

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

المدير العام

علي باقر موسى

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجديا)

د. أحمد الريسوني المغرب

د. عبدالهادي الفضلي السعودية

د. محمدخير قيرباش أوغلو تركيا

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنضيد واخراج

مركز الثققلين

تصميم الغلاف

Idea Creation

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيّة بحثية.



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

◀ شركة الناشرون - بيروت ، لبنان

① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +

◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف

① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢

ص . ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص . ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (٩٧٣ +)

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، لبنان - بيروت،

الحدث ، قرب مستشفى السان تريز ، مفرق

ملحمة كسّاب ، خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

- ◀ فقه العلاقات الإسلامية، مقترح مشروع فقهيّ حول الخلاف والوفاق
حيدر حب الله ٥

□ دراسات

- ◀ الحوزة العلمية، مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى
الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ١١
- ◀ منهجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية
الشيخ خالد الغفوري ٥١
- ◀ مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية
د. الحسان شهيد ٦٨
- ◀ المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟
الشيخ مسعود إمامي ٨٩
- ◀ الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه
الشيخ سعيد ضيائي فر ١١٩
- ◀ إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة
الشيخ يوسف الصانعي ١٤٣
- ◀ فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي
السيد حسين مير معزي ١٧٢
- ◀ الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية
د. محمد ساردوئي نسب ١٨٦
- ◀ حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلانية
د. محمد رسول آهنگران ٢١٢

- ◀ الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية
د. الشيخ حسن آقا نظري..... ٢٢٦
- ◀ ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهية
د. السيد صادق حقيقت..... ٢٣٩
- ◀ الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات
السيد حسن إسلامي..... ٢٥٠
- ◀ الوقف، أحكامه ودوره في التنمية
أ. د. إبراهيم عاتي..... ٣١١
- ◀ فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة
د. الشيخ محمد فاطر ميدي..... ٣٢٣
- ◀ الرحم الإيجاري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة
د. فرييا حاجي علي..... ٣٥٦
- ◀ المهر، حده ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور
د. علي رضا باريكلو..... ٣٨٣
- ◀ تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية
د. علي علي آبادي..... ٤٢٠
- ◀ علم أصول الفقه
الشيخ محمد رضا المظفر..... ٤٤١

□ قراءات

- ◀ زرع الأعضاء، المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغية
أ. إسماعيل آقا بابائي..... ٤٦٠

فقه العلاقات الإسلامية

مقترح مشروع فقهيّ حول الخلاف والوفاق

حيدر حب الله

يقصد بفقه العلاقات الإسلامية ذاك الفقه الذي يشغل على قضايا الوصل والفصل بين المذاهب الإسلامية، ويدرس ما يتصل بتواصل المسلمين وتقاطعهم، بتقاربهم وتباعدهم؛ ليدرسها دراسة جادة متأنية.

وفي هذا السياق أريد أن أقدم بعض التصوّرات الأوليّة الضروريّة، وذلك كما يلي:

١. لا نكاد نجد دراسة فقهية اجتهادية إسلامية تتناول قضايا العلاقات الداخلية الإسلامية باستيعاب وشمول، فالذي يغلب على الدراسات الفقهية في هذا المجال إما الحديث عن أصل مبدأ التقريب بين المذاهب، والاستدلال عليه من خلال عمومات القرآن والسنة؛ أو معالجة مفردة هنا وأخرى هناك.

وفي هذا الصدد يقترح تدوين كتاب فقهيّ تحت عنوان «فقه العلاقات الإسلامية» أو «فقه الوصل والقطع»، تدرس فيه كلّ القضايا الإسلامية الفقهية التي تقارب بين المسلمين أو تقطع تواصلهم، لتتكوّن صورة فقهية شاملة حول هذا الموضوع، بدل ملاحقة هذه القضية أو تلك.

٢. في هذا المشروع يجب - بدايةً - تأسيس الأصل الأولي، أو بعبارة أدقّ: القاعدة الأوليّة، في علاقات المسلمين مع بعضهم، فهل القاعدة تقتضي الوصل أو القطع؟ وفي هذا المضمار يجب الرجوع إلى عمومات الكتاب والسنة؛ لمعرفة ما تقتضيه في هذا الإطار، لكنّ الأهم هنا أن تدرس معايير الاندراج في الإسلام وعدمه، فمثلاً: هل الإمامة من أصول الدين، بحيث يكون منكرها كافراً، أم لا؟ وهل القول بفسق كثير من الصحابة يوجب الخروج عن الإسلام؟ وهل إبطال خلافة الخلفاء الثلاثة الأوائل موجب

لكفر منكر خلافتهم، أو القائل بفسقهم، أو كفرهم ونفاقهم، أم لا؟ وهل أن لعن الصحابة أو سبهم موجب للكفر أو الخروج من رتبة الإسلام، أم لا؟ وهل كل مخالف في الاعتقاد للمذهب الشيعي يكون ناصبياً أم لا؟ وهل كل ناصبي كافر أم لا؟ وما معنى النصب أساساً؟ هل هو العداوة لأهل البيت أنفسهم أم تكفي العداوة لشيعتهم؟ وهل النصب هو العداوة الخاصة التي تكون عن منطلق ديني أم الشاملة للعداوة الدنيوية أيضاً؟ إذاً فالمنطلق تحديد معايير الإسلام والكفر، ثم بعد ذلك القيام بدراسة هذه المعايير دراسة مستوعبة، ليتحدد من البداية من هو الداخل في رتبة الإسلام ومن هو الخارج، وبعد ذلك دراسة الأصل في علاقات المسلمين مع بعضهم.

وإنما نقول ذلك؛ لأن آية دراسة لأصول العلاقات الإسلامية - الإسلامية لن تثبت شيئاً أو تنفيه قبل أن تحدد موضوع فقه العلاقات، ألا وهو المسلمون أنفسهم، فما لم نحدد المسلمين في المرحلة السابقة لن يكون تحديد فقه العلاقات بين المسلمين كثير فائدة؛ لأن بإمكان هذا الطرف أو ذاك - قبل أن ينكر شمول أصول العلاقات لهذا المذهب الإسلامي أو ذاك - أن ينكر دخول أبناء هذا المذهب في الإسلام أساساً، فيخرجون حقيقة أو حكماً عنه، ولا تكون قواعد العلاقات شاملة لهم حينئذٍ.

وعلى هذا الخط أيضاً إذا أردنا تضيق الدائرة، أي دراسة من يندرج في المذهب الشيعي أو في مذهب أهل السنة والجماعة، لمن يريد دراسة فقه العلاقات في الداخل الشيعي أو الداخل السني، فإن دراسة معايير التشيع وعدمه، أو التسنن وعدمه، تظل لها الأولوية في هذا المجال، فهل القول بتفضيل عليّ على أبي بكر - ولو مع الاعتراف بولاية أبي بكر وخلافته بعد الرسول - أو إنكار نظرية عدالة جميع الصحابة - بالتعريف الحديثي أو الأصولي لمفهوم الصحبة - خروج عن المذهب السني؟ وهل إنكار الولاية التكوينية للإمام أو علمه المطلق بالغيب أو إنكار بعض الحوادث التاريخية التي حصلت هنا أو هناك يوجب الخروج عن المذهب الشيعي أم لا؟

وعليه فالمرحلة الأولى هي دراسة شاملة مستوعبة فقهياً لمعايير الإسلام والمذهب، ليتحدد موضوع الأحكام الفقهية المتصلة بفقه القطع والوصل، وعقب ذلك الاجتهاد في أصول العلاقات الإسلامية الداخلية، وفقاً لعمومات الكتاب والسنة.

٣. بعد تقرير موضوع الحكم والمبادئ العامة يتم الانتقال إلى المرحلة اللاحقة،

● **فقه العلاقات الإسلامية، مقترح مشروع فقهي حول الخلاف والوفاق**

وهي مرحلة اختراقات المبدأ، والتي قد تشكل استثناءات له. مثلاً: المبدأ القرآني يقوم على حرمة غيبة المسلم، لكن قد تكون هناك أدلة تجيز غيبة غير الشيعي، أو غير السنّي. والمبدأ القرآني على أنّ المسلمين أولياء بعض، على اختلاف معاني الولاية، لكن قد يدلّ دليل خاصّ هنا أو هناك على حرمة أو كراهة التزويج من المذهب الآخر.

وفي هذه المرحلة يصار إلى دراسة كلّ الاستثناءات، وملاحظتها واحدةً واحدةً. وبعبارة ثانية: دراسة كلّ القضايا الجزئية التفصيلية التي قد تضرّ بإطلاقية المبدأ، أو قد تتجمّع لتنسف المبدأ من رأس، ومثال ذلك - على فرض كون المبدأ هو التقريب -: جواز لعن أبناء المذاهب الأخرى، لعنهم في صلاة الميت، غيبتهم، بهتانهم والتقول عليهم، عدم السماح لهم بالنفوذ في المناصب العليا للدولة، عدم قبولهم في مناصب المرجعية الدينية أو القضاء أو الشهادة أو ولاية الأمر أو إمامة الصلاة في الجمعة والجماعات، عدم استحقاقهم من أموال الخمس والزكاة، عدم عدالتهم مهما بلغوا في مظاهر التقوى...، ومن ثمّ سقوط كلّ الأحكام في حقهم إذا كانت في الأصل مشروطة بالعدالة.

ومن الضروري وضع فهرسة دقيقة لهذه الموضوعات في الفقه الإسلاميّ بمذاهبه الثمانية، ودراستها في نفسها، أو وفقاً لأصول هذا المذهب أو ذاك، وإدراجها ضمن البحث المقارن أيضاً؛ ليتعرّف من خلال ذلك على مدى دقّة هذه الأحكام والنتائج المترتبة عليها، وكذلك على قدرتها على نسف أو تأييد المبدأ الذي كان تقرّر من قبل أو عدم قدرتها على ذلك.

٤. بعد الانتهاء من هذه المرحلة يصار إلى دراسة مختلف القضايا الفقهية التي تبدي - على المستوى الاجتماعي والعام - انقساماً في المشهد الإسلاميّ، مثل: الشهادة الثالثة، و«حيّ على خير العمل»، و«الصلاة خير من النوم»، في الأذان والإقامة، والتكثّف، والتأمين في الصلاة، وجلسة الاستراحة بعد السجدة الثانية في الركعات التي لا تشهد فيها، والقنوت في الصلاة، وأوقات الصلوات، والجمع والتفريق بين الصلوات، والالتفات يميناً ويسرة بعد التسليم، وزيارة القبور، ولأسيما الأنبياء والأولياء، والتبرك والتوسّل بغير الله، وإثبات الهلال، وشرط الشهود في النكاح والطلاق، وكيفية الوضوء بين الغسل والمسح، والزواج المؤقت وزواج المسير، والعدول والتعصيب في الإرث، وغيرها من المسائل التي تحوّلت إلى خلافات عامّة بين المسلمين، بحيث تبدي المجتمع في حالة امتياز داخليّ.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ ٧

وإنّما فصلنا الموضوعات التي من هذا النوع الأخير عن مرحلة تأسيس المبدأ؛ لعدم كونها ناقضةً أو مؤيدةً (أو يترقّب منها ذلك) للمبدأ الأوّلي في العلاقات، لا سلباً ولا إيجاباً، فهي محايدة نسبياً في هذا المجال، غايته أنّ هذه الأمور توحى بالتمايز بين المسلمين؛ ومن هنا تدرس في المرحلة اللاحقة، وعندما يتم إسقاط أحد أشكال التمايز فالمفترض السعي لتطبيق ذلك في الحياة الإسلامية، ولو في مسجدٍ واحد، أو محكمةٍ واحدة، أو عند شخصٍ واحد، انصياعاً للحقّ وعملاً به.

5. في المرحلة التالية تدرس الموضوعات ذات الصلة بالتقسيم الإسلاميّ، وفقاً لأسس غير مذهبيّة، كالعلاقات بين القوميات ورعايا البلدان المختلفة، بحسب التقسيم الوطني والقطري الذي شهده العالم الإسلامي في العصر الحديث، وتتابع الأمور التي تتصل بوصل أو قطع المسلمين، انطلاقاً من أسس عرقية أو قومية أو لغويّة أو وطنيّة أو عشائريّة، وهذه مرحلة مهمّة تستحق أن يفتح لها في الفقه بابٌ وباب.

6. ثمة شروط ولوازم وحالات يتطلّبها، أو تحكم، هذا المشروع أو الباب الفقهي الجديد، وأهمّها:

أولاً: نزعة حيادية مطلقة قدر الإمكان، تنصاع لآليات الاجتهاد المتحرّر من قيود الحاضر والماضي، فلا يصحّ ممارسة أيّة مصادرة على المطلوب، لا مصادرة التقريب والوصل، ولا مصادرة الفصل والقطع، وإلاّ فسوف يولد فقه ذو نزعة كلامية تأويلية، بل المفروض دراسة كلّ هذه المراحل بعقليّة محايدة قدر الإمكان، والأخذ بنتائجها؛ فإذا كانت النتائج تعطي رفض التقريب يجب أن يُرفض شرعاً على مستوى العناوين الأولى، وإذا كانت تعطي وجوبه أو تعديل بعض النقاط فيه يلزم الأخذ بالنتائج حينئذٍ.

ومن هنا عدّلنا في عنوان هذا الكتاب أو الباب الفقهيّ، فبدل أن نسمّيه فقه القطع، أو فقه التقريب، أو فقه الخصوصية، ما شئت فعبّر، سمّيناه بفقه العلاقات، ومفهوم العلاقات أعمّ من السلب والإيجاب، فقد تكون علاقاتي مع طرف آخر قائمة على القطع والتباعد، وقد تكون قائمة على الوصل والتقارب، فعنوان المشروع يظلّ حسّاساً لإبعاد الباحث عن النتائج المسبقة التي قد تسقط في ذهنه وتؤثّر عليه.

ثانياً: يمكن لهذا البحث كلّهُ أن يقوم على ثلاثة أسس:

أ - أساس الفقه الخاص، فيقوم الحنبلي بدراسة هذه القضايا وفق أصول الاجتهاد

● **فقه العلاقات الإسلامية، مقترح مشروع فقهي حول الخلاف والوفاق**

في مذهبه، فيما يقوم الإمامي بفعل العملية نفسها. وفي هذه الحال سيتمكن كل فريق من التوصل إلى نتيجة وفق مذهبه، مراجعاً نصوص مذهبه الخاص، بلا رجوع إلى ما عند غيره.

ب - **أساس الفقه المقارن**، بدراسة هذه الملفات من زاوية اجتهادات المذاهب الثمانية كافة، فيدرس الباحث موقف الفقه الحنفي من هذه القضية أو تلك مع كونه بنفسه إمامياً، أو يدرس موقف الفقه الزيدي مع كونه بنفسه مالكياً.

ج - **أساس الفقه العام**، ونقصد به أن يكون المجتهد معتقداً بالفقه الإسلامي العام القائم على أصول قد لا تطابق بالضرورة هذا المذهب أو ذاك، بل قد يطابق بعضها أحد المذاهب وبعضها الآخر مذاهب أخرى، فهو «مجتهد ما فوق مذهبي»، فيشتغل على معطيات المذاهب كلها مباشرة، لا على معطيات مذهب خاص هنا أو هناك.

ثالثاً: يمكن أن يقوم بهذا المشروع شخص واحد، ويمكن أن تقوم به جماعة من مذهب واحد، وقد تقوم به مجموعات من مذاهب مختلفة، وليس من الضروري أن يلزم أحدٌ بقدر ما يلزم أصحابه، بل يطرح نتائج بحثه في متناول أهل العلم والنظر؛ لنقدتها وتمحيصها وتنضيجه.

رابعاً: عندما تتكون قناعة بنتائج هذه الدراسة، مهما كانت، يتم الانتقال - اعتماداً على اجتهاد إسلامي - إلى موقع العمل، لكي لا نكون ممن يعلم ولا يعمل. كما يصار إلى تفعيل مرحلة الدعوة لما تم التوصل إليه في موضوع العلاقات، وطرح الأبحاث الفقهية في هذا المجال بطريقة موسعة، دفاعاً عن هذه النتيجة أو تلك، والعمل - ولو الفردي - على تطبيق هذه النتائج مهما أمكن، ما لم يلزم محذور أو يطرأ عنوان ثانوي استثنائي يكرس القاعدة ولا ينفىها.

وختاماً، أوجه كلمة نقدية لأنصار مشروع التقريب؛ إذ قد يلاحظ أن مشروع التقريب غابت عنه - بعض الشيء - الرؤية الفقهية المتكاملة، التي تكشف كل العوائق الواقفة أمامه في الفقه المذهبي هنا وهناك، لهذا فمن الضروري السعي للقيام بدراسات اجتهادية من هذا النوع؛ بوصفها مرحلة ثانية بعد مراحل التنظير العام والدراسات المتنوعة المشكورة على مختلف الصعد، وأهمية ذلك أن لا يقف مشروع التقريب خالي الوفاض من تنظير فقهي اجتهادي متكامل يقدر على أن يؤسس لعلاقات بين المسلمين، ويجب عن

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ ٩

كلّ التساؤلات أو العوائق الداخل - مذهبيّة التي تقف بوجه هذا المشروع، وإذا لم يقدر التقريبيّون على ذلك سيلاحقهم السؤال التالي: كيف طرحتم مشروع التقريب ولم تكونوا قد نظّرت له فقهيّاً بشكل يستوعب تمام مفردات العلاقات المذهبية بشكل اجتهاديّ متكامل؟ وهل استبق مشروعكم الاجتهاد الدينيّ ليفرض نفسه عليه أم المفروض أنكم اجتهدتم دينياً في ذلك كلّ ثمّ طرحتم المشروع؟ وهل العنوان الثانوي كان الأصل، فيفترض أن يقف عند حدود الثانويّة، أم العنوان الأوّل هو القاعدة، بحيث يمكنه خلق مكوّن وعي اجتهاديّ حقيقيّ في هذا المضمار؟ ألا يجدر أن يرفع بعض التقريبيّين تهمة ازدواجيّة التي توجّه إليهم، فيقولون من جهة بوحدة المسلمين إلى أبعد الحدود، لكنّ فقهم أو رسائلهم العملية تشتمل - من جهة ثانية - على تفسير بعض المسلمين، أو عدم القبول للآخر بأيّ منصب دينيّ أو دنيويّ في المجتمع الإسلامي؟ بل كيف يمكن بناء المواطنة في حال من هذا النوع؟ أسئلة توجّه إلى التقريبيين، وعليهم وضع حلول لها تحظى بالانسجام الداخلي بين النظريات والأفكار.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠).

الحوزة العلمية

مشاكل، معوقات، ومقترحات

. الحلقة الأولى .

