منطقة الفراغ وإشكالاتها العقديّة

دراسةٌ في الأبعاد العقديّة لمنطقة الفراغ في الشريعة الإسلاميّة

فلاح آل دوخي[1]

الخلاصة

ثمّة إشكاليّةٌ بحثيّةٌ ـ بعد الفراغ عن وجود تصوّرٍ صحيحٍ لماهيّة منطقة الفراغ في الشريعة الإسلاميّة ـ تتمثّل في إمكانيّة أنّ الله ﷻ الموجد للخلق، المدرك لمصالحهم، والمشرّع للأحكام وفقًا لتلك المصالح، قد ترك منطقةً واسعةً من الموضوعات الحياتيّة في مختلف جوانبها لم يشرّع لها حكمًا أساسًا في منظومته التشريعيّة.

وهٰذا بحثٌ في الحقيقة متعلّقٌ بفعل الله ﷻ وتروكاته، ومن ثمّ يقع في حيّز موضوعات الكلام والعقيدة فيما لو ميّزنا البحوث الكلاميّة عن غيرها وفقًا لهٰذا المناط.

وبعد إمكان تصوّر منطقة الفراغ ثبوتًا ـ سواءٌ في الأحكام الولائيّة الحكوميّة أم في أصل الفقه والتشريع ـ يقع البحث إثباتًا في وقوع ذٰلك، وفي مرحلة الوقوع

(1) الدكتور فلاح آل دوخي، العراق، مدرّسٌ في كلّيّة التربية للعلوم الإنسانيّة بجامعة البصرة.

AL7AER2@GMAIL.COM

قد قيل بوجود إشكالاتٍ تحول دون ذٰلك، من قبيل أنّ ذٰلك يتنافى مع تصريح الله ﷻ في كتابه أنّه قد أكمل الدين، وهٰذا الإكمال واضحٌ في تغطية الشريعة لكلّ وقائع الحياة، فلا مجال حينئذٍ لمنطقة فراغ، أو ما يقال من أنّ ذٰلك مستلزمٌ للتصويب المعروف وهو ممتنعٌ، فجاء هٰذا البحث ليعرض صورةً واضحةً عن ماهيّة منطقة الفراغ أوّلًا وأقسامها، ثمّ ليستعرض بعد ذٰلك هٰذه الإشكالات، وهل فعلًا هي إشكالاتٌ واقعيّةٌ، أو لا؟

الكلمات المفتاحيّة: منطقة الفراغ التشريعيّ، نقصان الشريعة، إكمال الشريعة، ما لا نصّ فيه.

تمهيدٌ

أوّلاً: تعريف منطقة الفراغ

1- معنى المنطقة

منطقة: المِنطَق: بكسر الميم وفتح الطاء: هو كلّ شيءٍ شدّدت به وسطك؛ لتتقوّى به، وانتطق: لبس النطاق، والنطاق: شبه إزار فيه تكةٌ، كانت المرأة تنتطق به، والمِنطَقة: اسمٌ خاصٌّ، ويتنطّقون: يشدّون في موضع المنطقة [الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 104]. والمقصود هنا ـ بقرينة إضافتها للفراغ ـ هي الرقعة أو المساحة الصغيرة.

2- معنى الفراغ التشريعيّ

أمّا الفَرَاغ بفتح الفاء والراء معًا، فهو الخلاء، فَرَغَ يَفْرَغُ، ويَفْرُغُ فَراغًا،

﴿وأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾: أي خاليًا من الصبر، وفَرَّغَ المكانَ أَخلاه. [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 444]

وأمّا التشريعيّ، فمن الشَّرِيعة، والتشريع مصدرٌ من يشرّع تشريعًا، وهو هنا ـ إجمالًا ـ يعني جعل الأحكام في دائرة الشريعة، وعليه يكون معنى منطقة الفراغ التشريعيّ، رقعةً أو مساحةً صغيرةً خاليةً من التشريع، لم تُجعل فيها أحكامٌ، هٰذا المعنى اللغويّ.

3- المقصود من منطقة الفراغ

تعبيرنا بالمقصود يؤشّر إلى أنّ (منطقة الفراغ) في فهم العلماء والفقهاء، قد لا يعبّر عن الحقيقة الّتي تقف وراء هٰذا الاصطلاح، فهو من المصطلحات الحديثة الّتي لم توظّف للتعبير عن الماهيّة الّتي يعبّر عنها بنحوٍ دقيقٍ، وربّما يعبّر عنها بمنطقة العفو أو منطقة السكوت أو منطقة الترخيص أو منطقة ما لا نصّ فيه وغير ذٰلك، والمهمّ هو فهم المقصود من واقع هٰذا الاصطلاح عند الفقهاء.

منطقة الفراغ في أقوال فقهاء الشيعة

يعرّفها الشهيد الصدر في كتابه "اقتصادنا" بقوله: «هي مساحةٌ لم تملأ من قبل الشريعة ابتداءً بأحكامٍ ثابتةٍ» [الصدر، اقتصادنا، ص 382]. وفي كتابه "الإسلام يقود الحياة" الّذي كتبه في أواخر حياته: «مساحةٌ تشمل كلّ الحالات الّتي تركت الشريعة فيها للمكلّف اتّخاذ الموقف» [الصدر، الإسلام يقود الحياة (موسوعة الشهيد الصدر)، ج 5، ص 19].

وهٰذا التعريف ـ وفقًا لما سوف يتّضح لاحقًا ـ مختصٌّ بما نصطلح عليه بمنطقة الفراغ الولائيّة لا التشريعيّة، كما أنّه جاء ـ وفقًا لما يراه الصدر ـ من أنّ مجال هٰذه المنطقة هو المباحات بالمعنى الأعمّ.

ويراها محمّد الصدر بأنّها: «المنطقة الموكولة شرعًا إلى الحاكم الشرعيّ؛ ليطبّق فيها المصالح العامّة» [الصدر، ما وراء الفقه، ج 9، ص 72]، وهٰذا أيضًا ناظرٌ إلى المنطقة الولائيّة.

ويعرّفها الفياض بقوله: «هي الرقعة الخالية من النصوص التشريعيّة في الكتاب والسنّة، وهي منطقة المباحات الأصليّة وهي عنصرٌ ثالثٌ في الإسلام هو العنصر المتحرّك غير الثابت في الشريعة المقدّسة» [الفياض، الأنموذج في منهج الحكومة الإسلاميّة، ص 31].

هٰذا التعريف بقرينة كونه قد جاء في سياق بيان منهج الحكومة الإسلاميّة، يكون ناظرًا إلى منطقة الفراغ الولائيّة الحكوميّة، لٰكن بقرينة (الرقعة الخالية من النصوص التشريعيّة) يخرج المباح بالمعنى الأعمّ، فلا يشمل المجال لهٰذه المنطقة، الموضوعات الّتي ثبت استحبابها أو كراهتها بنصٍّ شرعيٍّ، وبهٰذا يفترض أن يكون مجالها عنده خصوص المباح، بمعنى عدم الحكم أصلًا، وربّما يؤيّده تعبيره (المباحات الأصليّة).

ويعرّفها الحائريّ ـ تبعًا لأستاذه الصدر ـ بأنّها: «المساحة الّتي تُملأ بأحكامٍ متغيّرةٍ حسب الظروف والحاجات، ولٰكنّه مشروطٌ ومتأطّرٌ بعناوين الأحكام الثابتة» [الحائريّ، المرجعيّة والقيادة، ص 132]، أو «هي الّتي تركتها مرونة الإسلام ليملأها وليّ الأمر» [الحائريّ، أساس الحكومة الإسلاميّة، ص 24].

ويعرّفها سبحاني بأنّها: «مساحةٌ من الموضوعات لم يكن للشارع فيها حكمٌ بالإلزام فعلًا وتركًا» [سبحاني، سلسلة المسائل الفقهيّة، ج 24، ص 78].

وهٰذا التعريف وسابقه أيضًا يختصّان بمنطقة الفرا غ الولائيّة.

ويعرّفها شمس الدين، بأنّها: «المساحة في الإسلام الّتي ترك الله تشريعاتها؛ ليتولّى التشريع فيها وليّ الأمر والفقهاء، بما تُقضي به حاجة الأمّة في تطوّرها، وما يطرأ عليها من تبدّلاتٍ وتغيّراتٍ» [شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ص 105].

وهٰذا التعريف قد يكون شاملًا لمنطقة الفراغ بالمعنى الولائيّ الحكوميّ، وكذٰلك بالمعنى التشريعيّ وفي أصل الفقه، فهو بقيد "وليّ الأمر" قد لاحظ منطقة الفراغ الولائيّة، وبقيد "الفقهاء" لاحظ منطقة الفراغ التشريعيّ، لٰكن من المحتمل اختصاصه بالولائيّة فقط، بقيد حاجة الأمّة الّتي تعني مصلحتها، فيكون النظر فيه للأحكام المجتمعيّة الّتي يصدرها الحاكم الشرعيّ بهدف حفظ نظام المجتمع.

هٰذه هي مجموعةٌ من التعريفات لمنطقة الفراغ، وهي تكاد تكون متقاربةً. نعم، جملةٌ منها لم تقتصر على بيان حقيقة منطقة الفراغ فقط، بل حدّدت مجالها، كما في تعريف الفياض وتعريف الصدر الثاني، وبعض التعريفات حدّدت من يقوم بملئها لاحقًا، كما في تعريف محمّد الصدر وتعريف شمس الدين.

وعلى أيّة حالٍ، يتّضح من مجموع ما تقدم أنّ جزءًا من حقيقة منطقة الفراغ يتمثّل في كونها: «مساحةً من الموضوعات تركتها الشريعة، ولم تحدّد لها حكمًا معيّنًا؛ لحكمةٍ معيّنةٍ[1]، وأوكلت مهمّة تشريعاتها إلى الفقيه؛ ليقوم بملء تلك المساحة بأحكامٍ وقوانين مناسبةٍ؛ وفقًا للمصالح القائمة في حينها الّتي تفرضها الظروف الزمانيّة والمكانيّة».

على أنّ تلك التعريفات لمنطقة الفراغ لا تعبّر عن الحقيقة الكاملة إلّا في ضوء تحديد مجالاتها، فبيان حقيقة المنطقة مرتبطٌ بالدائرة الّتي يقع الفراغ فيها، فهل

---

(1) يمكن أن تفسّر الحكمة من ترك منطقة الفراغ؛ وفقًا للعقيدة الشيعيّة الّتي تؤمن بأنّ عصر النصّ لم ينقطع إلّا بغيبة الإمام المهديّ المنتظر ﷺ، وأنّ الناس هم سبب تلك الغيبة والمسؤولون عن عواقبها، فلولاهم لبقي النصّ مستمرًّا ولما احتاج الناس إلى الفقيه ليملأ منطقة الفراغ، بل لم تكن هناك حاجةٌ لتلك المنطقة، فهي تمثّل حالةً طارئةً فرضها الواقع.

هي دائرة المباحات، أو دائرة ما لا نصّ فيه، أو دائرة المعاملات، أو غير ذٰلك، وسوف نبحث ذٰلك لاحقًا.

ثانياً: أقسام منطقة الفراغ في الشريعة الإسلاميّة

منطقة الفراغ تارةً تلحظ بما هي مساحةٌ فارغةٌ تُجعل للحاكم الشرعيّ؛ لكي يملأ موضوعاتها بما يراه مناسبًا من أحكامٍ، وفي ضوء المصالح العامّة لتنظيم المجتمع، ويقصد بالحاكم هنا: القائد والمتصدّي فعلًا لإدارة أمور المسلمين سياسيًّا في بلدٍ ما، دون ما لم يكن كذٰلك من سائر الفقهاء. ومثال أحكام تلك المنطقة الفارغة، تعطيل حكم الحجّ مثلًا؛ بسبب انتشار مرضٍ خطيرٍ، أو من قبيل (هدم البيوت) لإنجاز مشروعٍ أهمّ، أو من قبيل إيجاد نظام إشارات المرور، ونحوه من الأمور التدبيريّة، وهٰذا القسم من الفراغ نصطلح عليه بمنطقة الفراغ الولائيّة أو الحكوميّة.

وتارةً تلحظ منطقة الفراغ بما هي مساحةٌ من الموضوعات لم تشرّع لها أحكامٌ أساسًا، أو لم تُبلّغ أحكامها لسببٍ ما، وهٰذه المساحة تكون في غير ما له ارتباطٌ بتنظيم المجتمع وتدبير شؤونه، من قبيل زراعة الأعضاء، وحقّ التأليف وغيره، وهٰذا القسم من الفراغ نصطلح عليه بمنطقة الفراغ التشريعيّة.

أمّا القسم الأوّل، فإنّ الشارع قد ترك مساحةً من الموضوعات مرتبطةً بتنظيم المجتمع وتدبيره للحاكم المتصدّي لإدارة المجتمع، وهٰذا الترك للحاكم يكون كمالًا للشريعة لا نقصًا لها؛ لأنّ كثيرًا من الموضوعات التدبيريّة بحاجةٍ إلى تصرّفٍ مناسبٍ من الحاكم زمانًا ومكانًا ومصلحةً، وهو يشرّع في هٰذه المنطقة لا كيفما كان، بل بضوابطَ خاصّةٍ وفي ضوء المصلحة ومقتضياتها وبما لا يتقاطع مع كلّيّات الشريعة، فهناك جملةٌ من الضوابط لصياغة الحكم الولائيّ أو الحكوميّ، لا يمكن

أن يتخطّاها الحاكم في تشريعاته ضمن هٰذه المنطقة.

وحرّيّة التشريع هٰذه مستندةٌ إلى دليلٍ شرعيٍّ، كقوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء: 59]؛ ولهٰذا لا يمكنُ أن نصطلح على هٰذا القسم من الفراغ بمنطقة الفراغ التشريعيّة؛ لأنّ ما كان مستندًا للتشريع لا يكون فراغًا تشريعيًّا، بل هو فراغٌ حكوميٌّ أو ولائيٌّ أو تدبيريٌّ، وقد وقع خلطٌ بين هٰذا القسم من الفراغ وبين القسم الثاني، خصوصًا في الفقه السنّيّ، ولم يتميّز القسمانِ بنحوٍ واضحٍ عندهم.

وأمّا القسمُ الثاني، فتارةً يكونُ الفراغ المدّعى على مستوى عالم ثبوت التشريع واقعًا، بأن يقال: إنّ هناك مجموعةً من الموضوعات لم يشرّع لها الله ﷻ أحكامًا من الأساس، وتارةً على مستوى الإثبات والأحكام خارجًا، بأن يقال: إنّ الله ﷻ قد شرّع لكلّ موضوعٍ حكمًا في عالم تشريعاته، لٰكن في عالم الخارج وعالم الخطاب لم يقدَّر لهٰذه الأحكام جميعًا أن تتوفّر في هٰذا العالم، وبناءً على صحّة الرأي الأوّل أو خصوص الثاني يكون هناك منطقة فراغٍ في الفقه وأصل التشريع.

