقهاء والمفسّرين ـ على أنّ المشرّع يريد تبنّي هذا القانون البشري ويحتويه ضمن منظومته القانونيّة.

وبهذا صرنا بحاجة ـ لتبنّي إسلاميّة عُرف ما أو أمر ما صدر من الآخرين ـ لدلالة من الشريعة على هذا التبنّي، ولم يعد يكفي مجرّد السكوت إلا في موارد محدودة تتبع قرينة هنا أو هناك ممّا لسنا بصدده الآن، فأسلمة السّير والأعراف العقلائيّة أو غيرها ليست على إطلاقها بعد إنكار الشمول التشريعي.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا نتكلّم في السكوت والإمضاء والتقرير، لا في مثل السير المتشرّعية أو الإجماع أو غير ذلك ممّا يأخذ حجيّته من كاشفيّته أو من التعبّد الشرعي به، لا من الإمضاء، كما لا فرق فيما قلناه بين أن يكون مستند حجيّة بناء العقلاء هو الحجيّة الذاتيّة أو إحراز عدم الردع أو عدم إحراز الردع أو بإرجاعه إلى حكم العقل أو غير ذلك مما وقع فيه خلاف بين الأصوليّين.

٦. تأثير نظريّتنا على فهم دلالات الشمول في النصوص

ربما تختلف طبيعة تأثير نظريّتنا على فهم دلالات النصوص ومديات استيعابها عن تأثيرها في الملازمات العقليّة أو السِّيَر والإمضاءات أو غير ذلك، والسبب في ذلك أنّ تأثير النتيجة التي توصّلنا إليها في كيفيّة استنطاق النصوص هو تأثير عفوي استظهاري نسبي، وليس خاضعاً لضوابط صارمة جداً في كثير من الأحيان، فزواياه مدوّرة وليست حادّة.

والفكرة التي نريد التأكيد عليها هي أنّ فهم النصوص من حيث السّعة والضيق يتبع أحياناً طبيعة فهمك لأغراض الناصّ وغاياته ومساحات اشتغاله، فعندما يقوم أديب أو روائي

بعرض قصّة أو رواية يشير من خلالها إلى وقائع تكوينيّة، فنحن لا نتوقّع منه أن يخبرنا عن قضايا علميّة، ولهذا نفهم سياقه فهماً مختلفاً عمّا لو كان مكانه شخصٌ فيزيائي أو فلكي يتعرّض لمسألة تتصل باختصاصه، وهذا يعني أنّنا كلّما تأكدنا من نظر المتكلّم للجهة المعيّنة ازدادت إمكانات مساحة دلالته فيها، والعكس صحيح.

مرجع هذه الفكرة الهرمنوطيقيّة إلى تأثير طبيعة المتكلّم ومعلوماتنا عنه في فهم دلالات نصوصه، وهي الفكرة التي نظّر لها بشكلٍ ما شلايرماخر في ما يُعرف بالهرمنوطيقا الحديثة عنده، واتّبعه في ذلك الكثير من الباحثين الهرمنوطيقيين في القرنين الأخيرين، وإن كنت أعتقد بأنّ هذه الفكرة في روحها موجودة أيضاً ـ بدرجة أو بأخرى ـ عند المسلمين في تراثهم التفسيري لنصوص الكتاب والسنّة.

وفقاً لذلك، عندما يدخل الفقيهُ أو المفسّر النصَّ حاملاً فرضيّة مسبقة، وهي فرضيّة شمول الشريعة، فمن الطبيعي أن يتوقّع أن يتكلّم النبيّ مثلاً في موضوعاتٍ ما، بينما من يرى عدم شموليّة الشريعة ـ بنحو الجزم أو بنحو عدم ثبوت الشمول ـ سوف يصبح توقّعه تعرّض النبيّ لهذا الموضوع أقلّ واحتماليّته أضعف.

ومن أمثلة ذلك تعرّض النصّ لتعبير يعتبر سابقاً واضحاً في الدلالة على الحالة العاديّة، بينما بات اليوم يحتمل فرضيّةً من الفرضيّات، فعندما تقول الآية الكريمة بأنّ الأمّهات لسن إلا من يلدن (المجادلة: ٢)، فإنّ الفقيه المحمّل بذهنيّة الشمول، يفترض ـ من حيث لا يشعر ـ أو ينقدح في باله أكثر من غيره أنّ الآية بصدد وضع معيار الأمومة وأنّها الولادة، فيؤدّي به ذلك إلى استنتاج أنّ صاحبة البويضة ليست هي الأمّ، بل الأم هي الوالدة، بينما الشخص الذي لا يدخل النصوص محمّلاً بذهنيةٍ تعرُّضها لكلّ شيء، فهو يفهم بشكل أسرع فكرة أنّ المراد بالآية الكريمة خصوص الإشارة إلى واقع الحال في تلك الأزمنة، وأنّ هذا الحصر مبنيّ على مقابلة الأمومة الحقيقيّة بالأمومة الادّعائيّة المستبطنة في الظهار (أنت عليّ كظهر أمّي)، وبالتالي لن يشعر دائماً بأنّ النصّ يريد أن يخرج ليكون شاملاً لقضايا تتصل بما نحن عليه اليوم.

إنّ الفكرة هي أنّ الشخص الذي لا يشعر بوجود ضرورة في تعرّض النبي والإمام والقرآن لقضايا عصره أيضاً من المستجدّات الحادثات، يقترب أكثر من فهم النصّ في سياقه الزمني وأفقه الزماني آنذاك، وليس في سياق وضع قاعدة تهدف ـ بالضرورة ـ لمعالجة قضايا ستأتي بعد

ألف عام، ولا يعني ذلك عدم وجود عمومات ومطلقات لها قدرة التعميم، بل قد قلنا سابقاً بأنّ الكثير من العمومات والمطلقات لا مانع من توظيفها مثل الوفاء بالعقود؛ لأنّ نكتة التشريع فيها هي مبدأ التعهّد بالعمل بما تمّ الاتفاق عليه، فمن ناحية التوافق يظلّ هذا المبدأ سارياً، لكنّ نفس مبدأ الوفاء بالعقود ليس ناظراً لأخلاقيّة مضمون التعاقد حتى يكون في نفسه قد اتخذ موقفاً من المضمون، فمثلاً لا نستطيع أن نفهم من عموم الوفاء بالعقود موقف الإسلام من أخلاقيّة إجارة الرحم، بحيث نقول بأنّ هذه الآية تريد أن تُفهم العصور اللاحقة بأنّ إجارة الرحم أمرٌ سليم أخلاقيّاً، فهذه الآية لا تنظر لمضمون التوافق، بل تنظر لمبدأ الوفاء بالتوافق، فيما المضمون ليست ناظرة إليه بذاتها لكي تكون دالّةً عليه، وإنّما يجب الفراغ عن أخلاقيّة المضمون من مكان آخر، ولهذا نجد أنّ استدلال بعضهم بمثل هذه الآية في عشرات المواضع المستجدّة لإثبات أخلاقيّة المعاملة في مضمونها غير صحيح، وأحد أسباب ذهابهم لهذا ـ فيما نخمّن ـ أنّهم استطرقوا الآية لمعالجة قضايا عصرهم، ولو لم يحملوا هذه الذهنيّة الشموليّة لكان أقرب لهم وأيسر أن يقولوا بأنّ هذه الآية تعطي عموماً واضحاً في صحّة أو لزوم الوفاء بالتعاقدات والمعاهدات، بينما أخلاقيّة مضمون المعاملة يعتبر أمراً مفروضاً فيها، لا أنّها دالّة على أخلاقيّته بذاتها بالعموم، ومن ثمّ يلزمنا الاستناد ولو إلى أصل عملي معيّن لتبرير أخلاقيّة المضمون أو تنزيهه عن السلوك غير الأخلاقي، ثم العودة إلى آية الوفاء بالعقود لتصحيح المعاملة أو الإفتاء بلزومها، أمّا أنّ كلّ أمر لا نعرف أخلاقيّته، فإنّنا نشرعنه عبر جعله ضمن تعاقد، فهذا ليس صحيحاً بهذه الطريقة.

هذه الأمثلة تعني أنّ ما لم يكن مورداً لابتلاء الناس في عصر النصّ، فإنّ النصوص تكون أكثر تهيؤاً للانصراف عنه؛ إذ تنصرف للحالة الغالبة في زمانها، أو لا أقلّ من أنّه لا يوجد خلفيّة توفّر لنا كونها ناظرة للعصور اللاحقة مما لم يكن مورد الابتلاء في عصر الصدور، بل هو جديد كلّ الجدة، فالفقيه الشمولي يكون مستعدّاً أكثر لتقبل الإطلاق لوقائع عصره، بينما الفقيه غير الشمولي يظلّ حذراً من فهم مثل هذه الإطلاقات، ويقترب أكثر من فهمها بالطريقة التي كان يفهمها الناس قبل ظهور الوقائع المستجدّة.

وهذا ما يؤسّس نوعاً من العلاقة بين الفهم التاريخي والفهم غير الشمولي، وهذه قضيّة مهمّة جدّاً، فعندما يقول النبيّ بأنّه يعتمد الأيمان والبيّنات في عمله القضائي، فإنّ الشموليّين

يفهمون هذا النصّ أو يُتوقّع أن يفهموه بمثابة كونه ذا دلالة حاصرة على مستوى وسائل الإثبات القضائي، بعد حصر مفهوم البيّنة بالعدلين، لأنّهم يفترضون ضمناً أنّ النصّ قد لاحظ تمام طرق الإثبات القضائي إلى يوم القيامة، ثم تمّ إنشاؤه بملاحظتها، بينما غير الشمولي يعتبر أنّ النبيّ عندما يصدر منه شيء من هذا فلا نعرف أنّه ناظر لطرق مستجدّة لم يكن يتخيّلها السابقون، مثل وسائل عمل الشرطة والتحقيق العلمي الحديث، لهذا فهو يحتاج لبذل جهد مضاعف لإثبات نظر النبيّ في هذا الحديث لتمام الطرق إلى يوم القيامة.

ومرجع ما نقول في باب المطلق والمقيّد، إلى أنّ من شروط الإطلاق كون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد الأخذ بالإطلاق فيها، وإذا لم نكن شموليّين فإنّ إحرازنا لكونه في مقام البيان من ناحية الوقائع المستجدّة التي لم يكن لها عين ولا أثر، بل لعلّها لم تكن تخطر على بال أحدٍ في تلك الأزمنة، يصبح أقلّ نسبيّاً؛ لأنّنا لا نستطيع في كثير من الأحيان أن نُحرز أنّه متصدٍّ أصلاً لهذه القضيّة، فضلاً عن أن نحرز أنّه ناظر لها وفي مقام بيانها في خصوص هذا الحديث.

فلو أخذنا مسألة حكم زكاة الغلات الأربع على القمر، وأنّه سوف تختلف الأوزان والأحجام هناك، فما هو المعيار؟ فإنّ الشموليّ يظلّ لديه استعداد أكبر لفرض أنّ النصوص تعطي حكم القمر، بينما غير الشمولي يظلّ هذا الأمر عنده أقلّ احتمالاً من أساسه؛ ومن ثمّ فهو أقرب لفهم الانصراف عن مثل هذه الحالات النادرة، وادّعاء أنّ النصوص لا يُحرز كونها في مقام البيان من حيث الحالات النادرة التي كانت معدومة ذلك الزمان.

وكذا حكم الصلاة في كوكب تطلع عليه شمس أخرى، أو شمسان، أو قمران، وأنّه ما هو معيارها؟ وأيّ شمس يختار؟ وما حكم التيمّم على تراب كوكب غير كوكب الأرض؟ وعشرات من هذا النوع من المسائل..[1]، يقترب الفقيه غير الشموليّ جدّاً من دعوى عدم

(١) لا بأس بالإشارة إلى أنّ مجرّد طرح صورة فرضيّة غريبة لم تحصل في حياة البشر بعدُ، ثم التماس جواب عنها في الدين، هو في نفسه غير صحيح أحياناً حتى على تقدير القول بالشموليّة؛ وذلك أنّ ثبوت شموليّة الشريعة يعني أنّ الشريعة تغطّي حياة البشر إلى يوم القيامة، وأمّا الوقائع الفرضيّة التي قد يعلم الله سبحانه أنّه لن يقع فيها البشر إلى يوم القيامة، كأن يعيشوا في كوكب فيه شمسان مثلاً، فإنّ شموليّة الشريعة لا تستدعي وجود حكم لهذه الحال إلا بعد أن يكون هذا الفرض قد تحقّق؛ إذ قبل

إحراز نظر النبيّ أو القرآن إليها؛ لكونها منصرفاً عنها، ولا موجب لفرض أنّها مندرجة ضمن اهتمامات المشرّع أصلاً.

ولا أعني بذلك أنّ هذا الانصراف لا يتحقّق في فهم الشموليّ نفسه، بل قد يتحقّق بالتأكيد، ولهذا سابقاً كنّا ننفي الشموليّة بدعوى الانصراف في بعض هذه الموارد، لكنّ إمكانات تحمّل الشمولي له تظلّ أقلّ في العفويّة الاستظهاريّة من غير الشموليّ.

والخلاصة: إنّ نفي الشموليّة يخفّف في بعض الأحيان من إمكانات فهم الإطلاق الوقائعي في النص ـ لا الإطلاق الأزماني لواقعة واحدة ـ لأنّه لا يوجد ضرورة مسبقة لفرض وجود جواب عن الواقعة المستجدّة في الشرع نفسه، فقصور مقام الثبوت يلقي بثقله نوعاً ـ لا تماماً ولا دائماً ـ على مديات الدلالة في مقام الإثبات، دون أن يفرض هذا كلّه تبايناً في فهم المساحات الدلاليّة دوماً بين الشمولي وغيره، فتأمّل جيّداً.

تأثير نظريّتنا على بناء حياةٍ قانونيّة في المجتمع (ممارسة تجربة التقنين)

من الواضح أنّ نظريّة عدم الشموليّة سوف تفضي ـ بشكلٍ حتمي ـ إلى ضرورة بناء مؤسّسة تشريعيّة، بكلّ ما تعنيه وتتطلّبه مؤسّسة التشريع من هيئات ولجان ومراكز بحثيّة واستشاريّة مساعدة، بهدف التوصّل إلى أعلى مستوى ممكن من دقّة اختيار الصيغ القانونيّة، فوضع القوانين في هذه الحال ليس عمليّةً مزاجيّة أو استنساباً شخصيّاً من الفقيه أو وليّ الأمر، ينطلق

تحقّقه لا نستطيع اعتباره جزءاً من الشريعة حتى نبحث عن حكمه، فلعلّه لن يتحقّق في المستقبل، ومن ثمّ لا يكون للشارع ـ حتى لو قلنا بالشموليّة ـ حكمٌ فيه بالضرورة؛ لأنّ الشموليّة منوطة بواقع التحقّق، لا بفرض التحقّق.

وهذا الإشكال منهجيٌّ جداً في العديد من قضايا المستحدثات التي لم تقع بعدُ، ويبعد وقوعها في القريب العاجل، ولا يعلم وقوعها إلى يوم القيامة بعدُ، ومن ثمّ ففرض وجود جواب لها في الشريعة الواقعيّة لا معنى له، ومن ثمّ فيكون هذا البحث في الشريعة الظاهريّة فقط لا في الشريعة الواقعيّة، وكأنّ البحث يقع في أنّها لو وقعت فسيكون لها حكم، لا أنّ لها حكماً بالضرورة ونريد البحث عنه الآن، رغم أنّها لم تقع بعدُ، ولا نعلم بأنّها تقع، وهذا يعني ضرورة التمييز بين الفقه الفرضي وفقه المستحدثات والنوازل، فالثاني فقه واقعي أو قريب من الواقع ويواجه حقيقة عينيّة خارجيّة متحقّقة أو على شرف التحقّق، دون الأوّل في الغالب.

بشكل عفوي من ملاحظة الأمور، بل هي سلسلة من العمليات المتتابعة التي توصل إلى جعل قانون معيّن.

فمثلاً عندما يتمّ في لوائح القوانين المتصلة بالمسؤولين المتولّين للسلطة في البلاد، وضع قوانين ترتبط بهم، مثل أنّه لا يحقّ لهم أن تكون لهم أيّ وظيفة أو أيّ دخل مالي مطلقاً ولو استثماري، أثناء تولّيهم مناصب وزارية أو نحوها في الدولة، فإنّ وضع قانون من هذا النوع، يتطلّب دراسات جادّة في التأثير السلبي لترك أصحاب المناصب السلطويّة في البلاد يملكون مثل هذا الحقّ، ممّا يفسح لهم المجال في استغلال مواقعهم بهدف تحقيق مآرب شخصيّة، ولهذا يكونون ملزمين بتقديم كشوفات لحساباتهم البنكية والعقاريّة مثلاً قبل تولّيهم منصبهم؛ لكي يتمّ التأكّد ـ بعد انتهاء مدّة تولّيهم لمسؤوليّتهم الحكوميّة ـ بأنّ هذه الأرصدة لم يتمّ إضافة شيء عليها يفوق معدّل رواتبهم الشهريّة من الدولة..

إنّ قوانين من هذا النوع في ضمن أنظمة اقتصاد مفتوح تغدو ضروريّةً أحياناً؛ لأنّ عدمَها يمكن أن يؤدّي ـ وفق إحصاءات وتجارب ـ إلى حدوث فساد في أجهزة الدولة، ومن ثمّ فالأمر ليس مجرّد استنساب، وإنّما يتطلّب دراسات حقيقيّة للدفاع عن سنّ مثل هذا القانون ومديات إيجابيّته أو سلبيّة عدم سنّه في لحظات زمنيّة معيّنة.

هذا كلّه يؤدّي تلقائيّاً إلى ضخّ روح التقنين في المجتمع، والتأثير إيجاباً على خلق نضج تشريعي عالٍ فيه، قائم على عقلانيّة ميدانيّة، بدل أن يظلّ المجتمع متلقّياً المواقف الناجزة من مكانٍ آخر، فنظريّة الفراغ الحقيقي تفرض مسؤوليّة جديدة على الإنسان في سنّ القوانين، وامتلاك خبرة هذا الفن وهذه المهارة، وتهيئة المقدّمات العلميّة والعمليّة لقيامة نظامٍ ووعي تشريعي في المجتمع، وما يتطلّبه ذلك من خلق فضاءات علميّة أكاديميّة وتجربيّة إنسانيّة متنوّعة.

مشروعيّة التقنين البشري في دائرة الفراغ القانوني الحقيقي

إذا تمّت الموافقة على عدم الشموليّة، وظهرت بالفعل والحقيقة ـ لا بالاسم والصورة ـ منطقة فراغ وخلأ حقيقي في التشريع الديني، فقد قلنا بأنّ هذه المنطقة يسدّ خلأها المشرّع البشري، والسؤال الذي يواجهنا هنا هو: ما هي مشروعيّة عمل هذا المقنّن؟ ومن أعطاه حقّ

التشريع أو الرخصة فيه؟

قبل الجواب عن هذا السؤال ثمّة سؤال يواجهنا، ونحن نسأل السؤال السابق: لماذا نبحث أصلاً عن مشروعيّة فعل التقنين البشري مادامت المنطقة هي منطقة فراغ؟ أليس من الأجدر تخطّي سؤال المشروعيّة نفسه ما دام المشرّع الإلهي لم يعد له حضور قانوني في هذه المنطقة الخالية؟

إنّ سؤال المشروعيّة نفسه ينطلق من نتائج ما توصّلنا إليه في بحوث الفصل الأوّل من هذا الكتاب، خاصّة عند البحث في المستندات القرآنيّة لنظريّة الشمول التشريعي، حيث قلنا هناك بأنّ النصوص القرآنيّة تدلّ على حصريّة الحكم بالله تعالى، ضمن المجال القانوني، وأنّها تمنع عن فرض مرجع قانوني آخر غير الله يكون في عرضه، لكنّها لا تمانع عن فرض مرجعيّة قانونيّة أخَذت قيمتها من الحكم الإلهي مسبقاً أو تأكّدنا من أنّ الله راضٍ بالأخذ منها وموافقٌ في شرعه على ذلك، بعد أن لم يتصدّ هو مباشرة للتقنين في دائرة عمل هذه المرجعيّة القانونيّة.

فانطلاقاً من هذه النتيجة يغدو سؤال المشروعيّة ضروريّاً، وذلك أنّ منطقة الفراغ صارت خاليةً، وعلينا أن نرجع لله تعالى لنعرف ما إذا كان يأذن لنا أو يطلب منّا أن نقنّن في هذه الدائرة الفارغة؛ إذ لو ثبت أنّه لا يرخّص لنا بذلك أو لم نحرز إذناً منه في هذا الأمر، كان حكمنا فيها منافياً لحصريّة مرجعيّة الحكم بحكم الله سبحانه في كلّ الأمور.

وبناءً عليه، يمكن الاستناد لإثبات الترخيص الشرعي في ممارسة التقنين البشري في دائرة الفراغ هذه إلى توليفة أمور، أبرزها:

١ ـ مرجعيّة البراءة، فبعد عدم قيام دليل على المنع عن هذا الفعل الذي يريد البشر التواضع عليه فيما بينهم لتنظيم أمورهم في دائرة الفراغ، يكون نفس فعل التقنين مشمولاً لدليل البراءة العقلي والنقلي معاً، وهذا كافٍ في الترخيص، وقد سبقت الإشارة لذلك.

ومن الواضح أنّ الحدود والقواعد الدستوريّة لا تلغي البراءة هنا؛ لأنّنا قلنا بأنّ مورد هذه القواعد ليس حكماً شرعيّاً للشيء بعنوانه، حتى يكون التشريع في مورده معارضاً لحكم الله تعالى، فيمنع عن التشريع في موردها ولا معنى للبراءة عن فعل التشريع، بل هذه القواعد هي حدود الله التي يمكن للإنسان أن يتحرّك ضمنها ولو من دون وجود حكم شرعي ما دام لم يخرقها أو يتخطّاها، لا أنّها بنفسها تفرض حكماً شرعيّاً على الأشياء والأفعال بعنوانها، كما

أوضحنا سابقاً.

٢ ـ الاستناد لبعض النصوص الدالّة على إحالة أمور المسلمين إليهم ومطالبتهم برعايتها والاهتمام بها، فهذه النصوص إن لم نقل بأنّها دالّة بالمباشرة على هذا الأمر الذي نحن فيه، فهي تدلّ بإطلاقها، مثل قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾ (الشورى: ٣٨)، فهذه الآية تعلن ـ بكلّ وضوح ـ أنّ أمور المسلمين تكون بالشورى بينهم، وهذا كافٍ في إثبات نوعٍ من التفويض الإلهي للمسلمين الصالحين في إدارة أمورهم فيما لا يوجد فيه نصّ مباشر من الله سبحانه، إذ مساحة الفراغ من أبرز أمور المسلمين التي خلت من النصّ وفي الوقت عينه احتاجت لتنظيم.

ومن هذا النوع النصوص القرآنيّة والحديثيّة التي تدعو المسلمين لتنظيم أمورهم وتحقيق مصالحهم، والمنع عن سيادة الفوضى والاضطراب فيما بينهم، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وغير ذلك.