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي^(*)
ترجمة: صالح البدراوي

مقدمة

تعاني الحوزة العلمية من بعض النواقص والسلبيات على الرغم من امتلاكها للكثير من الامتيازات على سائر الأنظمة الدراسية. والواقع أن الحوزة تعيش حالة لا تستطيع معها من أداء الدور الملقى على عاتقها بنحو جيد. والظرف الزمني الذي نعيشه يكشف لنا أن التطورات الاجتماعية في حركة متسارعة نحو التطور والتغيير، شأنها شأن الصناعات البشرية. وفي السابق كانت حركة هداية الأفراد أو ضلالهم تتم ببطء؛ أما اليوم فكما أن حركة وسائط النقل تسارعت فإن الحركات الفكرية والذهنية هي الأخرى أصبحت سريعة. وهذا ما أشير إليه أيضاً في الروايات المرتبطة بآخر الزمان^(١). وفي هذا الوقت سرعان ما تتغير الأفكار والمعتقدات، وأحياناً يخسر المرء دينه؛ بإثارة شبهة معينة. من هنا، وانطلاقاً من تعاضم مسؤولية الأوساط الدينية ورجال الدين، يجب أن تتلاءم المناهج التدريسية والتربوية للمدارس الدينية في هذه المرحلة مع الزمن الذي نعيشه، وأن تولي اهتمامها بالمشاكل والمعوقات بشكل أكبر.

(*) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الأخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيمة.

ويجب على رجال الدين الآن أن يعدّوا أنفسهم للإجابة على الشبهات المثارة أكثر من أي وقت مضى. وقد أدى بطء النشاطات والتحويلات الثقافية في السابق إلى أن تكون للعلماء مسيرة علمية ثابتة يكتنفها الهدوء. والحقيقة أن الحركة الثقافية في السابق كانت تتسم بالسكون والهدوء وقلة الحركة، ويتم التغيير والتبادل الثقافي ببطء. وكانت لهذه المسألة إيجابياتها وأضرارها؛ فمن إيجابياتها أن المسلمين كانوا قليلاً ما يخسرون دينهم وعقيدتهم؛ ومن أضرارها أن الكافرين قلما كانوا مسلمون. ولكن بشكل عام لم يكن هناك خطر حقيقي يهدد المسلمين، على العكس مما هو عليه الحال في الوقت الحاضر، حيث إنهم يفقدون دينهم بكل سهولة ويسر، وهذا هو المصداق الواضح للرواية المذكورة.

وبناء على ذلك، ونظراً لسرعة تغيير المسائل الثقافية، فإن المنهج السابق لا يتناسب مع الزمن الحالي، وليس بمقدور المؤسسة الدينية أن تؤدي دورها في المجتمع كما ينبغي وفقاً لذلك المنهج.

عماد المناهج الدراسية في الحوزة هو «الفقه» و«الأصول»، والذي يدرّس بنفس الأسلوب الذي كان يدرّس به قبل مائة عام في الحوزات العلمية والمدارس الدينية. ولهذا من البديهي أن تأتي النتائج المتمخضة عنها بما يتناسب مع ما كان عليه الحال قبل قرن من الزمن. ولو أردنا أن نتحرك بما يتناسب وحركة الزمن وسرعته يجب أن نعيد النظر في المناهج الدراسية للحوزة، وأن نعثر على أفضل الطرق وأكثرها اختصاراً لإكمال التحصيل الدراسي.

الطاقات والجهود التي تبذل اليوم في دراسة العلوم الدينية، والفترة الزمنية الطويلة التي تتطلبها، لا تتناسب والنتائج المتحصّلة من هذه الجهود المبذولة. فالكثير من الدارسين، وعلى الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلوها على مدى ثلاثين أو أربعين عاماً في بعض الاختصاصات في الحوزة العلمية، من قبيل: الفقه، والأصول، مازالوا غير قادرين على تلبية متطلبات المجتمع واحتياجاته في نفس هذا الاختصاص. ولربما أمكننا الحصول على نتائج أفضل فيما لو كان هناك منهج قوي وبرنامج صحيح للدراسة والتدريس في الحوزة.

ويدرك الجميع الآن أنه حان الوقت لكي تتطور المؤسسة الدينية وتتجه نحو

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

التكامل، حتى إذا تطلب الأمر أن تحدث ثورة في هذا المجال. يجب على الأقل أن يصار إلى إجراء إصلاح تكاملي تدريجي؛ وأن تتم الإصلاحات اللازمة بالتدريج، ووفقاً لتخطيط العلماء والفضلاء.

إن إجراء التغيير في المؤسسة الدينية والنظام التعليمي والدراسي في الحوزة العلمية أمر غير يسير، إلا أنه ليس محالاً. ويجب أن يحصل هذا الأمر وفقاً لبرنامج مدروس؛ لكي يحقق النجاح المطلوب. وبناء على ذلك لابد من دراسة كافة السبل والطرق العملية، ومن ثم اختيار أقلها خطراً، وأكثرها استقامة وانسجاماً وقبولاً. وفي هذه الحالة سوف نصل حتماً إلى النتيجة المرجوة، وخاصة إذا اقترن ذلك بالإخلاص والتفاني. وعلى أية حال فمن الضروري القيام بالمزيد من التأمل والدراسة في هذا المجال.

كما يجب أن تتطور المؤسسة الدينية من حيث الكم أيضاً بشكل ملحوظ؛ لكي تتمكن من سد حاجة البلاد في الداخل في المرحلة الأولى، ومن ثم الانتقال إلى إيصال رسالة الإسلام والدعوة لها في جميع أرجاء العالم. يمكن تلافي نقاط الضعف الموجودة في الحوزة العلمية وتجاوزها بهمة المسؤولين الحريصين، والمتفهمين لما يحتاجه الإسلام والمجتمع الإسلامي، وما تتطلبه الأوضاع العالمية ومكانة الثقافة الإسلامية أمام الثقافات الأجنبية، والذين يعدون الخطط والبرامج العلمية الصحيحة للمناهج الدراسية للحوزة العلمية من خلال تلاقح الأفكار والنوايا المخلصة، وبالتالي تنفيذها بكل جدية وإخلاص. ولحسن الحظ فإن الوضع الثقافي والاجتماعي للطلاب ينسجم مع إجراء هكذا تغيير ويتلاءم معه.

خطة عمل الحوزة العلمية ومناهجها الدراسية

البرنامج العلمي الحالي للحوزة العلمية لا يستطيع الإجابة عن المسائل الاجتماعية للمجتمع في الوقت الراهن، ولا تلبية متطلباته. وحتى إذا لم يحدث أي تقصير في هذا المجال فهناك على الأقل قصور معين، ولابد من العمل على إزالة ذلك القصور؛ وإلا فإننا سوف لن نمتلك الإجابة الوافية على ذلك أمام الله تعالى، والأئمة الأطهار عليهم السلام وشهادتنا الكرام. وعندما يصطدم البعض بهذه النواقص والمشاكل، وبعدم وجود التنظيم الدقيق، يعتقد أن الحوزة غير قابلة للإصلاح، وبالتالي يفضل الذهاب إلى مراكز علمية أخرى، **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٣

تمتلك الأساتذة والكتب وبرامج أفضل؛ لمواصلة الدراسة، لكي يصبح بذلك على بيّنة من أمره، ويصبح المستقبل واضحاً أمامه. ولكن هل أن هذه القراءة صحيحة؟ إذا كنا نعتقد أنه لا بد من التعرف على الدين الإسلامي، وتعريفه للآخرين، والإيمان بأن هذا العمل يعد من صميم مسؤولياتنا الكبرى، يجب أن نبذل ما بوسعنا في هذا المجال من أجل تحقيق هذا الهدف. والمؤكد أن الإسلام يمكن أن يُعرف من خلال العلماء الصالحين فقط، ولا يمكن العثور على هذا النمط من الأفراد في مكان آخر غير الحوزة العلمية. وإذا كان هناك أفراد في أماكن أخرى من العالم قد عرفوا الإسلام وتعرفوا على علومه فإنما يرجع الفضل في ذلك إلى ما بذله هؤلاء الأفراد من جهود بناء في هذا المجال، والتمثلة في مؤلفاتهم وكتبهم أو خطبهم ومحاضراتهم التي أفادوهم بها. وبناء على ذلك فمن أجل تعزيز الحوزة العلمية وتمكينها من أداء رسالتها ومسؤولياتها لا بد من العمل على إزالة نقاط الضعف الكامنة فيها.

مشكلة عدم وجود قرار موحد في الحوزة العلمية

يُعدُّ تعدُّد مراكز القرار المؤثرة بشكل أو آخر في القرارات التي تتخذها المؤسسة الدينية من إحدى المعوقات التي تواجهها الحوزة العلمية، والتي تحول دون اتخاذ الحوزة العلمية لمنهج موحد وقرار واحد يشمل المنهج العلمي لكل الحوزات العلمية. وهذا الأمر لا يقتصر ضرره على عدم تقديم المساعدة في حل المشاكل والمعوقات التي تعاني منها الحوزة العلمية فقط، بل إن هذا النوع من الاختلافات يبرز أحياناً كمانع تحول دون حل هذه المشاكل، فالقرار المتخذ من قبل أحد المراجع يتم نقضه بكل سهولة من قبل الآخرين؛ كما أنّ التشاور والتعاون من أجل حل المشاكل وتذليل المعوقات لا يتم بهذه السهولة. وتعد هذه المسألة إحدى المشاكل الجادة التي تواجهها المؤسسة الدينية، وهي موجودة بشكل طبيعي في سياقات الحوزة العلمية، ويجب إزالتها بالشكل الذي يؤدي إلى فتح الطريق أمام وضع الخطط والبرامج العلمية.

المدة الزمنية اللامعقولة في التحصيل العلمي ومعضل عدم النتائج

تفوق الفترة الزمنية المستغرقة في دراسة مناهج الحوزة العلمية الحد المعقول،

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

وبالإمكان الحصول على هذه المعلومات بفترة زمنية أقل من ذلك. وعلى سبيل المثال: يمكن التخطيط لدراسة عدد من الكتب ذات المستوى العلمي الجيد، بدلاً من إضاعة الوقت في دراسة العديد من الكتب، ولكن لا يعني هذا القول التقليل من عمق المواضيع ودقتها.

وعلى العموم يمكن دراسة أية مادة علمية بطرق أقصر وبنحو أفضل. ولا يقتصر الأمر في دراسة العلوم الدينية الحوزوية على دراسة بعض الكتب، من قبيل: الأمثلة، والأنموذج، والسيوطي، والمغني، وغيرها، وبعد مضي أربع سنوات من الدراسة المتواصلة لا يستطيع الطالب أن يكتب مقالة واحدة باللغة العربية، أو أن يتحدث بالعربية، أو حتى يقرأ صفحة واحدة باللغة العربية، أو يترجمها بشكل جيد دون أن يخطئ فيها.

ولو تم تطبيق برنامج صحيح ومنهج قويم فمن الممكن أن يصبح طالب العلوم الدينية خلال فترة قصيرة قادراً على القراءة باللغة العربية، وأن يكتب بها، ويتحدث بها أيضاً. ولو تم الاعتماد بشكل أكبر على التمرين العملي، وقراءة القواعد اللازمة وتطبيقها، بدلاً من تكرار القواعد، ونقل أقوال بعض الأفراد، مثل: ابن عصفور، وابن جماعة، فهو أفضل. ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الأعمال والبرامج بحاجة إلى تحمل المصاعب وبذل الجهد، ولا يمكن تنفيذها بسهولة ويسر.

يختلف الوضع العلمي للعالم اليوم اختلافاً كبيراً عما كان عليه قبل عشرين أو ثلاثين عاماً الماضية. ففي ذلك الوقت عندما كنا نريد أن نقف على آراء الملا صدرا ونظرياته كان يجب علينا أن نقلب جميع كتبه ونلخصها، لكي نرى ما قاله في كل كتاب من تلك الكتب. والمؤسف أنه مازال هذا النمط من البحث سارياً في الكثير من الحالات، ولكن بإمكان الحاسوب اليوم أن يزودنا بجميع هذه المعلومات في وقت قياسي.

ولغرض إحداث التغيير الثقافى لابد من القيام بسلسلة من الإجراءات، وهي:

يجب أن يدور النقاش والحوار في أروقة الحوزة العلمية ذاتها، ويصار إلى كتابة المقالات وتأليف الكتب؛ بهدف التمهيد لإيجاد الأرضية اللازمة للتغيير، فالكثير من الأفراد لا يعلمون، وبسبب حسن ظنهم بالعلماء الأعلام يستدلون بشكل ينطوي على كثير من المغالطة ومغاير للحقيقة. وكمثال على ذلك: أثير سؤال أمام أحد أساتذة الحوزة العلمية، وهو: ما الفائدة من دراسة كتاب شرح الأمثلة؟ ولماذا الإصرار على تدريسه في

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٥

الحوزة العلمية؟ فأجاب قائلًا: إن سماحة الإمام تفضلَ قائلًا: «يجب أن نعمل على إحياء الفقه الموروث، فهل أنتم تعارضون الفقه الموروث؟». ومن الواضح أن هذا الكلام لا علاقة له بالفقه الموروث، واستدلّاه هذا هو استدلال خاطئ.

تمتلك المؤسسة الدينية في الوقت الحاضر إمكانيات كبيرة جداً، وأمامها متسع كافٍ للانطلاق والعمل. والضرورة الملحة للحوزة العلمية تكمن في تقديمها لبرنامجها، والعمل على تطبيقه. وتحتاج الحوزة العلمية في هذا المجال إلى الكفاءات الإدارية اللائقة، والمسؤولين التنفيذيين الأكفاء، القادرين على تقديم الخطط والبرامج الصحيحة من جهة، وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى أيضاً.

والمؤسف أنه لم يكن لدينا حتى الآن برنامج مدون، واختصاصات محددة واضحة وميسرة، لتدريس الطلبة، واقتصرت الدروس الحوزوية على اللغة، والفقه، والأصول. وإذا كان هناك من يدرس الفلسفة، أو الرياضيات، أو علم الهيئة، وغيرها من العلوم، فإنه يدرسها كدروس جانبية، وجهد شخصي.

إذاً كيف يمكن إزالة نقاط الضعف الموجودة؟

قدمنا في السابق (وبمساعدة بعض الأصدقاء) أطروحة شاملة جامعة لدراسة الطلبة، حددنا فيها الفترة الزمنية اللازمة لإكمال الدراسة الدينية في الحوزة في خمسة عشر عاماً. ثلاثة مراحل خماسية.، ولكنها بحاجة إلى إعادة مراجعة وإكمال^(٢).

واجبات النظام التعليمي

إن أي نظام تعليمي، وبعبارة أدق: أي نظام للتربية والتعليم، يجب أن يمهّد الأرضية اللازمة لتطوير الأفراد، أي أن يهيئ المستلزمات المطلوبة؛ بهدف اختصار الطريق المؤدية للوصول إلى الهدف، وأن تتم الاستفادة من الطاقات والإمكانيات المتاحة بكل سهولة ويسر، وليس أن يتحقق التطور بشق الأنفس. ويجب أن يصل أكثر الأفراد الدارسين في ذلك النظام الدراسي إلى الأهداف الدراسية المحددة في ذلك المنهج؛ وإن كانت المستويات العلمية العالية فيه تختص بعدد معين من الأفراد.

كما يجب على المسؤولين عن أي منهج دراسي السعي لإصلاح مواطن الضعف، والعمل على إزالتها، فيقوموا بدراسة نقاط الضعف والنواقص الموجودة في البرامج العلمية،

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

والكتب الدراسية وطرق التدريس، والتكنولوجيا الدراسية، وسائر الأمور الأخرى، وأن تأتي نشاطاتهم في الاتجاه الذي يمكنهم من تأمين الاحتياجات المذكورة، مع مراعاة الأولويات، في أقصر وقت ممكن، وإن كان يتعذر عليهم بشكل عام تحقيق ذلك على المدى القصير.

تشغل بعض القضايا بالطلبة، وتحول - بشكل جاد وحازم - دون مواصلة دراستهم، من قبيل: المشاكل الصحية، والنفسية، والأسرية، والضعف في تحديد المسؤوليات والواجبات الاجتماعية، وغيرها من الأمور. والبعض من هذه المشاكل تبرز لشريحة الشباب بشكل أكبر، بل إنها تؤدي إلى خلق الأزمات لديهم. وقد لا يعرفون السبب في ظهور هذه المشاكل، وبالتالي يعيشون حالة من الاضطراب والقلق، ويتوجسون من هذه الأمور بشكل غير مبرر. وهذه الحالة تحول دون إقبالهم على المطالعة، وتؤدي إلى عدم رغبتهم وحبهم للدراسة.

باستطاعة المسؤولين عن المؤسسة التعليمية في مثل هذه الحالات المبادرة أحياناً إلى حل مشاكلهم بشيء من التوجيه والإرشاد، كأخ يمتلك تجربة أكبر في الحياة، وجعلهم على جادة الصواب؛ ليتمكنوا من تسخير الطاقات والقابليات التي منحها الله تعالى إياهم، والاستفادة من الإمكانيات التي وفرتها الحوزة العلمية لهم، من قبيل: الأساتذة، والكتب، والدراسة، وغيرها، على أفضل وجه. ولكي تتم هذه العملية بشكل أصولي وصحيح لا بد من القول: إنهم بحاجة إلى أولياء متخصصين بالقدر الكافي من الناحية العلمية والفنية، وكذلك من الناحية التطبيقية؛ لتوجيههم وإرشادهم، ولكن المؤسف أننا لا نمتلك هذا النمط من الأفراد بالقدر الكافي. ومن هنا فإننا نواجه هذا المستوى من المشاكل. ولكن انطلاقاً من القاعدة التي تقول: «لا يَسْقُطُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ»^(٣) يجب أن نبادر بالقدر المتيسر أمامنا.

والملاحظة الأخرى التي يجب أن تُراعى في النظام الدراسي هي مسألة النظم والانضباط؛ إذ إن نظم الأمور مسألة مهمة جداً، تؤول إلى التوفيق والنجاح. ولا تقتصر ضرورة التنظيم وأهميته في مجال التعليم والدراسة فقط، بل يشترط ذلك في كل الأعمال. فعندما كان يقال للإمام الخميني رحمه الله، وهو في سن الثمانين ونيف، أنه قد حان وقت الغداء كان يجيب قائلاً: «ما زالت هناك دقيقة واحدة تفصلنا عن الوقت».

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٧

يجب علينا أن نعطي أهمية أكبر لمسألة النظم والانضباط، ونقتدي به في ذلك. وكثيراً ما أكد النبي الأكرم ﷺ وسائر الأئمة عليهم السلام في العديد من الروايات المأثورة عنهم على ضرورة مراعاة الحقوق الاجتماعية ونظم الأمر، فهذا هو أمير المؤمنين عليه السلام يدعو الناس في آخر وصية له إلى نظم أمرهم^(٤). ولكن مما يؤسف له أننا لا نراعي الكثير من هذه المسائل، وتبعاً لذلك فإننا نواجه في كل يوم المزيد من المشاكل والصعوبات.

ضرورة تطوير الحوزة العلمية كماً وكيفاً للإجابة عن الإشكاليات الجديدة

انطلاقاً من تزايد وتيرة الاحتياجات والشبهات التي تثيرها المدارس المادية غير الإسلامية يومياً تتضح لنا ضرورة أن نولي المزيد من الاهتمام لدراسة المسائل الدينية وبشكل أكبر مما كان عليه الأمر في الماضي. كما يجب أن لا نكتفي فقط بالمسائل المطروحة حالياً في الحوزات العلمية ونقف عندها؛ إذ لابد أن تتطور المواد الدراسية في الحوزة العلمية، وأن يصار إلى تدريس المواد التي يحتاجها المجتمع في الوقت الراهن بشكل أكبر.