ثالثًا: منطقة الفراغ في العقيدة

العقيدة لغةً: مشتقّةٌ من الفعل عَقَدَ، وهو نقيض الحلّ، وأخذ في معناه الشدّ والإحكام [لسان العرب، ابن منظور، ج 3 ص 296]، وأمّا اصطلاحًا ـ وبنحو العموم ـ فيمكن تعريفها بأنّها: «ما يعقد الإنسان قلبه عليه عقدًا محكمًا لا شكّ فيه، سواءٌ أكان ذٰلك حقًّا أم باطلًا، أكان في الدين أم في غيره» [فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفريّ، ص 295].

وأمّا تعريفها ـ خصوصًا في العقيدة الإسلاميّة ـ فتعني: الإيمان قلبًا بالله ﷻ على نحوٍ لا شكّ فيه، وما يتفرّع على ذٰلك كإفراده ونحوه من الصفات، وكذٰلك الإيمان بملائكته بكتبه وأنبيائه ورسله والإيمان بيوم المعاد، وهو ما يعبّر عنه

بالأحكام الاعتقاديّة؛ تمييزًا لها عن الأحكام العمليّة والوجدانيّة الأخلاقيّة، وقد ذكر الجرجانيّ أنّها: «ما يقصد بها نفس الاعتقاد دون العمل» [التعريفات، الجرجانيّ، ص196].

والأحكام الاعتقاديّة يطلق عليها أيضًا بالأصول، وعلاقتها مع الأحكام العمليّة الفقهيّة علاقةٌ طوليّةٌ تفرّعيّةٌ؛ ولهٰذا يطلق على الثانية بفروع الدين؛ لكونها مترتّبةً ومتفرّعةً على وجود وصحّة الأولى، فالأصول تمثّل العقيدة، والقطعيّات، والمسائل الكُبرى، الّتي تَحكم أحكام الشرع وقواعده، فالدين عندئذٍ يكون أساسه الاعتقاد، ومن ثَمّ بالتعاليم العمليّة المنسجمة مع إطار هٰذا الدين.

وقد تكون العقيدة مرادفةً لمعنى الأيديولوجيا الّتي تعني مجموعةً من أفكارٍ متناسقةٍ ومترابطةٍ تقدّم تصوّرًا عن الكون والإنسان والوجود عمومًا. [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة، ص22]

وبناءً على ما اتّضح من معنى العقيدة والاعتقاد، هل يمكن تصوّر الفراغ في العقيدة بهٰذا المعنى؟ الجواب: أنّ الفراغ في العقيدة يمكن تصوّره في ثلاثة أنحاءٍ:

النحو الأوّل: أن يكون ثمّة فراغٌ في خصوص ذهن الإنسان المسلم من العقيدة؛ إمّا بنحوٍ كلّيٍّ أو بنحوٍ جزئيٍّ، بمعنى أنّ ذهن الإنسان فيه قصورٌ تجاه العقيدة نتيجة شبهاتٍ مثلًا، أو قصورٌ نتيجة ضعف عقله وهٰكذا، أو قل إنّ المقتضي موجودٌ للعقيدة بتمامها وكمالها وتفصيلاتها، لٰكن ثمّة مانعٌ يمنع من تأثيرها وثبوتها في الذهن أو القلب، وهٰذا النحو لا ربط له هنا.

النحو الثاني: أن يكون فراغٌ في واقع العقيدة، بمعنى أنّ ما ينبغي الاعتقاد به على مستوى القلب لم يكن مكتملًا في واقعه، وهٰذا النحو من التصوّر بدوًا قد يقال بعدم صحّته؛ لكونه يتصادم مع ما اشتهر من أنّ الدين قد اكتمل، واكتماله ـ في قدره المتيقن ـ إنّما يكون في الأمور العقديّة.

النحو الثالث: هو أن يكون فراغٌ في توضيح المعتقد، بمعنى أنّ العقيدة

بأصولها وجميع تفرّعاتها وتفاصيلها ثابتةٌ في الواقع، بيد أنّه على مستوى التبليغ قد تحقّق للمكلّفين في أصول الاعتقاد الكبرى، أمّا الفرعيّات والتفاصيل الجزئيّة، فقد تمّ تبليغ قسمٍ منها في زمن النبيّ ﷺ، وقسمٍ آخر في زمن أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى حين اختفاء آخر إمامٍ منهم، وبعدئذٍ تحقّق الفراغ؛ نتيجة ما يحيط بتلك الفرعيّات من غموضٍ؛ بسبب تطوّر الفكر وتطوّر الشبهات معه، ولم يكن ثمّة مصدرٌ إلٰهيٌّ يحقّق للمكلّفين رفع هٰذا الغموض، ويكشف الشبهات بنحوٍ جازمٍ ويقينيٍّ، فكما أنّ الموضوعات الحياتيّة متجدّدةٌ، وتتطلّب حكمًا عمليًّا فقهيًّا يقوم ببيانه المعصوم، كذٰلك ثمّة شبهاتٌ تتجدّد تُلقي شكوكًا وغموضًا على عقائد الدين، وتسلب حالة اليقين والاطمئنان بها، وينبغي فهمها بنحوٍ يزول معه ما يعتريها من غموضٍ، وتردّدٍ وشكوكٍ، وهو بدوره بحاجةٍ إلى متخصّص يحقّق للنفس وضوح تلك المعتقدات والتصوّرات، ويبيّنها بنحوٍ واقعيٍّ لا لبس فيه.

ولا يقال: إنّ الفقيه يقوم بدور الإمام في غيابه، كذٰلك يقوم علماء الكلام بهٰذا الدور، فلا فراغ حينئذٍ؛ فإنّه يجاب في المقابل: أنّ الفقيه ـ لو صحّ قيامه مقام الإمام وصحّت نيابته عنه ـ بنيابته تلك، لا ينفي الفراغ التشريعيّ كما سيأتي، فمجال الفراغ هو المستحدث من الموضوعات الحياتيّة الّتي خلت من أيّ تشريعٍ خاصٍّ أو عامٍّ، سوى الأصول العمليّة أو العناوين الثانويّة، وهٰذه القواعد إنّما تحدّد الوظيفة العمليّة للمكلّف، أو تُغيّر الحكم الأصليّ إلى ثانويٍّ؛ وفقًا لظرفٍ طارئٍ، فلم تشرّع لبيان الحكم الواقعيّ الأوّليّ أساسًا، فلا تلغي حالة الفراغ، والشريعة ـ تبعًا لأهدافها ـ لا يمكن أن تغطّي أكثر وقائعها بما ليس حكمًا واقعيًّا؛ استنادًا لقواعد شرّعت لحالات الشكّ قليلةٍ ونادرةٍ.

ولو تمّ الكلام في الفقه ـ وقيل بكفاية الأصول العمليّة والعناوين الثانويّة في تغطية أيّ واقعةٍ ـ فإنّما ذٰلك يكون مقبولًا في خصوص الأحكام العمليّة، لا في الأحكام الاعتقاديّة، فلو قلنا بعدم وجود ما يُرفع به الغموض والإبهام في الأحكام

الاعتقاديّة وفروعها فيما استجدّ من إشكالاتٍ، ولا يكفي في ذٰلك وجود علماء الكلام، عندئذٍ يمكن القول بوجود فراغٍ دينيٍّ عقديٍّ.

وعلى أيّ حالٍ، لم يكن بحثنا هنا هو إثبات أنّ ثمّة منطقة فراغٍ في العقيدة أو نفي ذٰلك، بقدر ما يمهّد هٰذا البحث ويلقي ضوءًا على الإشكالات العقديّة على القول بمنطقة فراغٍ في التشريع.

الثابت والمتغيّر ومنطقة الفراغ

من البحوث المهمّة بحث الثابت والمتغيّر؛ لأهمّيّة النتائج المترتّبة عليه وانعكاسها على القناعات الدينيّة والمواقف التشريعيّة، «وهو يرتبط بإشكاليّة تجديد الفكر الدينيّ؛ لأنّ أيّة خطوةٍ يراد إنجازها في مهمّة التجديد لا بدّ أن يسبقها موقفٌ محدّدٌ من مسألة الثابت والمتغيّر» [الهاشمي، مجلّة رسالة التقريب، ص 63].

ومع أهمّيّته البالغة «يتطلّب البحث فيه خبرةً فائقةً في المجتمعات الإنسانيّة المعقّدة، وكذا يتطلّب فهمًا معمّقًا للإسلام وأهدافه وتشريعاته» [مبلغي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، ص 205] حتّى يقتدر به على تمييز الثوابت عن المتغيّرات؛ «من هنا فإنّ الفقيه أو المجتهد هو المؤهّل لذٰلك؛ انطلاقًا من إدراكه لروح المصادر الإسلاميّة وتشخيص مكوّناتها وخصائصها» [مصباح يزدي، النظريّة السياسيّة في الإسلام، ج 2، ص 165 و166].

والّذي يعنينا في هٰذا البحث تحديدًا، بحث ماهيّة الثابت في المجال الدينيّ، ولأنّ ارتباطه بمنطقة الفراغ واضحٌ، فإنّ الفراغ الولائيّ والحكوميّ ـ أو حتّى التشريعيّ ـ مرتبطٌ إلى حدٍّ ما بجانب المتغيّرات والمستجدّات في حياة الإنسان.

1- الثابت والمتغيّر في حياة الإنسان

لا شكّ في أنّ التشريع جاء ليلبّي حاجات الإنسان الفطريّة، وهٰذا هو حال كلّ النظم والقوانين حتّى الوضعيّة منها؛ إذ يكون الباعث لها هو واقع الاحتياجات البشريّة وتلبيتها. «فالاحتياجات الحياتيّة ـ كما يقول الطباطبائيّ ـ هي العامل الأصليّ الّذي يكمن وراء ظهور القوانين والنظم الاجتماعيّة... وتلبية هٰذه الاحتياجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع وإجراء القوانين والنظم الاجتماعيّة» [الطباطبائي، مقالاتٌ تأسيسيّةٌ في الفكر الإسلاميّ، ص 97]، ولذٰلك ينبغي البحث في حاجات الإنسان، في إطار ما هو ثابتٌ وما هو متغيّرٌ، وهل الإنسان متغيّرٌ بطبعه أو ثابتٌ؟

والحقّ أنّ هناك حقيقةً أساسيّةً لا يمكن نكرانها، وهي أنّ حياة الإنسان متغيّرةٌ ومتطوّرةٌ، والتغيير يطال جوانب عديدةً من حياته، أبرزها جانب تعامله مع الطبيعة؛ فإنّ الإنسان من خلال عقله وعلمه أحدث تطوّرًا هائلًا على مستوى علاقته بالطبيعة، فاستطاع أن يكتشف أعماقها ويسخّرها لصالحه، «كما أنّ تراكم الأعمال وتعقيدها أفضى إلى فتح آفاقٍ واسعةٍ واختصاصاتٍ متنوعةٍ، ممّا يعكس حاجة الإنسانيّة في موازاة ذٰلك إلى آلاف القوانين والنظم» [المصدر السابق، ص 106]. وهٰذه الحاجات الإنسانيّة لا شكّ في أنّها متجدّدةٌ أو أنّها ثانويّةٌ ـ بحسب تعبير مطهري ـ تُوصل إلى حاجاته الأوّليّة، وهي بحاجةٍ إلى وسيلةٍ لتأمينها» [المصدر السابق، ص 282 و287].

لٰكن «ليس من الصحيح القول بأنّ جميع حاجات الإنسان متغيّرةٌ ومتجدّدةٌ، ولا يوجد عنصر الثبات في حاجاته، بل التغيير مختصٌّ بالاحتياجات المادّيّة فحسب، فلا تبقى على نفس الوتيرة، وهٰذا بخلاف الاحتياجات الروحيّة، فهي لا تخضع لهذا القانون، وكذٰلك القوانين والمبادئ والحقائق، فهي أيضًا بمنأًى عن قانون التغيير الحتميّ حينما تكون موافقةً للواقع» [المصدر السابق، ص288 ـ 298].

والحاصل أنّه لا يمكن تصوّر أنّ الإنسان بجوهره متغيّرٌ أيضًا؛ فإنّ علاقات الإنسان مع ربّه ثابتةٌ لا يطالها التغيير، وأيضًا علاقته مع أخيه الإنسان، فهٰذه لا تقع تحت تأثير التغيّر؛ لأنّها مرتكزةٌ على أمورٍ فطريّةٍ. نعم، التغيير يطال ملبسه ومأكله ومسكنه ومعرفته بالطبيعة.

فهناك إذن جانبان في شخصيّة الإنسان: جانبٌ ثابتٌ يتمثّل في حاجات الإنسان الفطريّة والأساسيّة. وآخر متغيّرٌ يتمثّل في حاجاتٍ ثانويّةٍ توصل إلى عموم احتياجاته الأوليّة. [سبحاني، أضواءٌ على عقائد الشيعة الإماميّة، ص 565]

2- الأحكام الثابتة والمتغيّرة

يرى المفكّر الطباطبائيّ: «أنّ الأحكام والقوانين المشرّعة الّتي تعالج الحاجات الأساس لا تتغيّر ولا تتبدّل أبدًا؛ لأنّها تنظر في جهة التشريع إلى التكوين الطبيعيّ والبِنية الوجوديّة للإنسان، وهما أمران غير قابلين للتغيير ما دام الإنسان إنسانًا، كما لا تتغيّر أيضًا الاحتياجات الطبيعيّة المترتّبة على البِنية الوجوديّة للإنسان، أي أنّ ثبات أحكام الشريعة وعدم تغيّرها، مُناطٌ بثبات الاحتياجات الطبيعيّة المنبثقة من البِنية الوجوديّة للإنسان، ولطالما بقي الإنسان إنسانًا، فإنّ بِنيته ستبقى ثابتةً، يرافقها ثبات الاحتياجات الطبيعيّة المترتّبة عليها» [الطباطبائيّ، مقالاتٌ تأسيسيّةٌ في الفكر الإسلاميّ، ص 510].