وهذا النوع من الأدلّة لا يُشكل علينا بأنّه ينصرف عن الوقائع المستجدّة اليوم، بحجّة أنّه قد لا يكون ناظراً إليها؛ لأنّ القائل بنفي الشموليّة يعتبر ـ كما تقدّم ـ أنّ عدم شموليّة الشريعة هو أمرٌ أو ذهنيّة واقعة حتى في العصر النبويّ، لا أنّه أمرٌ مستجدّ، بمعنى أنّه في العصر النبويّ: كلّ ما لم يكن فيه شرع فأمره للناس، ولهذا حاولنا سابقاً أن نفهم فكرة الأحكام الولائيّة للنبيّ نفسه على أنّها نشاط تطبيقي لفكرة ما لا حكم لله فيه، فراجع.

٣ ـ الاستناد إلى الأدلّة الدالّة على جعل الحاكميّة لأحدٍ ـ كالفقيه أو شورى الفقهاء أو غيرهم، على اختلاف النظريّات في الفقه السياسي ـ فكلّ أدلّة الحاكميّة وجعلها، وكلّ أدلّة حجيّة الأحكام الولائيّة، تتضمّن نوعاً من الرضا بممارسة فعل التقنين عندما يكون من شؤون هذه الحاكميّة ومتطلّباتها عرفاً وعقلائيّاً، فعندما يقول الحديث بأنّ العارف بالأحكام الإلهيّة قد جعلته عليكم حاكماً، ويُفهم منه ـ على تفسير بعض الفقهاء ـ أنّه تفويضٌ حكومي عام، فهذا معناه أنّه بات يملك سلطة ممارسة الحكم في كلّ الأمور بما لا ينافي الشرع، فيكون رضاً إلهيّاً وتوكيلاً إلهيّاً في تولّي الأمور وإدارتها، فإذا احتاجت إلى تقنينات موضعيّة أو طارئة، فهذا داخلٌ ضمن نطاق هذا التفويض.

وعليه، وحتى لا نطيل، فإنّ مختلف أدلّة الشورى والحاكميّة وتنظيم الأمر ورفع حاجات

المسلمين وغير ذلك من النصوص والشواهد الكثيرة، تصلح جميعاً ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ لمساعدتنا على هذا الترخيص، عندما يكون سدّ منطقة الفراغ حاجة للمجتمع الإسلامي ومطلباً نوعيّاً لحياة المسلمين.

٤ ـ الاستناد لأدلّة العناوين الثانويّة نفسها التي أخرجتنا ـ في بعض الموارد ـ من تحت العناوين الأوّلية، حيث قلنا آنفاً ـ ونحن نستعرض نظريّتنا ـ بأنّ أدلّة الأحكام الثانويّة تخرج الموقف من تحت سلطان الأحكام الأوّلية، وتفتح الطريق للعنوان الثانوي، فمثلاً دليل نفي الضرر يرفع إطلاق الأحكام الأوليّة الواردة في سلطنة الناس على أموالهم، وحيث إنّه لا يستدعي بنفسه صيغةً قانونيّة بديلة عن الأحكام الأوليّة، لهذا فإنّه بنفسه يدعونا لوضع هذه الصيغة، إذ لو لم نضع صيغة في مورد العنوان الثانوي لما كان العنوان الثانوي نافعاً أصلاً، وهذا يعني أنّ دلالة الاقتضاء، أو فقل: نفي لغوية عمل الحكم الثانوي، تتضمّن ـ عقلائيّاً ـ فرض عمل قانوني ما دامت الشريعة بعينها لم تقم به، فلسنا هنا نستند لدلالة إطلاقيّة لفظيّة كما هو واضح، بل لمناسبات سياقيّة أو ما يعرف بمناسبات الحكم والموضوع الآتية من عقلانيّة المشرّع؛ إذ لو عطّلت الأحكامُ الثانوية قانونَ السلطنة، ثم لم يتم شرعاً السماح بوضع قانون بعد ذلك، لم يكن ذلك بنفسه أمراً عقلانيّاً، فنفهم ـ استنتاجاً ـ بأنّ الدائرة الفارغة يلزمنا فيها ممارسة الضبط؛ لكي نستجيب لمبرّرات عروض الحكم الثانوي، المفروض في مورد الكلام ـ كما شرحنا ذلك سابقاً ـ أنّه لم يقدّم بنفسه صيغة قانونيّة.

بهذه المعطيات الأربعة ـ كلاً على حدّة أو بجماعها واجتماعها ـ نستنتج أنّ ممارسة فعل التقنين البشري في دائرة الخلأ القانوني، أمرٌ مشروع، بل ومطلوب، وليس في مورده أيّ نهي ديني، إن لم نقل بأنّه محلّ رغبة واهتمام.

وهذه من النتائج ـ ولو بالواسطة ـ لنظريّة عدم الشمول القانوني في الشريعة الإسلاميّة؛ إذ نتوصّل بوضوح إلى أنّ التقنين البشري عمليّة مشروعة، ولا تمثّل تناقضاً مع الشريعة في نفسها، نعم هي مشروطة بعدم تخطّي الحدود الإلهيّة والتشريعات المجعولة في الدين، وبهذا يصحّ ما أفاده أمثال النائيني والصدر من الحديث عن سلطةٍ مقنّنة بشريّة ـ خلافاً لمثل الشيخ فضل الله النوري ـ رغم أنّهم لم تنسجم أُطروحتهم هذه مع بنياتهم الفكريّة كما بيّنّا سابقاً، لكنّها بالتأكيد تنسجم مع البنية الفكريّة التي توصّلنا نحن إليها دون أن نقع في أيّ تهافت.

من يملك سلطة التقنين البشري؟ وما هي هويّة القانون الصادر؟

بعد أن فرغنا عن وجود منطقة فراغ حقيقي، وتوصّلنا إلى أنّه يجوز الاشتغال القانوني البشري عليها، يُواجهنا ـ ونحن نصوغ نظريّتنا ـ سؤالٌ حقيقي متوقّع: من يملك سلطة التشريع والتقنين هذه؟ ومن هو المخوّل شرعاً أن يمارس هذا الأمر ويقدّم للناس هذه القوانين لكي يتمّ إجراؤها؟

هذا السؤال على صلة وثيقة بموضوع عنصر الإلزام في هذه القوانين، ولولا عنصر الإلزام فبإمكان أي جهة أن تمارس العملية التقنينية التي تحدّثنا عن خطواتها سابقاً، وتُبدي رأيها القانوني، إلا أنّه حيث كان لابدّ من جهة مخوّلة بفعل ذلك بحيث يكون تشريعها نافذاً ويحظى بإلزام شرعي، لهذا كان لابدّ أن نعرف من هي هذه الجهة في الشريعة الإسلاميّة؟ وما هي صفاتها؟

قد يتمّ هنا تقديم تصوّرين:

التصوّر الأوّل: إنّ مهمّة المشرّع هنا ذات طابع مزدوج، فمن جهة عليه أن ينطلق من روح القواعد الدستوريّة التي أقرّتها الشريعة الإسلاميّة ووضعتها، الأمر الذي لا يتسنّى بدون وعي فقهي معمّق لها، كما يعمل ـ من جهة أخرى ـ على سنّ قوانين تتناسب مع الواقع القائم، الأمر الذي يستدعي خبرويّة خاصّة بطبيعة الواقع وتعقيداته والبدائل التي يمكن توفيرها له وترجيح بعضها على بعض.

من هنا، فهناك نوع تعدّدٍ في المقنّن، بحيث يكون دور الأوّل سنّ القوانين من منطلق وعي الواقع، فيقوم بتقديم الخيارات القانونيّة الممكنة لحلّ مشكلة كلّ مستجدّ ومتغيّر لا نصّ فيه، فيما يقوم الثاني بأخذ هذه القوانين ودراستها، لا من الزاوية الواقعيّة والميدانية، بل من زاوية موافقتها للنصوص وروح الدستور والقانون، لتحديد أيّ من هذه الحلول القانونيّة أوفق بالقواعد والحدود الشرعيّة الناظمة ذات الطابع الدستوري، والأوّل لا يحتاج إلى فقاهة على خلاف الثاني الذي يحتاجها من منطلق الحاجة لتعيين القواعد الشرعيّة العامّة.

وفي هذه الحال، لا نكون بحاجة أساساً إلى فكرة وليّ الأمر بالضرورة، بل نحن بحاجة إلى فكرة الفقيه إمّا المطّلع على الواقع في المجال الذي يراد فيه سنّ القوانين أو تقف معه هيئة قانونيّة تملك تلك الخبرويّة.

وهذه نقطة اختلاف هذا التصوّر مع الطروحات المتقدّمة في الفصل الثاني، فقد لاحظنا كيف أنّ فكرة وليّ الأمر كانت حاضرة بقوّة عند غير واحد من المنظّرين المسلمين.

إلا أنّ ما نراه هو أنّ هذه الفكرة لا نحتاجها بالضرورة؛ لأنّ ما يصدر من قوانين لا يصدر بوصفه قوانين ولائيّة حتى نشرطها بولاية الأمر، بل هي قوانين فقهيّة، غاية الأمر أنّ طبيعة الاجتهاد الفقهيّ فيها تختلف عن الاجتهاد في الأحكام الأوّلية الواردة في النصوص مباشرةً أو عبر العموم أو الإطلاق، فهناك كان الفقيه يرجع للنص ليعرف حكم الواقعة نفسها، فيرى عقد التأمين فيطبّق عليه عموم الوفاء بالعقود، ويستنتج حكمه مباشرةً، أمّا هنا فلا يملك الفقيه نصوصاً من هذا النوع، بل هو يرجع إلى الحدود والقواعد التشريعيّة العامة ذات الطابع الدستوري؛ ليرى أيّ القوانين المقترحة بشريّاً هو الأوفق بها والأكثر انسجاماً معها جميعاً.

وبناءً على هذا التصوّر يصبح الناتج عن هذه العمليّة عبارة عن (فتوى)، ويأخذ شرعيّته وسلطته من سلطة الفتوى، فكلّ أدلّة حجيّة الفتوى سوف تكون هنا هي المحكّمة، والمعطيات والنظريّات الاجتهاديّة في حجيّة الفتوى ستكون هي الحَكَم هنا.

وإذا أخذنا بمرجعيّة الفقيه بما هو فقيه هنا، فمن الطبيعي أيضاً الحديث عن قواعد الاجتهاد والتقليد، فمثلاً لو شرطنا في المرجع الأعلميّة لزم أن يكون المرجع الذي يقوم بتصويب هذه القوانين من الزاوية الشرعية هو الأعلم، ومن ثمّ تختلف نتائج ومواقف المكلّفين تبعاً لتقليدهم في هذه الحال، فقد يكون قانون ما موافقاً للشريعة فيمضيه المرجع اجتهاديّاً ـ بهذا المعنى للاجتهاديّة ـ فيما يراه مرجعٌ آخر غير متوالم مع القواعد الشرعيّة والحدود الدينيّة.

إلا أنّ الصحيح بنظري أنّ هذا التصوّر كلّه، غير منسجم مع البنية التحتيّة التي توصّلنا إليها فيما سبق لنظريّة عدم الشمول، بل هو يرتدّ إلى ذهنيّة الشمول، وهنا أنا دائماً أدعو القارئ للتفكير من داخل فضاء نظريّة عدم الشمول والتحرّر تماماً من فضاء الشموليّة، لكي يفهم صورة الأمر بشكلٍ أوضح، فإذا قلنا بأنّ هذه النتائج القانونيّة هي عبارة عن موقف فقهي، ومن ثم ستكون نوعاً من الفتوى، فنحن ما زلنا نفكّر بذهنيّة شمول القواعد العامة للوقائع الحادثة، وهذا ما يقع على العكس تماماً من فكرة عدم الشموليّة المفروض أنّنا نبني عليها هنا؛ لأنّه يعطينا أنّ هذه القوانين البشريّة هي مصداق محض للقاعدة الشرعيّة، وكأنّ القاعدة تدعو بذاتها إليها بعنوانها، مع أنّ القاعدة لا تُنتج لائحة القانون هذه، وإنّما تُنتج الدعوة إلى

الاستجابة لذات القاعدة، فيما المُنتج للقانون هو الإنسان، وليس الله.

وبتعبير آخر: إنّ خلع صفة (الفتوى) على لوائح القانون هذه، يعني أنّ دورنا بات اكتشافيّاً لحكم الله في الواقعة، والحال أنّ مفروض بحثنا هنا عدم شموليّة الشريعة، وهذا لا يتّسق مع استنتاج فتوائيّة القوانين الصادرة.

التصوّر الثاني: أن نعتبر أنّ من يملك سلطة التقنين هنا هو الجهة التي تملك سلطة الإدارة المجتمعيّة، فهذه الجهة هي المتولّية لهذا الأمر، بمعنى أنّ المطلوب منها توفير الخبراء في العلوم المختلفة للقيام بتحليل الظاهرة المراد سنّ القانون لها، ثم عرض النتائج على الفقهاء والقانونيّين، فيقوم القانونيّون ـ ولا مانع أن يكون معهم فقهاء ـ بوضع صيغ قانونية للحلّ، ثم يتمّ عرض هذه الحلول على الفقهاء لكي يستنتجوا منها عدم التنافي أو يستنتجوا منها الموائمة مع مقاصد الشريعة وغاياتها وأحكامها. وهذه العمليّة برمّتها، تقع ضمن نظام السلطة المجتمعيّة نفسه، وتقوم هذه السلطة في نهاية المطاف بتحويل ناتج هذه العملية التقنينيّة إلى قانون نافذ الإجراء.

وفارق هذا التصوّر عن سابقه أنّ كلّ هذه العمليّات تصبح جزءاً من عمل السلطة نفسها، ليكون الناتج قراراً من السلطة (النظام الحاكم في البلاد)، وبهذا تصبح هويّة القانون هويّة ولائيّة، بمعنى أنّها هويّة سلطويّة، على عكس التصوّر السابق الذي كان ناتج هذه العمليّة فيه هو الفتوى، وليس الحكم الولائي الحكومي. وقد قلنا سابقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب بأنّ الأحكام الولائيّة ليست أحكاماً شرعيّة لا أوّليّة ولا ثانويّة، فراجع.

وإذا أصبحت هذه القوانين أحكاماً ولائيّة، أي أحكاماً تأخذ سلطتها من سلطة المشرّع بوصفه حاكماً ومتولّياً شؤون المجتمع، فمن الطبيعي أن تكون أدلّة سلطة الدولة أو الإدارة المجتمعيّة هي المرجع لنا هنا، فكلّ أدلّة الولاية ـ على اختلاف الاجتهادات الفقهيّة ـ ستعتبر هنا دليلاً على منح سلطة التشريع لمن ثبتت له هذه الولاية بشروطها، وليس أدلّة حجيّة الفتوى كما هو واضح، وهذا هو الصحيح، ومن ثمّ فدليل جعل الولاية في مجال الشأن العام يكون شاملاً بوضوح لمنطقة الفراغ الحقيقي؛ إذ هي من أبرز وأجلى مساحات الشأن العام في كلّ عصرٍ ومصر.

ومن الطبيعي أيضاً أن نشرط في صدور هذه الأحكام الولائيّة أن يكون مسيرها التقنيني هو

المسير الذي تحدّثنا عنه فيما سبق، فلو أخلّت السلطة الشرعيّة به ـ كما لو سنّت القوانين بدون الرجوع إلى الفقهاء لتصويبها وإبداء عدم تناقضها مع الشريعة ـ لم تعد لها هذه الولاية في هذه القوانين. وبتعبير آخر: إنّ من يملك سلطة التشريع ملزمٌ أن يراعي هذا المسير القانوني حتى يصبح حكمه الولائي نافذاً، ومن ثمّ فلو اعتمد مجرّد المصلحة بلا رجوع لكلّيات الشرع ولا اعتمادٍ على مجيء أحكام ثانويّة تجمّد الأحكام الأوّليّة التي قد تنافيها الأحكام القانونيّة الجديدة.. ففي هذه الحال لا قيمة لهذه التشريعات البشريّة في نفسها، وربما لهذا لو كنّا أمام صيغتين قانونيّتين إحداهما أفضل من الأخرى، لكنّ الاثنتين تنسجمان مع الأغراض الشرعيّة وتفيان بمتطلّبات حلّ المشكلة القائمة، فإنّ الإلزام بالأكثر انسجاماً يحتاج لتأمّل كبير في طبيعة حساسيّة الموضوع.

وهذا ما يضع نظريّتنا هنا في سياق النظريّات التي تقلّص ـ بشكلٍ نسبي ـ سلطة الدولة، وتبدو أكثر ليبراليّةً من هذه الناحية، بعيداً عن الحمولة السلبيّة لهذا التوصيف في الفضاء الديني المعاصر، وفي المقابل تبدو نظريّتنا متماهية أو متقاربة مع النظريات التي تجعل سلطة الإلزام في القانون من شؤون الدولة، فتقترب من التفكير الهيجلي.

يشار أيضاً إلى أنّ التشريعات القانونيّة البشريّة لا يجب أن تكون حلاً لمشكلة قائمة بالفعل، بل يمكن تصوّرها وقايةً من مشكلة آتية يتوقّع حصولها لو ترك الأمر، فإنّ العنوان الثانوي قد يلحق هنا؛ لتجميد الأحكام الأوليّة وتوفير الأرضية للمقنّن البشري لسنّ قوانينه الوقائيّة الضروريّة هذه.

وينجم عن هذا كلّه، أنّ هذه القوانين ما دامت غير دينيّةٍ، فإنّ الاعتراض عليها أو الدعوة لاستبدالها بمقترحاتٍ قانونيّة أخرى، لن تكون ابتداعاً في الدين ولا مواجهةً له، وسيكون النقاش فيها والاعتراض عليها واقتراح بديلٍ لها أمرٌ جائز لا إشكال فيه، نعم مادامت نافذة الإجراء فإنّ وجوب طاعتها عمليّاً قائمٌ، انطلاقاً من حيثيّة الإلزام الآتية الإشارة إليها قريباً، إن شاء الله.

ويتبع هذا الموضوع (من يملك سلطة التقنين)، ثلاثة موضوعات:

أ. المديات الزمنيّة للقانون

ثمّة سؤال هنا: هل ينتهي هذا القانون بموت المقنّن أو بموت السلطة بوصفهم أفراداً أو

بانتهاء موضوعه أو إلى أن يتمّ نقضه لاحقاً من قبل من له السلطة الشرعيّة أو ما هي نهايته بعد أن لم يكن حكماً إلهيّاً خالداً؟

من الطبيعي أنّه بناء على المختار من كون سلطة التشريع هنا بملاك الحاكميّة الزمنيّة، تكون المدّة الزمنيّة للقانون تابعةً لقواعد الحكم الولائي المقرّرة في محلّه، وقد تعرّضنا لهذا البحث في موضعه[1]، وقلنا بأنّ الأحكام الولائيّة للمعصوم، فضلاً عن غيره، هي أحكام محكومة لوجوده الزمني، ومن ثمّ فبوفاته تزول هذه الأحكام.

وهذه الذهنيّة التي توصّلنا إليها تنسجم بالخصوص مع فرديّة الحاكم وكونه بما هو فرد له خصوصيّة صاحب السلطة، حيث كنّا نتحدّث هناك عن زمنيّة الأحكام الولائيّة للمعصوم مقابل تأبيديّتها، أمّا لو قلنا بجهويّة الحاكم[2]، وأنّ السلطة ليست فرداً، بل هي عبارة عن جهة، تتمثل في الحكومة وهيئة الدولة بمن فيهم رئيس الجمهوريّة مثلاً، ففي هذه الحال يكون الحكم منسوباً للسلطة الجهويّة؛ لأنّها هي السلطة في هذه النظريّة وليس الفرد، ومن ثمّ يظلّ الحكم موجوداً حتى لو تغيّر الأفراد، ما لم يقم ممثلو هذه الجهة السلطويّة بتغيير القانون لاحقاً معتمدين الآليّات عينها التي تكلّمنا عنها، أو تسقط هذه الجهة السلطويّة عن صلاحية ممارسة السلطة لسبب أو لآخر، ففي هذه الحال يتغيّر المرجع السلطوي ويلزم الرجوع إلى السلطة الجديدة لمعرفة نظرها في هذه القوانين.

وبعبارة جامعة: إنّ سلطة الحكم الولائي تابعة لسلطة مشرّعه، فكلّما فرض انتهاء سلطته يفترض قهراً انتهاء سلطة هذا الحكم. وأدلّة الحكم الولائي لا تعطي أكثر من هذا، بخلاف أدلّة حكم القاضي؛ وذلك أنّ سلطة القاضي ـ وفقاً لأدلّتها الشرعيّة ـ لا يمكن أن تجامعها في القضية المحكوم فيها سلطةُ قاضٍ آخر مطلقاً وإلى الأبد ما لم يثبت خطأ القاضي، بينما سلطة الحاكميّة لا تمثّل قانوناً أبديّاً، وإنّما ترجع السلطة لمن يأتي بعد هذا الحاكم، فأدلّة منح السلطة له تمنحه سلطةً على إبطال الأحكام الولائيّة التي جاءت قبله، الأمر غير المتوفّر في أدلّة سلطة

---

(١) راجع: حيدر حبّ الله، الأحكام التدبيريّة في السنّة الشريفة بين الزمنيّة والتأبيد، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٨ ـ ٣٩: ٥ ـ ١٠.

(٢) إذا طرح شخص جهويّة منصب الإمامة حتى بين الأئمّة أنفسهم، فسوف يتغيّر جزئيّاً طبيعة الموقف الذي طرحناه في المقال المشار إليه في الهامش السابق، فلاحظ.

القاضي، ومن ثمّ فبقاء الأحكام الولائيّة في المرحلة الاحقة منوطٌ بنظر الحاكم الجديد، فعدم نقضه لها قد يفهم منه أخذه بها، وهذا كافٍ في استمراريّتها، دون أن تكون بذاتها مستمرّة إلى الأبد.

ب. قوانين السلطة غير الإسلاميّة

من الطبيعي أن ينشأ تساؤل هنا عن الموقف في حال عدم وجود سلطة تشتمل على هذه الصيغة من عملية التقنين، فلو فرضنا أنّ السلطات القائمة في مجتمعات المسلمين كانت علمانيّةً تماماً، بمعنى أنّها لا تؤول إلى معايير دينيّة في سنّ القوانين، ففي هذه الحال ماذا يكون موقف المكلّف (الفرد ـ الجماعة) من الوقائع المستجدّة ومن تنظيم منطقة الفراغ؟

هنا يوجد تصوّران:

أ ـ أن نعتبر أنّ السلطات القائمة غير شرعيّة بالمرّة، وأنّ السلطة الشرعيّة هي الفقيه أو الحزب أو التيّار الديني مثلاً، أو أيّ عنوان خاصّ آخر طرحته النصوص الدينيّة، ففي هذه الحال يجب الذهاب إلى الفقيه أو.. لكي يقوم بإمضاء هذه القوانين أو تقديم بدائل قانونيّة لها ضمن الطريقة المتقدّمة، تكون نافذةً على المكلّفين، من موقع أنّ السلطة الحقيقيّة هذه المرّة أشبه بحكومة ظلّ، وليست هي السلطة السياسيّة القائمة بالفعل ولو كانت منبثقة من الشعب، أي هي سلطة الفقيه أو الحزب الديني أو سلطة التيار السياسي الديني أو غير ذلك ممّا يتمّ اختياره في الفقه السياسي الإسلامي، شرط أن يكون هؤلاء جميعاً مؤهّلون لمثل هذه الأمور، ويملكون بالفعل سلطة مشروعة ولو في الظلّ أو يكوّنوا بشكلٍ ما دولةً عميقة.