في السابق عندما كان العلماء يواجهون الأسئلة والشبهات كانوا يتوجهون صوب إيجاد الجواب اللازم عنها، فيقومون بسبر أغوار الكتاب والسنة ودراستها بجهود عقلية؛ بهدف العثور على الإجابة المناسبة لها. وهذا النوع من الإجابات أدى إلى ظهور الكتب الكلامية. وإذا أبعدنا أذهاننا عن المسائل والشبهات، واتجهنا نحو قراءة مصادرها فقط، فإن هذه المصادر، على الرغم من أنها تشتمل على بعض الحقائق، ولكن إذا لم نعرض مشاكلنا عليها سوف لن نتمكن من الإجابة عن كل التساؤلات والشبهات المثارة. وعلى سبيل المثال: إذا لم يطرح علينا سؤال في مجال علم النفس لن يكون بمقدورنا أن نعثر على رأي القرآن الكريم بشأن تلك المسألة. ولكن عندما يخطر سؤال معين بذهن المرء فسيعثر على الجواب الصحيح بدراسة الآيات ذات الصلة. وكذا الحال بشأن الكثير من الأسئلة التي إن لم يطرحها الآخرون علينا لن نتوجه للبحث عن إيجاد الإجابة عليها إطلاقاً.

هل يتمكن المجتمع الإسلامي أن يعزل نفسه عن جميع الأفكار والمذاهب

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

والمعتقدات الموجودة في العالم؟ لعل هذا الأمر كان ممكناً في الماضي، ولكن في الوقت الحاضر لا يمكن تحقيقه؛ وخاصة أن العالم اليوم أصبح كالبیت الواحد.

وهل أن الجهود الحالية في الحوزة العلمية كافية للإجابة عن المتطلبات الفعلية؟ للأسف لا. وبناء على ذلك يجب الاستعانة بالأطر القوية والضوابط القويمة للحوزات العلمية، وبالطاقات الفكرية والمعنوية الكثيرة الموجودة فيها، للإجابة عن الكثير من المسائل المطروحة، وكذلك إعداد الأفراد القادرين على تأمين الاحتياجات وملاء الفراغات، مستفيدين من المعارف والأحكام الإسلامية.

وفي كل مستوى من المستويات العلمية يجب أن يكون هناك مجموعة من ذوي الخبرة والاختصاص بالدين الإسلامي يتصدون لتعليمه وإيصاله إلى الناس، ولكننا نفتقر لأمثال هؤلاء الأفراد لبلادنا أيضاً. وعلى الرغم من مضي قرابة عقدين على عمر الثورة الإسلامية المباركة إلا أن المؤسسة الدينية لم تتمكن بعد من تأليف ما يكفي من الكتب الدينية. وبالرغم من وجود الكثير من القضايا والمشاكل الاجتماعية والمعيشية، التي كانت ومازالت مطروحة أمامنا، ويجب أن نستخرج الإجابة عنها من الكتاب والسنة، إلا أنه لم ينجز حتى الآن أي عمل ملحوظ في هذا المجال.

ومنذ بدء الثورة الإسلامية وحتى الآن تتساءل جميع الأوساط العالمية عن ماهية نهج الثورة، وما هو مشروعكم لإدارة الدولة والحكم؟ ولكن للأسف لم تتم الإجابة حتى الآن عن هذا السؤال بشكل وافٍ. يقال: إن حكومتنا وثورتنا قائمة على أساس القرآن وحكومة الإمام علي عليه السلام، ولكن ما هي أسسها؟ وما هو شكلها؟ وما الذي تريد أن تقوم به؟ وكيف السبيل إلى تنفيذها؟ وما هو الأساس الذي تعتمد عليه في توزيع المسؤوليات؟ وكيف يتم تعيين المسؤولين فيها؟ وما هي حدود صلاحيات كل منصب من المناصب؟ وغيرها من التساؤلات، التي هي بحاجة إلى إجابات واضحة ومسؤولة.

ولغرض تنظيم الحوزة العلمية وترشيد عملها يجب أن تتوفر فيها أقسام متعددة؛ لتتمكن من تغطية ومتابعة أعمالها. ومما لاشك فيه أن إنجاز هذه الأعمال بحاجة إلى دوائر أوسع. ولتوضيح هذا الأمر نقول: إن كل كلية من كليات الجامعات في البلاد تمتلك دوائر واسعة، تتمثل بالعميد، والمعاون، والعديد من الأقسام، ولكل منها مديرها الخاص بها، والعديد من الموظفين، والكثير من الأقسام الإدارية الأخرى. والكلية تشبه

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٩

إحدى المدارس العلمية الصغيرة من حيث حجم العمل والمسؤوليات التي تضطلع بها، مع أنها قد لا تدرّس سوى اختصاص واحد لا غير. ولكن لا توجد في الحوزة العلمية مثل هذه الدوائر الواسعة والمنظمة. وعلى سبيل المثال: إذا أردنا أن تدرّس مادة الفلسفة بالنحو المطلوب يجب أن يكون لدينا الاطلاع الكافي بالمدارس الفلسفية القديمة والحديثة، وأن يتوفر لنا ما نحتاجه من الكتب الفلسفية ومصادر هذه المادة العلمية، إضافة إلى توفر الإمكانيات الدراسية اللازمة، والمكان المناسب للتدريس، وما يستتبع ذلك من توفر الأرصدة المالية الكافية لتغطية النفقات والتكاليف. وعليه إذا كانت الحوزة العلمية تريد أن تغطي احتياجاتها الداخلية يجب. على الأقل. أن يتضاعف حجمها من حيث الكم عدة مرات، وأن تمتلك أيضاً الكفاءات المطلوبة؛ لتتمكن بالتالي من تلبية جميع الاحتياجات.

أولاً: العلوم الدينية في الحوزات العلمية

١- الفقه والأصول، نواقص ومشاكل

مما لا شك فيه أن الدقة التي توخاها العلماء منذ القدم في الفقه والأصول، والتي مازالت تنفذ حتى الآن، تعد بحق مكسباً استثنائياً متميزاً للفقه والأصول. وهذه الدقة لم تكن موجودة حتى في علم الفلسفة. ولو أن العلماء توخوا هذا المستوى من الدقة في العلوم والاختصاصات الأخرى التي يحتاجها المجتمع، من قبيل: الفلسفة، والاقتصاد، وغيرها من العلوم، لتوصلوا إلى تحقيق إنجازات علمية هامة وقيّمة، كانت ستملأ الكثير من الفراغات ونقاط الضعف الموجودة.

تؤدي دقة العلماء في الفقه والأصول من جهة إلى إحاطتهم الكاملة بالمواضيع، ولا يوافقون على أي كلام يصدر بسهولة، وتؤدي من جهة أخرى إلى إعطائهم آراءً سديدةً وناضجةً. ويجب أن لا يصبح الفقه عرضة لتلاعب أفكار الشرق والغرب، ومسرحاً للأهواء والرغبات. ولعل الإمام الخميني رحمته الله كان يرمي إلى هذا المعنى من تعبيره بالفقه الموروث؛ بمعنى أن الفقه والأصول يجب أن يبقيا أصيلين، ولا يتأثران بأفكار الشرق والغرب الشيطانية، وأن لا يصبح مسرحاً لعبدة الأهواء، بل يواصل على الدوام حل العضلات الاجتماعية والمتطلبات اليومية في حياة الناس بحركته الفاعلة الأصيلة، ويوماً بعد يوم يزداد نضجاً وإشراقاً.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

يتمثل منهج أسلافنا العلماء بترغيب طلبتهم وتشجيعهم على مواصلة الدراسة، وكانوا يطلبون منهم أن يكتبوا دروسهم، وكانوا يأخذون بأيديهم، ويطالعون ما كتبوه، ويوجهونهم عندما يتطلب الأمر ذلك، وكانوا يستعينون بطلبتهم المتميزين في هذا المجال. ولكن المؤسف أنه لا توجد جهود كهذه في الوقت الحاضر. والحقيقة أننا نأمل أن تعود الحياة مرة أخرى لهذا المنهج في الحوزة العلمية، الذي يعمل في الواقع على تربية الطلبة وإعدادهم واغتنام أعمارهم الثمينة.

وفي هذا المجال أرى من الضروري الاهتمام بالملاحظات التالية:

أ- اغتنام العمر للحصول على العلوم اللازمة للإفتاء، المشكلة الزمنية

في السابق كان الشخص يحتاج وقتاً يستغرق ثلاثين سنة لكي يتمكن من الوصول إلى مرحلة الاجتهاد، ويصبح مجتهداً قادراً على تأمين الاحتياجات الدينية لمنطقته ومدينته، ويمكن الطالب الذي يلتحق في سن العشرين للدراسة في الحوزة العلمية أن يصل إلى مرحلة الاجتهاد في سن الخمسين من عمره، ليعمل بالتالي على تلبية الاحتياجات الفقهية للمجتمع. وأما اليوم؛ وبسبب كثرة العلوم والمسائل التي يحتاجها الإنسان في حياته من جهة، فإن المجتهد الذي يريد أن يفتي في جميع تلك المجالات، بما فيها المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها كثير، بحاجة إلى المزيد من المعلومات، ومن ناحية أخرى فإن الاحتياجات الدينية لا تنحصر في المسائل الفقهية فقط، والمجتمع بحاجة إلى الكثير من المتخصصين في مختلف الاختصاصات العلمية الدينية.

ومن المؤكد أنه لا يمكن القيام بإنجاز عمل عظيم كهذا بالأسلوب السابق، ولذلك يجب أن تكون الدراسة بنحو أسرع مما كانت عليه في السابق. وكمثال على ذلك: كان السفر في السابق يتم بواسطة الإبل، وتطوى الطرق والمسافات بكل هدوء، وأما اليوم فتطوى نفس تلك المسافات بواسطة الطائرات بوقت قياسي. وكذا بالنسبة لحركتنا الدراسية يجب أن تكون على النحو الذي تعطي فيه مردوداً أكبر، وتتوصل فيها إلى أفضل النتائج، خلال أقصر فترة ممكنة. المعلومات القديمة لم تعد تكفي وقتنا الحاضر. وبالإضافة للمعلومات الفقهية يجب أن يكون لدينا الاطلاع الكافي عن المسائل العقائدية والتاريخية والقضايا السياسية والاجتماعية التي تطرح اليوم في المجتمع. وبناء

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢١

على ذلك يجب أن نعطي الأهمية اللازمة لعمَلنا ووقتنا الثمين، وأن ننظم برامجنا بالشكل الذي يكون فيه المردود الناجم عن أعمارنا أكبر ما يمكن. هذا العمل في غاية الدقة والأهمية، ويجب أن يُنجز على أيدي المتخصّصين والأساتذة من ذوي التجربة والخبرة الكافية، الذين يتمتعون بالملم كافٍ، ويحيطون إحاطة تامة بجميع هذه المشاكل والمعضلات.

ب - توخي الدقة في العلوم الإسلامية وتصحيح المصادر الفقهية

يبدو للمطلع على الروايات للوهلة الأولى وجود بعض التضارب بينها. والمؤسف أن بعض الذين يعملون بشكل سطحي، ولم ينالوا حظهم من الدراسة والدقة، وينظرون إلى الرواية عادة من زاوية واحدة، غالباً ما يقعون في الفهم الخاطئ والانحراف عن جادة الصواب. وهذا الانحراف، الناجم عن ركافة الدقة والرؤية السطحية، يبعث على الابتعاد عن حقائق الدين الإسلامي، ويؤدي أحياناً إلى إدراج المواضيع غير الصحيحة في العلوم والمعارف الإسلامية. وبناء على ذلك فإن إحدى المسائل التي يجب مراعاتها في الحوزة العلمية وسائر المراكز الدينية الأخرى هي تنبيه الطلاب والمحققين والباحثين إلى ضرورة الدراسة الجيدة، وتوخي الدقة الكافية، في الآيات والروايات والمصادر والمراجع العلمية. وبعبارة أخرى: التعامل المهني المتخصص مع المواضيع، والابتعاد عن السطحية. ومن إحدى الأعمال التي أرى من الضروري إنجازها هو تصحيح المصادر الفقهية، بمعنى أن نتناول مصادر الفقه بالدراسة الدقيقة. وعلى سبيل المثال: نقوم أولاً بدراسة الآيات الواردة في شأن أحد المواضيع الفقهية، ومن ثم ندرس الروايات، ونتأكد من عدم نقلها بشكل خاطئ.

والمؤسف أن الكثير من الروايات التي ما تزال موجودة في كتبنا الفقهية، وعلى الرغم من أعمال التصحيح التي أجريت عليها، إلا أنها لا تتطابق مع المرجع والمصدر الأصلي لها، وهناك تباين بينهما. ونظراً إلى تأثير هذا النوع من الاختلافات على عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية فمن الضروري أن لا يحصل هذا الأمر في دائرة الفقه والأصول على الأقل.

والملاحظة الأخرى التي تجدر الإشارة لها تتعلق بتنظيم الكتب الدراسية وأسلوب

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

التدريس، وبخاصة مرحلة البحث الخارج. والمؤسف أن الأسلوب المتبع في الحوزة العلمية يؤدي إلى هدر سنوات عمر الطالب، وفي المقابل لن نحصل على النتيجة المطلوبة. إذاً يجب أن نخطط في هذا المجال أيضاً. وهذا ما سعى إليه بعض العلماء الأعلام، وكانوا بصدد القيام بهذا العمل. ولو أتيحت لنا الفرصة فإننا في غاية الشوق للمشاركة في هذا الأمر؛ لنخطو خطوة إيجابية على هذا الطريق، لكي يتم إن شاء الله تعالى تدريس المواد العلمية في الحوزة، وبخاصة الفقهية منها، بشكل أفضل وأتم.

المصادر الفقهية والآيات والروايات المتوفرة بين أيدينا غنية جداً، وعظيمة الفائدة، ولو تسنى لنا أن نقدم للعالم ما هو مكنون في هذه المصادر الغنية نكون قد أنجزنا عملاً جباراً وقيماً؛ لأنه توجد في هذه المصادر مواضيع قيّمة يحتاجها المجتمع، كما أن فقهاءنا تعمقوا فيها بشكل مذهل، من حيث التحقيق واللطافة؛ ولكن على الرغم من ذلك كله فإننا الآن في وضع لن نتمكن معه من الإجابة عن جميع التساؤلات ومتطلبات الحياة البشرية. ومن هنا يجب أن نسبر أغوار هذه المصادر العظيمة، ونغوص في أعماقها، بالشكل الذي نستخرج منها ما نحن بحاجة إليه، ونجعله في متناول الجميع.

ظاهرة نقص الفقهاء في الزمن الراهن

ونحن الآن نعاني من وجود النقص في الفقهاء، كمّاً وكيفاً، كما هو الحال في سائر الاختصاصات الأخرى، ولا نملك العدد الكافي من الفقهاء لتلبية المتطلبات المتزايدة للمجتمع. وطبقاً لما جاء في فتوى الإمام الخميني رحمته الله فإن القاضي في أية مدينة من المدن يجب أن يكون الأعلام في تلك المدينة، فضلاً عن الاجتهاد. وطبقاً لهذه الفتوى فإن أكثر القضاة في محاكم البلاد لا يمتلكون الشروط الواجب توفُّرها في القاضي.

وإذا كان العمل بهذه الفتوى متوقفاً في الوقت الحاضر فإنما يعود ذلك للضرورة، أي إن المجتهد ومرجع التقليد أجاز لهؤلاء الأفراد ممارسة مهنة القضاء؛ استجابةً لحاجة المجتمع الملحة لذلك. وهذا الحكم هو حكم ثانوي، وإلا فإنه يجب - بناءً على الحكم الأولي - أن يكون القاضي مجتهداً، وأعلم ببلدته. ومن هنا فإن مسؤولية الفقهاء كبيرة جداً، وفي غاية الأهمية. ويجب أن يصار إلى إعداد المزيد من المجتهدين، بحيث نجد في كل محكمة قاضياً مجتهداً يقضي بين الناس، مع الإشارة إلى أن عمل الفقهاء لا يقتصر

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٣

على هذا المجال فقط، ولابد من العمل على الأبعاد الأخرى أيضاً. وبناءً على ما تقدم يجب أن تتوسع دائرة العمل الفقهي في الحوزات العلمية، كماً وكيفاً، وإلى المستوى الذي تتمكن معه من تلبية متطلبات الحياة الإنسانية على جميع الأصعدة.

ج - الدراسات الميدانية لموضوعات الأحكام الثانوية

نظراً لبروز مسائل جديدة في كل يوم يجب أن نحصل على معلومات إضافية تفوق ما هو موجود في الكتب الفقهية؛ لكي نكون قادرين على إصدار الفتاوى، بل إصدار الحكم الولائي؛ فإن الاجتهاد المتداول في الحوزة العلمية الآن غير مجدٍ في الكثير من الحالات، ولا يقدم حلولاً ناجعة لها.

وهناك مواضيع جديدة تطرح الآن على بساط البحث، ولغرض إصدار الحكم الفقهي الدقيق بشأنها، بما يتلاءم والزمن الذي نعيشه، لابد من الاطلاع على المسائل والمواضيع المثارة اليوم. وبما أن الطرق المؤدية إلى معرفة هذه المسائل غير موجودة في الحوزة العلمية لابد من الاستفادة من معلومات المتخصصين خارج الحوزة العلمية؛ لكي تصبح إمكانية المعرفة الدقيقة - وبالتالي الإفتاء بشأن الموضوعات الجديدة - متوفرة لدينا؛ لنلبي بذلك حاجة المجتمع في هذا المجال. أضف إلى ذلك، ونظراً للظروف السياسية والاجتماعية الخاصة التي نمر بها، لابد من الاهتمام بالعناوين الثانوية المترتبة عليها أيضاً، وأن نفتي برؤية جامعة شاملة وتحيط بجميع أبعاد الموضوع. والموضوعات الجديدة ليست عناوين ثانوية، بل هي المسائل المترتبة عليها.

ولا يعني هذا الأمر أن الاجتهاد المتداول في الحوزة العلمية هو أمر باطل وخاطئ، بل يعني ذلك أنه لابد من النظر إلى المسائل برؤية أعمق وأشمل، والابتعاد عن النظرة الأحادية الضيقة. وعندما قال الإمام الخميني رحمته الله: إن الاجتهاد يجب أن يكون مطابقاً لاجتهاد صاحب الجواهر، وعلى نفس الأساس والمنهج، كان يريد أن يقول: إنه يجب علينا أن لا نتخلى عن المنهج الفقهي الصحيح الذي ورثناه عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، وانتقل إلينا عن طريق العلماء الأعلام، وأن لا نقع في فخ الانتقائية والانحراف. وإذا لم يكن راعياً بتغيير كتب الحوزة العلمية فالسبب في ذلك يعود إلى أننا لو تخلينا عنها فسنحتاج إلى فترة زمنية طويلة حتى نتمكن من اختيار منهج بديل أفضل، وبالنتيجة سنفقد ما حققناه من تطور في

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

عملنا. بالإضافة إلى أنه من الممكن أيضاً أن تبرز أماننا الانحرافات والتلكؤ. وبناءً على ذلك يجب أن يبقى منهج الوصول إلى الاجتهاد على نفس المنهج التقليدي الموروث؛ ولكن يجب أن يكون عند المجتهد حلٌّ لما يحتاجه الناس وللمشاكل التي تواجههم يومياً، وبإمكانه إصدار الحكم الفقهي المناسب لها. وهنا تكمن الحاجة إلى المعلومات المضافة لما هو موجود حتى الآن في الحوزة العلمية؛ إذ ما هو موجود فيها ليس بوسعه أن يحل مشاكل الناس الحياتية في جميع المجالات. ومن هنا يجب على المجتهد أن يكون مطلعاً على العلوم المعاصرة، فضلاً عن العلوم المتداولة في الحوزة العلمية؛ لكي يتمكن من إصدار الأحكام التي يحتاجها المجتمع، مستفيداً في ذلك من تلك الأسس والقواعد التي يمتلكها. وكمثال على ذلك: هناك بعض المسائل الاقتصادية المطروحة اليوم لم تكن مطروقة في السابق، من قبيل: العملة الصعبة، والاعتمادات المصرفية، والعملة الورقية، وبعض المسائل الأخرى؛ إذ لم تكن مطروقة في الفقه سابقاً، ولكنها اليوم تؤثر على الحياة الاقتصادية للناس.