فالثابت في مجال التشريع «يرتبط بواقع الإنسان الطبيعيّ، ويأخذ بنظر الاعتبار التكوين الإنسانيّ بصرف النظر عمّا إذا كان الإنسان بدويًّا أو متحضّرًا، أسود أو أبيض، قويًّا أو ضعيفًا، ولا أحد يسعه أن يزعم أنّ كنه الإنسانيّة قد تغيّر تدريجيًّا، وحلّ ـ أو يمكن أن يحلّ ـ محلّه شيءٌ آخر، كما لا أحد يقول: إنّ الطبيعة الإنسانيّة الّتي هي حدٌّ مشتركٌ بين بني آدم، المعاصر منهم، ومن مضى أو سوف يأتي، لا تلتقي على سلسلةٍ من الاحتياجات المشتركة» [المصدر السابق، ص 101].

فالثابت إذن يتمثّل في مجموعة ضوابط أبرزها أنّ كلّ ما يتعلّق بالعبادة، فهو لا يتغير؛ لأنّ الإنسان بحسب فطرته يبقى محتاجًا دائمًا إلى خالقه، ومحتاجًا إلى هدايته، وإلى عبادته، وإشباع لهذا الجانب المعنويّ في حياته، كما أنّه يحتاج إلى قيمٍ ـ كالعدالة ـ تنظّم علاقته مع الآخرين، وهي ذاتها الّتي كانت وقت التشريع. [القرضاوي، الإسلام والعلمانيّة، ص 136 و137]

فسلّم التطوّر مهما بلغ في مراتبه لا يمنع من حاجة الإنسان الماسّة إلى قواعد ربّانيّةٍ تضبط مسيرته وتحكم علاقته، تلك الضوابط تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر وتحلّ له الطيّبات وتحرّم عليه الخبائث، تلزمه بعمل ما ينفعه وتجنّبه ما يضرّه، تأمره بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وتمنعه عن الفحشاء والمنكر والبغي» [المصدر السابق، ص 136].

وسيظلّ الإنسان بحاجةٍ إلى تحريم الخمر والزنا والشذوذ والسرقة والرشوة وأكل المال بالباطل وتحريم الظلم بكلّ أنواعه، وفي خطٍ موازٍ هناك: «الأحكام والقوانين الّتي تكتسب صفةً مؤقّتةً أو طارئةً لارتباطها بظروفٍ محلّيّةٍ خاصّةٍ، بحيث تتغيّر باختلاف أنماط الحياة. ومثل لهذه الأحكام يكون قابلًا للتبدّل والتغيّر؛ تبعًا لتغيّر الحالات الاجتماعيّة، والتطوّر التدريجيّ للحضارة والمدنيّة، وما يستتبعه من زوال القديم وظهور الوسائل والمناهج الجديدة» [الطباطبائيّ، مقالاتٌ تأسيسيّةٌ في الفكر الإسلاميّ، ص 106].

فالأحكام المتغيّرة لها صلةٌ بمنطقة الفراغ، فلو كان مجال منطقة الفراغ هو خصوص المباحات وأنّ ملء تلك المنطقة مختصٌّ بالحاكم الشرعيّ وفقًا لمصالح المجتمع وتنظيمه، عندئذٍ قد يقال بأنّ أحكام لهذه المنطقة لا تعدو ما يعبّر عنه بالأحكام المتغيّرة بلحاظ أنّ الحكم في المباح وإن كان ثابتًا في بداية تشريعه، لٰكن قد يقوم الحاكم بتغييره بسبب التزاحم مع مصلحةٍ اقتضت ذٰلك التغيير.

الخاتميّة ومنطقة الفراغ

أحد مميّزات الشريعة الإسلاميّة أنّها خاتمة الشرائع، وهٰذه الخصوصيّة لها ارتباطٌ عميقٌ بموضوع وجود العناصر المرنة الّتي تجعل الشريعة قابلةً للتكيّف ومسايرة الأحداث، وتبرّر ختمها وعدم الحاجة إلى تشريعاتٍ جديدةٍ.

فلسفة ختم النبوّة

من الأوائل الّذين اضطلعوا بتقديم رؤيةٍ منطقيّةٍ لختم النبوّة، هو إقبال اللاهوري، فقد ترك بصماته على أغلب من جاء بعده، وحاول تفسير ظاهرة الخاتميّة وإبراز معطياتها الدقيقة، وقد وجد اللاهوري بعد تأمّله في دلالة ختم النبوّة: «أنّ الحكمة في ختمها تنحصر في رشد الإنسانيّة ونضجها، ووصولها إلى مرحلة العقل الاستدلاليّ، الّذي ينفي الحاجة إلى نبوّةٍ جديدةٍ» [اللاهوري، تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، ص 148 و149].

ويؤكّد هٰذا المعنى مطهري في كتابه (ختم النبوّة)، إذ يقول في سياق نفي الحاجة إلى نبوّةٍ جديدةٍ: «إنّ سبب عدم نزول كلّ قوانين الوحي على البشريّة دفعةً واحدةً في مراحلها الأولى: أنّ البشريّة كانت تعيش مرحلة الطفولة، غير مستعدّةٍ لتلقّي جميع التشريعات، وعندما تصل البشريّة إلى مرحلة البلوغ والنضج والعقل الكامل تصبح قادرةً بقابليّاتها على تقبّل القوانين، ومرحلة الخاتميّة هي مرحلةٌ وصلت فيها البشريّة حدًّا تستطيع معها استيعاب ووعي ما يعرض عليها من قوانين وأحكامٍ، والاستفادة منها وتطبيقها بشكلٍ دائمٍ عن طريق العقل. [مطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر، ص 411]

في حين يرى شريعتي أنّ سبب عدم تجدّد النبوّة: «أنّ الإنسانيّة كانت إلى ذٰلك الحين محتاجةً إلى هدايتها من قبل ما وراء الطبيعة والتربية البشريّة، أمّا الآن ـ

أي في القرن السابع الميلاديّ، وبعد ازدهار الحضارة اليونانيّة والرومانيّة، ومن ثمّ الإسلاميّة، وبعد نزول التوراة والإنجيل وعلى أثرهما القرآن ـ فقد تلقّت البشريّة ما يكفي من التعاليم الدينيّة، ولم تعد هناك ضرورةٌ للمزيد ممّا وراء الطبيعة، فالإنسان قادرٌ من الآن فصاعدًا، وبدون الوحي، على سلوك طريقه دون الحاجة إلى نبيٍّ جديدٍ، وهٰذا معنى الخاتميّة: أي أنّه لا رسول بعد اليوم، انطلقوا بالاعتماد على أنفسكم» [شريعتي، معرفة الإسلام، ص 132].

لٰكنّ هٰذا التفسير وما سبقه يصطدم بعقيدة الإمامة الّتي تعدّ من أصول المذهب الشيعيّ ـ والّتي تمثّل وجهًا مكمّلًا للدين ـ لأنّ استغناء البشريّة عن الوحي وإيكال المهمّة إلى العقل والرشد هو استغناءٌ عن الإمامة أيضًا بطريقٍ أولى؛ ولهٰذا استدرك شريعتي فيما بعد ـ نتيجة سجالاته المعروفة مع مطهري ـ من أنّ هٰذا التفسير لا يعني استغناء البشريّة عن الوحي، بل إنّ الوعي والنضج الفكريّ للإنسان بات بحفظ القرآن من خلال استنباط ما يلزم لتدوير عجلة الحياة، ولمّا كان الإسلام دينًا تامًّا كاملًا؛ ونظرًا لإيماننا بمبدإ الإمامة الّتي بها اكتمل الدين، عندئذٍ في ضوء ذٰلك يقال: إنّ الإنسان في عصر الخاتميّة لا يحتاج إلى نبيٍّ جديدٍ. [شريعتي، معرفة الإسلام، ص 133]

في حين حاول مطهري ـ بعد أن رأى أنّه في عصر الخاتميّة يضطلع العلماء والفقهاء والحكماء بمسؤوليّات النبوّة، ولا حاجة عندئذٍ لظهور نبيٍّ جديدٍ ـ دفع إشكاليّة انتفاء الحاجة للإمامة؛ بملاحظة أنّ وظيفة الإمامة تكمن في أنّها تمثّل المرجعيّة الدينيّة لحلّ الخلافات الناشئة من العلماء أنفسهم؛ ولهٰذا فإنّ الاحتياج لها باقٍ ومستمرٌّ. [مطهري، ختم النبوّة، ص 16]

وهٰكذا يتبيّن أنّه وفق دلالات ختم النبوّة لا يمكن الإيمان بمنطق النبوّات الجديدة مهما كان تفسيرها، كما يتّضح أنّ المرحلة المعاصرة لا تقتضي تشريعاتٍ جديدةً مهما كانت متغيّراتها، فختمُ النبوّة وما يلازمها من ضرورة خلودها

يكشف عدم الاحتياج [المصدر السابق، ص 333]، وأنّه استنادًا إلى العقل والرشد الّذي وصلت له الأمّة الإسلاميّة، فهي عندئذٍ قادرةٌ من خلال الاجتهاد، وفي ضوء مبادئ وأصولٍ عامّةٍ أساسيّةٍ مستندةٍ إلى مصادر التشريع الرئيسيّة ـ مضافًا لها الثروة العلميّة ومنبع الهداية الّتي تتمثّل في العترة من أهل البيت عليهم السلام ـ على صياغة تشريعاتٍ جديدةٍ متفرّعةٍ منها، تقوم بتغطية كثيرٍ من وقائع الحياة الجديدة.

ختم النبوّة ومنطقة الفراغ

مقتضى ما ذكر في فلسفة ختم النبوّة، أن تكون مصادر التشريع ذات مادّةٍ حيويّةٍ خلّاقةٍ للتفاصيل، بحيث يقدر معها علماء الأمّة والأخصّائيّون منهم على استنباط كلّ حكمٍ يحتاج إليه المجتمع البشريّ في كلّ عصرٍ من العصور، وأن ينظر إلى الكون والمجتمع بسعةٍ وانطلاقٍ، مع مرونةٍ خاصّةٍ تماشي جميع الأزمنة والأجيال، وتساير الحضارات الإنسانيّة المتعاقبة، وقد أحرز التشريع الإسلاميّ ذٰلك. [سبحاني، أضواءٌ على عقائد الشيعة الإماميّة، ص 556]

وهٰذا في الحقيقة تعبيرٌ عن ضرورة تواجد عناصر مرنةٍ تنبع من ذات التشريع الإسلاميّ، تمنح المنظومة التشريعيّة صلاحية التطبيق وصلاحية الاستيعاب لكلّ المتغيّرات، ومن هنا تبرز أهمّيّة منطقة الفراغ الّتي تعدّ أهمّ العناصر المرنة في التشريع، فلا يمكن نكران ظهور بعض الوقائع الاجتماعيّة والاقتصاديّة وغيرها الّتي تستدعي وضع أحكامٍ جديدةٍ ضمن إطار الأصول والقواعد العامّة ومقاصد الشريعة، وتتولّى مهمّة ذٰلك أحكام منطقة الفراغ.

ومن يقصر أحكام منطقة الفراغ في دائرة صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ، يرى أنّ هٰذا العنصر المرن من الأسباب الباعثة على بقاء الدين وكونه مادّةً حيويّةً صالحةً

لحلّ المشاكل والمعضلات الطارئة، الّتي من شأنها أن توجّه المجتمع البشريّ إلى أرقى المستويات الحضاريّة، فقد فتحت لمثل هٰذا الحاكم الصلاحيات المؤدّية إلى حقّ التصرّف في كلّ ما يراه ذا مصلحةٍ للأمّة [المصدر السابق، ص 562]. ومجال هٰذه الصلاحيّات واسعٌ، فالحكومة الإسلاميّة تستطيع في الظروف الجديدة والحاجات الجديدة ـ وبالاستناد إلى المبادئ والأسس الإسلاميّة ـ أن تضع مجموعةً من المقرّرات الّتي كانت في الماضي منتفيةً موضوعيًّا. [مطهري، ختم النبوّة، ص 45]

أوّلًا: مجالات منطقة الفراغ

تتمثّل أهمّيّة هٰذا البحث في أنّه يحدّد بنحوٍ دقيقٍ معنى منطقة الفراغ، وبه تكتمل الصورة عن حقيقتها؛ ولهٰذا يعتبر هٰذا مكمّلًا ومتمّمًا لما سبق.

وبعد وضوح ماهيّة منطقة الفراغ من خلال تحديد مجالها الصحيح، نلحق بذٰلك بحثًا نستعرض فيه أهمّ الإشكالات والاعتراضات العقديّة المتصوّرة على منطقة الفراغ.

الآراء في مجالات منطقة الفراغ

المقصود بالمجالات هنا: المساحة الخالية من الأحكام، الّتي يمارس فيها الفقيه أو الوليّ دوره في سنّ الأحكام المناسبة فيها؛ وفقًا لضوابط وآليّاتٍ محدّدةٍ، أو بتعبيرٍ آخر هي دائرة الموضوعات الّتي لم يكن لها حكمٌ معيّنٌ، واستوجب من الفقيه إيجاد حكمٍ مناسبٍ لها.

وهناك أكثر من رأيٍ محتملٍ لمجال منطقة الفراغ التشريعيّ، سوف نستعرض هٰذه الآراء تباعًا، على أنّ بعضًا من تلك المجالات ممّا يمكن تداخله مع بعضٍ آخر، لٰكن تبعًا لوجود قائلٍ به، فقد ميّزناه بشكلٍ مستقلٍّ، وأقصى ما أمكنني تتبّعه وجمعه من آراءٍ، فيما يتعلّق بمجالات منطقة الفراغ، هو ستّةٌ:

المجال الأوّل: المباحات بالمعنى الأعمّ

هٰذا المجال اختاره الشهيد الصدر، وهو عبارةٌ عن أيّ موضوعٍ خالٍ من الإلزام، وما يصطلح عليه بالمباح، فكلّ ما كان كذٰلك، ثمّ طرأ عليه ـ وفق الظروف الزمانيّة والمكانيّة ـ مصالح أو مفاسد معيّنةٌ اقتضت ـ من الفقيه ـ أن يرفع تلك الإباحة ليحلّ محلّها حكمٌ جديدٌ، هٰذا الحكم يقع ضمن دائرة منطقة الفراغ.

فمنطقة الفراغ وفق هٰذا التصوّر هي مساحةٌ من الموضوعات لم يرد فيها إلزامٌ من الشارع، وعدم الإلزام أعمّ من كون الموضوع على الإباحة الأصليّة أو الاستحباب أو الكراهة.

وهٰذا المجال صرّح به الصدر في كتابه "اقتصادنا"، موضّحًا أنّ منطقة الفراغ تقع في ضوء: «كلّ فعلٍ مباحٍ تشريعًا بطبيعته، فأيّ نشاطٍ وعملٍ لم يرد نصٌّ تشريعيٌّ يدلّ على حرمته أو وجوبه يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفةً ثانويّةً، بالمنع عنه أو الأمر به» [الصدر، اقتصادنا، ص 689].