ب ـ أن نعتبر أنّ بعض السلطات القائمة هي سلطات شرعيّة، مفكّكين بين مفهوم الشرعيّة ومفهوم الإسلاميّة، كما قد يظهر من أمثال العلامة شمس الدين هذا التفكيك.. فهنا يكفي أن يؤخذ نظر الفقيه في كون هذه القوانين متناسبةً مع الشريعة ومقاصدها، لتكون نافذةً على الناس؛ لأنّ المفروض أنّ السلطة الشرعيّة هي سلطة الأمّة على نفسها كما كان يقول شمس الدين، وإذا كانت هذه الأنظمة ديمقراطيّةً بشكل حقيقي، ففي هذه الحال تكون سلطةً شرعيّة، ولها ولاية على الناس، غاية الأمر أنّ قوانينها يجب أن لا تصادم الشريعة لتكون نافذةً، وهنا إذا أبدت المؤسّسة الفقهيّة موقفاً إيجابيّاً من القوانين التي تقع في دائرة منطقة الفراغ ـ وهي

الدائرة التي تعنينا هنا الآن ـ فمن المنطقي أن تكون ولاية هذه السلطة نافذةً بلا مانع، فمن يُطلِق الأحكامَ الولائيّة هو هذه السلطة، لا المؤسّسة الفقهيّة التي سوف تنحصر وظيفتها في إبداء الموقف الإيجابي من القوانين من زاوية علاقتها بالشريعة الإسلاميّة.

ويبدو أنّ هاتين النظريّتين العمدة في الاجتهاد المجتمعي الإسلامي، لا تقبلان بنفوذ القوانين التي تشرّعها الدول غير المسلمة؛ إذ حتى مثل نظريّة ولاية الأمّة على نفسها لا تتحمّل ـ كما يتوقّع ـ فكرة ولاية غير المسلم على المسلم، في حال كان المسلمون أقليّةً في مجتمع غير مسلم محكوم بسلطة غير مسلمة أساساً فضلاً عن أن تكون إسلاميّة، ومن ثمّ فتلك القوانين خارجة عن موضوع بحثنا، وداخلة في موضوع فقه الأقليّة المسلمة في التعامل مع الأكثريّة غير المسلمة.

أمّا القول بأنّنا في عصر عدم ظهور المعصوم ـ شيعيّاً ـ لا علاقة لنا بكلّ هذه المنطقة الفارغة، فيما مفروض حلولكم هو وجود موقف للإسلام في عصر عدم حضور المعصوم من كلّ هذه القضايا، ومن ثمّ فأنتم تقدّمون لنا الأفكار من داخل نسق الإسلام السياسي.. غير دقيق أبداً؛ إذ عندما نفرض أنّ حقّ الحكم مختصٌّ بالله سبحانه، كما قلنا في النصوص القرآنيّة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب ويقوله التيار المدرسي المسلم أيضاً، ثم نفرض أنّ الأحكام الشرعيّة مجمّدة في عصر الغيبة، ومع ذلك كلّه نفرض أنّه لا يوجد حقّ ولا تفويض ديني للإنسان بإدارة ذاته وسنّ قوانينه في عصر الغيبة.. إنّ هذا الثلاثي معناه أنّ الإسلام في عصر الغيبة يقدّم لنا رؤية غريبة للغاية وغير معقولة، فهو يقول: اتركوا الأمور كما هي، فلا تقنّنوا، وفي الوقت عينه فإنّ تنفيذ قوانين الإسلام المجتمعيّة مؤخّر لعصر الظهور! إذن كيف يعيش الناس في هذا العصر اليوم؟! هل يدرك من يقول بمثل هذه المقولة ما الذي ستؤول إليه الأمور في حياة البشر لو أجرينا شيئاً من هذا القبيل؟!

إنّ هذا التصوّر الذي يبسّط الأمور لم يدرك بجديّة بعدُ ـ فيما أظنّ ـ معنى حاجات البشر لنظم أمرهم في كلّ عصر ومصر، وأنّ البديل عن هذا ليس إلا شيوع الظلم والقهر وسلطة الغاب، فأيّ شريعةٍ هذه تأتي بمثل ذلك؟! ومساحة منطقة الفراغ ليست مجرّد مسألة أو مسألتين، بل هي مساحة كبيرة ومهمّة جدّاً في حياة البشر، وتشكل دائرة مصيريّة لا يمكن العيش من دون تنظيمها، ومن ثم فتبسيط الأمور وكأنّنا نفكّر بذهنيّة أنّنا مجموعة متديّنة

صغيرة يمكنها أن تتخلّى عن كلّ هذا الواقع المحيط، دون أن نفكّر بأنّنا أمّة مسلمة كبيرة يتطلّب الواقع منها أن تقدّم حياة مثلى أو على الأقلّ حياةً ممكنة ومعقولة.. هذا التبسيط يشي بأنّ قائله قد لا يكون قد استوعب بدقّة معنى منطقة الفراغ وتأثيرها الخطير على سير الحياة الإنسانيّة.

لا أدافع هنا عن الإسلام السياسي المعاصر، بل أدافع عن الإسلام الذي يمكن للمنتمين إليه ـ بوصفهم أمّة ـ أن يعيشوا حياةً معقولة، وحظر التقنين في منطقة الفراغ مع ادّعاء تعطيل الشريعة المجتمعيّة في عصر الغيبة، يساوي استحالة العيش للأمّة، وإن أمكن العيش لهذا الفرد أو ذاك من المتديّنين، فأرجو التأمّل جيّداً، ولهذا نحن نضع الحلول السابقة ضمن مفروض مسبَق، وهو استحالة الصمت الديني تجاه هذه القضايا العامّة، في الوقت الذي يمنع الدين غير الله من التشريع والتقنين إلا بترخيص منه سبحانه.

ج. الجوانب الوظيفية الفرديّة غير المجتمعيّة

قد لا تكون القضيّة في بعض الأحيان ذات سمة سلطويّة مجتمعيّة تنتمي للشأن العام، بل قضيّة عمل المكلف ووظيفته الفرديّة، فلو جاء مورد فردي جدّاً، لا تتصدّى له القوانين المجتمعيّة، كما في حالة الصلاة في القطب الشمالي ـ على سبيل الفرض المحض ـ ففي هذه الحال لا يوجد إطلاق في دليل الولاية يثبت سلطة وليّ الأمر في هذه الحال بحيث تكون هذه من مختصّاته؛ لأنّها شؤون فرديّة بحتة، فإذا تصدّى لها فبها على قول، وإلا رجع المكلّف إلى نفسه واستشاراته، واختار خياراً من خيارات، ثم عاد للفقيه ليتأكّد من أنّ هذا الخيار أو ذاك غير منافٍ للشريعة بل متوالم معها، وهذا كافٍ، ولا دليل على غير هذا أصلاً.

منشأ الإلزام في القانون البشري

من الواضح أنّ فكرة القانون تتضمّن مفهوم الإلزام المباشر أو غير المباشر، فعندما نتكلّم فيمن له سلطة التشريع فمن الطبيعي أنّ من يثبت له ذلك سوف يكون منشأ الإلزام في قوانينه هو بعينه منشأ منحه سلطة التشريع.

ولكي نوضح موقعنا من نظريّة الإلزام، لا بأس بتوضيح التوجهات العامّة في هذه النظريّة، فقد انقسم الفقه الوضعي إلى مدارس عدّة في منشأ الإلزام، أبرزها مدرستان:

المدرسة الأولى: وهي المدرسة الشكليّة، والتي تعتقد بأنّ منشأ الإلزام عبارة عن إرادة الحاكم وصدور القانون من جهته، ووجود عقوبة على مخالفة هذا القانون. وقد انتصر لهذه المدرسة الفيلسوف الإنجليزي أوستن (Austin)، على خطى توجّهات أمثال هيجل ومن قبله.. كما انتصر لهذه المدرسة أنصار تقديس النصوص في فرنسا، ووفقاً لذلك تواجه هذه المدرسة إشكاليّة الإلزام في القانون الدولي، حيث لا توجد دولة فوق كلّ هذه الدول تصدر لها قوانينها.

المدرسة الثانية: وهي المدرسة الموضوعيّة، مثل الاتجاه الذي يؤمن بالقانون الطبيعي الذي يعلو على كلّ القوانين المدوّنة، ويقوم بتعديلها وتغييرها؛ لأنّه هو الذي يملك السلطة في الحقيقة، ويسمح وفقاً له بحصول السيرورة والصيرورة في القوانين ويرفع عنها الحرفية والجمود، انطلاقاً من التحليل التاريخي الذي يقول بأنّ الفكر الأخلاقي هو الذي كان دائماً يطوّر الفكر القانوني. بل إنّ هذا القانون الطبيعي هو الذي يولّد الدولة عبر التعاقد الاجتماعي الذي يحتكم لقانون الوفاء بالمعاقدات، وهو من أسمى القوانين. وبهذا تكون هناك قوانين طبيعيّة ترجع للعدالة، ويتم الكشف عنها عبر العقل، وتمثل معايير سلامة القوانين الوضعيّة، والدولةُ تُظهِرُ هذه القوانين وتقوم بإنفاذها لا أنّها التي تقوم بإنشائها وخَلْقِهَا، وإلزاميّة هذه القوانين من بُعدها الطبيعي، لا من كونها منشأة من قبل الدولة.

وثمّة توجّه منافس لنظريّة القانون الطبيعي في المدرسة الموضوعيّة، وهي المدرسة الزمكانيّة الظرفيّة، حيث تعتبر أنّ الجغرافيا والتاريخ والشعوب تنبثق منها قوانين، فلا توجد قوانين شاملة طبيعيّة موحّدة ملزمة، بل طبائع الشعوب وعاداتها وتقاليدها ودياناتها هي التي تخبرنا عن طبيعة القانون الحقيقي الكامن فيها، مما يفرض تغيّر القوانين بتغيّر الشعوب والأعراف.

وفقاً لهذا التقسيم، تبدو أُطروحتنا هنا قائمة على البُعدين الشكلي والمضموني معاً؛ لأنّها تفرض قاعدةً موضوعيّة لا يمكن للقانون أن يصبح لازماً من دونها، بل يمكن محاكمته على تقدير مخالفته لها، وهي الخطوة الأولى من الخطوات الأربع التي شرحناها سابقاً عند الحديث عن آليّة وضع القوانين في منطقة الفراغ التشريعي، عنيت القواعد والأصول والمعايير والحدود العقليّة والشرعيّة والأخلاقيّة التي تمثل القاعدة التي تحكم عمل المشرّع والمقنّن هنا، ولو أنّه تخلّى عنها فلن تكون قوانينه ملزمةً وفقاً لما توصّلنا إليه؛ وتفرض أيضاً بُعداً شكليّاً ـ تبعاً لأدلّة

الإلزام الشرعيّة ـ وهو صدور القانون من قبل من يملك شرعاً سلطة الإدارة المجتمعيّة أو سلطة الفتوى، ومن دون هذين العنصرين معاً لا يملك القانون ـ في منطقة الفراغ الحقيقي ـ أيّ سلطة إلزام.

وبناءً عليه:

١ ـ **فإذا بنينا على أنّ منشأ سلطة هذه القوانين هو دليل حجيّة الفتوى**، كما هو الاحتمال الأوّل غير المختار لنا، فلن يكون منشأ الإلزام هو قانون الولاية؛ لأنّنا قلنا بأنّها لا ترتهن لمفهوم وليّ الأمر، وإن كان هذا المفهوم مساعداً لها لو دخل على الخطّ، وإنّما تأتي من الإلزام بالموقف الشرعي كأيّ حكم فقهي آخر يرجع فيه المقلّد إلى الفقيه المجتهد؛ لأنّ عمليّة الوصول إلى هذه الأحكام والقوانين تخضع للفهم الفقهي أيضاً، غاية الأمر بطريقة مختلفة عن السائد، لكنّ هذا لا يغيّر شيئاً إلا في حالة واحدة، وهي أنّ الآخرين من غير المجتهدين يمكنهم أحياناً التفلّت من إلزاميّة بعض هذه القوانين إذا ما كانت لديهم الخبرة الكافية في الواقع والقوانين المقترحة بحيث استطاعوا تقديم فهم آخر لهذا الجزء من القضيّة، وإن لم تكن لديهم الخبرة الكافية في مجال الاجتهاد الشرعي، ففي هذه الحال يكون المورد من موارد خطأ المجتهد في الحكم نتيجة خطئه في فهم الواقع وفي تحصيل مقدّمات الحكم، كحال القاضي تماماً، وهنا قد نحتاج إلى مرجعيّة وليّ الأمر لحسم الموضوع. وهذا كلّه بصرف النظر عن كون الحكم حكماً شرعيّاً مكتشفاً بالاجتهاد كما أشكَلنا من قبل.

ومن الطبيعي أنّه على هذا المنشأ للإلزام، تخضع القضيّة لمعايير باب الاجتهاد والتقليد، كلٌّ حسب نظريّته، ولا نطيل.

٢ ـ **وأمّا إذا بنينا ـ كما هو الصحيح المختار ـ على أنّ منشأ سلطة هذه القوانين هو دليل جعل الولاية والحاكميّة**، فمن الطبيعي أنّ أدلّة وجوب طاعة أولي الأمر وأمثالها ممّا ورد في الكتاب والسنّة، ستكون هي منشأ الإلزام هنا، فلو بُني على تحرّرها من فكرة التقليد صارت ملزمةً للجميع.

نعم من ثبت عنده باليقين عدم تناسب القوانين مع الشرع ومعارضتها له لم تكن هذه القوانين ملزمة بالنسبة إليه إلا من وجه آخر طرحت أشكاله في بحوث الفقه السياسي مثل العنوان الثانوي القاضي بأنّ مخالفة توجيهات ولي الأمر توجب إضعاف الأمّة مثلاً وما شابه

ذلك ما يراجع في محلّه.

بل يظهر من الرؤية الإسلاميّة أنّ فكرة الإلزام نفسها هي قانون طبيعي تفرضه طبيعة البشر الخطّاءة والعدوانيّة، وهي الصورة التي قدّمها القرآن الكريم عن الإنسان في ميوله الجامحة دوماً نحو الرذيلة إلا المصلّين.. ممّن رحم الله، وأبعد من ذلك ما يظهر واضحاً في الوعي المسيحي من تأثير الخطيئة الأولى للإنسان على انهياره الكامل وتدمير ذاته أو صيرورته عاجزاً عن النهوض إلا بفيضٍ من الله تعالى ولطف، في الفكرة التي سادت بعد القديس أوغسطين (٤٣٠م)، وهذا التوجّه الديني ـ بصرف النظر عن تفاصيله ـ يعارض التوجّه الحداثي الذي ينظر للإنسان بتفاؤل شديد، ويتطلّع لصلاحه الذاتي ويبرّر أخطاءه العابرة دوماً.

هذا، وفي كلّ الموارد التي لا يشملها دليل حجيّة الفتوى ولا دليل الولاية، فإنّه لا يوجد إلزام إطلاقاً إلا من داخل قناعة المكلّف، بعد عرض قناعته على الفقيه، كما قلنا آنفاً.

النظريّة المختارة، النتائج والمُخرجات

نستخلص مما تقدّم في عرض تصورّنا المتواضع للموضوع، الآتي:

أوّلاً: إنّ الشريعة تحوي مجموعة الأحكام التفصيليّة غير القليلة، إلى جانب القواعد التشريعيّة الدستوريّة والأخلاقيّة، ونظام الحدود الحافّة بحياة البشر، ومنظومة الأغراض والمقاصد الدينيّة التي تشكّل قِبْلَة المسلمين في حركتهم وسلوكهم الفردي والاجتماعي.

ثانياً: إنّ نظام الأحكام في الشريعة لا يغطّي جميع الوقائع وحاجات التقنين إلى يوم القيامة بتمامها وكمالها، بل هي وضعت لتغطّي مساحات واسعة، ثم لتضع حدوداً ومعايير ومسارات يتجه الإنسان من خلالها لسنّ قوانين، تخدم هذه الأغراض وتتحرّك ضمن هذه المسارات المرسومة.

ثالثاً: إنّ الموقف في المستجدّ أو ما ليس أو لم يثبت فيه حكمٌ في الشرع، هو ممارسة تقنين بشريّ يخضع لتمام مسارات التقنين وضروراته ومنطلقاته، ثم عرضه على القواعد التشريعيّة والأحكام الأوليّة والحدود الإلهيّة ليس لإحراز عدم المعارضة فحسب، بل لإثبات الموائمة الأتمّ حيث يمكن.

رابعاً: إنّ الأحكام الأوليّة التفصيليّة حاكمة ومقدّمة على القوانين الحادثة، تماماً كتقدّم

الأحكام الثانويّة عليها، بمعنى أنّه لو كانت هذه التشريعات البشريّة معارضة لحكم أوّلي أو ثانوي ناجز وفعلي، فإنّها لا تملك شرعيّتها، وبهذا تتميّز نظريّتنا عن القوانين المدنيّة العلمانيّة الوضعيّة الخالصة.

خامساً: إنّ الأحكام الثانويّة هي التي تفرض الخروج من الأحكام الأوليّة، لاسيما الإباحة منها، على تقدير وجودها أصلاً في مساحة القانون المشرّع في منطقة الفراغ، لكنّ الصيغ القانونية البديلة ـ بعد الخروج ببركة الأحكام الثانويّة ـ تكون من شؤون مزودج: العقل الإنساني والقواعد الدستوريّة والأخلاقيّة.

سادساً: إنّ الاجتهاد الفقهي والخلاف الفقهي في الدائرة الحادثة يكون بالبرهنة على أنّ القوانين المقترحة منسجمة أو أكثر انسجاماً مع القواعد الدستوريّة والأخلاقيّة أو لا، وهذا ما يفرض ـ باعتقادي ـ ذهنيّةً اجتهاديّة جديدة وواعية جداً، ويؤصّل لفقه مقاصدي من نوع خاصّ.

سابعاً: إنّ من يملك سلطة التشريع في دائرة الفراغ الحقيقي هو الجهة المخوّلة شرعاً تولّي الشأن العام في المجتمع، وبهذا تكون الأحكام حكوميّةً لا هي بالأوليّة ولا الثانويّة.

ثامناً: إنّ الفارق بين الاجتهاد الإسلامي والاجتهاد الوضعي هو في مرجعيّة القواعد الدستوريّة والسياقيّة والأخلاقيّة المستوحاة من النصوص، وأولويّة الأحكام الأوليّة والثانويّة في الشرع.

تاسعاً: إنّ منشأ الإلزام (النهائي) يكمن في مفهوم طاعة من له ولاية الأمر وسلطة الإجراء في المجتمع، وليس هو الفتوى ولا الفقاهة بعنوانها الخاصّ خاصّة.

عاشراً: إنّ نظريّتنا تترك تأثيرات متنوّعة على حركة الاجتهاد الشرعي نفسه، بدءاً من تأثيرها على النظريّات المساعدة في الاجتهاد، مثل القياس والمصالح المرسلة، مروراً بتأثيرها على بعض الأصول العمليّة، وتأثيرها على قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والملازمة بين السكوت والإمضاء في باب البناءات العقلائيّة وغيرها، وصولاً إلى تأثيرها على فهم مديات السّعة في دلالات النصوص.

ومن مجمل ما تقدّم، يتبيّن أنّنا ـ وفقاً لنقد نظريّة الشمول ـ أمام مرحلة جديدة من العمل القانوني ومن الاجتهاد الشرعي في بعض المساحات.

نتائج الفصل الثالث

تضمّن هذا الفصل الكشف عن الجهد الكبير الذي بُذل من قبل القائلين بالشريعة بحدٍّ أدنى لها، وقد سعينا لاكتشاف نظريّاتهم التي تحاول تحديد مستويات حضور الشريعة في الحياة، بعد فرض عدم شموليّتها.

وقد لاحظنا في هذه النظريّات عناصر مشتركة وهموماً موحّدة تقريباً من نوع:

القلق من الفقه السياسي في الإسلام، ومحاولة الحدّ من رونقه وحجم حضوره في إدارة الاجتماع الإسلامي، ومن ثم فإنّ العلمانيّة هي حلّ بل ضرورة.

السعي لاعتماد مرجعيّات بشريّة بديلة في إدارة الحياة الإنسانيّة، ضمن قناعة شاملة بأنّ العقل الإنساني يستحقّ الوثوق به وبتجربته.

تظهير الجانب المعنوي والأخروي في الدين في مقابل الجانب الدنيوي الذي يسعى لإدارة الحياة الدنيويّة.

الاعتقاد بأنّ خوض الدين مجال الحياة الدنيويّة بهذا المعنى لن يفضي إلا إلى ضرر يلحق به بنفسه كما يلحق بالدنيا.

اعتبار حقوق الإنسان وحريّته أعلى القيم التي يجب اختبار الفقه والشريعة وقراءتهما في ضوئها.

لكنّ هذه المحاولات بدت منقوصة في طريقة تناولها للتراث وقراءته، وتقديم فهم وتفسير له، حيث لاحظنا:

عدم استيعاب العناصر المعارضة لهذه التفسيرات بهدف نقدها أو إعادة تفسيرها، والاقتصار على شواهد محدودة لتكوين التصوّرات.

الانتقال من الجزئي إلى الكلّي ومن الخاصّ على العام، عبر قفزات لم تبدُ لنا مبرّرة منطقيّاً.

التفكير في الخروج من المشكلة أكثر من التفكير في جدوائيّة الحلّ المطروح للخروج منها، بمعنى أنّ المشكلة كانت تلقي بثقلها على الباحثين فتدفعهم لاختيار أيّ حلّ، ومن ثم لا نجد تفكيراً في طبيعة الحلّ نفسه بقدر التفكير في أصل الفرار من المشكلة، مع أنّ الحلّ ربما يستبطن مشكلة أكبر من المشكلة القائمة اليوم.

اعتبار العالم المعاصر قَدَرَاً يجب القبول به، وعدم خوض رحلة اجتهادية مع مسلّماته، ومن ثمّ اعتماد سياسة التأقلم والتكيّف معه، وهي السياسة التي وصفها الشاعر الفلسطيني محمود درويش (٢٠٠٨م)، في الجملة المنسوبة إليه: (أكبر تنازل تقدّمه في حياتك هو أن تتأقلم)، ومن المعروف أنّ الفكر الديني أمام خيارين: إمّا أن يحصل على البقاء والقوّة بهذا التأقلم أو يحصل على خلوصه ونقائه بالممانعة.