٢- الفلسفة

من أهم الشبهات والشكوك التي يثيرها الأعداء الشبهات المتعلقة بالعقائد. وانطلاقاً من أن المسائل العقائدية يجب أن يتم توضيحها أساساً عن طريق البرهان العقلي يجب أن يكون إلى جانب الفقيه والمحدث والأصولي من يختص بالعلوم العقلية، ويتصدى للدفاع عن العقائد، فيتخصصون بالعلوم العقلية؛ ليمكنوا من الرد على الشبهات التي تثار بشأن الله، وما وراء الطبيعة، والمعاد، وغيرها من المسائل، حتى يصل الأمر بعد ذلك إلى أن القرآن الكريم هو كتاب سماوي من قبل الله تعالى، فلو أن المرء كان منحرفاً عن الأساس والجوهر، وتخلّى عن الإيمان بالله والنبوة والقيامة، فلن يبقى مجالٌ حينئذٍ لنتحدث له عن تفسير القرآن والأحكام العملية.

مواجهة المشكلات العقلية واجتناب سبيل التكفير

ومن ناحية أخرى عندما ترد شبهة معينة على ذهن أحد الأفراد فإن مجرد قيامنا بتكفيره سوف لن يحل المشكلة، وإذا شعر بالخوف من نتائجها الاجتماعية المترتبة فإن

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٥

غاية ما يقوم به هو عدم الإفصاح عما يدور في تفكيره، ولكن الشبهة ستبقى راسخة في أعماقه. وعليه لابد من الوقوف عند الشبهات، وتشخيصها بشكل صحيح، والرد عليها. ومن جهة أخرى فإن الحوزة العلمية التي تريد أن ترفع لواء نشر الإسلام والمعتقدات الإسلامية، وتحارب الانحراف العقائدي، وتصدّر الثورة والثقافة الإسلامية، يجب عليها أن تكون قادرة على إثبات عقائد الإسلام، وإبطال جميع العقائد المخالفة الأخرى. وهذا الأمر إنما يُنجز بواسطة رجال الدين، ورجال الفكر، وطلبة العلوم الدينية. فماذا أعدت الحوزة العلمية من برامج لإعداد هؤلاء الأفراد الذين تريد لهم أن يصارعوا جميع فلاسفة المدارس الفلسفية في العالم؛ ليفندوا أفكارهم ويبتلوها، لكي تتمكن بالتالي من أداء رسالتها على أحسن وجه؟

ضرورة عدم الجمود على علوم الفقه والأصول

ومن هنا فإن الاكتفاء بدراسة الأدب العربي، والفقه، والأصول، لن يحقق لنا قدرة الرد والإجابة عن التساؤلات. ولا يعني ذلك أن دروس الفقه والأصول قليلة الأهمية، بل يجب أن نوجه اهتماماتنا نحو الدروس الأخرى أيضاً، إلى جانب دروس الحوزة العلمية. وفضلاً عن الاحتياجات الفقهية فإن للمجتمع احتياجات أخرى، وتأتي على رأسها الاحتياجات التي تشكل فيها العقائد الإسلامية قطب الرحى. وما نصلح عليه بالفقه يرتبط بفروع الدين، لا بأصوله.

إذاً لغرض إكمال برامج الحوزة العلمية يجب أن تمتلك - وعلى الأقل لمجموعة خاصة من طلبتها - مواد دراسية أخرى، وإلاّ سوف نواجه سيلاً من الشكوك والشبهات المتعلقة بالعقائد، والتي سوف لن تجد من يرد عليها من رجال الدين في الحوزة العلمية. ولو قيل: ماذا تعني فلسفة التحليل اللغوي والفلسفة الوضعية؟ وما هي المسائل التي تُبحث فيها؟ لن يعرف ذلك سوى عدد محدود من المطلعين، فكيف يمكن والحال هذه مناهضة المدارس الفلسفية الأخرى؟!

أ- أهمية الفلسفة والحاجة لردّ الشبهات

انطلاقاً من أن أكثر عقائدنا تتمحور أساساً حول قبولنا بأصل الوجود من جهة،

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

ومن جهة أخرى فإن وجود واجب الوجود لا يمكن إثباته إلا عن طريق العقل، نستنتج أنه يجب في المرتبة الأولى أن نرجع إلى العقل لمعرفة المسائل التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق العقل، من قبيل: المسائل المرتبطة بمعرفة الله، وردّ الشبهات التي يثيرها المنكرون لله، والأفكار والتصورات الخاطئة عن الله تعالى، كقولهم: إن الله هو عين الطبيعة، أو روح الطبيعة، أو القوانين الرياضية للطبيعة.

والعلم الذي يطرح فيه هذا النمط من المسائل العقلية يسمى علم الفلسفة. وبناءً على ذلك فإن العلم الذي يجب تعلمه أولاً للرد على التساؤلات العقائدية هو علم الفلسفة. والمراد من هذا القول أن تقديم الفلسفة على سائر العلوم يجب أن يأتي بناءً على التسلسل العقلي، وليس بناءً على التسلسل الزمني؛ لأنه قد يتطلب الأمر أن تبدأ الدراسة بالأدب واللغة. ولكن بما أن مرتبة معرفة الله تحظى بالأولوية جاء التأكيد - من حيث المرتبة والتسلسل المنطقي - على أن تعلم الفلسفة هو المقدم على غيره.

والفلسفة هي عماد المعلومات العقلية. وكل ما نريد إثباته عن طريق العقل، مثل: الأصول الأولية للاعتقادات، والتوحيد، والنبوة، وصفات الحق تعالى والمعاد، لها أساسٌ فلسفي.

ويجب أن نجيب على الشبهات العقائدية التي تثار من قبل المدارس الإلحادية والانتقائية بالأدلة العقلية؛ لأنه لا يمكن الاستدلال بآية من القرآن الكريم، أو برواية، عند الرد على الماديين. وفي المناقشات الحرة المفتوحة في مجال العلوم الإنسانية نحتاج أيضاً إلى بعض الجوانب الفلسفية، مثل: فلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة وغيرها. وإذا لم تُعطَ الإجابة الشافية لبعض المسائل ذات الصلة بالمعتقدات فإن دين الناس - كمبدأ - سيتعرض للخطر. وإذا لم يؤمن الناس بالله تعالى لن نتمكن من إثبات أحقية الإسلام أمام اليهودية والنصرانية؛ وإذا لم يتم إثبات الإسلام كدين من حيث المبدأ لن يمكن إثبات أحقية التشييع تجاه سائر الفرق الأخرى.

وعلى الرغم من الأهمية البالغة للفقه والأصول، وما تلبيه من المتطلبات المختلفة للثقافة الإسلامية، إلا أنه لا يمكن إثبات وجود الله والردّ على الشبهات الإلحادية بهما. وهناك العديد من المدارس الإلحادية في العالم اليوم، ولا يقتصر الأمر في ذلك على الفكر الماركسي أو المادي فقط، فالكثير من المدارس والفلسفات الإلحادية تنكر

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٧

الدين، أو لديهم جملة من الشبهات في المسائل العقائدية. واليوم أصبح لهذه المدارس صدىً واسعاً في العالم، ولا يمكن الرد عليهم بقواعد «أصالة البراءة»، أو «الاستصحاب القهقرائي»، و«التمسك بالعام في الشبهة المصداقية».

ويدور النقاش في بادئ الأمر بالتساؤل التالي: هل هناك شيء في ما وراء الحس أو لا؟ ومن ثم سيدور النقاش حول وجود الله، وهل هناك رب أو لا؟ والكثير من الكتب الفلسفية غير المادية لا تقتصر على عدم اعترافها بوجود الله فقط، بل تذهب إلى القول: إنه «لا يمكن إثبات أي شيء على الإطلاق سوى ما يمكن أن يدرك بالحس، وأقصى ما يمكن قوله بشأن ما وراء الحس هو السكوت».

وهم يثبتون بألف دليل ودليل - حسب زعمهم - أن العلم لا علاقة له بما وراء الحس على الإطلاق، فيماذا تتحصن المؤسسة الدينية أمام هذه النظريات؟ بالقرآن أو الحديث؟ إنهم لا يؤمنون بالله، فكيف بكلام نبيه؟!

إن شعوب الكثير من البلدان، الذين نسميهم اليوم «مسيحيين»، هم في الحقيقة ملحدون، وينكرون وجود الله في باطنهم، فهم كما يقال: «مسيحيون بالهوية»، وإلا فهم لا يؤمنون بالله طرفة عين. وفي ظاهر الحال أنه يوجد كذا مليون مسيحي في البلد الفلاني؛ ولكن لو أمعنا النظر لوجدنا أنه لا يؤمن أي منهم بالله تعالى في شيء.

انتشرت اليوم الشبهات الإلحادية بشكل واسع في العالم، بل وحتى في الجامعات التي تُدار من قبل الكنيسة، فهم يطرحون بعض المواضيع التي تستلزم إنكار وجود الله، والأديان، والوحي، وجميع ثوابت المعتقدات الدينية، فنحن الآن نعيش هذه الأوضاع، ونواجه هذا النمط من الناس والمدارس الفكرية.

ونحن في بلادنا ننع - وبحمد الله تعالى - بنعمة الإسلام، وإذا كانت هناك بعض الشبهات أيضاً قبل الثورة فإن الكثير منها أزيلت من أذهان شبابنا؛ ببركة توجيهات الإمام الخميني رحمته الله وغيره من الأفاضل والعلماء الأعلام، ولكن استناداً إلى الإعلام الذي يمارسه أعداؤنا من خارج وداخل البلاد ما هي الضمانة التي تضمن بقاء الإسلام والثورة؟

هنا لا بد من استخدام العقل في هذه الميادين، وتفعيل دوره؛ لكي نرفع من مستوى قوة العقل من خلال المزيد من التفكير والتأمل الأدق. وهذا أمر ضروري، بل أكثر وجوباً من دراسة الفقه أيضاً؛ لأنه يرتبط بأصل العقيدة. وهذا الجهد الفكري هو ما نسميه بـ

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

«الفلسفة». وإذا كان هناك استدلال عقلي في علم الكلام فهو استدلال فلسفي؛ لأنه طبقاً لما جاء في التعريف فإن الفلسفة تعني إثبات المسائل عن طريق البرهان العقلي. كما أن إثبات التوحيد في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ جاء أيضاً بواسطة البرهان العقلي. إذاً الفلسفة موجودة في القرآن الكريم أيضاً.

وخلاصة القول: لكي نمتلك قوة فكرية أكبر، ونتمكن من الإجابة عن الشبهات التي يثيرها الآخرون إجابة شافية، أصبح من الواجب علينا أن ندرس الفلسفة.

ب - محنة الفلسفة في الحوزة العلمية

التعامل المتشدد مع الفلسفة له سوابق تاريخية كثيرة، فقد كان هناك نوعان من الاتجاهات المتضادة تجاه العلوم العقلية في الحوزات العلمية: فريق يدافع عنها بكل قوة، ولكنهم يشكلون الأقلية؛ وفريق آخر يعارضها بقوة، حتى أنهم يعتبرون المؤيدين للفلسفة كفرةً، ومما يؤسف له أن هذه المواقف المتشددة أدت إلى ركود هذا العلم حتى الوقت الحاضر.

وإذا حقق الشيعة تطوراً نوعياً ملحوظاً في الفقه والأصول أمام العالم فإن هذا التطور مدين بمقدار كبير للمناقشات الحرة المفتوحة التي كانت تحدث وما تزال حول مسائل هذه العلوم في أروقة الحوزات العلمية، بمعنى أن المسائل الفقهية تُدرّس في الحوزة العلمية من قبل العديد من الأساتذة، بحيث إن كل واحد منهم يتناول نظريات متباينة عن الآخر تماماً. فالسيد البروجردى رحمته الله والسيد محمد تقي الخوانساري رحمته الله كانا يدرّسان موضوع صلاة الجمعة في آن واحد؛ إلا أن أحدهما كان يقول بوجوبها وجوباً عينيّاً، والآخر يعارض وجوبها العيني. وكان في الطلبة من يحضر لدى كليهما، ويطلّع على النظريات المتباينة لكلا الأستاذين، فيستمع إلى أدلتهم، ويحكم عليها.

ضرورة طرح جميع المدارس الفلسفية في الحوزة

وفي ما يتعلق بالفلسفة يجب أن يكون الأمر كذلك، وأن تطرح جميع المدارس الفلسفية - بما في ذلك الفلسفة المشائية والإشراقية، وغيرها من المذاهب الفلسفية الموجودة في العالم - داخل الحوزات العلمية، حتى وإن كان في البعض منها أفكارٌ إحادية؛ إذ

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٩

يجب في هذه الحالة التعرض لها بالنقد العلمي الاستدلالي.

ولغرض تطور الفلسفة يجب أن تصبح المناقشات الفلسفية عامة بنحو أوسع، وأن يدور النقاش في هذه المواضيع بشكل حرّ، وأن تترك الأفكار المتشددة جانباً، وتتم مناقشة مختلف المسائل بكل إنصاف وصراحة وشجاعة، وتطرح النظريات والآراء الشرقية والغربية، ويُقارن بينها، وتطبّق وتنتقد، لكي نتمكن من طرح الفلسفة الإسلامية على أنها أفضل فلسفة لبني البشر - وستبقى كذلك - ونعمل على إثبات العقائد التي تستند عليها.

استعادت الحوزات العلمية في العقود الأخيرة ازدهارها؛ بجهود مجموعة من العلماء الأعلام، فاستقطبت المؤسسة الدينية بعض الطاقات. كما أن النشاطات التي كانت مختزلة سابقاً ضمن نطاق تبيين الأحكام الفقهية، والمنبر، والوعظ والإرشاد، وإدارة المساجد، اتسعت دائرتها اليوم لتشمل المسائل العقائدية أيضاً، متأثرة بالأحداث والتطورات السياسية في ذلك؛ لأن بعض الأحزاب التي شرعت بالنشاط والنمو كانت أفكارها السياسية تستند على الإيديولوجية الماركسية، وهذا الأمر كان يستدعي القيام بطرح المسائل العقائدية للإسلام. ومن هنا أولى بعض العلماء أهمية أكبر للمسائل الفكرية والعقائدية. ولو أن الهجوم الثقافي لم يُدفع من قبل العلماء والحوزات العلمية لكانت المفسدات والأضرار الناجمة عنه أكبر مما هي عليه الآن.

ومن المؤسف أن الهجوم الثقافي كان ينطلق دائماً ويبدأ من قبل العدو، ونقوم نحن بحركة انفعالية للتصدي له وصدّه فقط. ومن المناسب هنا أن نقول بكل اعتزاز: إن هذه الحركة انطلقت من مدينة قم المقدسة، بواسطة العلامة الطباطبائي رحمته الله، واقترح وتعاون بعض العلماء، أمثال: الشهيد المطهري رحمته الله، وقاموا بطرح المسائل العقلية التي كانت تثار في العالم الغربي على بساط البحث، مما أدى إلى أن يتعرف طلبة المدارس الدينية الشباب على مسائل أخرى غير الفقه والأصول التقليديين. وعلى أثر التنسيق وإقامة العلاقات مع الجامعات الأخرى اتسعت الأجواء الملائمة للنشاط الثقافي تدريجياً، وأصبح من الواضح أنه إذا كان من الضروري وجود مجتهد وفقه جامع للشرائط للإجابة على الاحتياجات الفقهية فإن من الضروري أيضاً وجود من يمتلكون قدرة الردّ على الشبهات العقائدية وسائر المسائل الأخرى.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

لقد تحققت الحركة الثقافية في مجتمعنا ولله الحمد، ويجب على رجال الدين متابعتها، وكما أن العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري لم يكتفيا بكتب الأسفار والشفاء، ولم يقولوا: طالما لدينا الأسفار والشفاء فلن نحتاج إلى شيء آخر، بل شمرّا عن ساعديهما، وأجابا عن المشاكل والشبهات بما يتطابق وحاجة العصر؛ فهكذا هي الحال بالنسبة للوقت الحاضر أيضاً؛ إذ لا ينبغي لرجال الدين القول: إن ما كتبه العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري هو القول الفصل، وليس بعده قول آخر. كلا، إنهم - كغيرهم - بشر؛ ولا بد من بذل المزيد من الجهود لخلق الأبدال والعلماء. إن الله تعالى لم يجعل العلم وقفاً على شخص أو جيل معين، وأعطى لكل فرد قدرًا من العقل والفراسة والذكاء على قدر وعائه. ولا بد لنا من القيام بما يمكننا أن نأتي في كل يوم بآراء أفضل وأكثر نضجاً، وخاصة أن الاحتياجات تطرح أولاً بأول. واليوم تطرح مسائل جديدة لم تكن مطروحة في عصر العلامة الطباطبائي.

عبثية الاكتفاء بالكتب الفلسفية الموروثة

هناك من يعتقد؛ انطلاقاً من بساطته، أو ربما لغروره، أنه يمكن الإجابة عن أي سؤال يُطرح بقراءة كتب الفلسفة المتداولة، ولا حاجة للقيام بالمزيد من الأبحاث والدراسات. كلا، ليس الأمر كذلك، المستشكلون هم بالنهاية بشر، ويمتلكون العقل، ولو افترضنا أن ٩٩٪ مما كتب في الكتب الفلسفية للغرب باطل يبقى - على الأقل - ١٪ منه صحيحاً. وبسبب وجود هذه النسبة فإن تلك الكتب تستحق أن يقرأها المرء ويطلع عليها. وإذا أراد المرء للعلم أن يتطور فلا يمكن تحقيق ذلك بالكسل؛ إذ لا بد من بذل الوقت والجهد لتحقيق هذا الهدف. وإن مجرد امتلاك المصادر الغنية لا يكفي، بل لا بد من امتلاك الأدوات والاستعداد الذهني.