المجال الثاني: تشخيص الموضوعات وتحديد الأولويّات

هٰذا المجال للفراغ ـ احتمله بعضهم ـ وهو كلّ ما يرتبط بالأحكام الولائيّة في دائرة تشخيص المواضيع الخارجيّة، وفصل الاختلافات الشخصيّة، وتحديد الأولويّات في مسائل التزاحم كالأهمّ والمهمّ، أو في مسألة الواجبات (أيّها أهمّ)، فإذا وجد عشرة واجباتٍ، ولم يكن من الممكن أن يشخّص الأهمّ منها؛ باعتبار أنّ هٰذه الأولويّات تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وأنّ فيها تفاصيل لا يمكن بيانها، فلا بدّ أن توكل هٰذه المهمّة إلى الإنسان الصالح العادل الجامع للشرائط، وهو الحاكم، الّذي يجب أن يملأ هٰذه التفاصيل ويبينها. [حوار مع محمّدباقر الحكيم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج 14، ص 127]

المجال الثالث: الأحكام العامّة

وهٰذا المجال ـ يظهر من بعضهم[1] ـ فقد اقترح تقسيمًا حديثًا للحكم مضافًا للتقسيم المعروف في الكتب الفقهيّة، فالحكم من حيث المكلّف يقع في عدّة أقسامٍ: منها: الأحكام العينيّة (كالأحكام الخاصّة بالنبيّ)، والأحكام الكفائيّة، والأحكام الجماعيّة (مثل أحكام بعض السرايا)، والأحكام الشخصيّة الانحلاليّة (مثل الصلاة)، والأحكام الخاصّة (مثل العقود والإيقاعات)، والأحكام القضائيّة والجزائيّة، وأخيرًا الأحكام العامّة.

والأحكام العامّة: هي الأحكام الّتي يكون موضوعها المجتمع، وإذا ما صار الأفراد موضوعها، فإنّ ذٰلك يكون بسبب إيجاد المجتمع لها، والمجتمع هنا هو غير «المجموع» فالمجتمع هو عنوانٌ انتزاعيٌّ.

وصاحب هٰذا الرأي يعتقد أنّ هٰذه الأحكام يمكن أن يصطلح عليها بالأحكام الحكوميّة، والّتي لم يهتمّ لها فقهاء العصور الماضية بحكم ابتعادهم عن السلطة.

فمجال منطقة الفراغ هو الأحكام العامّة، وهي بحاجةٍ إلى اكتشافٍ ضمن ضوابط وآليّاتٍ محدّدةٍ، تتّكئ على المصالح والمفاسد العامّة في حدود إطار الكتاب والسنّة ومبادئهما الكلّيّة، بخلاف أغلب الأقسام الأُخر الّتي يتوقّف استنباطها بشكلٍ مباشرٍ على الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع.

والأحكام العامّة تلك شاملةٌ للمسائل الصحّيّة، والثقافيّة، والماليّة، وقضايا السلم، والحرب، وغير ذٰلك من القضايا العامّة الّتي تلعب فيها الدولة دور الوكيل عن المجتمع.

---

(1) هو أبو القاسم كرجي: أستاذ جامعي، متخصّص في الفقه والأصول في جامعة طهران.

والملاحظ على هٰذا المجال: أنّه لا يعدو دائرة صلاحيات الحاكم الشرعيّ الّتي تكون بمناط الحفاظ على النظام وعدم الإخلال به. نعم، هناك تركيزٌ على جانب أن تتمّ تلك الأحكام ضمن لجانٍ من خبراء متخصّصين في مجالاتٍ متنوّعةٍ في المجتمع، وهٰذا أمرٌ بدهيٌّ.

وعليه، فهٰذا المجال أيضًا يقع ضمن منطقة الفراغ الّتي تكون ضمن صلاحيّات الحاكم وفي أوامره الولائيّة.

المجال الرابع: باب المعاملات الّتي لم يذكر حكمها

ويذهب له الشيخ هادي معرفت، فيعتقد أنّ باب المعاملات حيث لم يكن للشارع بيانٌ فيها، فقد ترك الشارع حكمها بسبب المتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة، بيد أنّ الشارع قد ذكر قواعد كثيرةً للمعاملات، في ضوئها يملأ الفراغ التشريعيّ. [حوارٌ مع هادي معرفت، انظر: المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج 14، ص 357]

وفي هٰذا السياق يقول محمد رشيد رضا: «المعاملات الدنيويّة، فحيث إنّها تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الأمم قد وضع الإسلام لها قواعد كلّيّةً وأصولًا عامّةً، وفوّض استنباط الجزئيّات الّتي تحدث إلى أولي الأمر، العارفين بمقاصد الإسلام وبأصوله العامّة وقواعده الكلّيّة، فهم يبيّنون الأحكام... استنباطًا من تلك الأصول والقواعد» [محمد رشيد رضا، مجلّة المنار، العدد 175، ذي القعدة، 1320 هـ، ص 849 و850].

المجال الخامس: المجهولات

المجال الخامس المتصوّر ـ وتعرّض لذكره شمس الدين ـ يقع ضمن مساحة ما لم يرد له في الشارع عنوانٌ بخصوصه، أو بما يعمّه من إطلاق، أو عمومٌ لفظيٌّ ونحوه، بل هو من المجهول الّذي كشف عنه تطوّر الإنسان والمجتمع في الحياة لاحقًا.

وهٰذه المساحة ـ كما يرى شمس الدين ـ تتنوّع موضوعاتها بين أفعالٍ وتروكٍ، وعلاقاتٍ بين البشر، أفرادًا وجماعاتٍ ودولًا، وهي وليدة حركة المجتمع والإنسان في هٰذه الحياة، الّتي يشكّل عامل المعرفة والعلم فيها دورًا رئيسيًّا ومهمًّا في تزايد حجم قدرة الإنسان على التصرّف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وهو يفضي إلى أساليب جديدةٍ من الضبط والتنظيم والسيطرة. [شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ص 107 و108]

هٰذا المجال لم يكن للإنسان في عصر صياغة التشريع التنبّؤ به، بل ربّما بعض موضوعاته تعتبر ضربًا من الخيال آنذاك، فلا مبرّر له، وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلٰهيّ؛ لأنّ الحكمة تقضي بإطلاق حرّيّة البشر وعدم حصرهم في قوالب وصيغٍ تنظيميّةٍ قد لا تنسجم مع التطوّر الّذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلّباتها.

ويفترق هٰذا المجال عن سابقه ـ المعاملات الّتي لم يرد فيها نصٌّ بخصوصها ـ أنّه يلحظ حتّى البرامج التنظيميّة الّتي يحتاجها الفرد أو المجتمع، وهو يتّسع لكلّ شيءٍ من تقلّبات الإنسان وأفعاله وما يتركه، وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات. [شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ص 107 ـ 112]

وهٰذا المجال نراه صحيحًا، وهو يشتمل على الفراغ التنظيميّ الحكوميّ والفراغ التشريعيّ، كما أنّه يتداخل مع المجال السادس الآتي.

المجال السادس: الموضوعات المستحدثة

المجال الأخير المتصوّر لمنطقة الفراغ ـ احتمله محمدباقر الحكيم، وبعض علماء أهل السنّة ـ وهو يعبّر عن المساحة الّتي ترتبط بالحوادث الجديدة والمسائل المستحدثة والنوازل، فكلّ المستجدات الحياتيّة، هي مجال منطقة الفراغ، فهي تقع تحت سلطة التشريع الاجتهاديّ، بمعنى أنّ الفقيه هو من يبيّن أحكامها، وقد كان

الأئمّة عليهم السلام يملؤون هٰذا الفراغ في بيان أحكام هٰذه الحوادث؛ إذ إنّ الشارع لم يبيّن كلّ التفاصيل، فأحكام الأراضي المفتوحة مثلًا لم يأت فيها الشارع بنصٍّ يرتبط بحكمها، كما يجمع على ذٰلك المسلمون، بل إنّ هٰذا الحكم قد ذكر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وكلّ الحوادث من هٰذا النوع يملأ الفراغ فيها المجتهد. [حوارٌ مع محمدباقر الحكيم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج 14، ص 127]

وهٰذا المجال يختلف عن الرابع (مجال المعاملات) في كونه أعمّ منه، فيشمل كلّ ما هو مستحدثٌ حتّى لو كان غير معاملةٍ، من قبيل شرائط صحّة بعض العبادات، كما في الصلاة في الطائرات ونحو ذٰلك، كما أنّه يكون مكمّلًا للمجال الخامس (المجهولات).

والمقصود في هٰذا المجال: هو النوازل أو المستحدثات الّتي تقع لأوّل مرّةٍ، وقد خلت من أيّ نصٍّ تشريعيٍّ، صريحًا كان أم ظاهرًا، بأيّ أنحاء الظهور حتّى العموم والإطلاق.

وثمّة مسائل مستحدثةٌ كثيرةٌ في مختلف أبواب الفقه في عصرنا الراهن، وليس شيءٌ منها منصوصٌ بخصوصه في كتب الفقه؛ لأنّها لم تكن محلًّا للابتلاء آنذاك، ولم يرد فيها نصٌّ خاصٌّ في الكتاب العزيز، ولا في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام. [مكارم الشيرازي، بحوثٌ فقهيّةٌ هامّةٌ، ص 239]

ثانيًا: الاعتراضات العقديّة على منطقة الفراغ

من الطبيعيّ أنّ تلاقي فكرة منطقة الفراغ مجموعةٌ من الاعتراضات؛ إمّا لغرابة الفكرة وحداثتها؛ أو لعدم وضوح بِنية هٰذه الفكرة ومقوّماتها، ويمكن لنا إيجاز تلك الاعتراضات واختزالها بثلاثة إشكالاتٍ رئيسةٍ:

1ـ إشكاليّة نقصان الشريعة.

2ـ إشكاليّة التشريع أو التصويب.

3ـ إشكاليّة استمراريّة الأحكام إلى يوم القيامة.

الاعتراض الأوّل: استلزام منطقة الفراغ نقصان الشريعة

بيان الاعتراض

أسلوبان يصاغ بهما الاعتراض الأوّل

هٰذا الإشكال يمكن صياغته بأسلوبين، فتارةً يصاغ بلحاظ أنّ الفراغ المتصوّر يتعارض ويتنافى مع مفهوم كمال الشريعة المدلول عليه بقوله ﷻ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ بلحاظ أنّ ثمّة تصادمًا صريحًا بين مفهومي الفراغ الّذي يعني نقصًا في التشريع وبين مفهوم الكمال الّذي يعني عدم النقص، وهو قريبٌ ممّا ذكره الفخر الرازيّ، قال: «الآية دلّت على أنّه ﷻ قد نصّ على الحكم في جميع الوقائع؛ إذ لو بقي بعضها غير مبيّن الحكم لم يكن الدين كاملًا» [الرازيّ، التفسير الكبير، ج 11، ص 138].

وتارةً يصاغ هٰذا الإشكال بلحاظ أنّ ذٰلك الفراغ يستلزم عدم شموليّة الشريعة، الّذي يتنافى مع شموليّة الشريعة ـ ثبوتًا ـ بلحاظ المحتوى التشريعيّ، وأن كلّ واقعةٍ لا تخلو من حكمٍ واقعيٍّ في المنظومة التشريعيّة.

الصياغة الأولى للإشكال الأوّل

هٰذه الصياغة في الحقيقة تتوقّف على صغرى أنّ إكمال الدين في الآية المباركة ينحصر معناه ظاهرًا في الشمول في المحتوى التشريعيّ، فإكمال الدين ظاهر المعنى في أنّ الله ﷻ قد شرّع لكلّ واقعةٍ حكمًا، وقد تمّ تبليغ جميع ذٰلك، سواءٌ في وقائع عصر التشريع أم الوقائع المستحدثة؛ ولهٰذا لا بدّ أن نبحث عن تفسير هٰذه الآية

المباركة، وما هو المراد من الإكمال للدين هنا؟ وثمّة أكثر من اتّجاهٍ في تفسير إكمال الدين في هٰذه الآية، وقبل التعرّض لذٰلك نبحث بشكلٍ مختصرٍ مفهوم الدين والكمال كبحثٍ تمهيديٍّ لا يخرج عن المبادئ التصوّريّة:

1- مفهوم الدين

توضيح مفهوم الدين لا يخلو من مشقّةٍ، سببها أنّ الدين يمتدّ بامتداد الوجود البشريّ، وقد ظهر على مدى التاريخ بصورٍ متعدّدةٍ بدائيّةٍ، ومن ثمّ متكاملةٍ، والمهمّ هو حقيقة الدين في المصادر الإسلاميّة، فنقول: للدين في اللغة معانٍ متعدّدةٌ، وقد استعمل لفظ الدين في القرآن في أكثر من تسعين مرّةً، وفي معانٍ مختلفةٍ، والأهمّ من تلك المعاني ما يفيد أنّ الدين: ما يتديّن به الإنسان، فيقال: دان بكذا، أي اتّخذه دينًا وتعبّد به. [الجوهريّ، الصحاح، ج 5، ص 2118، مادة دين]

وبهٰذا التعريف الّذي يتفرّع فيه التديّن على الدين، يختلف الدين مفهومًا عن التديّن، فالثاني يتفرّع على الأوّل، الّذي يعني التمسّك بعقيدةٍ معيّنةٍ يلتزمها الإنسان في سلوكه، فلا يؤمن إلّا بها، ولا يخضع إلّا لها، ولا يأخذ إلّا بتعاليمها، ولا يحيد عن سننها وهديها.

فتعريف بعضٌ للدين اصطلاحًا ـ كما عن مصباح يزدي ـ بأنّه يعني الإيمان بخالقٍ للكون والإنسان مع الامتثال لجملةٍ من الأوامر ذات الصلة [المصدر السابق: ص 75 و76]، هٰذا التعريف بنحوٍ دقيقٍ يكون تعريفًا للتديّن لا للدين.