وما أبعد ما بين هذا التوجّه، وتوجّه التيار النقدي الذي يتزعّمه أمثال رينيه غينون (١٩٥١م) في كتبه ـ مثل أزمه العالم الحديث، وحكم الكمّ ـ ومن ينتصر له بدرجة أو بأخرى، مثل فيتيوف شوان (١٩٩٨م)، وتيتوس بوركهارت (١٩٨٤م)، وصولاً إلى السيد حسين نصر، ممّن أعادوا قراءة التجربة الغربيّة وتوصّلوا ـ خاصّة غينون ـ إلى أنّ الحضارة الحاليّة ليست سوى حضارة ستزول وتنتهي، وليست قدراً، بل هي ظلام لا ينبغي الاستسلام له واعتباره قدراً.. إنّ النقد ـ خاصّةً الأخلاقيّ ـ للحضارة الغربيّة ليس عمليّة سهلة أبداً، بل تحتوي قدرة كبيرة على التأمّل وتخطّي سلطة الغرب القائمة اليوم على النفوس والعقول، وهو ما يمثل تمرّداً فكريّاً عظيماً. ولست أعني صحّة ما قاله النقّاد برمّته، بل أعني أن نقرأ التجربة بروحٍ مستقلّة غير منتهية الصلاحية. كما لا أُريد أن أطيل هنا بالإرجاع إلى القراءات الأخلاقيّة النقديّة لباحثين غربيّين كبار، اعتبروا أنّ نتائج التنوير والحداثة ومآلات الحياة المعاصرة القائمة على نظريّة الفردانيّة، تؤدّي إلى نهايات مأساويّة، وأحيل هنا بالخصوص على كتاب (بعد الفضيلة، بحثٌ في النظريّة الأخلاقيّة) للفيلسوف الأخلاقي الاسكتلندي المعاصر ألسدير ماكنتاير، الذي يرى التوأمة بين الفردية والأنانيّة، الأمر الذي يجعلهما عنده غير قادرتين على بناء المجتمعات الأخلاقيّة.

اعتماد مبدأ تحييد النصّ (الصمت النصّي) في الوصول إلى حلول للمشكلة القائمة، والتركيز على محوريّة الإنسان في كلّ شيء تقريباً، بل كأنّ الإنسان يشعر أحياناً من بعض الكلمات بأنّ

الدفاع عن حقوق الإنسان هو الأولويّة، في وقت بِتنا بحاجة فيه ـ إيمانيّاً ـ للدفاع عن حقوق الله المستغني عنّا.

ومن خلال هذا كلّه، يبدو لي أنّ القائل بعدم شمول الشريعة، عليه أن يعيد إنتاج نظريّته خارج سياق هذا النوع من النظريّات التي طُرحت في هذا الفصل، وهو ما دفعنا للبحث في رؤيتنا الخاصّة للموضوع، ممّا استخلصناه آنفاً فلا نعيد.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخاتمة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

تنطلق فكرة القانون الشمولي من مقارنة الواقع بالنص القانوني نفسه، في قدرة الأخير على الاستجابة لكلّ تحديات الواقع ومتطلّباته، وقد اعتاد الاجتهاد الإسلامي على وعي هذه العلاقة بين النصّ والواقع بشكل يحفظ للنص قدرة الاستجابة، مفترضاً أنّ الشريعة التي نزل بها الوحي على الأنبياء وصولاً إلى النبي محمّدﷺ، لديها طاقة التمدّد والاحتواء اللامتناهية، وبهذا غدا النصّ محمّلاً بطاقة رهيبة في الاستجابة لكلّ متغيّرات الزمان والمكان، ولكلّ مستجدات الحياة بمختلف أشكالها.

هذا النمط من التفكير وضع على كاهل المجتهد المسلم مسؤوليّةً عظيمة، في تقديم الأجوبة لكلّ الأسئلة المفترضة، واضطرّ الاجتهاد الإسلامي لاجتراح الحلول عبر مرجعيّات مساعدة من نوع القياس والمصالح المرسلة وولاية الأمر وغير ذلك تارةً أو من نوع الأصول العمليّة التي افترض أنّ أجوبتها كافية في معالجة أزمات الواقع بعد الاطمئنان لطاقتها الذاتيّة على الشمول وفقاً للقسمة العقليّة الحاصرة التي قدّمها علماء أصول الفقه فيها.

لكنّ ثقل الحوادث يوماً بعد آخر، ودخول البشر عصر الثورة العلمية والتنوير والحداثة وغيرها من العصور وصولاً ليومنا هذا، جعل المفكّر المسلم مثقلاً بالمسؤوليّات، فلجأ للمرجعيّات المساعدة بشكل أكبر، وحاول أن يعتبرها امتداداً لقدرة التشريع الديني نفسه، خاصّة مرجعيّات من نوع ثلاثيّة: وليّ الأمر ـ المصالح المرسلة ـ القياس.

إلى يومنا هذا، يلاحظ أنّ الفكر الديني الفقهي ما يزال مرتاحاً لهذه الحلول التي اجترحها، وما يزال واثقاً بقدرتها على تأمين استجابة الشريعة للمتغيّرات والمستجدّات، ومعنى هذا أنّه ما زال يربط بينها وبين الشريعة الإلهيّة، فهذا الربط هو الذي يمنحه قدرة الإبقاء على ادّعائه العريض المسمّى بشموليّة الشريعة.

لكن هل وَعَيْنَا بشكل دقيق معنى أنّنا دخلنا عصر الحداثة وما بعده بكلّ ما للكلمة من معنى؟ هل وعى الفقيه المسلم هذه الحقيقة فعلاً أو أنّه يكابر على نفسه بافتراض أنّ هذه الحلول القانونية التي اجترحها يمكنها أن تُسعفه في ردم الهوّة وتحقيق الهيمنة القانونية للشريعة الإلهيّة على الواقع بالمعنى الشمولي التفصيلي المدرسي لهذه الهيمنة؟

هذه الأسئلة في غاية الأهميّة من وجهة نظري؛ لأنّ وصول الفقيه المسلم إلى وعي اللحظة ليس أمراً بسيطاً، بل هو حجر الزاوية، ومن أركان وعي اللحظة وعي الوقائعيات التي بات يواجهها البشر، وفهم العمليات القانونية البديلة التي يسير عليها البشر اليوم لحلّ مشكلاتهم، فما دام الفقيه المسلم غير مدرك لهذين الأمرين بجديّة فلن يتمكّن من تحصيل وعي وجداني حقيقي للقضيّة المتنازع عليها هنا، وهي قدرة الشريعة بذاتها على تقديم أجوبة لكلّ شيء في دوائر الفعل الإنساني، وقد رأينا في تجارب الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة ـ بصرف النظر عن نتائج التجربتين ـ كيف أنّ البروتستانتيّة فهمت الحداثة مبكّراً نسبيّاً، بينما قاومت الكاثوليكيّة ذلك أشدّ المقاومة، الأمر الذي بلغ أوجه في المجمع الفاتيكاني الأوّل (١٨٦٩ ـ ١٨٧٠م)، لتعود مع المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥م) وما بعد، للكشف عن إدراكها والتعديل في الكثير من مواقفها السابقة، خاصّة بعد جهود سلسلة من كبار المفكّرين اللاهوتيّين، من أمثال كارل رانر (١٩٥٠م)، وديلوباك وبالتازار وغيرهم.

لستُ أعني بذلك أن يذهب الاجتهاد الشرعي نحو الاندماج بالواقع الذي أفرزته الحداثة وما بعدها، ولا لإعادة تكوين ذاته وفقاً للبنيات التحتيّة والجذور العميقة لها، بل وعي نتائج الحداثة بحقّ، ليست تلك النتائج السلبيّة التي نملك قراءات نقديّة لها، بل تلك النتائج القهريّة التي فرضتها الحداثة أسئلةً وتحدّيات ووقائعيّات أمام الفقيه المسلم، هذا الفقيه الذي لم يعد يمكنه، وهو يواجه اليوم أعظم التيارات الكبرى في العالم، ويدّعي أنّ لديه قدرة المنافسة.. لم يعد يُمكنه أن يقدّم رؤيته وفقاً لثنائيّة التنجيز والتعذير التي قد تناسب الفقه الفردي؛ لأنّ معنى شموليّة الشريعة ومركز تحدّي هذه الشمولية هو الفقه المجتمعي، وهذا الفقه لا يمكن أن يضع حلولاً للمشكلات القائمة أو للوقائعيّات المستجدّة من خلال نظام الأصول العمليّة والتنجيز والتعذير؛ وبهذا بات مقهوراً ومجبراً على أن يقبل باختبار ذاته في الحياة، وهذه الموافقة

على الاختبار وفقاً لمعايير الأغراض والمقاصد التي يضعها هو نفسه، تعني أنّ الفقيه المسلم لم يعد يمكنه الاكتفاء بفتح علاقة مع النصّ، بل صار مضطراً لفتح علاقة اختبار للنصّ أو اختبار لفهمه لنص عبر مقارنة الأمور بالواقع، لكي يتمّ رصد مديات استجابة الاجتهاد الفقهي للغايات التي يقال بأنّ النصّ نفسه جاء لكي يحقّقها.

هذه كلّها تحدّيات قائمة باتت تفرض نفسها، وصارت تتطلّب أن ندرس مجدّداً وبجديّة موضوعة الشموليّة القانونيّة وما الذي قدّمه الإسلام في هذا المجال.

جولة في أبرز نتائج الأبحاث والفصول

لقد عقدنا البحث في هذا الكتاب ـ بعد تمهيدات عامّة ـ ضمن ثلاثة فصول، ختمناها بشرح تصوّرنا ورؤيتنا الخاصّة لإشكاليّة البحث.

ففي الفصل الأوّل، درسنا مفهوم الشمول وأدلّته ضمن محورين:

في المحور الأوّل، الذي خصّصناه لتحليل مفهوم الشمول التشريعي، درسنا مقولة (الحكم) المستبطنة في الصيغة المدرسيّة لقاعدة الشمول، وهي صيغة: ما من واقعة إلا ولها حكم، ثم درسنا مفهوم الشمول والجامعيّة والكمال، وحلّلنا المراد من (الواقعة) في متن قاعدة الشمول بصيغتها المدرسيّة.

وقد توصّلنا من خلال رصد هذه الأمور إلى أنّ نظريّة الشمول يمكن طرحها ضمن أربع صيغ:

الصيغة الأولى: كلّ فعل من أفعال الأفراد، فله حكمٌ شرعي.

الصيغة الثانية: كلّ وضع فردي أو اجتماعيّ، فللشريعة ردّ فعل تجاهه، يتمثل في موقف شرعي عملي ديني يتصل بالواقعة نفسها وبالوضع ذاته، يُطالب المكلّفون بالقيام به ليصلوا إلى كمالهم المنشود في ظلّه أو في ظلّ تغييره، فالشريعة وضعت قوانين وأحكاماً للوقائع الفرديّة والجماعيّة كلّها، ولم توكل وضع الأحكام لأحدٍ إطلاقاً.

الصيغة الثالثة: الشريعة وضعت قوانين واضحة لمساحة من حياة البشر غير شاملة لكلّ الوقائع، وذلك عن علمٍ مسبق منها بأنّ حياة البشر تكتمل بهذه الطريقة، وأنّه لا حاجة ولا مصلحة في سنّ أيّ قانون في غير هذه الدائرة، وإنّما يُترك الأمر لمصلحةٍ في الترك.

الصيغة الرابعة: إنّه في كلّ حياة الإنسان ـ أكان للشريعة موقف أو لم يكن ـ لا يوجد أوّلياً مرجع قانوني آخر غير الله تعالى، وأنّ أيّ مرجع غير الله فلابدّ أن يكون كاشفاً عن موقفٍ ما لله وشريعته، أو يكون قد استمدّ شرعيّته وصلاحيّته للتقنين من الله تعالى، وليس قائماً في عرض هذا الموقف الإلهي ومنافساً له.

والذي رأينا أنّ الاتجاهات المدرسيّة تميل إجمالاً للتفسير الأوّل والثاني، فيما توصّلنا نحن إلى التفسير الرابع، ومن ثم فلا مانع أن تكون هناك مرجعيّات قانونية بشرية حقيقيّة تمارس فعل التقنين بتفويض أو ترخيص من الله لها في تحمّل هذه المسؤوليّة.

في المحور الثاني، الذي خصّصناه للدراسة المفصّلة لأدلّة الشمول بالمفهوم المدرسي السائد له في الفقه الإسلامي، عَرَضنا الأدلّة العقليّة التي بلغنا بها عشرة أدلّة، وأخضعناها جميعاً للمناقشة والتحليل، ثم انتقلنا للأدلّة القرآنيّة من خلال ثلاث مجموعات من الآيات الكريمة، وحاولنا ممارسة تأمّل جادّ فيها، لننتقل بعد ذلك لما أُسمّيه بدليل العُرف الحاكي (الإجماع والشهرة والسيرة المتشرّعيّة)، ونختم بدليل الحديث الشريف الذي أخذ منّا قدراً كبيراً من البحث والتحليل.

وقد خرجنا هنا بالاستنتاج الآتي: لم يقم دليل عقليّ أو عقلائيّ أو كلامي أو فلسفي حاسم على شموليّة الشريعة الدينيّة لكلّ وقائع الحياة، بوصف ذلك مبدأ يقوم فهم النصوص ووعي الشريعة عليه، كما لم نجد آية أو معطى قرآنياً واضحاً يُثبت الشمول التشريعي بالمعنى المدرسي للمفهوم، وقد توصّلنا إلى أنّ غاية ما تسعفنا بعض النصوص القرآنيّة به هو (الصيغة الرابعة) المتقدّمة. أمّا الإجماع والارتكاز فلم نجد فيهما قيمة دالّة.

أمّا الحديث الشريف الذي يشكّل ـ إماميّاً ـ عمدة الدليل، فوفقاً لنظريّتنا في حجيّة الحديث لم نجد ما يثبت غير الصيغة الرابعة.

وبهذا استنتجنا أنّ نظريّة الشمول، بمعنى نفي خلوّ الواقعة ـ كلّ واقعة ـ من الحكم الديني، وارتهان أحكام كلّ الوقائع للجعل الإلهي خاصّة، لم تثبت بدليل، وأنّ فرضيّة وجود مرجعيّة ثانية مترتبة على المرجعيّة الإلهيّة وواقعة في ظلّها، لا نافي لها، بعد مراجعة كلّ الأدلّة هنا، وهي ما سمّيناه بمرجعيّة العقل المؤمن في التقنين، وعنينا بها العقل الذي يقوم بسنّ القوانين التفصيلية في هدي كليّات الشريعة والقيم الروحيّة والدينية والأخلاقيّة والإنسانيّة.

أمّا الفصل الثاني، فقد مشينا فيه مع القائلين بنظريّة الشمول القانوني؛ لنلاحق تفسيرهم لهذا الشمول على أرض الواقع، وكيفيّة الموائمة بينه وبين قضايا الثابت والمتغيّر وقضايا المستجدّ الحادث، وقد عرضنا ثلاثة اتجاهات أساسيّة هنا، وتبيّن معنا أنّها تختلف في بعض الرؤى وتتوافق في أخرى.

في الاتجاه الأوّل الذي ظهر ضمن خطّ ورؤية الحركة السياسيّة الإسلاميّة خصوصاً وحركة النهضة الإسلاميّة الحديثة عموماً، لمسنا سعياً دؤوباً منذ بدايات القرن العشرين لسدّ الثغرات المترقّبة عبر مرجعيّة الدولة أو وليّ الأمر أو المجالس المنبثقة من الشعب، وقد صيغت هذه الرؤية ضمن بيانات متعدّدة حاولت جميعها أن تخلع صفة الكمال على الشريعة في الوقت عينه الذي تعطي فيه وليّ الأمر سلطةً تشريعيّة أيضاً.

ومن خلال ملاحظاتنا ومتابعتنا لهذه النظريّة بالغة الأهميّة، لمسنا إقراراً مبطّناً منها بعدم الشموليّة، حيث لاحظنا أنّ هذه النظريّة لم تتمكّن من حلّ معضل الشموليّة، بل على العكس من ذلك تماماً فقد استبطنت نكراناً لها من حيث لا تشعر، وإقراراً بمرجعيّةٍ قانونية موازية، هي مرجعيّة العقل الإنساني المؤمن المتمثل بالسلطة الشرعيّة الصالحة.

إنّ النقطة المركزيّة هنا كانت المفارقة الواضحة بين النظريّة وبين أصولها الكلاميّة والاجتهاديّة، ولهذا فنحن نعتبر أنّ هذه النظريّة يمكن أن تشكّل شاهداً لنا على أنّ الفقيه المسلم النهضوي لَمَسَ بوجدانه العملي عند خوض التجربة أنّ النصوص غير قادرة على سنّ كافة القوانين التي تلاحق الزمان والمكان، وأنّ ثمّة حاجة لمرجعيّةٍ ما تساهم في وضع القوانين المؤقّتة، لكي تتمكّن قوانين الشريعة من الاستمرار أيضاً.

أمّا الاتجاه الثاني، وهو الذي يمثل التيّار المدرسي في المؤسّسة الفقهية إلى يومنا هذا، فبدا لنا أكثر انتباهاً لضرورة التوافق مع مبدأ حصر التشريع بالله سبحانه، لكنّه لم يكتشف حقيقة الدور الذي يقوم به وليّ الأمر أو الدولة أو غيرهما في إدارة المتغيّرات والمستجدّات، فتصوّرَ أنّ القضيّة مجرّد تطبيق للمعطيات الشرعيّة العامّة، ولم ينتبه ـ كما انتبه الفريق الأوّل والثالث ـ إلى أنّ ما يتمّ القيام به عمليّاً هو أعمق من ذلك بكثير، وأنّ الدولة تحتاج لسلطة تشريعيّة دانية، تقوم بتسييل مقرّرات السلطة التشريعيّة العالية (الله) عبر إعادة إنتاج كليّاتها على شكل قوانين زمنيّة في بعض المساحات تُلاحظ الزمان والمكان والظروف والأحوال، ولهذا سجّلنا سلسلة

ملاحظات على الأركان التي تقوم عليها تصوّرات الاتجاه الثاني، وقلنا بأنّها لم تتمكّن من الاستجابة لتحدّي الواقع، فاقتربت من الأصول التحتيّة (مبدأ الشموليّة ـ حصر التشريع بالله)، لكنّها ابتعدت عن حلّ مشكلة الواقع والكشف عنها.

وأمّا الاتجاه الثالث، والمتمثل بالعلامة محمّد مهدي شمس الدين، فقد خطا خطوةً جريئة مقارنة بالاتجاهين السابقين، حيث أقرّ بنقصان الشريعة النصيّة الصادرة، لكنّه حافظ على شموليّة الشريعة الواقعيّة، معتمداً في الوصول للشريعة الواقعيّة ـ في خارج دائرة النصوص ـ على مبادئ منهجيّة وضعتها الشريعة للوصول إلى الصيغ التنظيمية المتحرّكة زمكانياً.

وقد لاحظنا على هذا الاتجاه شدّة المفارقة في جمعه بين عدم صدور النصّ وشموليّة الشرع، كما لمسنا شيئاً من الاضطراب في تسوية القضيّة وتحديد مرجعيّة التشريع في دائرة المجهولات، وغير ذلك من الملاحظات.

وبهذا خلصنا للنتيجة الآتية: إنّ التيارات المدرسيّة، وكذا التيّارات النهضوية المؤمنة بالشموليّة التشريعيّة للدين الإسلامي، لم تقدر على تقديم تصوّر قانوني معقول يحقّق شموليّة الشريعة على امتداد الزمان والمكان بالمعنى التفصيلي للشموليّة، بعيداً عن الحاجة للعقل الإنساني (المؤمن) الذي يساهم في وضع القوانين (البشريّة) ضمن إطار كليّات الشريعة والقيم العليا، وبما لا يتصادم معها.

أمّا الفصل الثالث، فقد خصّصناه لرصد الجهد الكبير الذي بُذل من قبل القائلين بالشريعة بحدٍّ أدنى لها، وقد سعينا لاكتشاف نظريّاتهم التي تحاول تحديد مستويات حضور الشريعة في الحياة، بعد فرض عدم شموليّتها.

وقد استعرضنا ثلاثة اتجاهات مركزيّة هنا هي:

اتجاه أُخرويّة الدين ورساليّته، والذي يمثله ـ بوصفه عيّنةً بارزة ـ كلّ من المهندس مهدي بازرگان والشيخ علي عبد الرازق، وقد رصدنا مقاربات هاتين الشخصيّتين ومن انتصر لهما، وسجلنا سلسلة من الملاحظات المنهجيّة والمضمونية على ما قدّماه.

اتجاه عَرَضيّة الشريعة وفرديّتها، وهو الذي اخترنا له عينة بارزة تتمثل بالدكتور عبد الكريم سروش ومن انتصر له وأيّده في فهمه لموقعيّة الشريعة في الدين، وأخذنا عليه العديد من الملاحظات.

اتجاه تقليص الفقه إلى قيم وتنزيل الشريعة من التعالي إلى التاريخيّة، وقد اخترنا له عيّنة بارزة تمثل مجمل أفكار هذا الاتجاه، وهي العلامة محمّد مجتهد شبستري، حيث عرضنا لمجمل تصوّراته حول الشريعة ومناهج فهمها ومكانتها، ثم كانت لنا وقفات نقدية مطوّلة نسبيّاً معه.

لقد لاحظنا في هذه النظريّات الثلاث عناصر مشتركة وهموماً موحّدة تقريباً من نوع: القلق من الفقه السياسي في الإسلام، والسعي لاعتماد مرجعيّات بشريّة بديلة في إدارة الحياة الإنسانيّة، وتظهير الجانب المعنوي والأخروي في الدين في مقابل الجانب الدنيوي الذي يسعى لإدارة الحياة الدنيويّة، والاعتقاد بأنّ خوض الدين مجال الحياة الدنيويّة بهذا المعنى لن يفضي إلا إلى ضرر يلحق به بنفسه كما يلحق بالدنيا، واعتبار حقوق الإنسان وحريّته أعلى القيم التي يجب اختبار الفقه والشريعة وقراءتهما في ضوئها.

لكنّ هذه المحاولات بدت منقوصة في طريقة تناولها للتراث وقراءته، وتقديم فهم وتفسير له، حيث لاحظنا: عدم استيعاب العناصر المعارضة لهذه التفسيرات بهدف نقدها أو إعادة تفسيرها، والاقتصار على شواهد محدودة لتكوين التصوّرات. والانتقال من الجزئي إلى الكلّي ومن الخاصّ على العام، عبر قفزات لم تبدُ لنا مبرّرة منطقيّاً. والتفكير في الخروج من المشكلة أكثر من التفكير في جدوائيّة الحلّ المطروح للخروج منها. واعتبار العالم المعاصر قَدَرَاً يجب القبول به، وعدم خوض رحلة اجتهادية مع مسلّماته. وكذلك اعتماد مبدأ تحييد النصّ (الصمت النصّي) في الوصول إلى حلول للمشكلة القائمة.

فكرتنا وتصوّرنا للحلّ

بعد رصد الاتجاهات المختلفة عبر الفصول الثلاثة هذه، خضنا تجربتنا ورؤيتنا المتواضعة، فرأينا أنّ الحديث عن شمولية القوانين الدينية غير دقيق، وأنّه لا يوجد معطى استقرائي ولا معطى قبلي مبرهن في العقل والنقل، يؤكّد مقولةً من هذا النوع، رغم أنّها بدت اليوم من أشهر مسلّمات الاجتهاد الشرعي، ولهذا توصّلنا إلى معادلة تجمع بين نطق النصوص ونطق العقول، عبر القول بأنّ الشريعة تغطي مساحات مهمّة من الحياة، لكنّ مساحاتٍ أخر منها متروكة ـ بترخيص من الشريعة نفسها ـ للعقل البشري أن يشتغل على سنّ القوانين فيها مراعياً الصالح الإنساني العام من جهة، وحدود الله ومقاصده في الخلق من جهة ثانية، ولا يتجاوز أحكام الله

وقيمه الثابتة بوصفها حدوداً قاطعة من جهة ثالثة.