ج - ضرورة فتح الاختصاص الفلسفي في الحوزات العلمية

من بين الاختصاصات الجامعية في السابق كان هناك اختصاص يدعى الطب، ومن كان يريد أن يدرس في هذا الاختصاص كان يجب عليه القيام بدراسة سلسلة من الدروس المتعلقة بجميع المسائل الطبية للعين، والأذن، واليدين، والأرجل، والقلب،
الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣١

والكبد، وغيرها، بعد أن يمضي مرحلة دراسية عامة، بل ويدرس الدروس المتعلقة بالمسائل النفسية أيضاً. وبإمكان أي طالب جامعي أن يصبح طبيباً بعد أن يمضي عدة سنوات، ويكمل دراسته الجامعية، ويعالج جميع الأمراض. ولكن بتوسع دائرة العلوم تدريجياً استُحدث أكثر من ثمانين اختصاصاً علمياً في الحقل الطبي، ومن المؤكد أنه سيتم في المستقبل استحداث المزيد من الاختصاصات الفرعية الأكثر دقة في هذا المجال، وكذا الحال بالنسبة لسائر العلوم الأخرى التي تمر بشكل أو آخر في نفس الحالة. والفلسفة أيضاً غير مستثناة من هذه القاعدة؛ إذ إن مادة العلوم العقلية تشمل الفلسفة، والكلام، والمنطق، والعرفان، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، والفلسفات الأخرى، التي تشكل أسس وقواعد العلوم الإنسانية. وجميع هذه العلوم هي من ضمن العلوم العقلية. ومن الممكن أن تتسع دائرة العلوم العقلية في المستقبل، وتنقسم كل واحدة من هذه العلوم إلى اختصاصات أكثر فرعياً وتخصصاً. وبالنظر لاتساع الفلسفة يجب أن تتخذ الإجراءات اللازمة لتدريسها في الحوزة العلمية. وبالإضافة إلى تدريس مختلف أنواع العلوم العقلية في مرحلة دراسية عامة يجب أن تدرّس اختصاصات متعددة أخرى في المراحل التكميلية والاختصاصية المتقدمة.

٣- التفسير

أ- أهمية مادة التفسير في الدراسات الحوزوية

يجب على الحوزة العلمية، التي تتحمل مسؤولية الدفاع عن مكانة الإسلام وإثبات أسسه ومبانيه، أن تكون قوية كذلك في علوم تفسير القرآن. وبعد أن تثبت أحقية الإسلام، وتتمكن من دفع الشبهات المثارة، تتصدى لتبيين محتوى الإسلام، بما في ذلك الأحكام الفرعية، والاجتماعية، والعبادات، والمعاملات، وغيرها. إن أساس المعارف الإسلامية هو الكتاب والسنة. ولو استوعبنا القرآن الكريم وكلمات النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليهم السلام بشكل صحيح فسنفهم الإسلام بشكل صحيح أيضاً. ومن المؤكد أن العلوم الإسلامية مرتبطة بشكل أو آخر ببعضها؛ فهي ليست على النحو الذي تكون فيه منفصلة عن بعضها بشكل كامل، فلم الرجال والتفسير مع الفقه والأصول، والفقه والأصول مع المنطق، .. إلخ.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

ويقال اليوم: إن عالم الدين لا يستطيع في العصر الحالي أن يحصل على درجات التخصص العلمي المتقدمة في جميع العلوم الإسلامية، العقلية منها والنقلية، ولا بد له أن يختار ويتخصص، ويبقى أن نقول: إن الاطلاع على جميع العلوم الإسلامية أمر ممكن ومطلوب في نفس الوقت، ومع ذلك لا بد من التخصص في أحد العلوم؛ ليصبح بالإمكان امتلاك القدرة اللازمة على حل مشكلة معينة، ولا ينبغي لنا الاتكال على تقليد الآخرين فقط. وفي هذا الخضم يحظى تفسير القرآن بالدرجة الأولى من الأهمية، وسوف تتضاعف هذه الأهمية؛ نظراً لقلة مفسري القرآن، وقلة الذين بإمكانهم استيعاب دقائق معاني الكتاب وسنة النبي الأكرم ﷺ وأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام.

ب - مبدأ عدم الانفصال بين الأخلاق والتفسير والعلوم العقلية

يجب أن نجعل هذه العلوم في عرض بعضها البعض، ولا يمكن ترجيح أحدها على الآخر. فالعلوم العقلية ضرورية للدفاع عن الحدود الأساسية للدين الإسلامي (الحدود العقائدية)، وعلم التفسير ضروري لفهم وإدراك أهم مصدر لمعرفة الدين الإسلامي وأكثرها وثوقاً، وعلم الأخلاق ضروري لتزكية النفس. ويجب على الحوزات العلمية أن تولي اهتمامها للجمع بين هذه العلوم الثلاثة. إلا أن المسلم به أن التركيز على اختصاص واحد سيحقق تقدماً أكبر. ولا بد من القول: إنه لا ينبغي تركيز جميع الطاقات على هذه العلوم الثلاثة، ولا ينبغي أيضاً أن نغفل عن سائر العلوم والاختصاصات الأخرى.

ج - ضرورة العمل الجماعي في المجال التفسيري

لغرض رفع مستوى الوعي لدى الدارسين في حقل التفسير يجب أن يُصار إلى استحداث مجاميع دراسية بحثية، لكي يتعود الطلبة منذ البدء على العمل الجماعي، وتنشأ بينهم أجواء التفاهم والتعاون. على العكس من الطرق المتبعة، التي تؤدي بالنتيجة إلى الفردية، وعندما تبرز مشكلة معينة في نهاية الأمر يلجأ إلى القول: «أنا فهمت الأمر على هذا النحو، وفهمي حجة بالنسبة لي، ولا شأن لي بالآخرين». ولا يختص هذا الأمر بالتفسير فحسب، بل يجب أن يسير منهج البحث والتحقيق على هذا النمط في جميع العلوم الأخرى.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٣

د - الحاجة لإدراج التفسير الترتيبي مقدّمةً للتفسير الموضوعي

قبل الانتقال إلى التفسير الموضوعي يجب إدراج مرحلة دراسية في التفسير الترتيبي للقرآن ضمن المنهج الدراسي للحوزة العلمية. وإحدى الطرق لتحقيق هذا الهدف هي اختيار تفسير موجز للمنهج الدراسي؛ مثل: تفسير «جوامع الجامع»، للشيخ الطبرسي رحمته الله، والموجود حالياً ضمن المنهج الدراسي للحوزة العلمية. والأسلوب الآخر يكمن في جمع جوانب مهمة من مختلف التفاسير وتدريسها؛ لأنه لكل مفسّر لمحات علمية مهمة، وإبداعات رائعة في بعض الجوانب من تفسيره. وبعض الأجزاء من «مجمع البيان»، و«الميزان»، وسائر التفاسير الأخرى، على هذا النحو الذي أشرت إليه. ويمكن اختبار هاتين الطريقتين، ويصار إلى اختيار الأنسب منهما، وإدراجه في المراحل الدراسية المختلفة للحوزة العلمية.

هـ - إعداد معجم موضوعي متكامل عن القرآن الكريم

بهدف العمل في حقل التفسير يجب أن تتوفر بين أيدينا المزيد من المصادر. فالمفسر الذي يريد أن يستخدم أسلوب تفسير القرآن بالقرآن، الذي كان يحظى بتأكيد العلامة الطباطبائي رحمته الله، يجب أن لا يضيع وقته في المقدمات والصرف. ولو كان في متناول المفسر معجمٌ موضوعي كامل للقرآن الكريم، بمعنى تبويب جميع الآيات التي تتحدث عن مختلف المواضيع كل حسب موضوعه، وجدولتها بشكل منتظم، وكذلك جمع الآيات التي يحتمل أنها ذات صلة بالموضوع من حيث المعنى، سيكون العمل في غاية السهولة، وعلى مستوى نوعي أرفع من أجل الوصول إلى الهدف المنشود. ولو كان مثل هذا المعجم الموضوعي متوفراً للعلامة الطباطبائي رحمته الله في بداية مشروعه التفسيري لأنجز عمله بشكل أسرع من جهة، ولكان بمستوى نوعي أفضل. وللأسف لم ينجز حتى الآن عمل كهذا. ولكن صُنفت كتب موجزة وفي مستويات أدنى؛ وعلى سبيل المثال: ألف المصريون بضع كتب في هذا المجال، ولكنها لا ترقى للمستوى المطلوب. ولذلك من الضروري إنجاز هذا العمل الأساسي.

ومنذ عدة سنوات ينهمك الخريجون من مؤسسة على طريق الحق (در راه حق) في قسم التفسير في إعداد معجم كهذا. وآمل بعد إكماله وجعله بين أيدي الباحثين

والمحققين أن يصبح التحقيق في حقل التفسير أكثر سهولة ويسراً.

ثانياً: مجال الأبحاث في الحوزة العلمية

١ - أهمية الأبحاث في العلوم الإسلامية

تتضح أهمية الأبحاث عندما نهتمّ بالمسائل الاجتماعية، وبالاختلافات الموجودة بين المدارس الفكرية والمناهج، بالإضافة إلى اهتمامنا بالمسائل الفردية واحتياجاتنا الشخصية للكتاب والسنة. ففي هذا العصر الذي أصبح فيه العالم كالبيت الواحد، وأي صوت ينطلق في أي مكان، وكل رأي يطرح، يتردد في جميع الأرجاء، وجميع التيارات الفكرية التي تصدر عن أي فرد - مهما كان مسلكه ومذهبه، ومن أي نقطة في العالم - ستنشر عاجلاً أم آجلاً في جميع أرجاء الدنيا، وتصل هذه التيارات إلى جميع الناس، فتترك آثارها على المنشورات والإصدارات، بل حتى على الخطب الدينية. كما يتأثر بعض الأفراد - بوعي أو بغير وعي - بهذه الأمواج الفكرية. وبما أن هذه التيارات الفكرية ليست كلها صحيحة، ولن تصل بالإنسان إلى بر الأمان، فإنها ستغرقنا في بحر الضلال والضياع، إذا لم نمتلك الاستعداد الكافي للدفاع عن أنفسنا وعن معتقداتنا.

ومما يؤسف له أن مجتمعاتنا في الوقت الحاضر لا تمتلك الاستعداد الكافي للتصدي لهذه الأفكار المسمومة الخطرة؛ بسبب قلة عدد العلماء الإسلاميين، أو لعدم وجود الاهتمام الكافي بهذه المسائل. ومن المحتمل أيضاً أن بعض رجال الدين لم يوضحوا الحقائق للناس كما يجب وينبغي، ولم يحصّوا الشباب للدفاع عن الحقائق الإسلامية والأسس الإيديولوجية. وبالتالي أدى ذلك إلى أن ينخرط الشباب زرافات في الانتماء إلى المذاهب الفكرية المنحرفة، وبخاصة في الجامعات، على الرغم من أن الجامعيين المسلمين يدخلون الجامعة وهم على بيّنة من عقيدتهم وتديّتهم، ولكن لا يطول بهم الأمر حتى تراهم يتخلون عن عقائدهم تحت تأثير الأمواج الفكرية المنحرفة القادمة من الغرب.

وهذا ما يوجب علينا دراسة العلوم الدينية؛ لسببين:

١. أن نفهم الإسلام بشكل صحيح؛ لكي لا نتبع الإسلام المنحرف بدلاً عن الإسلام الأصيل، متأثرين بالإعلام المعادي، ونستوعب الإسلام بالمعنى الصحيح من المصادر الصحيحة ومنابعه النقية الخالصة، ولا نعاني من الانحراف والتشويش.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٥

٢. أن نقف بشكل صحيح على الأخطاء التي نواجهها، ونعرف طريق الإجابة عنها؛ لأنه عندما تطرح الشبهات المضللة بمسحة علمية ولباس خادع تلقي بظلالها على الكثير من الأفراد وتؤثر عليهم، إلا إذا توفرت لديهم أجوبة منطقية ومقنعة.

والواقع أن الحوزة العلمية، ورغم كونها مركزاً ثقافياً حياً في العالم، وتمتلك الكثير من الخصائص والامتيازات، تنطوي على الكثير من النواقص. فعلى الرغم من أنها حققت بعض التطورات الملحوظة بشكل أو آخر في الفقه والأصول، إلا أن أسلوب العمل ليس نموذجياً بالشكل المطلوب تماماً. كما أن المستوى النوعي للعمل يمكن أن يكون أفضل مما هو عليه الآن، ما يؤدي إلى تحقيق نتائج أكبر وأفضل بفترة زمنية أقل. ولو أمضينا الكثير من الوقت في دراسة الأسفار، والشفاء، والمنظومة، والنهاية، وغيرها، فإن ذلك سوف لن يحل مشاكلنا.

ولأجل التخلص من المشاكل التي نعاني منها لا بد من تغيير طريقة إجراء التحقيقات العلمية والأبحاث والدراسات في جميع الاختصاصات. وهذا الإجراء يشكل الخطوة الأولى على الطريق الصحيح.

٢ - مشكلة الفردية في الحوزة العلمية، إعاقه الإنتاج البحثي

تمثل طريقة إعداد رجل الدين مشكلة أخرى من مشاكل الحوزة العلمية. فكما هو معلوم - وهو ما نقل أيضاً عن السلف - أن أساس التربية الحوزوية تعتمد على «الفردية»، حيث يبقى الطالب في المدرسة الدينية لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، ويتعود على أن يفكر لوحده، ويقرّر بنفسه. ومن خلال ترديده عدة مرات الجملة التالية: «إن قلتُ قلتُ» يتعلم بأن يقول لكل من يحاوره: «إن قلتُ قلتُ»، «أنتَ تقول وأنا أقول»، ولا يشعر على الإطلاق بحاجته للتشاور مع الآخرين واستطلاع آرائهم.

وإن الفردية، والتفكير المنفرد، وما يتبعه بعد ذلك من حالة الاعتداد بالنفس، مشاكل يعاني منها مجتمعنا؛ إذ تجد أن الأفراد يعانون من صعوبة بالغة في التفاهم والتشاور والتعاون مع بعضهم البعض.

ومشكلة طلبة العلوم الدينية هي في أنهم عندما يطالعون دروسهم يفكر كل منهم بمفرده؛ في حين لو أننا فكرنا بشكل جماعي لكان ذلك أكثر جمالية وفائدة.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

ومن مخاطر الفردية كثرة الخلافات، وابتعاد رجال الدين عن بعضهم البعض، والذي يؤدي بالتالي إلى إلحاق خسائر وأضراراً جسيمة لا يمكن تلافيها.

هذه التربية خاصة تتضمن بعض المحاسن، إلا أن الإفراط والمبالغة فيها أدت إلى ظهور العيوب والنواقص التي نشاهدها في كل يوم. وهذه المسألة تقوِّض أساس كل مسعى للتعاون والتنظيم. وباستمرارها لا أمل يرجى في إحراز أي تقدم يذكر. وسيبرر كل منهم سلوكه بقوله: «وجدت أن هذا هو تكليفي».

وبهذا النمط من التفكير وطريقة التربية والإعداد لا يمكن أن نمثي أنفسنا بإنجاز الأعمال الأساسية؛ لأنه طالما ينعدم الاستعداد لتقبل الرأي الآخر، ولا وجود للمرونة والتفاهم، لا يمكن أن نأمل في إقامة تعاون جادّ وبناء، وكيف يمكن أن نتوقع لمجتمع كهذا أن يتطور وينضج. هذه المشكلة تمثل إحدى أكبر المشاكل التي يعاني منها مجتمعنا، والتي - مع الأسف - لا يمكن حلّها بسهولة.

وأما الفكرة التي تقول: إن «رأي المجتهد حجة عليه» فلا تعني أن يجلس المجتهد في غرفة مغلقة الأبواب، ولا يستمع لرأي الآخرين، ويتخذ مما يفهمه أساساً وحجة قاطعة في عمله. كلا، الأمر ليس كذلك، بل لابد من الاطلاع على آراء الآخرين أيضاً. وكذلك الحال في الفقه، فإذا أردنا أن نقف على مسألة معينة، أو نبحث في موضوع معين، يجب أن نلاحظ عدد الأقوال الصادرة بشأن تلك المسألة، وما قاله الفقهاء بشأنها، وما هي طرق نقضهم وإبرامهم؛ إذ لا يمكن أن نتجه مباشرة نحو الرواية والآية ونخوض في الاستنباط. إن منهج الفقهاء ليس بهذه الشاكلة. فالوقوف على آراء الآخرين إنما يأتي بهدف القول: لعل الآخرين فهموا أمراً لم يخطر ببالنا نحن. وهذا الأمر يصدق تطبيقه على الفقهاء المعاصرين أيضاً.

وانطلاقاً من أن مراجعة أفكار الآخرين (الفقهاء الماضين) يمكن أن يساعد في صحة صدور الفتوى فإن الرجوع إلى أفكار المعاصرين ينطوي على نفس هذه الفائدة أيضاً. وإذا كان الوقوف على آراء الفقهاء بالقدر المعقول ضرورياً للأفراد العاديين ففي مثل هذه الحالات يكون الأمر بالنسبة للمجتهد - بطريق أولى - أكثر ضرورة.

الحاجة للتلاقي العلمي بين الباحثين

ومن أجل حل هذه المشكلة يجب أن تقترب الأفكار من بعضها أكثر فأكثر؛

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٧

لكي نشعر بالمزيد من الوحدة بيننا. هذا الإجراء يصب في مصلحة الإسلام. يجب أن تتقارب الأفكار والآراء من بعضها البعض مهما كان الثمن، ولا سيما أفكار أولئك الذين لهم هدف إلهي مشترك، ويتصدون لتحمل مسؤولية الدين. التفاهم، وتقارب القلوب والأفكار من بعضها البعض، يقلل من العيوب، ويقضي على التشاؤم، ومنفعته تعود على المجتمع الإسلامي، كما أنه يُمثّل مصداقاً للحديث الشريف: «تَزَاوَرُوا وَتَلَاقُوا وَتَذَاكَرُوا وَأَحْيُوا أَمْرَنَا»^(٥)، وتفصح الروايات وسيرة الأئمة عليهم السلام عن أن الناس يجب أن يكونوا مع بعضهم البعض، ويفكروا معاً، ويسارعوا إلى مساعدة بعضهم البعض في الأمور اليومية والقضايا الاجتماعية، ويتشاوروا في ما بينهم. يقول النبي الأكرم عليه السلام في حديث نبوي شريف: «جُلُوسُ سَاعَةٍ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ أَلْفِ سَنَةٍ»^(٦). وهذا الحديث ينطوي على نقاط جديرة بالتأمل، منها: أن النبي لا يقول جلوس ساعة عند المعلم، بل يقول: «جُلُوسُ سَاعَةٍ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ». جميلٌ جداً هذا التعبير، ويحدد الأسلوب التربوي والتعليمي للإسلام؛ لأنه صدر عن لسان النبي الأكرم عليه السلام في الوقت الذي لم تكن قد برزت فيه الخلافات بعد بين الشيعة والسنة.

وبالإضافة للفوائد العلمية التي نحصل عليها من منهج التعاون هناك أسلوب تربوي آخر ينبغي أن نعوّد أنفسنا عليه، لكي نكون مع بعضنا البعض، ونفكر معاً، ونسعى إلى أن نكون جميعاً على فكرة واحدة.