ولٰكن ما محتوى تلك العقيدة الّتي يتديّن بها الإنسان ويلتزم بها، والّتي هي تعبيرٌ عن الدين؟ هناك أكثر من رأيٍ:

الأوّل: بناءً على التفريق بين الدين والشريعة، فقد يقال كما عن صاحب تفسير المنار: إنّ الدين هو خصوص الأصول الاعتقاديّة الثابتة الّتي لا تختلف باختلاف الأنبياء، حيث قال: «وتحرير القول إنّ الشريعة اسمٌ للأحكام العمليّة، وأنّها أخصّ

من كلمة الدين، وإنّما تدخل في مسمّى الدين من حيث إنّ العامل بها يدين الله ـ تعالى ـ بعمله ويخضع له ويتوجّه إليه... وأنّ دين الله ـ تعالى ـ على ألسنة أنبيائه واحدٌ في أصوله ومقاصده، وهي توحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له، والإخلاص له في الأعمال، والإيمان باليوم الآخر، والاستعداد له بالعمل الصالح، وأمّا الشرائع، فهي مختلفة» [محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 6، ص 343 و345].

الثاني: وهو قريبٌ من الأوّل، وهو أنّ الدين هو مجموع أصول العقائد وأصول الشريعة معًا، وبهٰذا المعنى تكون الأديان السماويّة كلّها متّفقةً ومختلفةً، متّفقةً في الأصول ومختلفةً في الفروع والتفاصيل، فهي جميعًا تدعو للإيمان بالله وحده والإيمان بما جاء عن الله ﷻ، والأخذ بكلّ ما يصل بالإنسان إلى الخير ويباعد بينه وبين الشرّ. نعم، هي مختلفةٌ في الفروع والتفاصيل، ويرجع سبب اتّفاقها في الأصول أنّها ثابتةٌ لا تتغيّر بحالٍ من الأحوال، ومعنى هٰذا أنّ الأديان جميعًا تشكّل صرحًا واحدًا قد اشترك في بنائه جميع الأنبياء، فما من نبيٍّ إلّا وقد وضع فيه لبنةً إلى أن أتمّ بنيانه على يد العظيم محمّدٍ ﷺ. [الذهبي، الدين والتديّن: مجلّة البحوث الإسلاميّة، العدد الأوّل: ص 50 ـ 57]

الثالث: أنّ الدين أوسع ممّا ذكر، فالدين في عرف القرآن ـ كما يرى الطباطبائيّ ـ طريق الحياة الّذي يسلكه الإنسان في الدنيا، ولا محيص له عن سلوكه، وقد نظمه الله ﷻ بحسب ما تهدي إليه الفطرة الإنسانيّة ودعت إليه، وهو الّذي يسوق الإنسان إلى غايةٍ حقيقيّةٍ، هي سعادة حياته. [الطباطبائي، تفسير الميزان: ج 8، ص 134]

هٰذا الطريق يتمثّل في مجموعةٍ من السنن الّتي يسير بها الإنسان في حياته الدنيويّة، وهٰذه السنن متعلّقةٌ بالعمل مبنيًّا على أساس الاعتقاد في حقيقة الكون والإنسان الّذي هو جزءٌ من أجزائه، ومن هنا ما نرى أنّ السنن الاجتماعيّة تختلف باختلاف الاعتقادات. [المصدر السابق، ج 15، ص 7]

يقول الطباطبائي: إنّ الدين سلسلةٌ من المعارف العلميّة يتبع بسلسلةٍ من المعارف

العمليّة، يجمع الجميع أنّها مجموعة من الاعتقادات [المصدر السابق: ج 2، ص 342]، وأنّ كلمة الدين تعمّ جميع شؤون الحياة، وتستوعب جميع الحركات الإنسانيّة وسكناتها في ظاهرها وباطنها في جميع أزمنتها ولجميع أشخاصها وأفرادها ومجتمعاتها من غير استثناءٍ. [المصدر السابق: ج 4، ص 156]

والّذي أظنّه مناسبًا أنّ الدين هو مجموعةٌ من النصوص الشاملة للأخلاق والاعتقادات والأحكام العمليّة، وهٰذا المعنى من الدين ليس بالضرورة أن يكون متطابقًا مع الدين التبليغيّ أو الدين الواصل لنا وفهمنا له، بل قد يكون في واقعه أعمّ وأكثر شمولًا من الدين الّذي نستكشفه باستنباطاتنا وفهمنا الّذي هو نتاج فهمٍ بشريٍّ ـ باستثناء المعصوم ـ ولهٰذا يمكن تعريف الدين: أنّه ما كان في علم الله من أخلاقٍ وعقائد وتشريعاتٍ، هٰذا ما يتعلّق بمفهوم الدين.

2- مفهوم الكمال

أمّا ما يتعلّق بمعنى الكمال الّذي هو وصفٌ للشيء، فهو يعني تحقّق هدف الشيء الموصوف به، فكَمَالُ الشيء حصول ما فيه الغرض منه، فإذا قيل: كَمُلَ ذٰلك، فمعناه حصل ما هو الغرض منه، وقوله ﷻ: ﴿والْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ [سورة البقرة: 233]؛ تنبيهًا أنّ ذٰلك غاية ما يتعلّق به صلاح الولد، وقوله ﷻ: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة: 196] إنّما ذكر العشرة ووصفها بالكاملة لا ليعلمنا أنّ السبعة والثلاثة هي عشرةٌ، فهي معلومةٌ، بل ليبيّن أنّ بحصول صيام العشرة يحصل كَمَالُ الصوم. [الراغب الأصفهانيّ، مفردات غريب القرآن، ص 726]

3- الفرق بين مفهوم الكمال والتمام

والمعنى المتقدّم للكمال يختلف عن معنى التمام الّذي يعني ـ كما يقول الراغب ـ انتهاء الشيء إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيءٍ خارجٍ عنه [المصدر السابق، ص 75

و76]، وبهٰذا المعنى يكون الشيء ممّا يمكن أن يسبقه النقص، ولكي يتمّ يتدرج حتّى يصل إلى حدٍّ لا يحتاج معه إلى شيءٍ خارجٍ عنه، فالتمام مُشعرٌ بحصول نقصٍ قبله، أمّا الكمال فليس كذٰلك.

ويفرق صاحب "الفروق اللغويّة" بينهما: أنّ الكمال اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به، بخلاف التمام الّذي هو اسمٌ للجزء الّذي يتمّ به الموصوف؛ ولهٰذا يقال: القافية تمام البيت، ولا يقال: كماله، ويقولون: البيت بكماله، أي: باجتماعه. [العسكريّ، الفروق اللغويّة، ص 15]

كما يقال مثلًا: تمّ الأمر وكمل العقل، ولا يقال العكس. [الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 5، ص 183]

4- معنى كمال الدين

وعلى هٰذا يكون معنى كمال الدين هو تحقّق الهدف منه، وهٰذا التحقّق كان بسبب انضمام أمرٍ آخر له جعله موصوفًا بالكمال؛ ولهٰذا لم يوصف بالتمام الّذي يعني أنّه كان ناقصًا وبإضافة جزءٍ له أضحى تامًّا.

فكمال الدين على هٰذا يكون ـ على وزان كمال العقل ـ بإضافة شيءٍ جديدٍ له في ذٰلك اليوم، أمّا النعمة في الآية، فتمامها يعني كأنّها كانت ناقصةً، واليوم قد تمّت وتحقّق الأثر المرجوّ منها؛ لذٰلك وصفت بالتمام.

5- كمال الدين لاحقًا لا يستلزم نقصانه سابقًا

وبما ذكرنا من معنى للكمال، يندفع الإشكال الّذي ذكره الفخر الرازيّ، ثمّ أجاب عنه، وحاصل الإشكال: أنّ الإكمال للدين يستلزم نقصان الدين قبل نزول الآية، حيث قال: في الآيّة سؤالٌ وهو أنّ قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ يقتضي أنّ الدين كان ناقصًا قبل ذٰلك، فدين النبيّ ﷺ الّذي كان مواظبًا عليه أكثر

عمره كان ناقصًا، وإنّما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدّةً قليلةً. [الفخر الرازيّ، تفسير الفخر الرازيّ (التفسير الكبير): ج 11، ص 137]

وقد أجاب الرازيّ عن الإشكال بأنّ الكمال مفهوم مشكّكٌ، وأنّ كلّ الأديان هي كاملةٌ في وقتها، فالدين الإسلاميّ قبل نزول هٰذه الآية كان كاملًا، إلّا أنّه ﷺ كان عالمًا في أوّل وقت المبعث بأنّ ما هو كاملٌ في هٰذا اليوم ليس بكاملٍ في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت، وكان يزيد بعد العدم، وأمّا في آخر زمان المبعث، فأنزل الله شريعةً كاملةً وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبدًا كان كاملًا، إلّا أنّ الأوّل كمال إلى زمانٍ مخصوصٍ، والثاني كمالٌ إلى يوم القيامة. [المصدر السابق، ج 11، ص 138]

وقد وقع خلافٌ فيما استحقّ فيه الدين وصف الكمال، فهل هو باستكمال الدين للأصول والفروع ـ كما يعتقد الرازيّ ـ انطلاقًا من أنّ الآية دلّت على أنّه ﷺ قد نصّ على الحكم في جميع الوقائع [المصدر السابق]، أي أنّ الدين صار كاملًا باكتمال أجزاء الاعتقادات والتشريعات، أو أنّ الكمال تحقّق بأمرٍ آخر؟

وجواب هٰذا السؤال هو الّذي يقرّر صحّة الإشكال المتقدّم على منطقة الفراغ الّذي يفيد أنّ تلك المنطقة تتنافى مع مفهوم كمال الدين، وقبل بيان الجواب الصحيح عن ذٰلك:

جواب الاعتراض

نقول: من الواضح أنّ منطقة الفراغ لا تمثّل نقصًا في الشريعة، ولا تصادمًا مع آية كمال الدين؛ بناءً على ما قدّمناه من فهمٍ للدين على الرأي الأوّل، والّذي يرى أنّه مجموع الاعتقادات الأصليّة الّتي يشترك فيها جميع الأديان دون التشريعات وتفاصيلها المختلفة؛ لأنّ القول بمنطقة فراغٍ إنّما يكون في مجال الأحكام العمليّة الّتي تمثّل أحد أجزاء الشريعة.

وأمّا بناءً على الفهم الثاني للدين ـ الّذي يراه متجسّدًا في أصول الاعتقادات وأصول التشريعات معًا ـ فإنّه أيضًا لا يستلزم من ذٰلك نقصًا في التشريع، ولا تنافيًا مع آية كمال الدين؛ لأنّ القول بمنطقة الفراغ إنّما يكون في غير أصول التشريع وفي غير مبادئه العامّة.

نعم، في ضوء الرؤية الثالثة للدين ـ الّتي تراه برنامجًا للحياة يدخل في جميع مفاصلها وجزئيّاتها، وأنّ الدين لا يمكن أن يغفل صغيرةً وكبيرةً إلّا وله رؤيةٌ تشريعيّةٌ تجاهها ـ لا بدّ أن نبحث عن جواب السؤال آنفًا، فهل يعني كمال الدين أنّ الله ﷻ أكمل جميع التشريعات وتفاصيلها، أو أنّ كمال الدين يعني أمرًا آخر؟

التفسير السنّيّ لكمال الدين

الاتّجاه السنّيّ لم يحسم أمر هٰذه المسألة في رأيٍ واحدٍ، بل هناك أكثر من رأيٍ، ومراعاةً للاختصار نكتفي بذكر ما نقله الطبريّ صاحب التفسير المشهور، يقول: القول في تأويل قوله ﷻ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾: قد اختلف أهل التأويل في تأويل ذٰلك على أقوال:

ثلاثة أقوالٍ لأهل السنّة في معنى كمال الدين:

الأوّل: أن قوله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، يعني اليوم أكملت لكم أيّها المؤمنون فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إيّاكم ونهيي، وحلالي وحرامي، فأتممت لكم جميع ذٰلك، فلا زيادة فيه بعد هٰذا اليوم. وقالوا: لم ينزل على النبيّ ﷺ بعد هٰذه الآية شيءٌ من الفرائض ولا تحليل شيءٍ ولا تحريمه.

الثاني: معناه: اليوم أكملت لكم دينكم، أي أكملت حجّكم، فأفردتم بالبلد الحرام تحجّونه أنتم أيّها المؤمنون دون المشركين لا يخالطكم في حجّكم مشركٌ.

الثالث ـ وقد اختاره الطبريّ ـ: أنّ إكمال الدين كان بإفرادهم بالبلد الحرام، وإجلائه المشركين عنه، حتّى حجّه المسلمون دونهم، لا يخالطهم المشركون.

ثمّ يضيف الطبري: فأمّا الفرائض والأحكام، فإنّه قد اختلف فيها، هل كانت أكملت ذٰلك اليوم، أو لا؟ وروي عن البراء بن عازبٍ أنّ آخر آيةٍ نزلت من القرآن: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾، ولا يدفع ذو علمٍ أنّ الوحي لم ينقطع عن رسول الله ﷺ إلى أن قبض، بل كان الوحي قبل وفاته أكثر ما كان تتابعًا، فإذا كان ذٰلك كذٰلك، وكان قوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ آخرها نزولًا، وكان ذٰلك من الأحكام والفرائض، كان معلومًا أنّ معنى قوله: اليوم أكملت لكم دينكم على خلاف الوجه الّذي تأوّله من تأوّله، أعني: كمال العبادات والأحكام والفرائض. [الطبريّ، جامع البيان، ج6، ص106 و107]

التفسير الشيعيّ لكمال الدين

أمّا الرؤية الشيعيّة، فهي تختلف عن سابقتها من أهل السنّة، وترى أن للسياق أثرًا كبيرًا في فهم مقصود المتكلّم، أي أنّ قراءة النصّ وفهمه لا بدّ أن تكون في ضوء علاقات ألفاظه بعضها ببعضٍ.

فيذهب الشيعة إلى أنّ (اليوم) في الآية هو اليوم الّذي يئس فيه الكافرون من دين المسلمين، وقد كمل الدين بفرض ولاية عليٍّ عليه السلام، وبه تمّت النعمة، والمقصود من الولاية: إدارة أمور الدين وتدبيرها تدبيرًا إلٰهيًّا. [الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج5، ص181]

وهناك تلازمٌ وترابطٌ بين يأس الكفار ـ في مدلول الآية ـ من دين المسلمين وبين كمال الدين، هٰذا الترابط الّذي لم ينكره أغلب المفسّرين في الآية.

والمناسب أن يكون كمال الدين ببيان أنّ الكفار كان لهم مطمعٌ بزوال الدين بوفاة النبيّ ﷺ ورحيله، لٰكن حيث نصّب عليًّا عليه السلام خليفةً ووليًّا للمسلمين،

فقد تحقّق اليأس في نفوس الكفار؛ فإنّ الدين مهما بلغ في كماله لا يمكن أن يحتفظ بهٰذا الكمال من دون قائمٍ يقوم بحفظه.