وبهذا أعدنا تشكيل مفهوم: المزدوج النصي والعقلي في إنتاج القانون، أو الإلهي والبشري، أعني أنّ القانون صار عبارة عن جهود الشريعة الوحييّة وجهود العقل الإنساني نفسه، وبهذا تتغيّر قواعد الاشتغال في منطقة الفراغ الحقيقي هذه المرّة، ويعيد الفقه التعامل مع هذه المنطقة بطريقة أخرى.

وخلاصة ما توصّلنا إليه أنّ الشريعة تحوي مجموعة الأحكام التفصيليّة غير القليلة، إلى جانب القواعد التشريعيّة الدستوريّة والأخلاقيّة، ونظام الحدود الحافّة بحياة البشر، ومنظومة الأغراض والمقاصد الدينيّة التي تشكّل قِبْلَة المسلمين في حركتهم وسلوكهم الفردي والاجتماعي، ولكنّها لا تغطّي جميع الوقائع وحاجات التقنين بشكل تفصيلي إلى يوم القيامة بتمامها وكمالها، بل هي وضعت لتغطّي مساحات واسعة، ثم لتضع حدوداً ومعايير ومسارات يتجه الإنسان من خلالها لسنّ قوانين، تخدم هذه الأغراض وتتحرّك ضمن هذه المسارات المرسومة، ومن ثمّ فالموقف في المستجدّ أو ما ليس أو لم يثبت فيه حكمٌ في الشرع، هو ممارسة تقنين بشريّ يخضع لتمام مسارات التقنين وضروراته ومنطلقاته، ثم عرضه على القواعد التشريعيّة والأحكام الأوليّة والحدود الإلهيّة ليس لإحراز عدم المعارضة فحسب، بل أحياناً لترجيحه نتيجة إثبات الموائمة الأتمّ حيث يمكن، وبهذا تتميّز نظريّتنا عن القوانين المدنيّة العلمانيّة الوضعيّة الخالصة، فنحن لا نستهدف لاهوتاً عملياً ليبرالياً يحذف الغيب والميتافيزيقيا، لكنّنا في الوقت عينه لا نريد لاهوتاً عملانياً يتجاهل تماماً وقائعيات المادّة والدنيا ويغرق في التحليل التجريدي؛ إذ باعتقادنا أنّ هذا النوع من اللاهوت هو الذي سوف يعزّز العلمنة المطلقة (أعني حذف مرجعيّة الله في حياة الإنسان العمليّة تماماً) بل والذهاب نحو اللادينيّة..

وبهذا كلّه أيضاً يغدو الخلاف الفقهي في الدائرة الحادثة قائماً على البرهنة على أنّ القوانين المقترحة منسجمة أو أكثر انسجاماً مع القواعد الدستوريّة والأخلاقيّة أو لا، وهذا ما يفرض ـ باعتقادي ـ ذهنيّةً اجتهاديّة جديدة وواعية جداً، ويؤصّل لفقه مقاصدي من نوع خاصّ.

إنّ من يملك سلطة التشريع هو الجهة المخوّلة شرعاً تولّي الشأن العام في المجتمع، وبهذا تكون الأحكام ولائيّةً حكوميّةً لا هي بالأوليّة ولا الثانويّة، ومنشأ الإلزام (النهائي) يكمن في

مفهوم طاعة سلطة الإجراء في المجتمع، وليس هو الفتوى ولا الفقاهة بعنوانها الخاصّ.

وقد رأينا أنّ نظريّتنا تترك تأثيرات متنوّعة على حركة الاجتهاد الشرعي نفسه، بدءاً من تأثيرها على النظريّات المساعدة في الاجتهاد، مثل القياس والمصالح المرسلة، مروراً بتأثيرها على بعض الأصول العمليّة، وتأثيرها على قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والملازمة بين السكوت والإمضاء في باب البناءات العقلائيّة وغيرها، وصولاً إلى تأثيرها على فهم مديات السّعة في دلالات النصوص.

إنّني أتصوّر أنّ الاجتهاد الشرعي سوف يغيّر بعض مساراته لو تمّت الموافقة على النظريّة المتواضعة التي توصّلنا إليها.

وختاماً

لقد انطلقت من هذا البحث عن وعي بمشكلة حقيقيّة، أرجو أن لا أكون واهماً في تصوّرها، ورأيت أنّ الحلول التي قدّمها الاجتهاد الشرعي والتحديث الديني معاً لم تكن كافية في الاستجابة للإشكاليّة المبحوث عنها، لهذا حاولتُ أن أفكّر، علّني في هذه المساهمة البسيطة أتمكّن من أن أساعد الباحثين الحقيقيّين في أن يتلقّوا القضيّة بجدّية أكبر، ويمارسوا ـ فيما قدّمت لهم في هذا الكتاب ـ نقداً وبسطاً وتعميقاً، يرفد وعينا الديني والإنساني بالمزيد، للوصول إلى ما نتطلّع إليه ـ بأملٍ من الله سبحانه وحده ـ من مستقبلٍ أكثر سلامةً لمجتمعاتنا وللأمّة الإسلاميّة جمعاء، بل وللإنسان.

أسأل الله سبحانه أن يجعل نيّتي فيما كتبتُ وقلتُ خالصةً لوجهه الكريم، وأن يمنّ على شخص مثلي بحياةٍ معنويّة أفضل، أرى بها في الأشياء كافّة معنى وروحاً؛ لأنّ الحياة من دون المعنى ليست سوى العبثية والعدميّة، ولا أعرف معنى في الحياة أكبر وأعمق من الله نفسه، إنّه قريب مجيب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر والمراجع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر والمراجع العربية:

١. القرآن الكريم.

٢. **الكتاب المقدّس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)**، دار الكتاب المقدّس في العالم العربي، ١٩٨٣م.

٣. **آل طعّان البحراني القطيفي (١٣١٥هـ)**، أحمد بن الشيخ صالح، **الرسائل الأحمديّة**، تحقيق ونشر: دار المصطفىﷺ لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

٤. **آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)**، محمد حسين، **تحرير المجلّة**، نشر مكتبة النجاح ومكتبة فيروزآبادي، إيران.

٥. **الآشتياني (١٣١٩هـ)**، محمد حسن، **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، الطبعة الحجريّة، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].

٦. **الآمدي (٦٣١هـ)**، علي بن محمّد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٦م**؛ وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وطبع المكتب الإسلامي كذلك.

٧. **الآملي**، الميرزا هاشم، **مجمع الأفكار ومطرح الأنظار**، بقلم محمد علي الإسماعيل پور القمشه اى، المطبعة العلمية، قم، إيران، تاريخ النشر بالتدريج من عام **١٤٠٢ ــ ١٤٠٥هـ** [بدون رقم الطبعة].

٨. **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث النبويّة**، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٨٣م**.

٩. **الأحسائي (٨٨٠هـ)**، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، **الأقطاب الفقهيّة على مذهب الإماميّة**، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٠. **الأردبيلي (٩٩٣هـ)**، أحمد، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: مجتبى العراقي وعلي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ج١ بدون تاريخ، وج٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.

١١. **الأشعري القمي (ق ٣هـ)**، أحمد بن محمّد بن عيسى، **النوادر**، تحقيق ونشر مؤسّسة الإمام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٢. **الأشقر**، عمر سليمان، **خصائص الشريعة الإسلاميّة**، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

١٣. **الأعرجي**، زهير، **النظريّة الاجتماعيّة في القرآن الكريم، بحوث في علم الاجتماع الإسلامي ونقد النظريّة الاجتماعيّة الغربيّة**، نشر: المؤلّف، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٤. **الألوسي (١٢٧٠هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

١٥. **الأندلسي (٧٤٥هـ)**، أبو حيّان، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٦. **الأنصاري**، عبدالعلي محمد بن نظام الدين، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مطبوع على هامش مستصفى الغزالي، دار الأرقم، بيروت، لبنان [**بدون تاريخ**].

١٧. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **فرائد الأصول**، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م. وأيضاً طبعة تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ط٨، ١٤٢٨هـ، وكذلك طبعة مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٨. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **مطارح الأنظار**، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٩. **الأنصاري (١٢٨١هـ)**، مرتضى، **كتاب المكاسب**، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ و ١٤٢٢هـ.

٢٠. **الإربلي (٦٩٣هـ)**، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، **كشف الغمّة في معرفة الأئمة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢١. **الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)**، محمد أمين، **الفوائد المدنيّة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٤هـ** والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

٢٢. **الإسكافي (٣٣٦هـ)**، أبو علي محمّد بن همام، **التمحيص**، نشر مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران.

٢٣. **الإصفهاني (١٢٤٨هـ)**، محمّد تقي الرازي النجفي، **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١هـ**.

٢٤. **الإصفهاني (١٢٦١هـ)**، محمد حسين، **الفصول الغرويّة في الأصول الفقهية**، حجري.

٢٥. **الإصبهاني (٤٣٥هـ)**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **كتاب الضعفاء**، حقّقه وقدّم له: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.

٢٦. **أكبريان**، حسن علي، **الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة، دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهي**، ترجمة: زين العابدين شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٢٧. **الإيرواني، باقر، دروس البحث الخارج، ١٨ ـ ٨ ـ ١٤٣٦هـ، نشر موقع مدرسة الفقاهة الالكتروني:**
http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/iravani/osool/35/360818/.

٢٨. **أبو ريّة (١٣٨٥هـ)**، محمود، **أضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة [**بدون تاريخ**].

٢٩. **أبو زيد العاملي**، أحمد عبدالله، **محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق**، مؤسسة العارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، **٢٠٠٦م**.

٣٠. **أبو زيد (٢٠١٠م)**، نصر حامد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣١. **أبو زيد (٢٠١٠م)**، نصر حامد، **مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، **٢٠٠٠م**.

٣٢. **أبو السعود العمادي (٩٨٢هـ)**، محمد (أحمد) بن محمد بن مصطفى الحنفي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣٣. **ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)**، عبد الله بن محمد العبسي، **المصنّف في الأحاديث والآثار**،

ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٩م**.

٣٤. **ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)**، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، الطبعة الأولى، **١٩٥٩م وما بعد**.

٣٥. **ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الأندلسي، **التفسير**، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر: الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٣٦. **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، **مستطرفات السرائر**، وهو ملحق بكتاب السرائر (وأيضاً مجموعة الأعمال).

٣٧. **ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)**، محمد بن منصور بن أحمد، **المنتخب من تفسير القرآن الكريم والنكت المستخرجة من التبيان**، تحقيق السيد مهدي الرجائي، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٨. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ـ ٧٣٩هـ ـ)**، تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

٣٩. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٤٠. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

٤١. **ابن داوود الحلّي (٧٠٧هـ)**، تقي الدين الحسن بن علي، **كتاب الرجال**، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقدّم لـه: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أُوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، **١٩٧٢م**.

٤٢. **ابن رشد (٥٩٥هـ)**، القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ابن رشد الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٥م**.

٤٣. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **الإشارات والتنبيهات (مع شروح الطوسي والرازي)**، دار البلاغة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٤. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **إلهيات الشفاء**، تحقيق: سعيد زايد، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤٥. **ابن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ)**، أبو عبد الله محمد القاضي، **مسند الشهاب**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٤٦. **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، **مناقب آل أبي طالب**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩١م**؛ وأيضاً تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦ه.

٤٧. **ابن طاووس (٦٦٤هـ)**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، مطبعة الخيام، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٩٩هـ**.

٤٨. **ابن عابدين (١٢٥٢هـ)**، محمد أمين بن عمر، **مجموعة رسائل ابن عابدين**، نشر الكتبي، سوريا، ١٣٢٠هـ.

٤٩. **ابن عاشور (١٩٧٣م)**، محمد الطاهر، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، المطبعة السلفيّة القاهرة، ١٣٤٤هـ.

٥٠. **ابن عربي (٦٣٨هـ)**، محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي، **الفتوحات المكية**، الطبعة الجديدة، والطبعة القديمة، دار صادر، بيروت، لبنان.

٥١. **ابن عدي (٣٦٥هـ)**، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م**.

٥٢. **ابن الغضائري (ق ٥هـ)**، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، **الرجال (الضعفاء)**، تحقيق السيّد محمد رضا الجلالي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٥٣. **ابن فارس (٣٩٥هـ)**، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون ، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

٥٤. **ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٥٥. **ابن معين (٢٣٣هـ)**، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، **التاريخ (برواية: أبو**

الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

٥٦. **ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

٥٧. **ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٧م**.

٥٨. **بازركان (١٩٩٥م)**، مهدي، **القرآن في مسار تطوّره، في تحليل البنية اللفظيّة والموضوعيّة**، ترجمة: كمال السيّد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. (وأصل الكتاب بالفارسيّة تحت عنوان: **سير تحوّل قرآن**، ضمن مجموعة الأعمال الكاملة (مج١٢ ـ ١٣)، نشر شركت سهامي انتشار، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦م.

٥٩. **بازركان (١٩٩٥م)**، مهدي، **المطهرات في الإسلام**، ترجمة: محمّد الخليلي، الكتاب الثامن من كتب مجلة منابع الثقافة الإسلامية، ١٣٨٠هـ.

٦٠. **بازمول**، محمد بن عمر بن سالم، **تغيّر الفتوى**، دار الهجرة ودار ابن عفان، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٦١. **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة**، تحقيق ونشر شركة دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث، الطبعة الأولى، **١٤٢٣هـ**.

٦٢. **البحراني (١١٨٦هـ)**، يوسف، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [**بدون تاريخ**].

٦٣. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، **١٩٩٠م**؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، **١٤٠١ه**.

٦٤. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٦ه**.

٦٥. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **التاريخ الكبير**، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.

٦٦. **البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق: السيّد مهدي

الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٦٧. **بركات العاملي**، أكرم، **حقيقة الجفر عند الشيعة**، تقديم: جعفر مرتضى العاملي، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٦٨. **البروجردي (١٣٩١هـ)**، محمّد تقي، **في الاجتهاد والتقليد (مطبوع ملحقاً بكتاب نهاية الأفكار للعراقي)**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٦٩. **البغدادي**، أحمد، **أحاديث الدين والدنيا الواقع المفارق للنصّ الديني**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٧٠. **بلقزيز**، عبد الإله، **النبوّة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.

٧١. **البهائي (١٠٣١هـ)**، محمد بهاء الدين العاملي، **زبدة الأصول**، تحقيق: فارس حسّون كريم، نشر مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٧٢. **البهبهاني (١٢٠٥هـ)**، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، **التعليقة البهبهانية على منهج المقال**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. وكذلك **الفوائد الرجاليّة**.

٧٣. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أحمد بن الحسين بن علي، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٧٤. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أحمد بن الحسين بن علي، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٧٥. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ وأيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، **١٩٩٢م**.

٧٦. **الترمذي (٢٧٩هـ)**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٣م**.

٧٧. **التستري (١٤٠٥هـ)**، محمد تقي، **قاموس الرجال**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد، والطبعة الثالثة أيضاً لعام **١٤٢٥ه**.

٧٨. **الثعلبي (٤٢٧هـ)**، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **الكشف والبيان**، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٧٩. **جدعان**، فهمي، **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٨٠. **الجصّاص (٣٧٠هـ)**، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، ضبط وتخريج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٨١. **جولدتسيهر (١٩٢١م)**، أجناس، **العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطوّر العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية**، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، نسخة مصوّرة عن دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.

٨٢. **الجواهري**، حسن، **بحوث في الفقه المعاصر**، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٨٣. **الجيزاني**، محمد بن حسين، **فقه النوازل، دراسة تأصيليّة تطبيقية**، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعوديّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٨٤. **لحارثي**، الحسين بن عبد الصمد، **وصول الأخيار إلى أصول الأخبار**، ضمن رسائل في دراية الحديث، إعداد: أبو الفضل حافظيان البابلي، مركز تحقيقات دار الحديث، **١٤٢٨هـ**.

٨٥. **الحائري**، كاظم الحسيني، **أساس الحكومة الإسلاميّة**، مطبعة النيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٨٦. **الحائري**، كاظم الحسيني، **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ، والطبعة الخامسة، ١٤٣٣هـ.

٨٧. **حب الله**، حيدر، **نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي**، التكوّن والصيرورة، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٨٨. **حب الله**، حيدر، **الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٨٩. **حب الله**، حيدر، **حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٩٠. حب الله، حيدر، **إضاءات في الفكر والدين والاجتماع**، مؤسّسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥م.

٩١. حب الله، حيدر، **دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر**، مؤسّسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ ـ ٢٠١٥.

٩٢. حب الله، حيدر، **التعدّدية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي**، دار الغدير للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٩٣. حب الله، حيدر، **فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٩٤. حب الله، حيدر، **حجيّة الحديث**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٩٥. حب الله، حيدر، **منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٩٦. حبّ الله، علي، **دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد**، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٩٧. **الحرّاني (ق٤هـ)**، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، **تُحف العقول عن آل الرسول 3**، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٩٨. **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)**، محمّد بن الحسن، **الفوائد الطوسيّة**، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٩٩. **الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)**، محمّد بن الحسن، **هداية الأمّة إلى أحكام الأئمة**عليهم السلام، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ إلى ١٤١٤هـ.

١٠٠. **الحر العاملي (١١٠٤هـ)**، محمد بن الحسن، **الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضاعليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠١. **الحر العاملي (١١٠٤هـ)**، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، والطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.

١٠٢. حرب، علي، **نقد النصّ**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

١٠٣. حرك وكمال، أبو المجد ويوسف، **الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنّة**، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٠٤. الحسني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، **نظريّة العقد في الفقه الجعفري، عرض واستدلالات ومقارنات**، دار الغد، الطبعة الأولى.

١٠٥. حسين (١٩٥٨م)، محمّد الخضر، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر.

١٠٦. الحكيم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٠٧. الحكيم (٢٠٠٣م)، محمد باقر، **تفسير سورة الحمد**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٨. الحلبي (٤٤٧هـ)، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين بن عبيد الله الشامي، **تقريب المعارف**، تحقيق: فارس تبريزيان، نشر المحقق، ١٤١٧هـ.

١٠٩. حلاق، وائل، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١١٠. الحلّي (ق ٩هـ)، الحسن بن سليمان، **مختصر بصائر الدرجات**، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٥٠م.

١١١. المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، **المسلك في أصول الدين، وتليه الرسالة الماتعيّة**، تحقيق: رضا الأستادي، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١٢. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ.

١١٣. العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ. مؤسسة نشر الاسلامي، ط١، ١٤١٧ه.

١١٤. **العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، إخراج وتعليق وتصحيح: عبدالحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٤٠٦هـ**.

١١٥. **الحمد**، محمّد بن إبراهيم، **قراءة في كتاب الإسلام وأصول الحكم**، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤٣٥هـ.

١١٦. **الحميدي (٢١٩هـ)**، أبو بكر عبد الله بن الزبير، **المسند**، حقّق أصوله وعلّق عليه: حبيب الرحمن العظمي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

١١٧. **حنفي**، حسن، **حوار الأجيال**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزرع، القاهرة، ١٩٩٨م.

١١٨. **الحيدري**، كمال، **شرح الحلقة الثانية للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر**، بقلم: علاء السالم، دار فراقد، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١١٩. **الحيدري**، كمال، **الظنّ، دراسة في حجيّته وأقسامه وأحكامه**، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٢٠. **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٢١. **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

١٢٢. **الخراساني (١٣٢٩هـ)**، محمد كاظم، **فوائد الأصول**، تصحيح وتعليق: سيد مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٢٣. **الخراساني**، الوحيد، **منهاج الصالحين**، [غير محدّد المشخّصات].

١٢٤. **الخليلي**، جواد جعفر، **القانون الأساسي للحكومة العالمية المثلى الطبيعي والاجتماعي**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

١٢٥. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٢٦. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**، والطبعة الثانية، **١٤١٥هـ**.

١٢٧. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **معتمد الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢٨. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **كتاب البيع**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.

١٢٩. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **الاجتهاد والتقليد**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣٠. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **تهذيب الأصول**، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٣هـ**.

١٣١. **الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)**، مصطفى، **تحريرات في الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣٢. **الخواجوئي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)**، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاتون آبادي، **جامع الشتات**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣٣. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الأصول**، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط٣، ١٤٢٨ه.

١٣٤. **الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)**، أبو القاسم وجواد، **صراط النجاة**، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

١٣٥. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم**، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي، إيران.

١٣٦. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **مصباح الفقاهة**، بقلم الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٩٦م**.

١٣٧. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **الهداية في الأصول**، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣٨. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد**، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة

الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٣٩. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، مج٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].

١٤٠. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣ه.

١٤١. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **دراسات في علم الأصول**، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤٢. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **القضاء والشهادات**، بقلم (تقرير) الشيخ محمّد الجواهري، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ه.

١٤٣. **الدارقطني (٣٨٥هـ)**، علي بن عمر، **السنن**، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

١٤٤. **الدارمي (٢٥٥هـ)**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، **السنن**، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.

١٤٥. **الداوري**، مسلم، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، بقلم محمد علي علي صالح المعلّم، نشر المؤلّف، مطبعة نمونة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٤٦. **دقّاق**، عبد الله علي أحمد، **حقيقة مصحف الإمام علي عند السنّة والشيعة**، دار الصفوة ودار العصمة، لبنان والبحرين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١٤٧. **الدوخي**، فلاح عبد الحسن، **منطقة الفراغ التشريعي، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلاميّة**، نشر مركز بين المللي ترجمة ونشر المصطفى، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١٦م

١٤٨. **الدويش**، أحمد بن عبد الرزاق، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء**، الرياض، المملكة العربية السعوديّة.

١٤٩. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٥٠. **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٥٢، ١٩٥٣م**.

١٥١. **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.

١٥٢. **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٥٣. **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٢م**.

١٥٤. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **الخرائج والجرائح**، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٥٥. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، **فقه القرآن**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٥٦. **رحّال**، حسين، **محمّد مهدي شمس الدين، دراسة في رؤاه الإصلاحيّة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

١٥٧. **رشاد**، علي أكبر، **الديمقراطيّة القدسيّة**، ترجمة: حيدر نجف، دار المعارف الحكميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

١٥٨. **الرشتي (١٣١٢هـ)**، الميرزا حبيب الله، **بدائع الأفكار**، حجري، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، [بدون مشخّصات].

١٥٩. **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **خصائص الأئمة**، تحقيق وتعليق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، إيران، ١٤٠٦هـ.

١٦٠. **[جمع] الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **نهج البلاغة**، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

١٦١. **روا**، أوليفييه، **الجهل المقدّس، زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٦٢. **الروحاني**، محمد صادق، **منهاج الصالحين**، ١٤٠٤م.

١٦٣. **الزبيدي (١٢٠٥هـ)**، محمد بن محمد الحسيني المعروف بمرتضى، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، دار الفكر.

١٦٤. **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**،

دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٦٥. **الزحيلي**، وهبة، **سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة**، دار المكتبي، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٦٦. **الزمخشري (٥٣٨هـ)**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

١٦٧. **زيدان (٢٠١٤م)**، عبد الكريم، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة**، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٦٨. **الزيلعي (٧٦٢هـ)**، جمال الدين عبد الله بن يوسف، **تخريج الأحاديث والآثار**، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٦٩. **السبحاني**، جعفر، **محاضرات في الإلهيات**، بقلم: الشيخ علي الرباني الكلبايكاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران.