إن أفضل أسلوب للنجاح هو أسلوب العمل الجماعي. تعاون الأفراد في ما بينهم يؤدي إلى مضاعفة طاقاتهم، ويزداد أعداد الأفراد تتضاعف الطاقات بشكل تصاعدي. ومن واجباتنا أن نسعى إلى مطالعة دروسنا بنحو أفضل. ومنها أن نسعى إلى إخراج نشاطاتنا العلمية والإعلامية بإطار جماعي، ونبتعد قدر الإمكان عن الفردية والتفكير بشكل منفرد والعمل الانفرادي. علينا أن نبني أنفسنا على أساس العمل الجماعي؛ لكي نتطور من خلال تبادل وجهات النظر وتلاقح الأفكار والرؤى؛ ذلك أن تأثير العمل الفردي قليل جداً. الثورة الإسلامية المباركة والانتصارات التي حققها شعبنا مدينة في الواقع لهذا المبدأ؛ إذ انطلق الأفراد إلى الأمام بفضل قوة اتحادهم وتعاونهم، ولم تكن هذ الثورة لتحقيق النصر بالعمل الفردي إطلاقاً.

نعمة المواساة، والتعاون، والتعاضد، نعمة عظيمة جداً، ينبغي أن نعطيها حق

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

قدرها، ونوليها اهتمامنا في المحافظة عليها والعمل على تنميتها، لكي تصبح أنموذجاً يُحتذى به في جميع الحوزات العلمية، وبين أوساط رجال الدين وطلبة العلوم الدينية. إذا كانت المؤسسة الدينية تريد أن تكون مؤثرة في المجتمع، وتتمكن من إزالة الإخفاقات الموجودة فيه، وبخاصة في أوساط الحوزة العلمية، يجب أن تعمل على تقوية روح المواسة والتعاضد في ذاتها. وهذا الأمر لا يمكن تحقيقه إلا بالتسامح. إذا كانت روح التسامح ونكران الذات موجودة فمن الممكن أن نشهد روح المواسة وأداء الأعمال الاجتماعية؛ ولكن بعد كل هذه النصائح إذا كانت روح الأنا هي المتفشية فإن الجهود المبذولة سوف لن تحقق شيئاً يذكر، وتسود بعد مدة روح التقصير والملل، ومن ثم تعم حالة الانزواء والابتعاد عن ممارسة النشاطات الاجتماعية تدريجياً.

حاجتنا إلى مبدأ التسامح الداخلي بين الحوزويين

الشرط الأول للتعاون والتشاور هو مبدأ التسامح. إذا انعدمت روح التسامح لا يمكن التعايش مع الآخرين إطلاقاً. لم يخلق الله تعالى بشرين متماثلين تماماً؛ فجميع الناس يختلفون في ما بينهم، وحتى الإخوة ليسوا متشابهين. إذاً لو أردنا أن نتعاون مع الآخرين لأبد من وجود روح التسامح لدينا. يجب أن نعزز روح التسامح والصفح في أنفسنا لكي تصبح هذه الصفة ملكة لدينا؛ لأن وجود حالة التحسس وعدم الارتياح بسبب تقولات الآخرين أو سلوكهم دليل على عدم وجود هذه الصفة لدينا.

المنفعة الناجمة عن التعاون الاجتماعي والاستفادة من كافة الطاقات المتاحة تفوق المنفعة الناجمة عن العمل الفردي. وبناء على ذلك يجب أن نتخلى عن آرائنا وقناعاتنا الشخصية لغرض المحافظة على تلك المنفعة وتحقيق المصلحة العامة، على الرغم من أن هذا التسامح لا ينسجم مع طبيعة أي فرد من بني البشر، وكل فرد هو استقلالي بطبعه، ويتصور أن كل ما يقوله هو الصحيح.

المدير الناجح هو الذي يسعى صادقاً إلى تعزيز روح التعاون بين مرؤوسيه، دون أن يكون جلّ تركيزه على إثبات صحة كلامه وتطبيق أوامره فقط، وإلا فإنهم - شأؤوا أم أبوا - سيتفرق جمعهم بعد فترة من الزمن، وتبرز مظاهر الغضب واللوم بينهم.

المدير الناجح يسعى إلى أن لا يجعل نفسه قطب الرحى في جميع الأعمال، بل يطرح

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٩

رأيه المنطقي كسائر الأفراد، وفي النهاية يبدي احترامه لآراء الآخرين، وإذا كانت آراؤهم صحيحة يتخلى عن رأيه، بل ويشجع الطرف المقابل على طرح الآراء وتقديم الحلول الأفضل.

إذا كنا نريد أن نملاً نقاط الضعف الموجودة علينا أن نعوّد أنفسنا ونمرّنها على الصفح عن الآخرين، واحترامهم، واحترام أفكارهم، ونعاملهم بكل صدق. من كان يتحايل على صديقه عليه أن لا يتوقع عدم حصول نفس الأمر معه. من الممكن أن يكون الشخص المقابل لنا شخصاً ساذجاً بسيطاً، ومن الممكن أخذه على بساطته، ولكن ليس الجميع كذلك، ولا يمكن التعايش مع جميع الناس بهذا الأسلوب.

بإمكان الشخص المحتال الانسجام مع عدة أفراد بسطاء، إلا أن شخصين محتالين لا يمكنهما الانسجام والعمل سوياً؛ لأن كلا منهما يريد أن يخدع الآخر. ومن الممكن أن يتظاهرا بالمودّة أمام الآخرين، ولكن ليس بمقدورهما في واقع الأمر أن يكونا منسجمين فعلاً؛ بسبب الأنانية المقيّنة المتغلّلة في قلوبهم.

العمل الجماعي من إحدى الضرورات، ويجب أن نضع الأمزجة جانباً ونذكر أهمية العمل الجماعي. وعلى المرء أن يعوّد نفسه على العمل مع الآخرين، وإلا فإن الأعمال لا تتطور بتحكيم الأمزجة الفردية والأنانية، وليس بوسعنا الإجابة عن المشاكل الجمة التي تثار في عالمنا اليوم من خلال الأعمال الفردية. فأين العيب إذا ما تواضعنا لله تعالى؟! والتواضع في مثل هذه الظروف له مكانته. ولا مكان للتعبير عن التواضع في أخلاقية الانزواء والانعزال.

وطالما لم ينزل المرء إلى المجتمع، ولم يتعامل مع الآخرين، لن تظهر أنانيته. ولا يمكن القضاء على روح الأنانية من خلال الجلوس في البيت، وأداء صلاة الليل، والقيام في الليل حتى السحر، بل تزداد قوة وشدة. ولا بد من تحمّل تطبيق هذه الرياضة في محيط المجتمع، فإذا لم يتعامل الشخص مع الآخرين، ولم يشعر بحالة الطغيان في داخله، لا توجد أمامه فرصة لاختبار هذه الرياضة وممارستها. وفي حالة احتكاكه بالمجتمع بإمكانه أن يتنازل عن رأيه لله تعالى ولمصلحة الإسلام، ويتنفس الصعداء، وخاصة أنه لا وجود لمعيار دقيق في العلاقات الاجتماعية التي تنطوي على الكثير من الاختلافات في الآراء بإمكانه أن يحدد موضع الخلل في كل حالة، ومن الذي هو على الحق.

٣ - لا يأس في العمل البحثي

لا ينبغي الشعور بالخيبة إطلاقاً عند القيام بالأبحاث والدراسات. فإذا قمنا بإعداد فصل معين وكتابته، ومن ثم اضطررنا إلى تغييره كله، يجب أن لا نتضايق من ذلك. فأغلب الأعمال القيّمة تم تقديمها من قبل أشخاص يحملون مثل هذه الروحية وهذه الشهامة في التأليف؛ إذ من الممكن أن يكتب الباحث موضوعاً معيناً، وبعد فترة من الزمن يقف على رأي أفضل وأكثر دقة مما كتبه، فإذا انعدمت روح الشهامة اللازمة لتبديل الموضوع الأفضل والأكثر صحة مكان الذي سبقه لن تأتي الأبحاث العلمية بصيغة مفيدة، ولن تؤدي إلى تحقيق التطور المنشود إطلاقاً.

٤ - اجتناب الرؤية السطحية

من الواضح أن التطور العلمي حصل، وسيحصل دائماً، بجهود الأفراد المثابرين، الذين لا يعرفون الكلل والملل، من ذوي البصيرة والرؤية الوقّادة، كما أن أي فرد أو مجتمع لم ولن يتوصل إلى تحقيق مكانة تذكر بالرؤية السطحية والكسل والتقاعس والدّعة. ويمكن أن تصبح سيرة العلماء المجدين والمجتهدين المجاهدين والفلاسفة والعرفاء الذين اختاروا حياة بسيطة زاهدة؛ ليتمكنوا من التوجه للمزيد من الدراسات والأبحاث العلمية، قدوة حسنة صالحة للاقتداء بها من قبل علمائنا.

٥ - حرية التعبير والابتعاد عن التقليد

الأمر الآخر اللازم توفره في الدراسات العلمية هو حرية التعبير، والابتعاد عن التقليد والتبعية اللامنطقية المفتقرة للدليل العلمي، وهو الشيء الذي يعد مرضاً خطيراً أمام تحقيق التطور العلمي المطلوب، ويخنق شتلة العلم المتنامية في دهاليز القنوات المصطنعة الضيقة، فتحيلها زرعاً يابساً. كما أن أضرار هذا الفعل لا تطلال الذين يكبلون أنفسهم بالأطر المفروضة فقط، بل تمتد لتؤدي كذلك إلى خلق حالة من سوء الظن والتشاؤم لدى الآخرين تجاه الحقائق والمعارف والأحكام والقوانين الإسلامية.

وتجدر الإشارة إلى أن حرية التعبير والتحرر من قيود التقليد والتزمّت لا تعني السماح بنشر البدع والأفكار المشوّشة والتحليلات المصطنعة المزاجية عن الكتاب والسنة.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤١

والمسلم به أن الخطر الناجم عن هذه الانحرافات والأفكار الخاطئة لا يقل بأي شكل من الأشكال عن الخطر الناجم عن التعصب والتحجر. والعثور على الطريقة المثلى والمنهج الوسط من بين الاتجاهات المتطرفة أو المفرطة أمر يتسم بالصعوبة، ولا يمكن تحقيقه إلا من خلال الذوق السليم، والجهد البناء المخلص، وامتلاك التقوى العلمية، والاستعانة بالتوفيق الإلهي.

٦ - ضرورة الاختصاص في مجال الدراسات الإسلامية

نظراً لاتساع العلوم والمسائل المطروحة في الفقه والأبواب المتعددة للكتاب والسنة من الممكن أن يتعذر الاجتهاد الدقيق في جميع أبواب الفقه على الفقهاء. ومن هنا فإن إحدى النظريات المطروحة الآن في هذا المجال تقول: إنه من الأفضل أن يتم تقسيم أبواب الفقه أيضاً، وأن يختص كل فقيه في جزء منها. والمقلدون كذلك يقلدون أي مرجع يرونه جديراً بالتقليد في كل باب من الأحكام، سواء في العبادات أو المعاملات أو غيرها. وهذا الأمر يؤدي إلى أن يمتلك المراجع الفرصة الكافية للحصول على المزيد من الدقة الكافية في أبحاثهم العلمية.

ولكي يتمكن الجميع من الاطلاع الكافي على المعارف والعلوم الإسلامية الواسعة والعميقة فالطريق الأسلم لذلك هو في اتجاه المحققين والباحثين إلى البحث في الاختصاصات العلمية الإسلامية المتعددة بشكل تخصصي، ويجعلوا نتائج أبحاثهم ودراساتهم في متناول أيدي الآخرين. وتتضح أهمية هذا الموضوع بشكل أكثر من خلال الالتفات للنقاط التالية:

أولاً: الدين الإسلامي واسع جداً، وله أبعاد مترامية، عرضاً وطولاً؛ إذ إن مستويات معرفته متباينة هي الأخرى بشكل واسع. وعلى سبيل المثال: التوحيد، الذي يعد أحد أهم أصول الدين، ذو مراتب متعددة، لا يستطيع الجميع أن يدركها بشكل متساوٍ. إذاً إن المعارف الإسلامية واسعة وذات عمق خاص، ولا يستطيع جميع الناس إدراك وفهم جميع علومها كما ينبغي.

وإذا كان الجميع يريدون أن يدركوا جميع أبعاد الإسلام يجب أن يتخلوا عن جميع شؤونهم اليومية؛ وبالتالي تختل حياتهم اليومية. إذاً يجب أن يدأب عدد معين من

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

الأفراد على فهم الحقائق الإسلامية. وهذا العدد لا يستطيع التخصص أيضاً في جميع أبعاد الدين؛ بسبب سعة المعارف الإسلامية وعمقها. ومن هنا يجب أن يختص كل فرد في جانب من المعارف الإسلامية، ويدرسه بعمق؛ لكي يصبح متخصصاً في ذلك المجال.

ثانياً: نحن نعتقد أن سعادة الدنيا والآخرة لن تحقق إلا عن طريق الإسلام، والدين الإسلامي عبارة عن مجموعة من المعارف والقيم والأوامر التي يجب أن نضاعف من معرفتنا واطلاعنا عليها؛ لكي نتمكن من الاستفادة منها بشكل أفضل لتحقيق سعادتنا.

ثالثاً: باستثناء النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ، الذين كانوا يمتلكون العلم الإلهي والمعارف من قبل الله تعالى بشكل لدني، ويحيطون بجميع علوم الإسلام ومعارفه، ليس لدينا فرد آخر يحيط بجميع المعارف الإسلامية على هذا النحو. بل إن تلاميذ الأئمة ﷺ لم يكونوا على هذا النحو، ولذلك كان الأئمة ﷺ يسعون إلى إعداد كل تلميذ من تلامذتهم في حقل معين من حقول الدين. وتلامذة الإمام الصادق عليه السلام الذين تم إعداد كل واحد منهم في باب معين من قبل الإمام، وأصبح متخصصاً في ذلك الباب، مشهورون جداً.

رابعاً: إذا لم يتصدَّ البعض للتحقيق والبحث بشكل متخصص، ولم يجعلوا الحقائق التي يحتاجها الناس في مختلف أنواع العلوم في متناول أيديهم، فإن معرفة الناس بالدين الإسلامي سوف تضعف تدريجياً، ومع بروز الحالات المشابهة فإنهم سيقعون في الخطأ، وستتاح الفرصة أمام الأعداء أيضاً لإمكانية تحريف المعارف الدينية، وسيواجه المسلمون خطراً كبيراً.

وبناءً على ذلك بات من الضروري اللجوء إلى مبدأ التخصص في المعارف الإسلامية. وإن بقاء الإسلام والقيم الإلهية أصبح مرهوناً بمنهج التخصص في المعارف الدينية. التخصص في دروس الحوزة العلمية ليس أمراً جديداً، بل قام بعض العلماء الأفاضل، أمثال: الشهيد الدكتور بهشتي، والشهيد المطهري، والشهيد باهنر، وغيرهم، قبل حوالي ثلاثين سنة على الأقل، بطرح هذا الأمر، وكانت لهم بعض الآراء والأطروحات في هذا المجال.

وبناءً على ذلك فإن موضوع التخصص في الدراسة ليس جديداً في الحوزة العلمية،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٣

بل كان محط اهتمام الشخصيات البارزة في الحوزة العلمية خلال العقود الأخيرة. ويجب الآن - وقد توفرت أمامنا فرصة أفضل - أن نضاعف من جهودنا؛ بهدف تحقيق هذه الفكرة.

خلاصة ونتيجة

هناك حاجة ماسة اليوم لدروس أخرى غير الفقه والأصول، اللذين يشكلان العمود الفقري لدروس الحوزة العلمية. وبعض هذه الدروس يشكل حاجة ضرورية لكل رجل دين. وبناء على ذلك يجب أن تؤخذ هذه الدروس بنظر الاعتبار كدروس عامة لجميع الطلبة - بغض النظر عن اختصاصهم - وكما يحتاج الطالب للاطلاع على اللغة العربية والأدب العربي؛ لكي يتمكن من فهم العبارات العربية للكتاب والسنة ويفسرها، فإن رجل الدين بحاجة ماسة اليوم إلى معلومات جانبية عامة أخرى غير الفقه والأصول؛ ليتمكن من أن يكون شخصاً ناجحاً في المجتمع. فالاطلاع على المنطق، والفلسفة، وكذلك الوقوف على أسس العلوم الإنسانية، تعد من ضروريات عالمنا اليوم. وهذه معلومات عامة يجب على رجل الدين الذي يريد أن ينشط في مجتمعه أن يكون عالماً بها. وبالإضافة لذلك يجب إعداد كوادر متخصصة في مجال العلوم الإنسانية - فضلاً عن معرفة جميع الطلبة بها - وكما نحتاج إلى المجتهد في الفقه والأصول فإننا نحتاج إلى المتخصصين في سائر الحقول الأخرى؛ فيجب أن يتخصص البعض في التاريخ الإسلامي، والبعض الآخر في الفلسفة، وآخرون يعملون في سائر أقسام العلوم الإنسانية الأخرى؛ ليتمكنوا من توضيح آراء الإسلام ونظرياته في هذه المجالات.

إن الكثير من المسائل التي تطرح في العلوم الإنسانية، ويتم تطعيمها لطلبتنا اليوم في الجامعات تحت عنوان آخر الأبحاث والدراسات العلمية، تتعارض مع أسس وقواعد ديننا الحنيف.

إذاً يجب أن يتصدى فريق من رجال الدين لدراسة العلوم الإنسانية والوقوف على مصطلحاتها ولغتها؛ ليتمكنوا أولاً من فهم تلك الشبهات بشكل صحيح، وثانياً الردّ عليها بنحو يفهمونه ويلحق بهم الضرر، وبهذا الشكل نحول دون انحراف شبابنا المسلم. ومن هنا يجب أن تؤخذ هذه الدروس بنظر الاعتبار في المناهج الدراسية للحوزة العلمية

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

لمجموعة من الطلبة بشكل تخصصي ليتخصصوا بها، بالإضافة إلى الاطلاع على الأسس اللازمة للجميع؛ لأنه إذا كنا نفتقر في الوقت الحاضر للأفراد القادرين على الردّ على هذه الشبهات كما يرام فسيكون لدينا في المستقبل - على الأقل - عدد من المتخصصين في هذه العلوم. وأكثر الطلاب والفضلاء في الوقت الحاضر ليست لديهم دراية بهذه العلوم، فكيف يمكن أن يجيبوا عن الشبهات؟!

بل يجب أن لا نبقي مكتوفي الأيدي حتى تصدر فكرة معينة في أوروبا أو أمريكا، أو تظهر مدرسة فكرية، وتقوم بنشر أفكارها، وتترجم إلى اللغات الحية في العالم، وبعد أن يصبح أمراً قديماً، ويكون العدو قد حقق ما كان يريده، واصطاد فريسته، وتوصل إلى هدفه، عند ذاك يترجم إلى اللغة الفارسية، وعن طريق الصدفة يقرأه أحد العلماء، ومن ثم يقوم بالردّ عليه إذا كان قادراً على ذلك. وإذا أُعطي جوابٌ لذلك يكون فعله وتأثيره «كتأثير شرب الدواء بعد موت سهراب»، كما يقال في الحكمة الإيرانية. هذا الردّ انفعالي، وليس كافياً بهذا المستوى، بل يجب أن نكون على قدر من القوة، بحيث ننقل إلى حالة الهجوم قبل أن يتمكنوا من فرض أفكارهم علينا وإدخالها في أذهان شبابنا، ونهجم نحن عليهم، ونمزق نسيج أفكارهم.