وعندئذٍ يفسّر الكمال الّذي وصف به الدين، بأنّه قد خرج من مرحلة الحامل الشخصيّ إلى مرحلة القيام بالحامل النوعيّ، فانتقل الدين من مرحلة الحدوث إلى مرحلة البقاء والاستمرار. [المصدر السابق، ج 5، ص 176]

وهٰذا هو المناسب لغةً في معنى الكمال ـ كما تقدّم ـ واختلافه عن معنى التمام، فيكون المعنى أنّ الدين بما كان عليه من تشريعات تتناسب مع ذٰلك الزمان، قد اكتمل اليوم بما يأتي من بيانٍ للتشريعات اللاحقة المستودعة في قلب من يكون خليفةً ووليًّا للمسلمين بعد النبيّ ﷺ، وربّما إلى هٰذا المعنى يشير صاحب المنار مع فارق المصداق الخارجيّ، يقول: «والمختار عندنا في إكمال الدين من أنّ المراد بالدين فيه عقائده وأحكامه وآدابه: العبادات وما في معناها بالتفصيل، والمعاملات بالإجمال ونوّطها بأولي الأمر» [محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 6، ص 138].

وعلى هٰذا المعنى من الكمال لا يبقى مجالٌ عندئذٍ للقول بوجود تنافٍ بين مساحةٍ فارغةٍ من التشريع وبين آية كمال الدين؛ فإنّه بناءً على أنّ المقصود من الفراغ هو التنظيميّ، فلا إشكال أصلًا، وأمّا بلحاظ الفراغ التشريعيّ، فملؤه يكون من قبل الإمام اللاحق الّذي يعينه الإمام السابق.

الصياغة الثانية للاعتراض الأوّل

ذكرنا في بداية المبحث الثاني أن هناك أسلوبين للإشكال الأوّل، وقد كان البحث الآنف في الصياغة الأولى الّتي تفيد أنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم تنافيًا مع مفهومٍ قرآنيٍّ مشهورٍ، وهو كمال الدين.

أمّا الصياغة الثانية، فتصاغ بأنّ الفراغ المتصوّر يستلزم عدم شموليّة الشريعة بلحاظ المحتوى التشريعيّ ثبوتًا، الّذي يعني أنّ كلّ واقعةٍ لا تخلو من حكمٍ واقعيٍّ.

الجواب

وجواب هٰذا الإشكال تارةً بلحاظ ما عبّرنا عنه بمنطقة الفراغ الولائيّة، وتارةً بلحاظ منطقة الفراغ التشريعيّة.

أمّا بلحاظ المنطقة الأولى الّتي تعبّر عن الأحكام الولائيّة الصادرة من الحاكم الشرعيّ، فكما قلنا إنّه لا يمكن بأيّ حالٍ أن تكون منطقة الفراغ تشكّل نقصًا في التشريع؛ فإنّ حقيقة الأحكام الولائيّة ـ كما تقدّم في بحث الحكم الولائيّ ـ لا تعدو الإجراء والتنفيذ للأحكام الأوّليّة تارةً، أو للأحكام الثانويّة غالبًا.

وتسميتها بمنطقة الفراغ ـ كما تقدّم ـ إنّما كان للإشارة إلى أنّ صلاحيّة الحاكم الشرعيّ في أحكامه الولائيّة تقع في مساحةٍ فارغةٍ وخاليةٍ من الإلزام وهي مساحة المباحات، فالمصطلح لا يعبّر تعبيرًا حقيقيًّا حرفيًّا عن وجود فراغٍ في الشريعة.

ولهٰذا وصف الشهيد الصدر هٰذه المنطقة بأنّها كمالٌ للشريعة، ولا تدلّ مطلقًا على نقصٍ في الصورة التشريعيّة، أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الشريعة وقدرتها على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّها لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الّذي يعيّن نقصًا أو إهمالًا، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامًا تمنح كلّ حادثةٍ صفتها التشريعيّة الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيّة منحها صفةً تشريعيّةً ثانويّةً، حسب الظروف، فالحاكم كما يحرص من ناحيةٍ على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، فإنّه يحرص أيضًا في أن يضع العناصر المتحرّكة وفقًا للظروف. [الصدر، اقتصادنا، ص 689]

أمّا الإشكال بصياغته الثانية بلحاظ منطقة الفراغ التشريعيّة، فحيث يدّعى أنّ القول بمنطقة فراغٍ تشريعيٍّ حقيقيٍّ يتناقض مع شموليّة المحتوى التشريعيّ، ويعبّر بلا شكٍّ عن نقصٍ واضحٍ في الوقائع الّتي يدّعى خلوّها من الحكم، كما في بعض المسائل المستحدثة.

والجواب عن ذٰلك: بناءً على صحّة القول بشموليّة الشريعة لكلّ الوقائع، سواءٌ الّتي كانت معاصرةً لزمان التشريع أم الّتي تلت ذٰلك، على أنّ هٰذا الشمول في المحتوى بلحاظ عالم الثبوت والإمكان، أي أنّ هٰذا الشمول هو شمولٌ واقعيٌّ. والفراغ المدّعى إنّما هو في مرحلة الوصول والتبليغ؛ لأنّه من غير الممكن في زمن التشريع أن تبلغ الأحكام لكلّ الوقائع بما فيها الّتي سوف تقع مستقبلًا.

عندئذٍ كان من الضروريّ ـ ولكي يتكامل التشريع وتتحقّق شموليّته ـ أن تترك بعض الأحكام ولا يبيّن حكمها إلّا في وقتها، أمّا بواسطة الإمام أو نائبه العامّ ـ كما هو الرأي الشيعيّ ـ أو بواسطة خصوص المجتهد كما هو الرأي السنّيّ.

وبناءً على الرأي الشيعيّ يكون الأمر أكثر وضوحًا في عدم النقص؛ إذ يعتقد الشيعة أنّ الإمامة هي المكمّلة للتشريع، وأنّ الأمّة ساهمت ـ بتقصيرها تجاه الإمام ـ بتحقّق غيابه، فغابت معه كثيرٌ من الأحكام الّتي كان يترقّب تبليغها منه في وقتها، فبات من الضروريّ أن يجعل الإمام نائبًا عامًّا ينوب عنه في ذٰلك، وهو الفقيه الّذي يأخذ على عاتقه مسؤوليّة بيان الأحكام لتلك الوقائع وفق قواعد وضوابط اجتهاديّةٍ خاصّةٍ.

الاعتراض الثاني: إشكاليّة التصويب أو التشريع المحرّم

من ضمن الإشكالات المتصوّرة على القول بمنطقة الفراغ هو إشكال التصويب المستحيل أو المجمع على بطلانه، أو إشكاليّة التشريع المحرّم.

أوّلًا: بيان الاعتراض

يمكن إيراد الإشكال تارةً بلحاظ التصويب وتارة بلحاظ التشريع المحرّم، وحيث إنّهما من بابٍ واحدٍ جعلناهما ضمن إشكالٍ واحدٍ، وبيان الإشكال يكون بالقول: إنّ الاعتقاد بمنطقة الفراغ يستلزم منه أنّ حكم الله في الواقعة الّتي لا

نصّ فيها، والّذي يريد المجتهد إثباته لها، سوف يكون تابعًا لظنّه الاجتهاديّ، وهٰكذا مع اختلاف آراء المجتهدين سوف يكون هناك أحكامٌ عديدةٌ في موضوعٍ واحدٍ، فكلّ حكمٍ أدّى إليه نظر المجتهد ورأيه، فهو الحكم الواقعيّ في حقّه.

أو يقال: إنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم أن يكون المجتهد هو المشرّع في الواقعة الّتي يراد إثبات الحكم لها، دون المشرّع الحقيقيّ الّذي كلّ ما هو خارجٌ عن تشريعاته فهو حرامٌ.

ثانيًا: جواب الاعتراض بلحاظ التصويب

وجواب هٰذا الاعتراض يكون بعد استعراض جملةٍ من المقدّمات:

أ- مفهوم التصويب في الاجتهاد

التصويب من الإصابة والصواب، وهو في اللغة له أكثر من معنًى، منها: ضدّ الخطإ. [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 535، مادة: (صوب)]، وفي اصطلاح الأصوليّين له استعمالان: الأوّل: التصويب في الاجتهاد. والثاني: التصويب في الحكم. [الجوينيّ، التلخيص في أصول الفقه، ج 3، ص 340]، ومعنى الأوّل: أنّ المجتهد ـ مع مراعاته شروط الاجتهاد ـ مصيبٌ في اجتهاده حتّى لو كان الحكم الّذي توصّل له خلاف الواقع، فإنّه معذورٌ في ذٰلك غير آثمٍ، بل هو مأجورٌ على اجتهاده. ومعنى الثاني: أنّ المجتهد مصيبٌ في الحكم، بمعنى أنّ الحكم الّذي يتوصّل له باجتهاده هو حكم الله ﷻ الواقعيّ، وهٰذا هو ما يعبّر عنه بتعدّد الحقّ. [انظر: المشكينيّ، اصطلاحات الأصول، ص 98]

وهٰذا المعنى الثاني من التصويب هو المقصود في هٰذا البحث، وهو وإن لم يعلم وجود قائلٍ به في العصر الحاضر، إلّا أنّ الباعث لبحثه هنا هو دفع الإشكال المتصوّر على القول بمنطقة الفراغ.

والتصويب تارةً يلحظ في الأحكام الاعتقاديّة وتارةً في الفرعيّة الفقهيّة، أمّا في

الاعتقادات فثمّة اتّفاقٌ على أنّ الحقّ واحدٌ فيها، وأنّه يمتنع فيها التصويب، ومن خالف ذٰلك، فهو شاذٌّ لا يعتنى بقوله.

قال أبو إسحاق الشيرازيّ وهو أصوليٌّ وفقيهٌ معروفٌ من علماء أهل السنّة: «والأحكام ضربان: عقليٌّ وشرعيٌّ، فأمّا العقليّ فهو كحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات النبوّة، وغير ذٰلك من أصول الديانات، والحقّ في هٰذه المسائل واحدٌ، وما عداه باطلٌ، وحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبريّ أنّه قال: كلّ مجتهدٍ في الأصول مصيبٌ... والدليل على فساد قوله، هو أنّ هٰذه الأقوال المخالفة للحقّ من التجسيم ونفي الصفات لا يجوز ورود الشرع بها، فلا يجوز أن يكون المخالف فيها مصيبًا» [الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 357].

أمّا المسائل الفقهيّة الّتي تقع في دائرة الاجتهاد، فقد وقع خلافٌ في أنّ الآراء المستنبطة المختلفة كلّها حقٌّ وصوابٌ، أو أنّ الحقّ واحدٌ منها، والباقون مخطئون وإن كانوا معذورين؟

أجمع علماء الشيعة على أنّ في كلّ واقعةٍ خاصّةٍ حكمًا واحدًا يشترك فيه الجميع، وإنّما تكون آراء الفقهاء مجرّد طرقٍ قد تصيب الواقع وقد تخطئه؛ ولهٰذا يصطلح عليهم بالمخطّئة [الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 44]، وأمّا علماء أهل السنّة، فذهب مشهورهم إلى ما ذهبت له الشيعة، وأمّا بعضهم فقد خالف في ذٰلك، وادّعى التصويب في المسائل الفقهيّة الاجتهاديّة.

قال الرازيّ: «اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعيّة، وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم، أن يقال: المسألة الاجتهاديّة إمّا أن يكون لله ﷻ فيها قبل الاجتهاد حكمٌ معيّنٌ، أو لا يكون، فإن لم يكن لله ﷻ فيها حكمٌ، فهٰذا قولٌ من قال كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وهم جمهور المتكلّمين منّا، كالأشعريّ والقاضي أبي بكرٍ، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي عليٍّ وأبي هاشمٍ وأتباعهم» [الرازيّ، المحصول، ج 6، ص 47].

وقال الزركشيّ: «قول من قال كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وهو مذهب جمهور المتكلّمين

كالشيخ أبي الحسن الأشعريّ والقاضي والغزالي، والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي عليٍّ وأبي هاشمٍ وأتباعهم، ونقل عن الشافعيّ وأبي حنيفة، والمشهور عنهما خلافه» [الزركشيّ، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 4، ص 540].

ويرفض ابن حزمٍ التصويب في الحكم، يقول: «صحّ أنّ الحقّ في الأقوال ما حكم الله ـ تعالى ـ به فيه، وهو واحدٌ لا يختلف، وأنّ الخطأ ما لم يكن من عند الله ﷻ، ومن ادّعى أنّ الأقوال كلّها حقٌّ وأنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، فقد قال قولًا لم يأت به قرآنٌ ولا سنّةٌ ولا إجماعٌ ولا معقولٌ، وما كان هٰكذا فهو باطلٌ» [ابن حزم، المحلّى، ج 1، ص 70].