١٧٠. **السبحاني**، جعفر، **الأسماء الثلاثة**، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران.

١٧١. **السرخسي (٤٩٠هـ)**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول الفقه**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٧٢. **السفياني**، عابد بن محمّد، **الثبات والشمول في الشريعة الإسلاميّة**، نشر مكتبة المنارة، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

١٧٣. **السمرقندي (٣٨٣هـ)**، أبو الليث نصر بن إبراهيم، **بحر العلوم (تفسير السمرقندي)**، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٧٤. **السمعاني (٤٨٩هـ)**، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي أبو مظفر، **التفسير**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٧٥. **سند**، محمد، **أسس النظام السياسي عند الإماميّة**، بقلم: محمد حسن الرضوي ومصطفى الاسكندري، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٧٦. **السيستاني**، علي، **قاعدة لا ضرر، محاضرات السيد السيستاني**، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٧٧. **السيستاني**، محمّد باقر، **اتجاه الدين في مناحي الحياة**، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

١٧٨. **السيستاني**، محمّد باقر، **منهج التثبت في الدين (حقيقة الدين)**، الطبعة الأولى والثانية،

١٤٣٨هـ.

١٧٩. **السيستاني**، محمّد رضا، **قبسات من علم الرجال**، جمعها ونظّمها: محمّد البكّاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

١٨٠. **السيفي المازندراني**، علي أكبر، **دليل تحرير الوسيلة، ولاية الفقيه**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

١٨١. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، **نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة**، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

١٨٢. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨١م**.

١٨٣. **الشافعي (٢٠٤هـ)**، محمد بن إدريس، **الرسالة**، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتّاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م؛ وأيضاً تحقيق: أحمد محمّد شاكر، المكتبة العلميّة.

١٨٤. **شرف الدين (١٣٧٧هـ)**، عبدالحسين، **المراجعات**، تحقيق وتعليق: حسين الراضي، الجمعية الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٢م**؛ وأيضاً تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، دار المؤرّخ العربي، الطبعة الأولى، **١٤٢٧هـ**.

١٨٥. **الشرفي**، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسيّة للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

١٨٦. **الشعراني، (١٣٩٣هـ)**، أبو الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل**، إعداد: رضا أستادي، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٨٧. **شلايرماخر (١٨٣٤م)**، فردريك دانيال ارنست، **حول الدين، خطابات إلى محتقريه من المثقّفين**، دارُ الرافدين، ٢٠١٧م؛ ودار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ٢٠١٧م.

١٨٨. **الشلفي**، عبد الولي بن عبد الواحد، **القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مقدّمات في الخطاب والمنهج**، نشر مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

٢٠١٣م.

١٨٩. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمد مهدي، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، المؤسّسة الدوليّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٩٠. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمد مهدي، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٩١. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، والمؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

١٩٢. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، **دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع**، المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، والمؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٣م.

١٩٣. **الشوكاني (١٢٥٠هـ)**، محمد بن علي بن محمد، **فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير**، نشر: عالم الكتب [بدون مشخصات أخرى].

١٩٤. **الشهرستاني ابوبكر محمد بن (٥٤٨هـ)** عبد الكريم بن احمد، **الملل والنحل**، مكتبة الإنجلو المصريّة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

١٩٥. **الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)**، محمد بن مكّي، **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].

١٩٦. **الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)**، محمد بن مكـي العاملي، **ذكـرى الشـيعة في أحكـام الشريعة**، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٩هـ**.

١٩٧. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **حقائق الإيمان**، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٩٨. **الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)**، زين الدين الجبعي العاملي، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**. والطبعة الثالثة، **١٤٢٥ه**.

١٩٩. **الصادقي الطهراني**، محمد، **أصول الاستنباط بين الكتاب والسنّة**، انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٠٠. **الصافي الكلبايكاني**، لطف الله، **مجموعة الرسائل** [بدون أيّ مشخصات].

٢٠١. **الصافي الكلبايكاني**، لطف الله، **الأحكام الشرعيّة ثابتة لا تتغيّر**، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٠٢. **الصالحي الشامي (٩٤٢هـ)**، محمد بن يوسف، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٢٠٣. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، **الفتاوى الواضحة**، مطبعة الآداب، النجف، العراق؛ وأيضاً طبعة دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة.

٢٠٤. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، **المدرسة الإسلاميّة**، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (طبعة المؤتمر العالمي)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٠٥. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، **المدرسة القرآنيّة**، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (طبعة المؤتمر العالمي)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٠٦. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، **دروس في علم الأصول**، ج٣، من ضمن المجوعة الكاملة لمؤلفاته، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، وأيضاً طبعة دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، والطبعة الثانية ١٩٨٦م، وأيضاً نشر مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.

٢٠٧. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقـر، **البنك اللاربوي في الإسلام (مج٤ من مجموعة الأعمال)**، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٠٨. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، **١٩٨٢م**؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيد الصدر الصادر عن الدار نفسه في الطبعة العشرين لعام **١٩٨٧م**، وأيضاً طبعة موسوعة الإمام الصدر، ونشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٠٩. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **التجديد والتغيير في النبوّة**، موسوعة الإمام الصدر، مركز

الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، نشر: دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢١٠. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، موسوعة الإمام الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، نشر: دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢١١. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢١**هـ؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيد الصدر الصادرة عن دار التعارف في بيروت؛ وأيضاً مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، الطبعة الثانية، **١٤٢٥**هـ.

٢١٢. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **مباحث الأصول**، بقلم وتقرير السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط٢، ١٤٢٥ه. وط١، ١٤٠٨هـ.

٢١٣. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **بحوث في علم الأصول**، بقلم السيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢١٤. **الصدر (١٩٩٩م)**، محمد محمّد صادق، **ما وراء الفقه**، دار المحبّين، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ه.

٢١٥. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **المبدأ والمعاد**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ، وكذلك طبعة مركز نشر دانشكاهي في طهران.

٢١٦. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، تصحيح وتعليق: جلال الدين الآشتياني، مركز نشر دانشكاهي، إيران.

٢١٧. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢١٨. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، **١٤٠٣**هـ.

٢١٩. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، المكتبة

الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٢٢٠. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **عيون أخبار الرضا**عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٢١. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.

٢٢٢. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٢٢٣. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٢٤. **الصفّار (٢٩٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد**صلى الله عليه وآله، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٢٥. **الصنعاني (٢١١هـ)**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، **المصنّف**، تحقيق وتخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.

٢٢٦. **الطبسي**، محمّد جعفر، **رجال الشيعة في أسانيد السنّة، دراسة تفصيلية حول رجال الشيعة في أسانيد الكتب الستّة**، نشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٢٧. **الطباطبائي (١٩٨١م)**، محمد حسين، **مقالات تأسيسية**، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٢٢٨. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م. وايضاً طبع جماعة المدرّسين، قم، إيران.

٢٢٩. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **بداية الحكمة**، نشر جماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٦هـ.

٢٣٠. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقيّة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٢٣١. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان**، ترجمة: جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ه، وأيضاً الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٨هـ.

٢٣٢. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٣٣. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **مسند الشاميين**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢٣٤. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، ١٩٩٥م.

٢٣٥. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٢٣٦. **الطبرسي (ق ٧هـ)**، أبو الفضل علي، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٣٧. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، **الاحتجاج**، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٣٨. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، **١٤٢٥ه**.

٢٣٩. **الطبري (ق ٦هـ)**، أبو جعفر محمّد بن أبي القاسم، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**.

٢٤٠. **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، **١٩٩٥م**.

٢٤١. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن أبو جعفر، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٤٢. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، نشر مكتبة جامع چهلستون، طهران، إيران، ١٤٠٠هـ، و (**الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**)، دار الأضواء،

بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٤٣. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، انتشارات قدس محمدي، قم، إيران.

٢٤٤. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الرجال**، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ه، والطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.

٢٤٥. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٠هـ**؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٢٤٦. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي** (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ه.

٢٤٧. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

٢٤٨. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، **١٣٩٠هـ**، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٤م**.

٢٤٩. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ه.

٢٥٠. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **كتاب الغيبة**، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١١هـ**.

٢٥١. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة

البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٥٢. **الطهراني (١٣٨٩هـ)**، محمد محسن الرازي آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، نشر مطبعة بنك ملّي إيران، إيران، الطبعة الأولى، **١٣٨٩هـ**، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، **١٩٨٣م**.

٢٥٣. **العاملي (١٠٠٩هـ)**، السيد السند محمد بن علي الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٠هـ**.

٢٥٤. **عبد الكريم (٢٠٠٢م)**، خليل، **الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة**، سينا للنشر ومؤسّسة الانتشار العربي، مصر ولبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٥٥. **عبد الرازق (١٩٦٦م)**، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، نشر وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر.

٢٥٦. **عبد الرحمن**، طه، **دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني**، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٢٥٧. **عبد الرحمن**، طه، **روح الدين، من ضَيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.

٢٥٨. **العجلوني (١١٢٦هـ)**، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٢٥٩. **العجلي الكوفي (٢٦١هـ)**، **معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، بترتيب الإمامين: الهيثمي والسبكي، مع زيادات: ابن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، نشر مكتبة الدار بالمدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، **١٩٨٥م**.

٢٦٠. **العراقي (١٣٦١هـ)**، آقا ضياء الدين، **شرح تبصرة المتعلّمين**، تحقيق وتعليق: محمد هادي معرفة.

٢٦١. **العراقي (١٣٦١هـ)**، آقا ضياء الدين، **نهاية الأفكار**، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٢٦٢. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تقريب التهذيب**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان،

الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٦٣. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **تهذيب التهذيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٢٦٤. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **لسان الميزان**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م؛ وأيضاً نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٦٥. **العسكري (٢٠٠٧م)**، مرتضى، **معالم المدرستين**، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

٢٦٦. **علوان**، عبد الله ناصح، **الإسلام شريعة الزمان والمكان**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٢٦٧. **عمارة**، محمّد، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، دار الشروق، القاهرة وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٦٨. **عمارة**، محمّد، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لشيخ الإسلام محمد الخضر حسين**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ١٩٩٨م.

٢٦٩. **العيّاشي السمرقندي (٣٢٠هـ)**، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

٢٧٠. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٢٧١. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **جواهر القرآن**، تحقيق: محمّد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م.

٢٧٢. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دراسة وتدقيق: محمّد خير طعمة حلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م؛ وايضاً نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٢٧٣. **غينون (١٩٥١م)**، رينيه، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عدنان نجيب الدين وجمال عمار، نشر المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، العتبة العباسيّة، العراق، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٢٧٤. **الفتني (٩٨٦هـ)**، محمد طاهر بن علي الهندي، **تذكرة الموضوعات (وبذيله: قانون الموضوعات والضعفاء)**.

٢٧٥. **الفراهيدي (١٧٥هـ)**، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٧٦. **فضل الله وشمس الدين، (وآخرون)**، محمد حسين، ومحمد مهدي، **الاجتهاد والحياة**، حوار على ورق، إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٧٧. **فيّاض، علي، نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٧٨. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الأصول الأصيلة**، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٢٧٩. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الحقّ المبين في تحقيق كيفيّة التفقّه في الدين**، مطبوع ملحق لكتاب الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٢٨٠. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **الوافي**، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٨١. **الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)**، محمد محسن، **المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء**، حققه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٢٨٢. **القائني، محمّد، المبسوط في فقه المسائل المعاصرة**، إعداد ونشر: مركز فقه الأئمّة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٨٣. **القرافي (٦٨٤هـ)**، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام**، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٨٤. **القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنّة النبويّة**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٨٥. **القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة، تأصيل وردّ شبهات**، إصدار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، ٢٠٠٦م.

٢٨٦. **القرضاوي، يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلاميّة**، الطبعة الأولى.

٢٨٧. القرضاوي، يوسف، **المدخل لدراسة السنّة النبوية** [بدون مشخصات إضافيّة].

٢٨٨. القرطبي (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٨٩. القرني، محمّد بن حجر بن حسن، **التشريع الوضعي في ضوء العقيدة الإسلاميّة**، المملكة العربية السعوديّة، ١٤٢٣هـ.

٢٩٠. القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، **تعليقة على معالم الأصول**، تحقيق: علي العلوي القزويني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٩١. القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٩٢. القصيمي (١٩٩٦م)، عبد الله، **مشكلات الأحاديث النبوية**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

٢٩٣. قطب (١٩٦٦م)، سيّد، **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته**، دار الشروق، مصر ولبنان.

٢٩٤. القمّي (ق ٣ ـ ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

٢٩٥. القمي، محمد المؤمن، **الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية زمن الحضور وزمن الغيبة**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٩٦. كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ)، علي، **النور الساطع في الفقه النافع**، مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٩٦٣م.

٢٩٧. كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين، **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: علاء آل جعفر، نشر مؤسّسة الإمام علي.

٢٩٨. الكرباسي، محمّد جعفر بن محمّد طاهر الخراساني، **إكليل المنهج في تحقيق المطلب**، تحقيق: جعفر الحسيني الإشكوري، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤هـ.

٢٩٩. كريمي، مصطفى، **الدين، حدوده ومدياته، دراسة في ضوء النصّ القرآني**، ترجمة: محمد عبد

الرزاق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٠٠. **الكشّي (٣٤٩هـ)**، عبد بن حميد بن نصر، **المنتخب من مسند عبد بن حميد**، تحقيق وضبط: صبحي البدري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٣٠١. **الكليني الرازي (٣٢٩هـ)**، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة دار الحديث في إيران بتصحيحٍ جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ه.

٣٠٢. **كوثراني**، وجيه، **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، الدولة والمواطن**، دار النهار، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٠٣. **كورزمان**، تشارلز، **الإسلام الليبرالي، كتاب مرجعي**، ترجمة: محمود المراغي ومحمّد درّاج، تقديم: رضوان السيّد، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٣٠٤. **كوكسال**، إسماعيل، **تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلاميّة**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٠٥. **المازندراني (١٠٨١هـ)**، المولى محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٠٦. **ماكنتاير**، ألسدير، **بعد الفضيلة، بحث في النظريّة الأخلاقيّة**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٣٠٧. **مجموعة من الباحثين، تجديد الفكر الديني (دراسة كامل الهاشمي تحت عنوان: الثابت والمتغيّر في الفكر الديني)**، مؤسّسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٠٨. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ه.

٣٠٩. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٤ه ش.

٣١٠. **المجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ)**، محمد تقي، **روضة المتّقين في شرح من لا يحضر الفقيه**، تعليق: حسين الموسوي الكرماني وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنياد فرهنك اسلامي، إيران الطبعة الأولى والثانية، ١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.

٣١١. **محسني**، محمّد آصف، **معجم الأحاديث المعتبرة**، دار نشر الأديان، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٣١٢. **المدرّسي**، محمد تقي، **التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده**، انتشارات المدرّسي، الطبعة الأولى، من ١٤١٣ـ١٤١٧هـ.

٣١٣. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح وتعليق: الدكتور أبو القاسم كُرجي، دانشكَاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.

٣١٤. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

٣١٥. **مرتضى**، جعفر، **الآداب الطبيّة في الإسلام، مع لمحة موجزة عن تاريخ الطبّ**، دار البلاغة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٣١٦. **المزّي (٧٤٢هـ)**، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٩٨٥م**.

٣١٧. **المصطفوي (١٤٢٦هـ)**، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٣١٨. **المصطفوي**، محمّد، **فلسفة الفقه، دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلامي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٣١٩. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **الإسلام ومتطلّبات العصر**، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م؛ والأصل الفارسي هو: **إسلام ونيازهاي زمان، أخباريكَري**، المجموعة الكاملة، مج ٢١، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٢٠. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **التفسير الكاشف**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. و الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣٢١. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **فقه الإمام جعفر الصادق**، مؤسّسة أنصاريان، قم، إيران،

الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٢٢. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٣هـ**.

٣٢٣. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الأمالي**، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤١٤هـ**؛ وأيضاً طبعة دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٤١٤هـ**.

٣٢٤. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٢٥. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **أنوار الفقاهة**، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٨هـ**.

٣٢٦. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **بحوث فقهية مهمّة**، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٢هـ**.

٣٢٧. **مكارم الشيرازي**، ناصر، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٢م**.

٣٢٨. **المناوي (١٠٣١هـ)**، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.

٣٢٩. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٣٠. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **رسالة في الاحتكار والتسعير**، الطبعة الأولى.

٣٣١. **المنتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين**، تعريب: السيّد حسن علي حسن، نشر: انتشارات دار الفكر، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٢٥ه**.

٣٣٢. **المنصوري**، أياد، **نظريّة التزاحم الحفظي**، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠١٠م**.

٣٣٣. **موسى**، فرح، **الشيخ محمّد مهدي شمس الدين بين وهج الإسلام وجليد المذاهب، دراسة**

تحليل ومقارنة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٣٤. **الموصلي (٣٠٧هـ)**، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، **المسند**، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.

٣٣٥. **الموسوي**، علي عباس، **فقه المسائل المستحدثة**، مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٣٦. **الميلاد**، زكي، **الفكر والاجتهاد، دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٣٣٧. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **فوائد الأصول**، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٣٣٨. **النائيني (١٣٥٥هـ)**، محمد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، ترجمة: عبدالمحسن آل نجف، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، مصر ولبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م؛ وكذا ترجمة مشتاق الحلو، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، وكذا الأصل الفارسي.

٣٣٩. **النجاشي (٤٥٠هـ)**، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، **الفهرست (الرجال)**، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، **١٤١٦هـ**؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمّد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحقّقة من بوستان كتاب في إيران، لعام **١٤٣٧هـ**.

٣٤٠. **النجفي (١٢٦٦هـ)**، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].

٣٤١. **النجفي (١٣٦٢هـ)**، أبو المجد محمد رضا، **وقاية الأذهان**، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٤٢. **النحاس (٣٣٨هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٣٤٣. **النراقي (١٢٤٥هـ)**، أحمد بن محمد مهدي، **عوائد الأيّام**، تحقيق: مركز الأبحاث

والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٤٤. **النراقي (١٢٠٩هـ)**، محمد مهدي، **جامعة الأصول**، تحقيق: رضا أُستادي، نشر مؤتمر المولى مهدي النراقي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤٥. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن**، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى. ١٩٣٠م.

٣٤٦. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٤٧. **نصري**، عبد الله، **الدين بين الحدود والتوقّع**، ترجمة: أحمد العبيدي، نشر دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٤٨. **النعماني (٣٦٠هـ)**، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بابن أبي زينب، **الغيبة**، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤٩. **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٥٠. **النوري (١٣٢٠هـ)**، حسين، **خاتمة مستدرك الوسائل**، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣٥١. **النووي (٦٧٦هـ)**، محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواربي الشافعي، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

٣٥٢. **الهلالي (٧٦هـ)**، سُليم بن قيس، **كتاب سليم بن قيس**، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني.

٣٥٣. **الهندي (٩٧٥هـ)**، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.

٣٥٤. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

٣٥٥. **هيجل (١٨٣١م)**، جورج فيلهلم فريدريش، **محاضرات في فلسفة التاريخ (المجلّد الأوّل، العقل في التاريخ)**، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان،

الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٣٥٦. **الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)**، أبو الحسن علي بن أحمد، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ**.

٣٥٧. **الواعظي**، أحمد، **الدولة الدينيّة، تأمّلات في الفكر السياسي الإسلامي**، ترجمة: حيدر حبّ الله، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٥٨. **وجدي (١٩٥٤م)**، محمّد فريد، **المدنيّة والإسلام**، تقديم: معتز شكري، ٢٠١٢م.

٣٥٩. **اليحصُبي (٥٤٤هـ)**، القاضي عيّاض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٨٨م**.

٣٦٠. **مصباح اليزدي**، محمد تقي، **دروس في العقيدة الإسلاميّة**، نشر المشرق للثقافة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٦١. **اليزدي الفيروزآبادي**، مرتضى محمد بن محمد باقر بن حسين، **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول**، انتشارات فيروزآبادي، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.

المصادر والمراجع الفارسية:

٣٦٢. **آگوستين/ أغسطين/ اغسطينوس (٤٣٠م)**، **شهر خدا**، ترجمة: حسين توفيقي، نشر جامعة الأديان والمذاهب، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠١٤م.

٣٦٣. **أحمدي**، محمد أمين، **انتظار بشر از دين**، بجوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

٣٦٤. **أعرافي**، علي رضا، **قلمرو دين وگستره شريعت**، بقلم: سيد رضا روحاني راد، نشر مؤسّسة إشراق وعرفان، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٣٦٥. **ايزدهي**، سجاد، **نقد نگرش هاى حدّ اقلى در فقه سياسى**، بجوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٣٦٦. **بازركان (١٩٩٥م)**، مهدي، **مذهب در اروبا**، نشر شركت سهامي انتشار، إيران.

٣٦٧. **بازركان (١٩٩٥م)**، مهدي، **نيك نيازي**، عام ١٩٦٨م.

٣٦٨. **بيروزمند**، علي رضا، **قلمرو دين در تعيين مفروضات اساسي، ارزشها ورفتارها ونهادها**، نشر عابد، طهران، إيران، الطبعةالأولى، ٢٠١٠م.

٣٦٩. **الحائري**، عبد الهادي، **تشيّع ومشروطيّت**، انتشارات امير كبير، إيران، الطبعة الثانية.

٣٧٠. حامدنيا، رسول، **دولت يار، نقد وبررسى كتاب آخرت وخدا هدف بعثت انبيا**، دفتر نشر معارف، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٣٧١. جعفري (١٩٩٨م)، محمّد تقي، **فلسفه دين**، بجوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠١٥م.

٣٧٢. جوادي آملي، عبد الله، **دين شناسي**، نشر إسراء، قم، إيران، ٢٠١٣م.

٣٧٣. جوادي آملي، عبد الله، **نسيم انديشه**، تحقيق: محمود صادقي، مؤسّسة إسراء، قم، إيران، الطبعة الثانية، الكتاب الثالث.

٣٧٤. جوادي الآملي، عبد الله، **شريعت در آيينه معرفت**، نشر إسراء، إيران، الطبعة السابعة، ٢٠١٣م.

٣٧٥. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، **صحيفة نور**.

٣٧٦. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، **صحيفة إمام**.

٣٧٧. سبحاني، جعفر، **الاهيات ومعارف اسلامي**، إعداد وتنظيم: رضا استادي، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، التصحيح الثاني، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٣٧٨. سروش، عبدالكريم، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

٣٧٩. سروش، عبد الكريم، **تفرج صنع**، مؤسسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠ش/ ٢٠٠١م، والطبعة التاسعة، ٢٠١٤م.

٣٨٠. سروش، عبد الكريم، **مدارا ومديريت**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م؛ والطبعة الخامسة، ٢٠١٣م.

٣٨١. سروش، عبد الكريم، **قصه ارباب معرفت**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٩م.

٣٨٢. سروش، عبد الكريم، **فربه تر از ايدئولوجي**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢م.