إن أفكارهم ضعيفة في أغلب الأحيان، وواهية كخيوط العنكبوت: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾، ولكن في نفس الوقت لا بد من رجال أولي بأس شديد يتصدون لهم، ويقفون بوجههم، ويفضحون وهن أفكارهم وضعفها، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا عن طريق استخدام اللغة المناسبة لهذا الأمر.

ومن ناحية أخرى، وبالنظر لارتباط كل حقل من حقول العلوم والمعارف الإسلامية بعدد من العلوم العقلية والتجريبية، فإنه يمكن إثبات تفوق الدين الإسلامي وأفضليته في كل ميدان من الميادين عندما نكون متسلحين بأحدث النظريات المرتبطة بذلك الميدان، ونمتلك القدرة على الوقوف عليها، وتقييمها، ومقارنتها مع آراء الدين الإسلامي ونظرياته، وبغير ذلك لن نتمكن من إثارة أنظار العلماء والمفكرين في العالم إلى حقائق الدين الإسلامي من خلال طرح جملة من العموميات والشعارات، وبالتالي إثبات أحقية المعارف والعلوم الإسلامية ومصادقيتها لهم. وفي حالة فقدان اللغة المشتركة تتلاشى إمكانية التفاهم وظهور الدراسات التطبيقية، ويبقى الآخرون بعيدين عن معرفة علوم

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٥

الإسلام ومعارفه، بل ينحدرون في بعض الأحيان إلى سوء الفهم والتصورات الخاطئة، وينظرون إلى الإسلام على أنه مخالف للعلم والحضارة والعقل، أو ينظرون إلى أحكام الإسلام وقوانينه على أنها ذات طابع بدوي خشن، وغير مناسب للمجتمعات المتحضرة والمتطورة، وبالتالي تنظر الجموع المليونية للناس نظرة متشائمة للدين الإسلامي، تبعاً لما يراه علماءهم، ولا تتم الحجة عليهم في هذه الحالة. وتتضح تبعاً لذلك مسؤولية الذين يتصدون لتبيين مواقف الإسلام والدفاع عنه.

من هنا يجب أن نقوم بإعداد المتخصصين في حقول العلوم العقلية والعلوم الإنسانية، فضلاً عن الفقه والأصول، بمعنى أن نهئ مجموعة من الفضلاء ليكونوا متخصصين - على الأقل - في أحد حقول العلوم الإنسانية، فضلاً عن تخصصهم في علوم الإسلام ومعارفه، ويتمكنوا من دراسة أسسه ومبانيه، والكشف عن نقاط الضعف الكامنة فيه.

الخطة المقترحة لتحسين الوضع العملي في المعاهد الدينية

اتضح مما سبق ذكره أنه لكي تتمكن الحوزة العلمية من الإجابة على الاحتياجات الدينية للمجتمع، وتتمكن أيضاً من أداء رسالتها القائمة على نشر المعارف الإسلامية في جميع أرجاء العالم على أحسن وجه، يجب عليها أن تنجز بعض التغييرات على هيكلها من الناحيتين الكمية والكيفية.

ومنها: أنه يجب أن يعاد النظر في المناهج الدراسية والعلمية التحقيقية، ويصار إلى تدوين برنامج طموح يهدف إلى إعداد كوادر علمية كفوءة ومتخصصة قادرة على النهوض بمسؤولياتهم كرجال دين يعول عليهم، فضلاً عن مساهمتها في الحد من إهدار الوقت وتضييع الطاقات والإمكانات والجهود.

وفي مجال تدوين برنامج شامل للحوزة العلمية قدمت في السابق - مع مجموعة من الأصدقاء - خطة شاملة جامعة، وجد البعض منها طريقه للتطبيق العملي في الوقت الحالي، ويبدو أن الوقت الآن بات مناسباً أكثر لإعادة طرحه مرة أخرى.

ووفقاً لهذه الخطة تم تحديد مدة الدراسة للطلبة بـ ١٥ سنة. وتقسم هذه الـ ١٥ سنة إلى ٣ مراحل عامة، ونصف اختصاصية، واختصاصية كاملة؛ وتستغرق مدة الدراسة في

كل مرحلة من المراحل أعلاه ٥ سنوات.

المرحلة الأولى: هي مرحلة عامة، تدرس فيها مواد الأدب العربي، والمعاني، والبيان، والمنطق، والفقه، والأصول، وعلوم القرآن، والتاريخ الإسلامي، والأخلاق، والعقائد. وتمثل هذه المعلومات الحد الأدنى من المعلومات التي يجب أن يمتلكها أي رجل دين في أبسط الظروف.

المرحلة الثانية: هي المرحلة النصف اختصاصية، وتنقسم - على الأقل - إلى ثلاثة اختصاصات: قسم الوعظ والإرشاد؛ قسم الفقه وعلوم القرآن؛ قسم العلوم الإنسانية والعلوم العقلية. وتوجد دروس الفقه والأصول والفلسفة وتفسير القرآن في الأقسام الثلاثة لهذه المرحلة، على الرغم من أن مستوى كل منها ومقداره يختلف في كل قسم من تلك الأقسام. كما سيكون في كل قسم منها دروس اختصاصية خاصة.

المرحلة الثالثة: وستكون تخصصية بشكل كامل، وكل قسم من الأقسام الثلاثة المتقدمة للمرحلة الثانية تنتشعب في هذه المرحلة إلى عدة أقسام متخصصة تماماً. ويتوقف ذلك على عمق وسعة العمل وتوفر الأراضيات اللازمة، وبإمكان جعل الكثير من الجزئيات على شكل اختصاص قائم بذاته. وبهذه الطريقة يمكن التوصل إلى تحقيق قفزات نوعية ملحوظة. على سبيل المثال: بإمكان الذين يدرسون العلوم النقلية والتعبدية أن يتخصص فريق منهم في الحديث، وفريق آخر في الرجال، وآخر في التفسير، ومجموعة في الفقه والأصول، والذي له هو الآخر فروع واختصاصات أخرى متعددة، ويصار أيضاً إلى إعداد مجموعة للقضاء، وأخرى للتدريس، وغيرها من الاختصاصات.

كما تقسم العلوم الإنسانية والعلوم العقلية بدورها إلى عشرات الاختصاصات، فاختصاص الفلسفة - على سبيل المثال - بإمكانه أن يتناول في مرحلة الدراسة التخصصية عناوين فرعية أخرى أكثر دقة. ويمكن أن تشكل المذاهب الكلامية (والاهتمام على وجه الخصوص بعلم الكلام والكلام الجديد هو من ضروريات العصر)^(٧)، والعرفان، والفلسفة الغربية، والفلسفة الإسلامية، والفلسفات التطبيقية، وفلسفة العلوم، وفلسفة القانون، وفلسفة الأخلاق، وغيرها، جانباً من المواد التي يمكن دراستها تحت هذا العنوان. كما أن كل قسم من العلوم الإنسانية يقسم بحد ذاته إلى أقسام فرعية أخرى، فمادة التاريخ - مثلاً - يمكن تقسيمها إلى تاريخ الإسلام، تاريخ الأديان، التاريخ القديم،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٧

التاريخ المعاصر، وغيرها. وكذا الحال بالنسبة لسائر مواد العلوم الإنسانية الأخرى. وبعد هذه المرحلة تأتي مرحلة التحقيق والدراسات؛ إذ ينتقل الذين تخصصوا في قسم التبليغ أو القضاء أو غيرهما إلى المرحلة العملية والتطبيقية، وسينتقل المتخرجون من سائر الاختصاصات الأخرى أيضاً إلى التدريس والتحقيق.

ولكن من الواضح أن تنفيذ وإكمال هذه الأطروحة بحاجة إلى تشكيل لجنة للتخطيط والإشراف؛ بهدف اختبار المراحل المختلفة لهذا المشروع بشكل تدريجي، من خلال تعاون الهيئات واللجان الأخرى المشكّلة لكتابة المناهج والكتب الدراسية، وأن تبذل الجهود المستمرة على طريق إكماله وتطويره بالاستفادة من التجارب العينية والنتائج المستحصلة من تطبيقه. وأن يؤخذ بنظر الاعتبار أيضاً فتح الدورات بهدف الارتقاء بمستوى الدروس وتدريس الأساتذة، والأهم من كل ذلك أن يصار للتخطيط لمرحلة انتقالية؛ للانتقال بها من الوضع الموجود إلى الوضع المنشود.

وبالإضافة إلى أنه تم في هذه الأطروحة إدخال المرحلتين الأولى والثانية في جميع الأقسام فقد تم جعل مادة الفقه في السنوات الخمس الثانية كأحد الأقسام الثلاثة الأساسية لهذه المرحلة. ويخصص طلبة هذه المادة جلّ وقتهم في دراسة الفقه والأصول والمقدمات اللازمة. ويتم في هذه السنوات الخمس تدريس المناهج الدراسية، التي يتم اختيارها على أساس قواعد وضوابط التربية والتعليم وفقاً للأساليب المتطورة، مع إعطاء الأولوية للمسائل التي يحتاجها المجتمع. كما يتعرف الطالب في هذه المرحلة أيضاً على أسلوب البحث والتأليف، ويقوم عملياً بالتدريب والتحقيق في الفقه، ويهيئ نفسه للتحقيق والبحث في مادة الفقه في المرحلة الثالثة المؤلفة من خمس سنوات. وفي المرحلة الثالثة يدرس الطالب أبواب الفقه المختلفة، ويتخصص في مختلف أبواب الفقه، بما في ذلك العبادات، والمعاملات، والقانون، والسياسة الإسلامية، وغيرها.

وبتقسيم أبواب الفقه المختلفة إلى أبواب اختصاصية تنتهي الأرضية المناسبة لإجراء التحقيقات المعمقة في كل باب، بالاستفادة من الإمكانيات الجديدة المتاحة والمكتبات والمراكز العلمية في العالم. وبالإضافة إلى مهارة الفقهاء في مجال اختصاصهم فهم يطلعون في هذه الأطروحة على قواعد العلوم الإنسانية والعلوم التطبيقية والرياضية المرتبطة بها، وهو ما سيكون له تأثير مهم في تعميق الفقه وتطويره. وناهيك عن هذه الأمور فإنه من

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الأولى

الضروري في المسائل الفقهية الحصول على المعلومات الخاصة من العلوم التطبيقية، وبخاصة علم الموضوع في المسائل الاجتماعية، والاطلاع على العلوم ذات الصلة، بما فيها العلوم التطبيقية، والعلوم الاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى أنه كانت تدرّس سابقاً بعض العلوم في المدارس الدينية، من قبيل: الطب، والهيئة، والرياضيات، وكان يستفاد منها في تشخيص الموضوع في أبواب معينة من الفقه. وعلى سبيل المثال: كان يستفاد من علم الهيئة في موضوع القبلة، وفي باب الإرث كان يستفاد من الرياضيات. ولكن بالنظر لظهور المسائل المستحدثة والمدارس الاقتصادية والاجتماعية المختلفة في الوقت الحاضر بات من الضروري اليوم اتباع مبدأ التخصص في أبواب الفقه المختلفة، وإن التعمق في كل باب خاص يتطلب العلم بسلسلة من المعلومات ذات الصلة بذلك الباب.

لقد جاء تشكيل مؤسسة «در راه حق»، أي على طريق الحق، وبعد ذلك «مؤسسة باقر العلوم»، وأخيراً «مؤسسة الإمام الخميني (عليه السلام) للدراسات والأبحاث»، بهدف التوصل إلى تحقيق الأهداف المنشودة أعلاه. لقد توصلنا إلى النتيجة التالية: إذا كنا غير قادرين على تحقيق هذه الأهداف في كل هيكل الحوزة العلمية فلنؤسس على الأقل مؤسسة نموذجية، ونعمل على إعداد كادر معين يكون قادراً على تأمين جانب من متطلبات المجتمع الفكرية والثقافية.

ولحسن الحظ فإن خريجي هذه المؤسسات لا قوا ترحيباً خاصاً في المجتمع والمراكز الثقافية، وهم الذين يتصدون الآن للانحرافات الفكرية والعقائدية.

- يتبع -

العوامش

- (١) عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنَّ العبد يُصبحُ مؤمناً ويُمسي كافرًا، ويصبحُ كافرًا ويُمسي مؤمنًا، وقومٌ يُعارونَ الإيمانَ ثُمَّ يُسَلِّبونَهُ، وَيُسَمَّونَ المُعَارِينَ، ثُمَّ قال: فَلانَّ مِنْهُمْ. (أصول الكافي ٢: ٤١٨، الرواية ٢).
- (٢) سيرد ذكر هذه الأطروحة في نهاية هذا الفصل.
- (٣) بحار الأنوار ٨٤: ١٠١، باب ١٢، الرواية ٢.
- (٤) من وصية علي بن أبي طالب عليه السلام للحسن والحسين عليهما السلام لما ضربه ابن ملجم (لعنه الله): أوصيكُمَا وَجَمِيعَ وَلَدِي وَأَهْلِي وَمَنْ بَلَّغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَنُظْمِ أَمْرِكُمْ وَصَلَحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ.... (ابن أبي الحديد، شرح البلاغة ١٧: ٥، باب ٤٧).
- (٥) بحار الأنوار ٧٤: ٣٥١، الباب ٢١، الرواية ٢٠.
- (٦) المصدر نفسه ١: ٢٠٥، الباب ٤، الرواية ٣٣.
١. كما تفضل سماحة السيد قائد الثورة الإسلامية وأوصى مراراً بضرورة الاهتمام بمادة الكلام، ومن ذلك ما جاء في لقائه مع لجنة التخطيط في الحوزة العلمية لمدينة قم المقدسة؛ إذ أوصى سماحته بضرورة الاهتمام بمادة الكلام بنفس المستوى من الاهتمام بالفقه، فقال: إن الحاجة لطرح المواضيع الكلامية تعد بالغة الضرورة؛ نظراً للشبهات الكثيرة التي تثار حول المسائل العقائدية؛ لأنه بدون تأصيل العقائد لا يمكن أسلمة المناخات وخلق المجتمع الإسلامي. (عن صحيفة جمهوري إسلامي، بتاريخ ١٧/٦/١٣٧٥).

منهاجية الاستنباط الفقهي

بين المذهبية والإسلامية

الشيخ خالد الغفوري(*)

تمهيد

إنّ عملية استنباط الحكم الشرعي ليست عملية عفوية أو مرتجلة بيدي فيها المفتي رأياً أنقذ صدفة في ذهنه؛ للخلاص من إحراج علمي أو عملي، بل إنّها عملية علمية تمرّ بعدة خطوات ومراحل، تطوي خلالها الذهنية الفقهية مجموعة من المحطّات البحثية، حيث ينطلق الفقيه من البحث عن الأدلّة، حيث يفتش ويفحص في المصادر الأساسية، حتى يعثر على ضالّته في مظانّها، فيحدّد أدلّته أولاً، ثم يبدأ خطوة أخرى ومرحلة ثانية، وهي مرحلة تحديد دلالات الأدلّة، ومقدار ما تدلّ عليه من مفادات بالاستناد إلى جملة من القواعد والضوابط المحدّدة سلفاً في علم أصول الفقه، إلى أن ينتهي إلى استنتاج معيّن، فيصوغ فتواه على ضوء ذلك. ومن الطبيعي أن تسبق هذه العملية جملة من المقدّمات المعلوماتية من أجل تهيئة الفقيه ذهنياً وإعداده لخوض تجربته الاجتهادية.

ومن هنا يتضح أنّ الفتوى الفقهية ما لم تُؤلّد من رحم عملية الاستدلال، وما لم تترشّح كنتيجة لعدد من الخطوات العلمية، لا قيمة شرعية لها. وبعبارة أخرى: إنّ كلّ عملية إفتاء لابدّ أن تكون حاصلة من عملية استنباط، وكلّ استنباط هو عملية بحث علمي في الأدلّة الشرعية، فكلّ إفتاء يمثل نظرية علمية فقهية أو تطبيقاً فنياً لنظرية علمية يتبنّاها الفقيه بعد أن يبذل أقصى ما يمكنه من جهد خبروي. فالإفتاء إنجاز علمي

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحث متخصص في الفقه الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، من العراق.

يستند إلى أسس موضوعية، وليس هو محض قناعة شخصية لا تتجاوز عالم الذات.

أولاً - البحث الفقهي وأنواعه

نواجه عادة نوعين من البحث الفقهي، وهما:

النوع الأول: البحث الفقهي الذي يتحرك ضمن إطار مذهب فقهي واحد، حيث تتم ممارسة الاستدلال الفقهي على ضوء القواعد والأصول المتبنية من قبل مذهب ما. ومن الطبيعي أن تكون نتائج البحث منسجمة مع تلك المتبنيات، والتي قد لا تلتقي مع ما يتوصل إليه الباحث في مذهب آخر غالباً، وهذا هو النمط الشائع والرائج في الأبحاث الفقهية، ومن هنا نجد أن لكل مذهب فقهي رؤاه الخاصة به، والمستنبطة من قواعده وأصوله المعتمدة لديه. ومجموع هذه الرؤى هي التي تشكل المنظومة الفقهية لكل مذهب.

النوع الثاني: البحث الفقهي الذي يتحرك في رحاب أوسع من الأول، حيث يتم التعرض إلى آراء المذاهب الفقهية المختلفة، وبيان مستنداتها وأدلتها. وعلى ضوء ذلك تحصل المقارنة والمقايضة بين الآراء. وهذا هو المسمى بالفقه المقارن أو فقه الخلاف. وواضح أن البحث المقارن يعبر عن انفتاح المذاهب الفقهية بعضها على البعض الآخر، وهذا ما يساعد في إذابة الحواجز الجليدية بين المذاهب، ويوفر الأرضية المناسبة للتقريب بينها، فإن كثيراً من حالات التباين والتناحر تنشأ من عدم الاطلاع على الرأي الآخر، أو بسبب عدم الاطلاع على المستندات التي يبتني عليها.

وكانت المذاهب الفقهية في القرون الأولى، ومع أنها كانت تعيش فيها طور التكوين والضرورة ومرحلة البناء الذاتي، تعيش حالة التواصل العلمي، بحيث باتت سوق الأبحاث المقارنة رائجة آنذاك، مما ساهم في نمو الحركة العلمية الفقهية وتطورها، لكن خفت هذه الظاهرة الصحية وفترت حتى توقفت في القرن الثامن وما بعده، وعاشت المذاهب الفقهية حالة القطيعة العلمية، وتقطعت فيها حبال الوصال البحثي.

بيد أنه قد انبعثت هذه الحالة في القرن الأخير من جديد، وعاودت الأبحاث المقارنة نشاطها وفعاليتها مرة أخرى، غير أن الملاحظ أن الثمرات التقريبية المترتبة على الأبحاث المقارنة محدودة جداً؛ لأن كل مذهب يسعى لإبراز عناصر القوة في مذهبه هو دون غيره.