ب - التصويب له معانٍ مختلفةٌ

لم تقتصر الآراء في مسألة التصويب على رأيين، كما اشتهر ذٰلك عند بعض علماء الشيعة، من أنّ التصويب له معنيان عند بعض أهل السنّة: أحدهما: التصويب بالمعنى الأشعريّ. وثانيهما: التصويب بالمعنى المعتزليّ، وذكروا أنّ الأوّل هو القول بأنّ الأفعال ـ بغض النظر عن قيام الأمارات والأصول ـ لا حكم لها ولا تشتمل على ملاكٍ من ملاكات الأحكام، وإنّما قيام الأمارة أو الأصل هو السبب لتحقّق ذٰلك. والثاني ـ أي التصويب المعتزليّ ـ وهو الالتزام بأنّ الأفعال بذاتها تشتمل على مصالح ومفاسد، وتكون محكومةً بحكمٍ من الأحكام، ولٰكن بقيام الأمارة أو الأصل على الخلاف تتبدّل الملاكات والأحكام إلى ما يوافق الأمارة أو الأصل. [الحائريّ، مباحث الأصول (تقرير أبحاث محمدباقر الصدر) ج 2، ص 68]

فإنّ هٰذين القولين هما بعضٌ من آراءٍ كثيرةٍ في التصويب، وهناك أكثر، لٰكن لا نحتاج إلى التفصيل في ذٰلك، وقد تعرّض لذٰلك جملةٌ من الأصوليّين. [على سبيل المثال: الأسنويّ، نهاية السول في شرح منهاج الوصول، ج 2، ص 17]

ودليل بطلان التصويب ونفيه تارةً يكون عقليًّا، بدليل الاستحالة، كما في التصويب الأشعريّ، بأنّه مستلزمٌ للدور؛ إذ الواقع متوقّفٌ على قيام الأمارة على

الفرض، وهو متوقّفٌ على الواقع بالضرورة، فإنّه لو لم يكن في الواقع شيءٌ فعمّ تكشف الأمارة وتحكي؟ [الخوئيّ، مصباح الأصول، ج 3، ص 371]

وتارةً يستدلّ ـ مضافًا إلى الإجماع ـ بالأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ لله حكمًا في كلّ واقعةٍ يشترك فيه العالم والجاهل. [المصدر السابق، ج 3، ص 445]

أمّا الإجماع الشيعي المذكور، فليس هو إجماعًا اصطلاحيًّا، بل لا يعدو أن يكون متصيّدًا من ذوق العلماء وكلماتهم في الموارد والمسائل المختلفة، وليست هناك عبارةٌ معيّنةٌ في معقد الإجماع المذكور. [الحائري، مباحث الأصول (تقرير أبحاث محمدباقر الصدر): ج 2، ص 58]

ولا بدّ من الإشارة ـ وبحسب التتبّع ـ إلى أنّ أغلب من يذهب إلى التصويب لا يذهب له مطلقًا في كلّ المسائل الاجتهاديّة، بل في خصوص الوقائع الّتي لا نصّ فيها، كما يقول الغزالي: «واختلف في أنّه هل في الواقعة الّتي لا نصّ فيها حكمٌ معيّنٌ لله ـ تعالى ـ هو مطلوب المجتهد، فالّذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة الّتي لا نصّ فيها حكمٌ معيّنٌ يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ وحكم الله ـ تعالى ـ على كلّ مجتهدٍ ما غلب على ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي» [الغزالي، المستصفى، ص 352]

وعلى أيّة حالٍ، فإنّ دليل نفي التصويب هو ما ثبت بما مرّ من أدلّةٍ: أنّ لله في كلّ واقعةٍ حكمًا يشترك فيها العالم والجاهل، وهٰذا الاشتراك هو مفاد إطلاق أدلّة الأحكام الأوّليّة.

وبعد هٰذا الاستعراض السريع لمسألة التصويب، نقول: لا يمكن أن يكون القول بمنطقة الفراغ مستلزمًا للتصويب بأيّ معنًى من معانيه المفترضة؛ وذٰلك لأنّه يَفترضُ أنّ منطقة الفراغ تعني خلوّ الواقعة من حكم عند الله ﷻ، وهٰذا ليس صحيحًا، سواءٌ في منطقة الفراغ الولائيّة أم منطقة الفراغ التشريعيّة، وقد

مرّت الإشارة إجمالًا إلى ذٰلك، في بحث مجالات منطقة الفراغ، فإنّ منطقة الفراغ الولائيّة ـ وكما قلنا في الإشكال الأوّل ـ لا تعدو مساحة صلاحيّة وليّ الأمر أو الحاكم الشرعيّ الّتي تتمثّل في إجراء الأحكام الأوّليّة والثانويّة.

أمّا منطقة الفراغ التشريعيّة، فهي أيضًا لا تستلزم التصويب؛ لأنّنا كما قلنا سابقًا أنّ الفراغ المتصوّر فيها تبليغيٌّ لا واقعيٌّ؛ ضرورة أنّ لكلّ واقعةٍ حكمًا عند الله ﷻ ـ بناءً على الشموليّة الثبوتيّة ـ والفقيه في مجال أحكام منطقة الفراغ يبحث عن ذٰلك الحكم، ويحاول الوصول له بما عنده من قواعد وضوابط سوف يأتي التكلّم عنها لاحقًا.

ثالثًا: جواب الاعتراض بلحاظ التشريع المحرّم

بقي أن يقال: إنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم أن يكون المشرع الحقيقيّ لموضوعات الفراغ هو الفقيه دون الشارع الأصليّ، وهٰذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يرجع إلى التشريع المحرّم.

وجواب هٰذا الكلام يتّضح بعد بيان معنى التشريع وأنواعه أوّلًا، ومن ثمّ بيان التشريع المحرّم.

أ- مفهوم التشريع المحرّم في الفقه الشيعيّ

لكي يتّضح مفهوم التشريع المحرّم وتبان معالمه نقف في ذٰلك مع المحقّق العراقيّ، فقد أوضح كثيرًا من جوانبه، يقول: «لا شكّ في أنّ التشريع يعدّ فعلًا من أفعال الجوانح والبناء القلبيّ دون الفعل الخارجيّ الّذي هو من أفعال الجوارح، عندئذٍ تارةً ـ في مقام التشريع ـ يبني الإنسان على وجوب الشيء أو حرمته، لٰكن لا بما أنّه من الدين، نظير القوانين المجعولة من طرف السلطان.

وتارةً أخرى: يبني على وجوب شيءٍ أو حرمته في الدين بما أنّه مشرّعٌ، وذٰلك بأن يدّعي نفسه شارعًا كالنبيّ ﷺ، ثمّ يجعل حكمًا لموضوع ما، واجبًا أم حرامًا أم

غير ذٰلك، وثالثةً: يبني على وجوب شيءٍ أو حرمته في الدين بما أنّه هو الحكم المنزل من الله ـ سبحانه ـ بتوسّط رسوله ﷺ من دون ادّعائه كونه شارعًا».

وبعد استعراضه لأنحاء التشريع الثلاثة، يقول العراقيّ: «أمّا القسم الأوّل، فلا مجال لدعوى كونه قبيحًا عقلًا ومحرّمًا شرعًا؛ فإنّ مجرّد البناء والالتزام على وجوب شيءٍ ـ لا بما أنّه من الدين والشرع ـ لا يقتضي كونه قبيحًا عقلًا ومحرّمًا شرعًا بوجهٍ أصلًا، وإن كان قد عمل على طبق ما شرعه، فضلًا عمّا لو لم يكن له عملٌ على طبقه. وأمّا القسم الثاني، فكذٰلك أيضًا، من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيءٍ أو حرمته. نعم، إنّما يكون المحرّم في هٰذا القسم هو ادّعائه الشارعيّة لنفسه، فهو من أكبر المعاصي، وكان العقل أيضًا مستقلًّا بقبحه، كما أنّه لا ينبغي الإشكال أيضًا في قبح القسم الثالث وحرمته إذا كان فضوليًّا في أمر المولى وكان إخباره بذٰلك أيضًا افتراءً عليه» [البروجرديّ، نهاية الأفكار (تقرير بحث آقا ضياء العراقي)، ص 464].

والتشريع المحرّم مرتبطٌ بالقسم الثالث حينما يكون الإخبار عن الحكم افتراءً على المولى والمشرّع، وعندئذٍ يستقلّ العقل بقبحه؛ بمناط كونه نحو ظلمٍ على المولى؛ وتصرّفًا في سلطانه بغير إذنه.

والافتراء والظلم يتحقّق في هٰذا القسم فيما لو أفتى بالحكم من دون دليلٍ، فهٰذا هو التشريع المحرّم، فإنّه ـ كما يرى كاشف الغطاء ـ كلّ عملٍ أو قولٍ لم يرد به دليلٌ من الشرع ويزعم عامله أو جاعله أنّه مشروعٌ، فهو الّذي يعبّر عنه بأنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين، وإلى مثله الإشارة بقوله ﷻ: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾. [كاشف الغطاء، سؤالٌ وجوابٌ (لكاشف الغطاء)، ص 133]

أو كما يعرّفه الجواهريّ بأنّه عبارةٌ عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، إمّا من العالم بعدم مشروعيّته، أو من الجاهل غير المعذور. [الجواهريّ، جواهر الكلام، ج 2، ص 278]

وثمّة خلافٌ في مفهوم إدخال ما ليس من الدين فيه، هل هو ما لم يعلم أنّه

من الدين فيه بقصد أنّه منه، أو هو إدخال ما يعلم أنّ ليس من الدين، أو الأعمّ منهما. [البهسوديّ، مصباح الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئيّ)، ج 2، ص 295]

وربّما يكون الصحيح هو الثاني، وأنّه إدخال ما علم خروجه من الدين في تشريعات الدين، فهو ما يحكم العقل بقبحه، وهٰذا هو ظاهر كلام صاحب العناوين، فقد عرّفه بأنّه: «إدخال ما دلّ الدليل على خروجه من الدين في الدين، سواءٌ أكان الدليل اجتهاديًّا كاشفًا عن الواقع، أم تعليقيًّا ظاهريًّا كالأصول. [المراغيّ، العناوين الفقهيّة، ج 1، ص 423]

ب- مفهوم التشريع في الفقه السنّيّ

وفي الفقه السنّيّ لا يستعمل مصطلح التشريع المحرّم إلّا نادرًا جدًّا، وربّما أقرب اصطلاحٍ له عندهم هو البدعة الّتي تعني ـ كما يرى الشاطبيّ ـ طريقةً في الدين مخترعةً تضاهي الشرعيّة، وخاصّتها أنّها خارجةٌ عمّا رسمه الشارع. [الشاطبيّ، الاعتصام، ج 1، ص 27 و28]

وعلى أيّة حالٍ، فإنّ مفهوم التشريع المحرّم أو البدعة ممّا لا يمكن انطباقه على فتوى الفقيه الّذي يسعى باجتهاده للعثور على حكمٍ في موضوعات منطقة الفراغ، فهٰذا الفقيه لا ينطبق عليه عنوان الافتراء على الله ﷻ، ولا عنوان الظلم، فهو يجتهد ضمن ضوابط وآليّاتٍ يفرضها مجال منطقة الفراغ، كما في الأحكام الولائيّة حينما يقوم الحاكم بتكليف لجنةٍ متخصّصةٍ لتشخيص المصالح العامّة، وفي ضوئها يشرّع الحاكم أحكامه الاجتماعيّة الّتي لا تخرج ولا تتصادم مع الأحكام الثابتة في الشريعة، وكذٰلك الأمر في منطقة الفراغ التشريعيّة، إذ يبذل المجتهد سعيًا محمودًا للوصول إلى الحكم الّذي يتناسب مع المستحدثات وما لا نصّ فيه، وقد قلنا إنّ منطقة الفراغ لا تعني بأيّ حالٍ خلوّ الواقعة من الحكم في علم الله ﷻ.

الاعتراض الثالث: تعارض منطقة الفراغ مع الإطلاق الزمانيّ للأدلّة

أوّلًا: بيان الاعتراض

وهٰذا الإشكال يختصّ بما سمّيناه منطقة الفراغ الولائيّة دون الفراغ التشريعيّة، وذٰلك بأن يقال: هناك ـ مضافًا لدليل مقتضى الخاتميّة ـ أدلّةٌ لفظيّةٌ دلّت على أنّ الأحكام في الشريعة الإسلاميّة مؤبّدةٌ ومستمرّةٌ في جميع الأحوال، وقد تعرّضنا لذٰلك في بحث الثابت في التشريع، ومن جملة تلك الأدلّة: ما ورد في بعض الروايات ـ كما في الكافي ـ عن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمّدٍ حلالٌ أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبدًا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 58]. وغير ذٰلك من الأدلّة الّتي تقترب من هٰذا المضمون، وهٰذا يعني أنّ جميع أحكام الشريعة مطلقةٌ من حيث الزمان، ولا تختصّ بزمان التشريع، أو يعني نفي وقوع التبدّل في جميع الأحكام في كلّ زمانٍ.

وحينئذٍ يقال: افتراض منطقة فراغٍ يستلزم انقطاع زمان الأحكام، وعدم استمرارها إلى يوم القيامة، فالحاكم الشرعيّ ـ مثلًا ـ حينما يرى مصلحة أن يمنع الإباحة في موردٍ ما، ويجعلها حرامًا، فهٰذا انقطاعٌ لاستمرار حلال محمّدٍ إلى يوم القيامة.

ثانيًا: جواب الاعتراض في أمورٍ:

أ- إطلاقات الأحكام تختصّ بالثابت منها

أوّلًا: مع غضّ النظر عن الدليل المذكور، فإنّ إطلاقات الأحكام إنّما تختصّ بالثابت من الشريعة بما بحثناه سابقًا؛ حيث قلنا: ثمّة نوعين من الأحكام: ثابتٌ ومتغيّرٌ. والأوّل منهما يرتبط بطبيعة الإنسان وفطرته من حيث هو إنسانٌ، وهٰذا

النوع من الأحكام لا يتغيّر ولا يتبدّل تمامًا، والثاني يرتبط بالحياة الاجتماعيّة وهو يتغيّر تبعًا لتغيّر حالات المجتمع.

فكلّ ما ثبت وجوبه أو تحريمه بنصّ الكتاب والسنّة ثبوتًا مطلقًا من غير تقييدٍ بزمانٍ أو مكانٍ، فهو كذٰلك أبدًا ودائمًا، ولا يملك الحاكم الشرعيّ أن يبطل الوجوب أو التحريم؛ لأنّ سلطة التحليل والتحريم لله ﷻ وحده، وليس لأحدٍ تلك السلطة حتّى لو كان نبيًّا. نعم، ذكرنا أنّ من صلاحيّات الحاكم المنع عن ذٰلك ـ مؤقّتًا ـ فيما لو حصل تزاحمٌ بين مفسدةٍ تترتّب على فعل الواجب وبين مصلحة نفس الواجب، وكانت المفسدة أكبر. نعم، الإطلاق الزمانيّ يمتنع مع الأحكام الّتي من طبيعتها التغيّر، ولا يمكن أن تكون إلّا مقيّدةً بزمانها ومكانها، وقد مرّ بيان ذٰلك في بحث تأثير الزمان والمكان في الأحكام، فالحكم ـ مثلًا ـ بأنّ حدّ الطريق سبعة أذرعٍ، إنّما يكون في زمنٍ لا وسائل نقلٍ حديثةً فيه، فلا سيّاراتٌ ولا شاحناتٌ، ولا مدنٌ تزدحم بالملايين، أو الحكم مثلًا: من أتلف كتاب غيره فعليه قيمته لا مثله، إنّما يكون في زمنٍ يكون فيه المثل متعذّرٌ؛ حيث لا مطابع ولا تصوير، أمّا اليوم فالكتاب المطبوع أو المصوّر متوفّرٌ، فهو مثليٌّ لا قيميٌّ. [مغنية، في ظلال نهج البلاغة، ج 2، ص 538 و539]

ب- أحكام منطقة الفراغ الولائيّة مؤقّتةٌ

ثانيًا: منع الحاكم من الإباحة في موردٍ ما ليس إبطالًا للحكم مطلقًا، بل منعه ذو طابعٍ مؤقّتٍ، وقد ذكرنا سابقًا الفارق بين الأحكام الولائيّة وغيرها من الأوليّة والثانويّة، فإنّ الولائيّة مؤقّتةٌ بالزمان الّذي يشخّص فيه الحاكم ضرورة تغيّر الحكم فيه، ثمّ يعود الحكم إلى سابقه، ومع رجوعه فليس هناك تنافٍ مع استمراريّة الحكم إلى يوم القيامة.