٣٨٣. سروش، عبد الكريم، **بسط تجربة نبوي**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م، والطبعة لاسادسة، ٢٠١٣م.

٣٨٤. **شيخ الإشراق السهروردي** (٥٨٧هـ)، أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك، **رساله يزدان شناخت، مج٣ من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، تحقيق وتقديم: هنري

كوربان وسيد حسين نصر ونجفقلي حبيبي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٣٨٥. **شبستري، محمد مجتهد، هرمنوتيك كتاب وسنّت**، طرح نو، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٨٦. **شبستري، محمد مجتهد، نقدي بر قراءت رسمي از دين (بحرانها، جالشها، راه حلّها)**، انتشارات طرح نو، طهران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، والطبعة الرابعة، ٢٠١١م.

٣٨٧. **شبستري، محمد مجتهد، تأمّلاتي در قراءت انسانى از دين**، انتشارات طرح نو، طهران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٣٨٨. **شبستري، محمد مجتهد، ايمان وآزادى**، انتشارات طرح نو، طهران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

٣٨٩. **شبستري، محمد مجتهد، نقد بنيادهاى فقه وكلام**، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٣٩٠. **عباس نجاد، محسن، علم ديني، به ضميمه نظريه الگوى سنجش فراگير در علم ديني**، نشر بنياد بجوهشهاي قرآني، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م .

٣٩١. **عليدوست، أبوالقاسم، فقه ومصلحت**، نشر سازمان انتشارات بجوهشكاه فرهنك واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الرابعة، ٢٠١٧م.

٣٩٢. **عليدوست، أبوالقاسم، فقه وعرف**، نشر سازمان انتشارات بجوهشكاه فرهنك واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٣٩٣. **عليدوست، أبوالقاسم، فقه وعقل**، نشر سازمان انتشارات بجوهشكاه فرهنك واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.

٣٩٤. **قدردان قراملكي، محمد حسن، آيين خاتم، بجوهشي در نبوّت وخاتميّت**، سازمان انتشارات بجوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الرابعة، ٢٠١٦م.

٣٩٥. **كلانتري، علي أكبر، حكم ثانوي در تشريع اسلامي**، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي (بوستان كتاب)، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م .

٣٩٦. **اللاهيجي (١٠٧٢هـ)**، عبد الرزاق علي بن حسن المعروف بالفيّاض، **گوهر مراد**، نشر سايه، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٩٧. **اللاهيجي (١٠٧٢هـ)**، عبد الرزاق علي بن حسن المعروف بالفيّاض، **سرمايه ايمان در اصول اعتقادات**، تصحيح: صادق لاريجاني، انتشارات الزهراء، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٣٩٨. المجموعة من الباحثين، (دراسات رجعنا فيها لحسين غفّاري، **العالميّة والخلود والشموليّة من وجهة نظر القرآن الكريم** مج١٠؛ والعلوي الجرجاني، **قلمرو نقش زمان ومكان در أحكام** مج١٤)، مجموعة آثار كنكره بررسي مباني فقهي حضرت إمام خميني، نقش زمان ومكان در اجتهاد، (أعمال مؤتمر دور الزمان والمكان في الاجتهاد)، ١٤ مجلّداً، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، ١٩٩٥م.

٣٩٩. **مجموعة من الباحثين (ملكيان، سروش، شبستري، كديور)، سنّت وسكولاريسم**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

٤٠٠. **مددي، أحمد، نكاهي به دريا**، انتشارات مؤسّسة كتاب شناسى شيعه، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٤٠١. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **مجموعة آثار (المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري)**، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٤٠٢. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **مقدّمه بر حكومت اسلامي**، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.

٤٠٣. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **نبوّت**، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الواحدة والعشرون، ٢٠١٤م.

٤٠٤. **(تدوين وتحت إشراف) مكارم الشيرازي، ناصر، دائرة المعارف فقه مقارن**، نشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

الدوريات والنشريات:

٤٠٥. **إسماعيلي وأصغري شورستاني ورشيدي، محسن ومحمد رضا ورضا، تأمّلي در نظريه منطقة الفراغ از منظر شهيد صدر ونقدها ونقص هاى آن**، مجلّة دانش حقوق عمومي، إيران، السنة الثالثة، العدد الثالث، عام ٢٠١٤م.

٤٠٦. **إمامي، مسعود، المثقفون الدينيّون وتحديث الفقه**، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، لبنان، العدد ١٣ ـ ١٤، شتاء وربيع عام ٢٠١٠م.

٤٠٧. **بازركان (١٩٩٥م)**، مهدي، **خطر الإسلام على العالم حقيقة أم زيف؟**، ترجمة: محمّد عبد الرزّاق، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، لبنان، العدد ٢٢، ربيع عام ٢٠١١م.

٤٠٨. **بازركان (١٩٩٥م)**، مهدي، **آخرت وخدا هدف بعثت انبيا**، مجلّة كيان، إيران، العدد ٢٨،

١٩٩٥م.

٤٠٩. برّي، باقر، **منطقة الفراغ التشريعي من منظور الشهيد الصدر**، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد ٧، ١٩٩٩م.

٤١٠. **تولائي وشاهمردي وراعي**، علي ومحبوبه ومسعود، **واكاوي ماهيّت حكم حكومتي وفتوا**، مجلّة فقه ومباني حقوق اسلامي، إيران، العدد الأوّل (للسنة السابعة والأربعين)، عام ٢٠١٤م.

٤١١. **جعفري (١٩٩٨م)**، محمد تقي، **جايگاه تعقل وتعبد در معارف اسلامي**، مجلّة حوزه، إيران، العدد ٤٩، ربيع عام ١٩٩٣م .

٤١٢. **الحائري**، علي أكبر، **منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي**، مجلّة رسالة التقريب، العدد ١١، ١٩٩٦م.

٤١٣. **حب الله**، حيدر، **علم الكلام عند السيد محمد حسين الطباطبائي**، قراءة في جدل العقل والنص، مجلّة الكلمة، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م.

٤١٤. **حبّ الله**، حيدر، **الأحكام التدبيريّة في السنّة الشريفة بين الزمنيّة والتأبيد**، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، لبنان، العدد ٣٨ـ ٣٩، ربيع وصيف عام ٢٠١٦م.

٤١٥. **الحيدري**، كمال، **نظريّة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي**، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٥٤، عام ٢٠٠٩م.

٤١٦. **رحماني**، محمّد، **منطقة الفراغ**، مجلّة نقد ونظر، إيران، العدد ٥، ١٩٩٥م.

٤١٧. **الزنجاني، عباس علي عميد، حوار حول الأحكام والمصادر الفقهيّة والتحوّلات الزمكانيّة**، نشر في مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان (بالفارسيّة)، المجلّد الرابع عشر، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، ١٩٩٥م.

٤١٨. **السبحاني**، جعفر، **الأحكام الشرعيّة بين الثوابت والمتغيّرات**، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٨، عام ٢٠٠٧م.

٤١٩. **السبحاني**، جعفر، **مقدّمة كتاب المهذب لابن البراج الطرابلسي**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

٤٢٠. **سروش**، عبد الكريم، **فقه در ترازو، طرح چند برسش از محضر حضرت آيت الله منتظري**، مجلّة كيان، إيران، العدد ٤٦.

٤٢١. **سروش**، عبد الكريم، **الطرق المستقيمة**، ترجمة: حيدر حبّ الله، مجلّة نصوص معاصرة،

لبنان، العدد ٥، ٢٠٠٦م.

٤٢٢. **سليماني**، عبد الرحيم، **فلسفه بعثت انبيا، كاستي يا بيداري عقل؟**، مجلّة بجوهشهاي فلسفي ـ كلامي، جامعة قم، إيران، العدد ٦١، عام ٢٠١٤م.

٤٢٣. **شبستري**، محمّد مجتهد، **الفقه الإسلامي وحقوق المرأة، رصد للمنطلقات الفلسفيّة**، مجلّة نصوص معاصرة، لبنان، العدد ٦، ربيع عام ٢٠٠٦م.

٤٢٤. **شبستري وكديور**، محمد مجتهد ومحسن، **حوار في دائرة النقد**، ترجمة حيدر حب الله، مجلّة الحياة الطيبة، العدد ٩، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.

٤٢٥. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلّة المنهاج، بيروت، العدد الثاني، خريف، ١٩٩٦م.

٤٢٦. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، **حوار مع مجلّة الكلمة**، العدد ٥.

٤٢٧. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، **مقاربات في الاجتهاد والتجديد**، مجلّة المنطلق، العدد ١١٢، ربيع عام ١٩٩٥م.

٤٢٨. **شمس الدين (٢٠٠١م)**، محمّد مهدي، **المقدّس وغير المقدّس في الإسلام**، مجلّة المنطلق، بيروت، لبنان، العدد ٩٨، ١٩٩٣م.

٤٢٩. **الشيرازي**، ناصر مكارم، **المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي**، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤، ١٤١٧هـ.

٤٣٠. **صالح بور**، جهانگير، **فرآيند عرفي شدن فقه شيعه**، مجلّة كيان، إيران، العدد ٢٤، عام ١٩٩٥م.

٤٣١. **عابدي**، أحمد، **مصلحت در فقه**، مجلّة نقد ونظر، إيران، العدد الرابع، ١٩٩٥م.

٤٣٢. **عارفي شيرداغي**، محمّد إسحاق، **حقيقت وگستره حكم حكومتي**، مجلّة آموزهاى فقه مدني، إيران، العدد الرابع، عام ٢٠١١م.

٤٣٣. **علوي وأناركي**، محمود وبهرام ايرانبور، **ماهيت أحكام حكومتي**، مجلة حكومت اسلامي، إيران، العدد ٦٥، خريف عام ٢٠١٢م.

٤٣٤. **عليدوست**، أبوالقاسم، **گستره شريعت**، مجلّة قبسات، إيران، العدد ٣٢، صيف عام ٢٠٠٤م.

٤٣٥. **عليدوست**، أبوالقاسم، **حوار تحت عنوان: حكم حكومتي اشتباه فهميده ايم**، مجلّة رسائل، العدد ٧، ٢٠١٨م.

٤٣٦. قائدي، عبد المجيد، تحليل وارزيابي نقدهاى موجود بر نظريه منطقة الفراغ شهيد صدر، مجلّة حكومت اسلامي، إيران، العدد ٧٠، ٢٠١٣م.

٤٣٧. قاضي زاده، كاظم، امام خميني وفقاهت مبتني بر عنصر زمان ومكان، مجلّة نقد ونظر، إيران، العدد الخامس، ١٩٩٥م.

٤٣٨. القبانجي، صدر الدين، الأصالة والمعاصرة في نظريّة أهل البيت، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، إيران، العدد العاشر، ١٤٢٣هـ.

٤٣٩. لاريجاني، صادق، قاعدة نفي الخلوّ، بقلم: محمد حسن القمي، مجلّة بجوهشهاي اصولي، إيران، العدد السابع، خريف ٢٠٠٧م.

٤٤٠. اللنكراني، محمّد جواد، دور الزمان والمكان في علم الفقه، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٥٣، ٢٠٠٩م.

٤٤١. المؤمن، محمّد، قوانين ثابت ومتغيّر، مجلّة فقه أهل بيت، إيران، العدد ٥٦، ٢٠٠٨م.

٤٤٢. المؤمن، محمّد، تزاحم كارهاى حكومت اسلامي وحقوق أشخاص، مجلّة فقه أهل بيت، إيران، العدد ٥ ـ ٦، ربيع عام ١٩٩٦م.

٤٤٣. مبلّغي، أحمد، الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي: الخميني، الطباطبائي، الصدر، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد الأوّل، شتاء ٢٠٠٦م.

٤٤٤. معرفت (٢٠٠٦م)، محمد هادي، حوار حول جامعيّة القرآن، مجلّة نامه مفيد، إيران، العدد ٦، ١٩٩٦م.

٤٤٥. مكارم الشيرازي، ناصر، شموليّة الشريعة نقد نظريّة الفراغ القانوني في الإسلام، ترجمة: حسن مطر، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، لبنان، العدد ٣٨ ـ ٣٩، ربيع وصيف ٢٠١٦م.

٤٤٦. ملكيان، مصطفى، حوار مع مجلّة (فرهنك امروز) الشهريّة، العدد الواحد والعشرين، اسفند، عام ١٣٩٦هـ. ش/ شباط ـ آذار، ٢٠١٨م.

٤٤٧. ملكيان، مصطفى، اقتراح انتظارات بشر از دين (توقعات البشر من الدين)، مجلة نقد ونظر، إيران، العدد ٦، ربيع ١٩٩٦م.

٤٤٨. ميرمعزي، حسين، ثبات الشريعة وإدارة التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية، مجلّة قبسات، بيروت، لبنان، العدد الثاني، صيف ٢٠١١م.

٤٤٩. نعيميان، ذبيح الله، نظرية منطقة الفراغ به مثابه خاستگاه تشريعي احكام حكومتي، مجلة

حكومت إسلامي، إيران، العدد ٥٩، ربيع عام ٢٠١١م.

٤٥٠. **نمازي فر**، حسين، **احكام حكومتي از ديدگاه امام خميني**، مجلّة مقالات وبررسيها، إيران، العدد ٦٨، شتاء ٢٠٠٠م.

٤٥١. **الهاشمي**، هاشم، **الشريعة، الثوابت والمتغيّرات، عرض ونقد**، مجلّة رسالة التقريب، العدد ٤٨، ٢٠٠٥م.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المحتويات

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهرس الإجمالي

المقدمة

الفصل الأول

الشمول التشريعي، الهوية، والمفهوم، والأدلة، والملاحظات

المحور الأوّل: قانون الشمول التشريعي: المفهوم والهويّة ٢٨

المحور الثاني: الشمول التشريعي، الأدلّة والإثباتات ٤٩

الفصل الثاني

اتجاه الشمول التشريعي وسؤال الثابت والمتغير

النظريّة الأولى: المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة (سُلطة الدولة وولاية الأمر) ٢٦٩

وقفات تقويميّة ونقديّة وتأمّليّة مع نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ٣٠٢

النظرية الثانية: الشموليّة التفصيليّة (المبادئ التحوّلية في الفقه المدرسي) ٣٧٤

قراءة تحليليّة نقديّة للفهم المدرسي لآليّات الشمول التشريعي ٣٩٣

النظريّة الثالثة: الفراغ وفقه أدلّة التشريع العليا ٤١٤

تأمّلات ومداخلات مع نظريّة العلامة شمس الدين ٤٢٧

الفصل الثالث

اتجاه تحديد دائرة الشريعة، محاولات لتكوين نظرية محددة

النظرية الأولى: نظرية أُخرويّة الدين ورساليّته (البُعد الأخروي للدين) ٤٥٨

مقاربة تحليلية تقويمة لنظريّة أُخرويّة الدين ورساليّته ٤٨٩

النظريّة الثانية: نظريّة عَرَضيّة الشريعة وفرديّتها ٥٣١
تأمّلات في نظريّة الشريعة الفرديّة والعرضيّة ٥٥٤
النظريّة الثالثة: الشريعة من القانون إلى القيم ومن التعالي إلى التاريخيّة ٦٠٩
مطالعات وتأمّلات في نظريّة فقه القيم والتاريخيّة ٦٣٧

النظرية المختارة
من شمولية الشريعة إلى المساهمة الإنسانية في التقنين

الخاتمة



فهرس المحتويات التفصيلي

المقدمة

الولادة السياقيّة لإشكاليّة البحث (فكرة تدخّل الله) ٩
ارتداد السؤال المركزي: إنتاج ثلاثة فهوم عامّة للدين ١٢
موضوع البحث والشبكة العلائقيّة ١٣
أهميّة البحث وضرورته ١٤
موضوع البحث وصلته بثلاثيّة: الكلام والفقه وأصول الفقه ١٥
حدود دراستنا وأصولها المفروضة ١٦
مسار البحث وفصول هذه الدراسة ١٨
وفي النهاية ١٩

الفصل الأول

الشمول التشريعي

الهوية، والمفهوم، والأدلة، والملاحظات

تمهيد ٢٧

المحور الأوّل

قانون الشمول التشريعي: المفهوم والهويّة

تمهيد ٢٨
١ ـ ما هو المراد من الحكم والشريعة في قانون الشمول التشريعي؟ ٢٨
١ ـ ١ ـ الحكم من حيث الأنواع والأقسام ٢٨
١ ـ ١ ـ ١ ـ الحكم من حيث هو تكليفيّ ووضعيّ ٢٩
١ ـ ١ ـ ٢ ـ الحكم من حيث هو واقعيّ وظاهري ٣٣

١ ـ ١ ـ ٣ ـ (الحكم) من حيث هو مولويّ وإرشادي ٣٤
١ ـ ١ ـ ٤ ـ الحكم من حيث هو فرديّ وجمعي ٣٦
١ ـ ١ ـ ٥ ـ الحكم من حيث هو قانوني وأخلاقي (الظاهر والباطن) ٣٦
١ ـ ١ ـ ٦ ـ الحكم من حيث هو شرعيّ (إلهيّ) وغير شرعي ٣٧
١ ـ ١ ـ ٧ ـ الحكم من حيث هو أوّليٌّ وثانوي ٣٨
١ ـ ٢ ـ الحكم من حيث المراتب والدرجات ٣٩
٢ ـ ما هو المراد من الواقعة والوقائع في مبدأ الشمول القانوني؟ ٤٢
٣ ـ بين مفاهيم: الجامعيّة والشموليّة والكمال ٤٤
٤ ـ مفاهيم ذات صلة ٤٥
٥ ـ الصور المقترحة لصياغة مفهوم الشمول التشريعي ٤٧

المحور الثاني

الشمول التشريعي، الأدلّة والإثباتات

مدخل ٤٩
أوّلاً: المستند العقلي والعقلاني لنظريّة الشمول القانوني ٥٢
١ ـ شمول الدين وخاتميّته وخلوده، واستدعاء التقنين التفصيلي المستوعب ٥٣
٢ ـ حكم العقل بعدم خلوّ الوقائع، المحاولة المجملة للمحقّق النراقي ٥٦
٣ ـ الاستناد للملازمة بين الحكم الشرعي والحسن والقبح الذاتيّين ٥٨
٤ ـ مرجعيّة الملازمة بين الحكم الشرعي والمصالح والمفاسد الواقعيّة ٦٤
٥ ـ المقاربة بين أهداف الدين وشموليّة الشريعة ٦٨
٦ ـ مرجعيّة الاستقراء في تكريس الشمول القانوني ٦٩
٧ ـ التجربة الفقهيّة دليلاً على الاستيعاب القانوني ٧١
٨ ـ برهان الحاجة للوحي والنبوّات، توحيد المعطيات ٧٢
صياغة المقاربة عبر ثنائيّة الفعل الدنيوي والأثر الأخرويّ ٧٦
٩ ـ من التوحيد الربوبيّ إلى حصريّة التقنين الإلهي ٧٨

١٠ ـ قاعدة اللطف والشموليّة القانونيّة، محاولة السيّد الصدر ٧٩
نتيجة البحث في المنطلقات العقليّة، معالم الإخفاق وضعف المحاولات..... ٨٣
ثانياً: المستند القرآني لنظريّة الاستيعاب التشريعي ٨٤
١ ـ مفهوم كمال الدين، والعبور نحو الشموليّة ٨٥
مفهوم إكمال الدين، مقاربة إضافيّة موسّعة..... ٨٩
وقفة نقديّة مع بيانات المقاربة الجديدة ٩٠
٢ ـ مرجعيّة البيانيّة الشموليّة للقرآن الكريم، عرض وتحليل ونقد..... ٩٣
قراءة نقديّة في الاستناد لمفهوم كليّة البيان القرآنيّ ٩٥
٢ ـ ١ ـ بين الكتاب التشريعي والكتاب التكويني ٩٥
٢ ـ ٢ ـ مفهوم (التفصيل) في توصيف القرآن الكريم ٩٦
٢ ـ ٣ ـ مفهوم (كلّ شيء) ومناسبات الحكم والموضوع ٩٧
٢ ـ ٤ ـ نقد الفهم المنطقي لمفهوم (الكليّة) في اللغة العربيّة..... ٩٩
٢ ـ ٥ ـ مصادرة القفز من البيانيّة الشموليّة إلى الشريعة الشاملة..... ١٠٥
٣ ـ بين النفي لحكم غير الله والنهي عن ترك اتّباع حكمه ١٠٧
نتيجة البحث في المبرّرات القرآنيّة لنظرية الشمول القانوني..... ١١٣
ثالثاً: مرجعيّة الإجماع والتوارث الديني في إثبات شموليّة الشريعة ١١٣
قراءة نقديّة في الإجماع والسيرة على المستويين المذهبي والإسلامي ١١٥
رابعاً: مرجعيّة الحديث الشريف والتأسيس للشموليّة المطلقة ١٢٢
المرحلة الأولى: المطالعة التجزيئيّة للنصوص الحديثيّة المؤكّدة لمبدأ الشمول ١٢٣
المجموعة الأولى: نصوص اشتمال الكتاب والسنّة على كلّ شيء..... ١٢٣
المجموعة الثانية: نصوص كُتُب أهل البيت والإرث النبويّ الواصل إليهم ١٤٦
وقفات تأمّليّة تحليليّة مع نصوص تراث النبيّ وأهل البيت..... ١٦٧
أ ـ إشكاليّة التنافي مع الكتاب والسنّة في قضيّة العلم بالغيب ١٦٨
ب ـ محاولة فهم آخر لفكرة العلم بما كان وما سيكون ١٧١

ج ـ إشكاليّة الاستيعاب وإمكانات تضمّن الصحف ١٧٢
د ـ الصحف بين الإظهار والإخفاء، وإمكانات النقل، قيمة الصحف المتوارثة ... ١٧٣
هـ ـ أزمة التعارض الداخلي والخارجي ١٧٤
و ـ مستويات الوثوق بنصوص كتب أهل البيت ١٧٨
ز ـ مساحة الدلالة المؤكدّة في نصوص كُتب أهل البيت النبويّ ١٨٠
المجموعة الثالثة: نصوص إثبات الحدّ لكلّ شيء، مطالعة نقديّة ١٨١
المجموعة الرابعة: النصوص المتفرّقة ١٩٦
المرحلة الثانية: المقاربة الإجماليّة للنصوص الحديثيّة ٢٠٥
١ ـ جمع الصورة التجزيئية على مستوى المصادر والأسانيد والدلالات والسياقات ... ٢٠٥
٢ ـ إعادة التفسير وفقاً لثنائيّة القياس والشموليّة ٢٠٨
٣ ـ بين شموليّة الشريعة ومرجعيّة أهل البيت ٢١٣
٤ ـ وقفة مع مفهوم (ما يحتاج إليه الناس) ٢١٥
٥ ـ لماذا لم تظهر نصوص الشموليّة في الفضاء غير الإمامي؟! ٢١٨
٦ ـ بين أسئلة المتشرّعة والسياق العَرَضي لصدور النصوص ٢٢٠
٧ ـ أدلّة الشموليّة ونصوصها الحديثيّة في سياق مأزق المعارضة ٢٢٣
٧ ـ ١ ـ مأزق التعارض الداخلي في إفادة الشموليّة وتأثيره على القوّة الاحتماليّة... ٢٢٣
٧ ـ ٢ ـ النصوص الحديثيّة الناطقة بعدم الشموليّة ٢٢٤
٧ ـ ٢ ـ ١ ـ خطبة الوداع وعدم دنيويّة الدين، تحليل نقدي ٢٢٤
٧ ـ ٢ ـ ٢ ـ تأبير النخل (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، وفصل الشريعة عن الإدارة الدنيويّة ٢٢٦
٧ ـ ٢ ـ ٣ ـ نصوص منطقة العفو التشريعي، وقفات مع مقاربة الشيخ القرضاوي...٢٢٨
وقفات تأمّلية مع نصوص: العفو التشريعي، والإبهام الإلهيّ ٢٣٠
أ ـ نصوص العفو وثنائيّة (الجعل القانوني ـ تأخير البيان)، نقد مقاربة الخوئي ٢٣١
ب ـ نصوص العفو وتأصيل منهج الاجتهاد العفوي، المقاربة الإخباريّة ٢٣٢
ج ـ نصوص العفو ومساوقة السكوت للحليّة، استكمال مقاربة النائيني ٢٣٣
د ـ نصوص العفو والنهي عن التفحّص والسؤال، تعليق على مقاربة الصدر .. ٢٣٦