جـ- أحكام منطقة الفراغ الولائيّة إجرائيّة

ثالثًا: ذكرنا فيما سبق أنّ حكم الحاكم هو من نوع الأحكام الولائيّة الّتي هي أحكامٌ إجرائيّةٌ تنفيذيّةٌ إمّا لحكمٍ أوّليٍّ أو لحكمٍ ثانويٍّ تبعًا للعناوين الثانويّة، وعندئذٍ فحكم الحاكم بتغيير حكم الإباحة إنّما كان لطروّ عنوانٍ ثانويٍّ عليه، ولا يلزم من ذٰلك عندئذٍ انقطاع استمرار الحكم، بل يتغيّر وفقًا لتغيّر موضوعه أو عنوانه.

د- الدليل لا ظهور له في استمرار الأحكام الشخصيّة

رابعًا: الدليل اللفظيّ المشهور في الفقه الشيعيّ الّذي يفيد أنّ حلال محمّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة لا يمكن الأخذ بظهوره ـ ولو كان محتملًا ـ في أن كلّ حكمٍ شخصيٍّ لموضوعٍ ما في الشريعة الإسلاميّة سوف لا يتغيّر إلى يوم القيامة؛ لأنّ هٰذا الظهور ـ لو صحّ ـ يستلزم بطلان العمل بالظنّ الاجتهاديّ، ولا يقول أحدٌ بذٰلك إلّا من يحرّم الاجتهاد، فإنّ كلّ حكمٍ اجتهاديٍّ قابلٌ للتغيير، فيما إذا أدّى نظر المجتهد إلى حكمٍ شرعيٍّ أوّلًا، ثمّ ثبت له خلاف ذٰلك، فإنّه يجوز تغييره، ولا يمكن أن يقال إنّ الحكم الثاني فاسدٌ؛ بذريعة أنّ حلال محمّدٍ ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة؛ ولهٰذا لم يجزم كثيرٌ من العلماء بهٰذا الظهور، بل اختلف فهمهم لظهوره، فهناك عدّة احتمالاتٍ، منها:

هـ- احتمالات معنى "حلال محمّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة"

الاحتمال الأول: أنّ الحلال والحرام اسمان للحلال والحرام الواقعيّين [كلانتري، مطارح الأنظار (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاريّ)، ص 292]، بمعنى أنّهما يشيران للحكم الواقعيّ المعلوم عند الله ﷻ لا الحكم الظنّيّ الاجتهاديّ الّذي قد يصيب الواقع وقد يخطئه، وعلى هٰذا الاحتمال سوف يختصّ الاستمرار في الأحكام المعلومة ضرورةً، كحرمة الزنا والخمر، ووجوب الصلاة، ونحو ذٰلك.

الاحتمال الثاني: المقصود هو أنّ أحكام محمّدٍ ﷺ مستمرّةٌ من قبل الله ـ

سبحانه وتعالى ـ إلى يوم القيامة ولا تنقطع أبدًا، فالدليل مسوقٌ لبيان عدم نسخ الله ﷻ دين محمّدٍ ﷺ بدينٍ آخر، وهٰذا الاحتمال صريح كلام الأنصاريّ؛ حيث قال: «الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمّدٍ ﷺ نوعًا من قبل الله ـ جلّ ذكره ـ إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدينٍ آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصيّة» [الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 4، ص 99].

الاحتمال الثالث: أنّه يدلّ على استمرار حلّيّة كلّ ما ثبتت حلّيته، فإذا فرضنا دليلًا دلّ على حرمة أمرٍ مباحٍ كحرمة الأكل والشرب في نهار شهر رمضان المحلّلين في غيره، فلا يكون ذٰلك مناقضًا لقوله ﷺ حلال محمّدٍ حلالٌ؛ لأنّه إنّما يفيد استمرار كلّ حلّيّةٍ على تقدير تحقّقها وثبوتها، أمّا إذا ارتفعت الحلّيّة في موردٍ، فإنّ الدليل لا يتكفّل لإثبات موضوعه، ولا يدلّ على أنّه حلالٌ حتّى يناقض ما دلّ على حرمته، فالأحكام مستمرّةٌ إلى يوم القيامة بقيد عدم الانقطاع، وبعده لا حلال ولا حرام حتّى يستمرّ إلى يوم القيام. [التوحيديّ، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث الخوئيّ): ج 4، ص 459 ـ 460]

الاحتمال الرابع: أنّه يدلّ على بقاء التكليف واستمراره لمن ثبت في حقّه فعلًا، بمعنى استمرار المجعول لا الجعل، وهٰذا القول نقله المراغي بصيغة القيل، في عناوينه. [المراغي، العناوين الفقهيّة، ج 1 ص 25] ؛ فإنّ الحكم له قيودٌ وشروطٌ، وهٰذه الشروط تارةً تكون مرتبطةً بذات الحكم، وتارةً تكون مرتبطةً بمتعلّقه، والأول من قبيل شرط القدرة في وجوب الحجّ، والثاني من قبيل الطهارة في الصلاة.

فالحلال مستمرٌّ فيما لو ثبت فعلًا حكم الحجّ في عهدة المكلّف بأن تحقّقت القدرة الماليّة، فهٰذا الوجوب سوف لا يتغيّر.

بيد أنّ هٰذا الاحتمال أضعف الجميع، ولا يمكن أن يكون الحديث ناظرٌ له؛ لأنّه لا معنى لأن يُذيّل بقيد "إلى يوم القيامة"، بل ينبغي أن يكون بصيغةٍ أخرى.

وقد أجاب بعضٌ لدفع إشكال التنافي بين مفاد هٰذا الحديث والقول بمنطقة

الفراغ، بجوابٍ نقضيٍّ حاصله: أنّ كثيرًا من الأحكام تتبدّل من حلالٍ إلى حرامٍ أو من حرامٍ إلى حلالٍ، ومن مباحٍ إلى واجبٍ أو من واجبٍ إلى مباحٍ وهٰكذا، كما في الإنسان الّذي لم يكن مستطيعًا للحجّ ـ بالمعنى الشرعيّ من الاستطاعة ـ فإنّه لم يكن يجب عليه الحجّ، وبعد ذٰلك تحصل له الاستطاعة، فيتبدّل حكمه إلى الوجوب، فهل هٰذا كلّه يتنافى مع دليل "حلال محمّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة"؟ [الحائريّ، مجلّة رسالة التقريب، منطقة الفراغ التشريعيّ، ص 140]

لٰكن هٰذا الجواب قد لا يكون تامًّا؛ لأنّه مبنيٌّ على تفسير الحكم في الحديث بالمجعول.

هٰذا كلّه وفقًا للاتّجاه الشيعيّ، أمّا السنّيّ فيقال إنّ صلاحيّة الحاكم إنّما تكون في تقييد المباح غير الاقتضائيّ، أي فيما لا مصلحة فيه تقتضي الإباحة، ويمكن التعبير عنه بعدم الحكم، وعندئذٍ ينتفي هٰذا الإشكال من أساسه. نعم، لو قلنا بأنّ الإباحة اللااقتضائيّة حكمٌ أيضًا، فسوف يندفع هٰذا الإشكال بما تقدّم: أوّلًا، وثانيًا، وثالثًا.

الخاتمة

وفي نهاية البحث لا بأس بالإشارة إلى أهمّ نتائجه:

1ـ يقصد بمنطقة الفراغ: المساحة الفارغة من التقنين أو التشريع، وهي تنقسم إلى قسمين: الأوّل: مساحةٌ فارغةٌ يكون مجالها تنظيم المجتمع، ويمكن أن يصطلح عليها بمنطقة الفراغ الولائيّة أو الحكوميّة. الثاني: منطقة فراغٍ في أصل التشريع الكلّيّ، وهٰذه على تقدير قبولها يكون مجالها (ما لا نصّ فيه) كما هو الحال في بعض المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء أو الاستنساخ أو حقّ التأليف ونحو ذٰلك.

2ـ لا توجد منطقة فراغٍ تشريعيٍّ واقعيّةٌ؛ لأنّ ذٰلك يناقض الشموليّة، بل تفسير منطقة الفراغ التشريعي إن تمّ قبوله فهو ينحصر فيما لا نصّ فيه، أي في الموضوعات الّتي خلت مطلقًا من أيّ نصٍّ قرآنيٍّ أو نصٍّ روائيٍّ.

3ـ أمّا الفراغ في العقيدة، فإنّ الفراغ الممكن تصوّره في العقيدة يمكن في ثلاثة أنحاءٍ:

الأول: أن يكون ثمّة فراغٌ من العقيدة في خصوص ذهن الإنسان المسلم. والثاني: أن يكون فراغٌ في واقع العقيدة، بمعنى أنّ ما ينبغي الاعتقاد به على مستوى القلب لم يكن مكتملًا في واقعه. والثالث: هو أن يكون فراغٌ في توضيح المعتقد، وهٰذا الثالث ربّما يقع موردًا للفراغ العقديّ بتوضيحٍ يجده القارئ مفصّلًا في البحث.

4ـ أهمّ ما يعترض على وجود منطقة فراغٍ في الشريعة، ثلاثة اعتراضاتٍ: أوّلها: إشكاليّة نقصان الشريعة. وثانيها: إشكاليّة التشريع أو التصويب. وثالثها: إشكاليّة استمراريّة الأحكام إلى يوم القيامة. وسوف يجد القارئ أنّ كلّ ذٰلك لا يمثّل إشكالًا واقعيًّا؛ إمّا للصورة غير الواضحة لمنطقة الفراغ، أو للخلط بين منطقة الفراغ في الشريعة ومنطقة الفراغ الحكوميّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، نسخة محققة ومصححة، دار الفكر.
2. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى.
3. الأحكام الحكوميّة من رؤية الدكتور كرجي، صحيفة جمهوري إسلامي الإيرانيّة، العدد العاشر، ج2، 1418هـ.
4. الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ.
5. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
6. البروجردي، نهاية الأفكار (تقرير بحث آقا ضياء العراقي)، مؤسسة جماعة المدرسين، قم ـ إيران، 1405 هـ.
7. البهسودي، مصباح الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي).
8. التوحيدي، محمد علي، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث الخوئي)، مكتبة الداوري، قم ـ إيران، الطبعة الأولى.
9. الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ.
10. الجواهري، جواهر الكلام، تحقيق: عباس القوچاني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران ـ إيران، الطبعة الثانية، 1365هـ ش.
11. الجويني، أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، دار البشائر، بيروت ـ لبنان، 1417 هـ.
12. الحائري، سيد كاظم، مباحث الأصول (تقرير أبحاث محمد باقر الصدر) ، مكتب الحائري، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
13. الحائري، علي أكبر، مجلة رسالة التقريب: منطقة الفراغ التشريعي ص140، العدد 11، سنة 1375ش.
14. الحائري، كاظم، أساس الحكومة الإسلاميّة، مكتب الفياض، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

15. الحائري، كاظم، المرجعيّة والقيادة، دار التفسير، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، 1425 هـ.
16. حوار مع محمد باقر الحكيم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، تحقيق: اللجنة العلميّة لمؤتمر دارسة المباني الفقهيّة للإمام الخميني. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم ـ إيران، 1374هـ ش.
17. حوار مع هادي معرفت، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد.
18. الخوئي، أجود التقريرات (تقرير بحث النائيني)، منشورات مصطفوي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1368 هـ ش.
19. الرازي، المحصول، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، 1400 هـ.
20. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي.
21. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، 1404 هـ.
22. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ.
23. السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، 1421هـ.
24. السبحاني، جعفر، سلسلة المسائل الفقهيّة، (خال من البيانات).
25. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار الكتب العلميّة، تحقيق: أحمد عبد الشافي، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
26. شريعتي، علي، معرفة الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
27. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
28. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
29. الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ.
30. الشيرازي، مكارم، بحوث فقهيّة هامة، انتشارات مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم ـ

إيران، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
31. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1425هـ.
32. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة (موسوعة الشهيد الصدر)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.
33. الصدر، محمد صادق، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
34. الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، جماعة المدرسين، قم ـ إيران.
35. الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، الطبعة الثانية، 1418 هـ.
36. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1415 هـ.
37. العسكري، أبو هلال، الفروق اللغويّة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.
38. الغزالي، المستصفى، تصحيح: محمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1417 هـ.
39. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
40. الفياض، إسحاق، الأنموذج في منهج الحكومة الإسلاميّة، مكتب الفياض، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1426 هـ.
41. القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانيّة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة، 1417 هـ.
42. كاشف الغطاء، محمد حسين بن علي، سؤال وجواب (لكاشف الغطاء)، مؤسسة كاشف الغطاء.
43. كلانتري، أبو القاسم، مطارح الأنظار (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى.
44. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1408هـ.
45. اللاهوري، محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار

الهداية، باكستان، الطبعة الثانية، 1421 هـ.
46. المبلغي، أحمد، مجلة الاجتهاد والتجديد، مركز البحوث المعاصرة، بيروت ـ لبنان.
47. محمد حسين الحائري، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، دار أحياء العلوم الإسلاميّة، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1404هـ.
48. محمد حسين الذهبي، الدين والتدين: مجلة البحوث الإسلاميّة، العدد الأول، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعوديّة.
49. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1990م.
50. محمد رشيد رضا، مجلة المنار، العدد 175، ذي القعدة، 1320 هـ.
51. المراغي، مير عبد الفتاح، العناوين الفقهيّة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.
52. المطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، طبع ضمن مجموعة: رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ترجمة: علي هاشم، المستقبل المشرق، الطبعة الأولى، 2009م.
53. المطهري، مرتضى، ختم النبوة، ترجمة عبد الكريم محمود، قسم الإعلام الخارجي للبعثة، مشهد ـ إيران، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
54. مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1979 هـ.
55. الهاشمي، كامل، مجلة رسالة التقريب، العدد: العاشر، سنة 1416 هـ. مقالة تحت عنوان: إشكاليّة الثابت والمتغير في الفكر الديني. المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.
56. اليزدي، مصباح، النظريّة السياسيّة في الإسلام، ترجمة: خليل الجليحاوي، إشراف: محمد الخاقاني، دار الولاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1429 هـ.
57. اليزدي، مصباح، دروس في العقيدة، دار الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة، 1429 هـ.
58. اليزدي، مصباح، دروس في العقيدة، دار الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة، 1429 هـ.