هـ ـ نصوص الإبهام بين التعبّديّة المحضة وفكرة التأبيد ٢٣٧
٧ ـ ٢ ـ ٤ ـ نصوص إلقاء الأصول ومهمّة التفريع، نحو فهمٍ جديد ٢٣٨
٧ ـ ٢ ـ ٥ ـ نصوص جعل الولاية للحاكم ٢٤٢
٧ ـ ٣ ـ المقاربات العقلانيّة المعارِضة لمبدأ الشموليّة ونصوصها ٢٤٤
٧ ـ ٣ ـ ١ ـ مفارقة الخاتميّة والخلود والشموليّة ٢٤٤
٧ ـ ٣ ـ ٢ ـ من الاستقراء وطبائع الأشياء إلى (لو كان لبان)..... ٢٤٦
نتائج البحث في مرجعيّة الحديث في تأصيل نظريّة الشموليّة القانونيّة..... ٢٤٩
مُخرَجات المطالعة التقويميّة لنظريّة الشموليّة المدرسيّة، نتائج الفصل الأوّل ٢٥٢

الفصل الثاني

اتجاه الشمول التشريعي، وسؤال الثابت والمتغير

تمهيد ٢٥٩
الثابت والمتغيِّر من موضوع عامّ إلى مفصل من مفاصل الدرس الاجتهادي..... ٢٦٠
لماذا يندفع الاجتهاد الإسلامي لمعالجة موضوع الثابت والمتغيِّر؟ ٢٦١
تحدٍّ آخر في (الثابت والمتغيّر): من معضل الشمول إلى مصادمة الحياة! ٢٦٣
المفهوم في سياقي: تحوّل المعرفة (سروش) وقابليّة الاجتهاد والنظر (فضل الله) ٢٦٥
لمحة عن حضور فكرة (التغيّر ـ الزمكان) في التراث الاجتهادي الإسلامي ٢٦٧
أطروحات التيّارات الإسلاميّة المدرسيّة ـ السياسية (مشروع المرجعيّة المساعدة)..... ٢٦٨

النظريّة الأولى

المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة (سُلطة الدولة وولاية الأمر)

تمهيد ٢٦٩
صياغات لنظريّة المرجعيّة المساعدة الإنسانيّة ٢٦٩
أ ـ صياغة الميرزا النائيني في تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة ٢٦٩
ب ـ صياغة العلامة الطباطبائي الفلسفيّة لثنائية الثابت والمتغيّر ٢٧٥

ج ـ المطهري في سياق بلورة صياغة مشتركة بين الرؤية الفلسفية ومهمّة التقنين ٢٨٠
د ـ صياغة السيّد الصدر وطرح نظريّة منطقة الفراغ ٢٨٤
هـ ـ الشيخ عليدوست، وخلع صفة (الدينيّة) على قوانين السلطة التشريعيّة ٢٩٧
وقفات تقويميّة ونقديّة وتأمّليّة، مع نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة..... ٣٠٢
تمهيد ٣٠٢
١ ـ بين الفراغ التشريعي والفراغ الإلزامي ٣٠٢
تفسيران لمرجع منطقة الفراغ بين العناوين الثانوية وفكرة الولاية..... ٣٠٣
مشاكل نظريّة الطباطبائي التي تحرّرت منها نظريّة الصدر ٣٠٦
٢ ـ المرجعيّة الإنسانيّة من التبسيط إلى عجز الشريعة، مسيرةٌ نحو العَلمَنة..... ٣٠٨
منطقة الفراغ وإشكاليّة التسمية ٣١٢
٣ ـ الهويّة الدينية لحكم وليّ الأمر ومُنتَجه القانوني، مقاربة نقديّة ٣١٣
٤ ـ تحليل هويّة وخصائص الحكم الحكومي أو الولائي أو التدبيري ٣٢٠
٤ ـ ١ ـ التفسير المدرسي لمقولة حكم الحاكم، تحليل تاريخي ٣٢١
٤ ـ ٢ ـ تحوّلات مفهوم الحكم الحكومي في القرن العشرين، من الإنفاذ إلى التقنين ٣٢٦
٤ ـ ٣ ـ الحكم الأوّلي والحكم الولائي، طروحات في عناصر الامتياز ٣٣٣
٤ ـ ٤ ـ الحكم الحكومي والحكم الثانوي، مميزات وخواصّ ٣٤٠
٤ ـ ٥ ـ هل الحكم الحكومي أوّليٌّ أو ثانوي أو مغاير لهما؟ تقويم نظريّاتٍ أربع ٣٤٣
٤ ـ ٥ ـ ١ ـ الحكم الحكومي حكمٌ أوّلي (نظريّة السيد الخميني و..) ٣٤٤
٤ ـ ٥ ـ ٢ ـ الحكم الحكومي حكمٌ ثانوي (نظريّة العلامة محمد تقي الجعفري و..)...٣٤٩
٤ ـ ٥ ـ ٣ ـ الحكم الحكومي أوّلي وثانوي (نظريّة جوادي آملي وعميد زنجاني) ٣٥٣
٤ ـ ٥ ـ ٤ ـ نظريّة التغاير بين الحكومي والأوّلي والثانوي (الموقف المختار) ... ٣٥٤
٤ ـ ٦ ـ التصوّر المختار للحكم الحكومي في سياق نقد نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ٣٥٦
٥ ـ منطقة الفراغ بين المجال الاقتصادي وحلّ المعضلة القانونية العامّة ٣٥٨
٦ ـ وهم الثبات في العلاقات الإنسانيّة والتغيّر في العلاقة مع الطبيعة ٣٥٩
٧ ـ فجوة الأحكام الوضعيّة في نظريّة الفراغ، نقد وتعليق ٣٦١

٨ ـ ادّعاء عدم مساس المتغيّرات بالإلزامات الشرعيّة! ٣٦٢
٩ ـ تلاشي الفرق بين دائرتَي الإلزام والمباح في طبيعة تقنين الدولة ٣٦٣
١٠ ـ إشكاليّة التصادم مع مقتضيات الإباحة العامّة والخاصّة ٣٦٥
نتائج الكلام في نقد نظريّة المرجعيّة الإنسانيّة المساعدة ٣٧٢

النظرية الثانية

الشموليّة التفصيليّة (المبادئ التحوّلية في الفقه المدرسي)

عناصر تكوّن الشموليّة المرنة في التشريعات الإسلاميّة ٣٧٨
العنصر الأوّل: قاعدة التغيّر ضمن نظام تحوّل العناوين والأسماء ٣٧٨
العنصر الثاني: الاجتهاد بوصفه منتِجاً فيّاضاً (فهمان: شيعيٌّ وسنّي) ٣٨٢
العنصر الثالث: العناوين الثانويّة أو الحالات العارضة الطارئة ٣٨٣
العنصر الرابع: الأحكام الحكوميّة والولائيّة ٣٨٥
العنصر الخامس: الطبيعة البيانيّة في النصوص الدينية القانونيّة ٣٨٦
العنصر السادس: التمييز بين الدين وفهم الدين ٣٨٧
العنصر السابع: السكوت القانوني (مرجعيّة الأعراف العقلائيّة الممضاة) ٣٨٨
محاولات الاجتهاد التجديدي وتأثيرها الإيجابي على ثنائيّة السعة والتكيّف ٣٨٩
قراءة تحليليّة نقديّة، للفهم المدرسي لآليّات الشمول التشريعي ٣٩٣
تمهيد ٣٩٣
١ ـ الاجتهاد بين إنتاج القانون والكشف عنه ٣٩٣
٢ ـ وظائف العقل بين القوانين والمقرّرات، محاولة لتبسيط الدور! ٣٩٤
٣ ـ نظريّة السكوت: هل أعلنت الشريعة مرجعيّة العقل أو وافقت على قوانينه؟ ٣٩٩
٤ ـ طاقة النصّ، هل تقدر النصوص المطلقة والعامّة على حلّ مشكلة النوازل فعلاً؟ . ٤٠٢
خلافٌ في معياريّة المستحدثات والقضايا النازلات ٤٠٣
من إطلاق العنوان وعمومه إلى طاقة التعليل والملابسات والوسائل المساعدة ٤٠٤

رجوع الفقيه خالي الوفاض من النصوص ومعيناتها، مشاكل فقدان النصوص..... ٤٠٥
٥ ـ نقصان المعرفة الفقهيّة وادّعاء بناء نظام دنيوي منافِس! ٤١٠
٦ ـ إلى أين يتجه بنا الفهم التاريخاني والمقاصدي؟ ٤١٢
٧ ـ شموليّة الشريعة والموقف من الحياة المعاصرة..... ٤١٣

النظريّة الثالثة

الفراغ وفقه أدلّة التشريع العليا

المعالم العامّة لنظريّة العلامة شمس الدين ٤١٤
١ ـ تنوّع الأدلّة الشرعيّة، وتنوّع الموقف من الفراغ التشريعي ٤١٤
٢ ـ الدوائر المتصوّرة أوّلياً لمنطقة الفراغ التشريعي ٤١٥
٣ ـ كيف يكون الاستنباط في نطاق المجهولات (الدائرة الثالثة)؟ ٤١٧
٤ ـ من يملك سلطة التشريع الاجتهادي؟ وما هي هويّة الحكم المشرَّع من قبله؟ ٤١٨
٥ ـ سلطة التشريع الاجتهادي بين جعل القانون واكتشافه ٤٢٠
٦ ـ المستند الديني لسلطة التشريعي الاجتهادي ٤٢١
٧ ـ النظريّة ومبدأ مرونة الشريعة الإسلاميّة ٤٢٢
التدبيريّة النسبيّة بين الكتاب والسنّة والعبادات ٤٢٤
تأمّلات ومداخلات، مع نظريّة العلامة شمس الدين ٤٢٧
المداخلة الأولى: موقع النظريّة بين اتجاهات الشمول القانوني (عناصر الامتياز والاشتراك) . ٤٢٧
المداخلة الثانية: خطأ الربط بين الشموليّة ومبادئ التخطئة والتصويب ٤٢٩
المداخلة الثالثة: مشكلة التضارب في دوائر الفراغ التشريعي الثلاث..... ٤٣١
المداخلة الرابعة: هل تحلّ المبادئ التشريعيّة المشكلةَ بعد سحب صفة الإلهيّة عنها؟!.. ٤٣٣
المداخلة الخامسة: اضطراب النظريّة في من يملك سلطة التشريع في الدوائر الأربع... ٤٣٦
المداخلة السادسة: مفارقة كشف الحكم الواقعي من خلال المبادئ التشريعيّة ٤٣٦
المداخلة السابعة: سؤال الحجيّة وذهنية العقل الانسدادي في حلّ مشكلة (ما لا نصّ فيه) .. ٤٣٨

المداخلة الثامنة: التباسات في مفهوم مواكبة العصر والتوافق معه ٤٤٢
المداخلة التاسعة: نقد تحييد القرآن والعبادات عن الفهم التاريخاني ٤٤٤
نتائج الفصل الثاني ٤٤٦

الفصل الثالث
اتجاه تحديد دائرة الشريعة
محاولات لتكوين نظرية محددة

تمهيد ٤٥٣

النظرية الأولى
نظرية أُخرويّة الدين ورساليّته (البُعد الأخروي للدين)

تمهيد ٤٥٨
الأنموذج الأوّل: الشيخ علي عبد الرازق وتجريد الرسالة من الخلافة ٤٦١
أ ـ السياق ظروف وملابسات مشروع رساليّة الدين ٤٦١
ب ـ صورة الخلافة في الفهم الإسلامي العام ٤٦٣
ج ـ المبرّرات الموضوعية لضرورة نصب الخليفة تحت مجهر النقد ٤٦٥
د ـ قراءة مختلفة لظاهرة السلطة في التجربة النبويّة ٤٦٧
هـ ـ نبوّةٌ لا حكم ودعوة لا دولة وأمّةٌ لا خلافة، تفسير واستدلال ٤٦٩
الأنموذج الثاني: المهندس مهدي بازركان، وتحويل الدين من الدنيا إلى الآخرة ٤٧٢
١ ـ السياق الفكري والزمني لنظريّة بازركان ٤٧٢
٢ ـ بازركان من (البعثة والأيديولوجيا) إلى أُخرويّة الدين، رحلة عقود ٤٧٦
٣ ـ لماذا يتجه الفكر الديني نحو الدنيويّة؟! ٤٧٨
٤ ـ محوريّة الله والآخرة، المقاربة الفلسفيّة ٤٧٩
٥ ـ بازركان واستنطاق النصّ والتجربة الدينيّين لترجيح أُخرويّة الدين ٤٨٠
٦ ـ بازركان والفصل بين الدين والسلطة السياسية ٤٨٤

٧ ـ بازركان وتخطئة مقولتَي: الدين للدنيا، وترك الدنيا للدين ٤٨٦
مقاربة تحليلية تقويمة، لنظريّة أُخرويّة الدين ورساليّته ٤٨٩
١ ـ النقد المنهجي على بازركان وسروش في المقاربة الداخل ـ دينيّة ٤٨٩
٢ ـ من دنيويّة الدين إلى تديّن الدنيا (معيار الدنيوي والأُخروي) ٤٩٤
٣ ـ تقويم النظريّة في ضوء الاتجاهات الأربعة في فلسفة ضرورة البعثة..... ٥٠٠
٤ ـ مظاهر العجز التفسيري للتجربة الدينيّة في سياقها التاريخي ٥٠٥
٥ ـ تأمّلات في دلالات نصوص القطيعة بين الزمني والديني ٥١٧
٦ ـ هل تنافي دنيويّة الدين مبدأ التوحيد؟ ٥٢٥
٧ ـ نظريّة الأُخرويّة والرساليّة ومشكلة الطفرات والتعميمات ٥٢٦

النظريّة الثانية

نظريّة عَرَضيّة الشريعة وفرديّتها

مدخل ٥٣١
حدود الدين والشريعة عند الدكتور عبد الكريم سروش ٥٣٣
الأرضيّة الفكريّة لقراءة سروش للفقه، من تكامل المعرفة إلى بسط التجربة ٥٣٦
أضلاع تصوّر سروش لمساحة الشريعة وموقعيّتها المنظوميّة..... ٥٣٨
أوّلاً: الفقه من عرضيّات الدين لا من ذاتيّاته ٥٣٨
ثانياً: الفقه بين الأُخرويّة والدنيويّة، من الأدلجة نحو الفرد..... ٥٤٣
ثالثاً: الفقه بين الحدّ الأدنى والحدّ الأعلى ٥٤٥
رابعاً: من دنيويّة الفقه إلى اختبار المقدَّس..... ٥٤٨
تأمّلات في نظريّة الشريعة الفرديّة والعرضيّة ٥٥٤
تمهيد ٥٥٤
١ ـ الشريعة الصامتة والدين الذي لا جهة له، المفارقات وعجز الشواهد..... ٥٥٤
٢ ـ الأصول الموضوعيّة لعَرَضيّة الفقه، بحث عن معايير التصنيف..... ٥٦١
٣ ـ تساؤلات حول (أقليّة الفقه) ٥٦٩

٤ ـ تذبذب الموقف من الفقه في ضوء الأُخرويّة وأغراض الدين ٥٧٣
٥ ـ إبطال الاحتكار لا يُنتج إقصاء الفقه، من مخاصمة الفقيه إلى الإطاحة بالفقه! ٥٧٧
٦ ـ مديات توظيف (دنيويّة الفقه) في تعيين الموقف منه ٥٧٨
٦ ـ ١ ـ دنيويّة الفقه (الغزّاليّة) بين سروش وشبستري ونصر حامد أبوزيد، قراءة مقارنة..... ٥٧٩
٦ ـ ٢ ـ مطالعة نقديّة لفهم (أبوزيد ـ سروش ـ شبستري) نظريّةَ الغزالي ٥٨٤
٦ ـ ٣ ـ الفيض الكاشاني ونقده الغزالي بالهوية الأُخرويّة للفقه، وقفة وتأمّل..... ٥٩٨
٦ ـ ٤ ـ تأمّلات عابرة في اختبار (المقدّس الفقهي) دنيويّاً ٦٠٤

النظريّة الثالثة

الشريعة من القانون إلى القيم ومن التعالي إلى التاريخيّة

تشريح كلّي عام ٦٠٩
شبستري والتكوين القيمي للشريعة التاريخيّة (بين الاختزال والحذف) ٦١٠
أ ـ السياق الزمني التطوّري لولادة نظريّة شبستري ٦١٠
ب ـ هويّة الدين من خلال إعادة تكوين التجربة الروحيّة التوحيديّة ٦١٥
ج ـ لغة الدين وهويّة الفهم ٦١٧
د ـ مأزق القراءة الرسميّة للدين والشريعة (نقد الإسلام الفقاهتي) ٦٢٠
هـ ـ الفقه وثنائيّة: العقلانية والتاريخيّة ٦٢٢
و ـ مبدأ استحالة التأبيد في القانون ٦٢٨
ز ـ شبستري ونقد التأصيل التكويني للقوانين..... ٦٢٩
ح ـ من رفض حقوق الإنسان الإسلاميّة إلى تبنّي حقوق الإنسان الوضعيّة ٦٣١
ط ـ شبستري وإعلان نهاية عصر الفقه والأصول ٦٣٤
مطالعات وتأمّلات، في نظريّة فقه القيم والتاريخيّة ٦٣٧
تمهيد ٦٣٧
١ ـ مناقشة مستعجلة في إعادة تعريف شبستري للوحي ٦٣٧
٢ ـ هل الوحي معيار في الإخبار عن حدود نفسه؟ ٦٣٩

٣ ـ ما هي المرجعيّة في تحديد طبيعة الأسئلة التي نوجّهها للدين؟ ٦٤١
٤ ـ العجز الفلسفي عن إثبات انحصار الدين بالبُعد المعنوي أو بما فوق العقل..... ٦٤٢
٥ ـ بين تعدّد القراءات وترجيحها، هل تُساعد الترجيحاتُ نظريّةَ شبستري؟..... ٦٤٩
٦ ـ غموض العلاقة بين المسلكيّات والأعراف وبين السلوك التوحيدي ٦٥٧
٧ ـ الإسلام بين وضع قانون لحياة العرب وإجراء تعديلات جزئيّة في قوانينهم ٦٥٩
٨ ـ ثنائيّتا: القيم والقوانين، والمتعالي والتاريخي، عجز المعايير ٦٦٠
٩ ـ الإطلاق الأزماني ومعضل استحالة التأبيد في القانون، وقفة تأمّل ٦٦٤
١٠ ـ سؤال المرجعيّة بين القانون الديني وحقوق الإنسان العلمانيّة ٦٦٨
١١ ـ نقد مقاربة شبستري التطبيقيّة لفهم التشريعات في العصر النبوي ٦٧٣
١٢ ـ نقاط تأمّل في علاقة التشريع بالتكوين ٦٧٥
كلمة أخيرة: الدين والشريعة وأزمة الاغتراب الإنساني..... ٦٧٦

النظريّة المختارة

من شموليّة الشريعة إلى المساهمة الإنسانيّة في التقنين

تمهيد ٦٨٤
مبدأ الشمول بين النفي والإثبات (إنكار الاستيعاب القانوني) ٦٨٥
من الشموليّة القانونيّة إلى الكلّيات الدستوريّة والقيميّة، فهمٌ مختلف ٦٨٩
امتياز نظريّتنا عن سائر نظريات إنكار الشمول ٦٩٣
الشموليّة، من مأزق التناقض إلى التقارب مع المرجعيّة القانونيّة البشريّة ٦٩٦
الحلّ الأوّل: التمييز بين الشريعة الواقعيّة والشريعة المبيَّنة، مناقشة وتعليق ٦٩٦
الحلّ الثاني: الشموليّة البيانيّة والقصور الفهمي التفسيري، ملاحظات نقديّة ٦٩٨
الحلّ الثالث: شموليّة الشريعة الكائنة والصادرة دون الواصلة ٧٠٠
الحلّ الرابع: شموليّة الشريعة الأعم من الواقعيّة والظاهريّة..... ٧٠٢
الحلّ الخامس: الشموليّة الدستوريّة والقواعديّة والمناخيّة ٧٠٣
النظريّة المختارة وإشكاليّة معارضة الأحكام والقواعد القانونيّة الأوّليّة..... ٧٠٤

تأثيرات نظريّتنا على الاجتهاد الشرعي ٧٠٦
١ ـ تراجع دور النظريّات المساعدة للنصوص مثل القياس ٧٠٧
٢ ـ تأثير النظريّة على فقه المصلحة (الاستنتاج اللمّي للحكم الشرعي) ٧٠٩
٣ ـ تقدّم قانون عدم الجعل على أصل البراءة، تأثيرات في باب الأصول العمليّة ٧١٢
٤ ـ إنكار الشموليّة، والتأثير السلبي على قانون الملازمة بين حكمَي: العقل والشرع .. ٧١٧
٥ ـ التأثير في التجسير بين السكوت والإمضاء في البناءات العقلائيّة وغيرها ٧١٩
٦ ـ تأثير نظريّتنا على فهم دلالات الشمول في النصوص ٧٢٢
تأثير نظريّتنا على بناء حياةٍ قانونيّة في المجتمع (ممارسة تجربة التقنين) ٧٢٦
مشروعيّة التقنين البشري في دائرة الفراغ القانوني الحقيقي ٧٢٧
من يملك سلطة التقنين البشري؟ وما هي هويّة القانون الصادر؟ ٧٣١
أ ـ المديات الزمنيّة للقانون ٧٣٤
ب ـ قوانين السلطة غير الإسلاميّة ٧٣٦
ج ـ الجوانب الوظيفية الفرديّة غير المجتمعيّة ٧٣٨
منشأ الإلزام في القانون البشري ٧٣٨
النظريّة المختارة، النتائج والمُخرجات ٧٤١
نتائج الفصل الثالث ٧٤٣

الخاتمة

تمهيد ٧٤٩
جولة في أبرز نتائج الأبحاث والفصول ٧٥١
فكرتنا وتصوّرنا للحلّ ٧٥٥
وختاماً ٧٥٧

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية ٧٦١

المصادر والمراجع الفارسية ۷۹۲
الدوريات والنشريات ۷۹۵

فهرس المحتويات

الفهرس الإجمالي ۸۰۳
فهرس المحتويات التفصيلي ۸۰۵