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

ونحن لا نريد أن ننتقد ظاهرة البحث الفقهي المقارن، بل نوكد على مواصلة هذا النمط من التدوين، وندعو إلى تفعيله وتطويره، وغرضنا هو تقييم الآثار والنتائج المترتبة عليه، كي لا نغرق كثيراً في الإطار والمده ما دما نخوض بحثاً علمياً، وعلينا أن نتحلّى بالموضوعية في ذلك، بل ربما نتمكن من اكتشاف طريق آخر أكثر فاعلية وتأثيراً، وهذا ما كئنا نبغي التنظير له في أطروحتنا المقترحة.

ثانياً - مقدّمات نظرية للأطروحة المقترحة

إنّ الأطروحة التي نقرحها تنطلق من عملية الاستنباط ذاتها ومن عناصرها الداخلية، وبهذا يتبيّن امتيازها عن غيرها. وبيان ذلك يحتاج إلى أن نتقدّم خطوة خطوة حتى لا نرتجل الموقف تجاه هذه الأطروحة في مستويها التصوري والتصديقي. ومن هنا لابدّ من بيان بعض المقدّمات كي ننتهي إلى بيان الأطروحة المتوخّاة، وهذه المقدّمات هي:

المقدّمة الأولى: مبررات الاجتهاد.

إنّ المبرر لعملية الاجتهاد هو ما يلي:

١- إنّ كلّ مكلف يعلم بوجود جملة من الأحكام موجّهة إليه من قبل الله سبحانه وتعالى، وهذا أمر ثابت بالوجدان.

٢- إنّ العقل يحكم بلزوم الخروج من عهدة هذه التكاليف، وهو واضح في ما هو معلوم منها، وما كان مشكوكاً لابدّ من تحصيل اليقين أو الاطمئنان به، وطريق ذلك لغير الخير إنما هو برجوعه إلى الخير، والخبير من له القدرة العلمية على تحصيل ذلك بنفسه من خلال الرجوع للأدلة، وهذا يستلزم بذل الوسع من خلال الفحص التام.

والمراد ببذل الوسع هو بذل الطاقة في البحث العلمي، واستيعاب كلّ جوانبه، والتأمّل في كلّ زواياه. وإنّ التقصير في ذلك يفقد العملية الاجتهادية مبرراتها، كما يفقدها قيمتها الشرعية. ولا فرق في أسباب التقصير في استفراغ الوسع في البحث بين الاستعجال أو التعصّب المذهبي أو الميل العاطفي أو عامل المصلحة الشخصية، فكلّ ذلك يخلّ في تحقق مفهوم الاجتهاد، ووقوعه ناقصاً كعدمه. وعليه فلا يمكنه أن يعيّن للمكلفين طريقة امتثال التكاليف الإلهية المشكوكة.

المقدّمة الثانية: سقف الممارسة الاجتهادية.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٥٣

فالاتجاه يملّي على كلّ من يتصدّى له أن يبذل قصارى جهده العلمي من أجل الوصول إلى حكم الله عزّ وجلّ، وإلاّ فلو لم يستنفد المجتهد كل طاقته العلمية فستكون عملية الاستنباط ناقصة لا تستحق أن توصف بالاجتهادية، ولا تترتب عليها الآثار الشرعية من براءة ذمة المفتي، ولا العامل بفتواه. وهذا الشرط، وهو استنفاد الطاقة الواسع، ينسحب على عملية الاستنباط بجميع مراحلها، ولا يكفي تحقّقه في مرحلة دون أخرى.

وبيان ذلك: إنّ عملية الاستنباط تمرّ بالمراحل التالية:

المرحلة الأولى: مرحلة اكتشاف الدليل. وهنا لابدّ من الفحص التام عن الأدلّة التي يحتمل وجودها في المصادر الأساسية للشريعة، بل لابدّ من الفحص عن كلّ ما يحتمل دليليته على الحكم الشرعي، ولو كان خارج المنظومة المألوفة للأدلّة، فإن كانت عملية الفحص ناقصة، ولو بنسبة ضئيلة، فلا يمكن الاطمئنان بعملية الاستنباط طرّاً؛ بسبب وجود الاحتمال الذي يثير الشك بالنتيجة، فربّما يوجد دليل آخر لو وقع تحت يد هذا المستنبط لاختلف اتجاه حركته الاجتهادية حينئذٍ، ولانتهى إلى نتيجة متفاوتة.

المرحلة الثانية: مرحلة تمامية الدليل. وهنا أيضاً لا محيص من الفحص التام عن الأدوات الموجبة للثقة بصدور هذا الدليل والوسائل المثبتة لاعتبار هذا الدليل؛ إذ لا شك في أنّ الالتفات إلى بعض تلك الأدوات والوسائل وإغفال بعضها الآخر قد يغيّر من عملية تقييمنا ومدى اعتبارنا لهذه الأدلّة.

المرحلة الثالثة: مرحلة الكشف عن الدلالة. ولا شك هنا في ضرورة الفحص التام عن وجوه الدلالة الممكنة أو المتوفّرة للدليل، فإنّ إهمال أحد وجوه الدلالة يقدح في مدى الركون إلى ما يتبنّاه المستنبط من تفسير للدليل الشرعي.

المرحلة الرابعة: مرحلة تمامية الدلالة. وهنا أيضاً لا مناص عن الفحص التام عن العناصر الخارجة عن هذا الدليل من أدلّة وقرائن ومعايير عامة قد تشكّل معارضاً ومدلولاً منافياً لدلالة ذلك الدليل المبحوث عنه، أو ربما تشكّل قرينة مقيدة أو مخصصة أو متممة للدلالة، أو مفسّرة لها وموجّهة لها؛ إذ الاكتفاء بالبحث عن الدليل في نفسه، ومع قطع النظر عمّا يحفّ به من مؤثّرات دلالية، يعدّ نقصاً بحثياً لا يمكن الغضّ عنه.

وفي المقام ننبّه إلى أنّنا في أطروحتنا أفدنا من اشتراط الفحص التام في العملية

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

الاستنباطية، وسعينا لكي نوجد لها تطبيقاتاً اقتراحية.

المقدمة الثالثة: منهج الاستنباط وخطواته. فكل خطوة يمرّ بها الاستدلال الفقهي تمرّ عبر جملة من القواعد والضوابط، وهي عديدة جداً، فبعضها يتم بحثه في علم أصول الفقه، وبعضها يُعالج في علم دراية الحديث، وبعضها يتم دراسته في العلوم اللغوية والأدبية، وإلى غير ذلك.

وهذه الضوابط والقواعد على نحوين:

النحو الأول: الضوابط والقواعد الخاصة بمذهب فقهي معيّن، وتكون مقبولة لديه مرفوضة لدى غيره، كالقياس، الذي يعدّ دليلاً معتبراً بحسب البعض، ومردوداً بحسب آخر.

النحو الثاني: الضوابط والقواعد التي لا تختص بمذهب معيّن، بل تكون مشتركة بين أكثر من مذهب واحد، وربما لدى جميع المذاهب الفقهية. وأطروحتنا المزعومة تحاول توظيف هذا النمط من الأدلة والقواعد المشتركة، والإفادة من هذه النقطة الإيجابية لبناء منهج استنباطي جديد.

ثالثاً - البيان التصوري للأطروحة المقترحة في الاستنباط

وسنبيّن مفاصل الأطروحة ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: تفترض هذه الأطروحة أن يتحرّك المتصدّي للاستنباط - من أيّ مذهب كان - في الساحة الاستدلالية الواسعة، لا أن يحصر حركته ضمن الآفاق المتاحة له مذهبياً، بمعنى أن يتصدّى للفحص التام والمسح الكامل لكلّ جوانب الاستدلال، وفي كلّ مراحلها الأربعة المذكورة في المقدمة الثانية.

ولنوضّح الفكرة بمثال: لو شخّص الفقيه أنّ المسألة التي يبحث عنها يمكنه أن يجد دليلها في السنّة النبوية الشريفة، فهنا يرجع عادة إلى أحد المجاميع الروائية المعتمدة في المذهب الذي ينتمي إليه ذلك المستنبط، ولا شأن له بالمجاميع الروائية الأخرى المعتمدة لدى سائر المذاهب، في حين أنّ هذه الأطروحة تدعو إلى ضرورة الفحص في كلّ ما هو متضمّن لنقل السنّة النبوية من مختلف المجاميع الحديثية، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر المراحل البحثية.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ ٥٥

النقطة الثانية: حيث إنّ العنصر الأساسي في هذه الأطروحة هو الانفتاح في عملية البحث العلمي، وعدم الانكفاء على المراجع المعتمدة مذهبياً فحسب، وهذا الانفتاح إنّما يكون مثمرًا ومؤثراً عندما يكون الرجوع إلى الأدلة المشتركة وغير المختصة بمذهب معين، بحيث يحاول الفقيه استنطاقها واستثمارها دلاليًا ودليلاً، وإلا فستكون مجرد عملية استعراضية لا أثر لها في عملية الاستدلال وما يخلص إليه من نتائج فتوائية.

النقطة الثالثة: ممّا تقدّم يتضح أنّ ثمة فرقاً بين هذه الأطروحة وبين طريقة البحث المقارن، حيث إنّ الباحث في الفقه المقارن يدرس كلّ رأي، وما يستند إليه من أدلة على حدة، وبمعزل عن سائر الآراء؛ أمّا في هذه الأطروحة فالباحث لا يتصدّى للبحث المقارن، بل يتحرّى الأدلة باعتبارها عناصر داخلية تهّمه كمستنبط، لا كمراقب لسائر الآراء والأدلة يطلّ عليها من الخارج وبطالعتها. أجل، إنّ البحث المقارن يعتبر مقدّمة وخطوة مفيدة للمستنبط؛ لأنّه يوفرّ عليه فرصة الاطلاع الإجمالي على مختلف الأدلة ومطائرها.

النقطة الرابعة: أيضاً يتضح ممّا بيّنا أنّ ثمة فرقاً بين الدعوة إلى إسلام بلا مذاهب والدعوة إلى الفقه التلفيقي من النتائج الفتوائية، وبين ما تضمّنته أطروحتنا من توسعة لمهمة الفقيه البحثية، وتمديد لمساحة الفحص لدى المجتهد، ورفع لسقف الجهد العلمي الذي يبذله الفقيه، وعدم التوقّع في مساحات محدودة وضيّقة.

رابعاً - البيان التصديقي للأطروحة

إنّ تحقق مفهوم الاجتهاد يتوقّف على استفراغ الوسع، واستفراغ الوسع يقتضي الفحص التام في عالم الأدلة والدلالات، فلو أنّ الفقيه واجه مسألة في باب البيع، وراجع كلّ الأحاديث النبوية في باب البيع، فلم يعثر على ضالّته، واحتمل وجود أحاديث تتعلّق بالمسألة في أبواب أخرى، فهل يكتفي المستنبط ببحثه الأول؟ أو يلزمه أن يستأنف البحث في ما يتوقّعه من أبواب؟ إنّّه بحكم المقدّمة الأولى لا بدّ من مواصلة البحث بالمقدار المعقول إلى أن يبيّس أو يظفر ببغيته، وكذا الحال لو احتمل أو ظنّ وجود أحاديث ترتبط بموضوع بحثه ضمن المجاميع الحديثية في المذاهب الأخرى، فإنّه لا بدّ من مراجعتها طبقاً للمقدّمة الأولى، وإلا فكيف يمكن الاكتفاء بمراجعته فحسب، ولا يقتصر في توسعة الفحص على المرحلة الأولى، بل إنّ طبقاً للمقدّمة الثانية يلزم تحقق الفحص التام

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

في جميع مراحل عملية الاستدلال الفقهي، وأيضاً يجب الرجوع إلى الأدلة المشتركة لكونها معتبرة وحجة بنظره طبقاً للمقدمة الثالثة، ولا مبرر في إهمالها. ومن هنا يتضح أنّ هذه الأطروحة ليست محكمة ومبررة أصولياً فحسب، بل يمكن التقدم خطوة إلى الأمام، ودعوى أنّها بمستوى الضرورة.

خامساً - نماذج تطبيقية

من أجل أن تتضح هذه الأطروحة من ناحية، ومن ناحية ثانية كي تثبت عملياً إمكانية تطبيق هذه الأطروحة، ومن ناحية ثالثة من أجل أن تتضح ثمرات هذه الأطروحة وآثارها في عملية الاستنباط، نقدم نموذجين:

النموذج الأول: الاستدلال بالسنة النبوية الشريفة

إذا تتبعنا عمليات الاستدلال بالسنة لرأينا أنّها تحتل مساحة واسعة في البحوث الفقهية، بل في بعض الحالات قد تنفرد بالعملية الاستدلالية، ولا يلجأ إلى سواها من الأدلة الشرعية الأخرى.

ويمرّ الاستدلال بالسنة بعدة مراحل، وهي:

المرحلة الأولى: اكتشاف الدليل من خلال مسح عام لمطان وجود الحديث النبوي ذي الارتباط بالمسألة المبحوث عنها، وهنا لا بدّ من مراجع المجاميع الحديثية كافة.

المرحلة الثانية: إثبات الصدور. وتتمثل هذه المرحلة بدراسة الطريق والسند والوسائل التي تمّ عبرها نقل النص عن النبي ﷺ حتى وقع بين أيدينا، فإن كان هذا الطريق يقينياً أو مطمئناً به فيحق له دخول عملية الاستدلال كدليل قادر على إثبات جعل شرعي، وأمّا إذا لم يرقّ إلى هذا المستوى؛ بسبب وجود خلل في الطريق والواسطة في النقل فلا. ونواجه عادة هنا مشكلة مستعصية، وهي اختلاف الآراء في تصحيح أسانيد الأحاديث النبوية، وسيأتي بحثها.

المرحلة الثالثة: الكشف عن الدلالة. ويتمّ في هذه المرحلة بحث الدليل لفظياً، كأقواله ﷺ، أو غير لفظي، كسيرته ﷺ وتقريره، من حيث مقدار ما يدلّ عليه في نفسه.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٥٧

المرحلة الرابعة: إثبات تمامية الدلالة، كما أوضحنا سابقاً.

ولمزيد بيان نقول: إنّ المراحل التي يمرّ بها الاستدلال عادة؛ نظراً لتوسعة عملية الفحص هنا، ستوفّر للفقيه ثراء معلوماتياً بالقياس إلى حالة الفحص المحدود داخل مصادر المذهب الواحد، وإنّما المشكلة العسيرة التي تواجه الباحث تكمن في المرحلة الثانية، وهي مرحلة تمامية الدليل؛ نظراً لاختلاف المباني والنظريات في الأبحاث السندية وفي التوثيقات وقواعد الجرح والتعديل. من هنا لابدّ من دراسة ذلك بدقة. والتحقيق أنّ لدينا حالات عديدة:

الحالة الأولى: تعدّد النقول والطرق لمضمون واحد إلى حدّ يشكّل اطمئناناً بالصدور، وبذلك نكون في غنى عن بحث الطرق واحداً واحداً ودراسة الأسانيد ورجال الحديث، وهذه الموارد ليست نادرة الوجود ولا قليلة، كما يتضح ذلك بأدنى مراجعة للسنة الشريفة.

الحالة الثانية: إنّ رغم اختلاف المباني لكن هناك رجال ورواة متفق على توثيقهم أو تضعيفهم، أو قد تلتقي رؤيتان أو أكثر على ذلك، فليس الاختلاف وارداً دائماً.

الحالة الثالثة: إنّ في إثبات صحة الأحاديث عدّة نظريات، بعضها - وهو الأكثر والمعروف - البناء على وثاقة الرواة، وهناك من يرى الوثوق بالصدور كافياً بأية قرينة، سواء أتمّ رجال السند أو لا، فليست مشكلة اختلاف المباني في توثيق الأسانيد مشكلة عامة البلوى، بل هي واردة على بعض المباني دون أخرى.

الحالة الرابعة: في حالة استحكام الاختلاف في قواعد معالجة الأسانيد لا يستلزم عدم الاطلاع على مباني الآخرين، كما أنّ هذا الاختلاف في الجرح أو التعديل قد يقع داخل المذهب الواحد، وليس ذلك بعزيز.

إذاً وجود مشكلة في هذه المرحلة لا ينفي فتح باب البحث والرجوع إلى مختلف المصادر الحديثية.

الحالة الخامسة: وهي فيما لو اختلفت الآراء في توثيق رجال السند، ففي مثل هذه الحالة يرجع عادة إلى الكتب الرجالية وكتب الجرح والتعديل المعتبرة لدى كلّ مذهب، والإثارة التي نطرحها بهذا الصدد هي: لِمَ لا يتمّ استقصاء المصادر، ويُقتصر على مراجعة مصادر الدائرة المذهبية الخاصة، ولا تمتدّ دائرة البحث إلى خارجها؟! ولا سيما في حالات

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

التوثيق أو التضعيف المعلنين؛ إذ من الممكن وبكلّ بساطة تتبّع ما ورد بشأن بعض الرواة من مدح أو قدح، والإفادة من ذلك في استخلاص نتيجة معيّنة من توثيق أو تضعيف أو توقّف مادامت أسباب وعلل القدح أو المدح مبينة.

ملحوظتان

الملحوظة الأولى: إنّه من خلال هذا النموذج يتضح ضرورة إعداد منظومات حديثة جديدة جامعة؛ من أجل تلبية حاجة الاستنباط المفتوح، يجمع فيها الأحاديث الشريفة الفقهية، وتنظّم على الأبواب الفقهية وعناوينها، بل ولا بدّ من إعداد منظومة رجالية جامعة أيضاً.

الملحوظة الثانية: لا بدّ من الإشارة إلى الثمرات المترتبة على بحث السنّة في مختلف المجاميع الحديثية على اختلاف مذاهب جامعيها، وهي كثيرة، منها:

١- ورود بعض الأحاديث التي قد تشكّل شاهداً أو دليلاً على تحديد دلالة أحاديث أخرى.

٢- تفرّد بعض المجاميع بنقل قسم من الأحاديث، ممّا يفيد في تحديد الموقف تجاه تمامية الاحتجاج ببعض السير أو الارتكازات العقلانية؛ لكون الاستدلال بها يتوقف على عدم ورود الردع عنها من قبل الشارع.

٣- ورود بعض الأحاديث التي تنفع في حلّ بعض صور التعارض والتناهي بين الأحاديث.

٤- اشتغال بعض الأحاديث على زيادات في بعض النقول، وتجرد بعض النقول عن مثل هذه الزيادات التي قد تؤثر في طريقة فهم السنّة.

٥- اشتغال أكثر المجاميع الحديثية على آراء الصحابة، وموقف الصحابة يمكن أن يستكشف منه الجوّ السائد آنذاك، ممّا يفيد في تحديد كيفية الفهم العرفي للخطابات الشرعية والسلوك المتلقّى من الشارع.

هذا، وقد اخترنا إحدى المسائل الفقهية التي يستدلّ لها عادة بالسنّة، وهي: (مسألة إرث المرتد).

من الواضح أنّ المرتدّ عن الإسلام كافر، وهو على قسمين:

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٥٩

- أ. المرتدّ الفطري: وهو الذي يولد على فطرة الإسلام، ثم يرتدّ.
- ب. المرتدّ المّلي: والمراد به من كان كافراً، ثم أسلم، ثم ارتدّ.
- والأول تقسّم أمواله على الورثة بمجرد ارتداده، ويقام عليه الحدّ؛ والثاني يستتاب، فإن عاد إلى الإسلام فهو، وإلا أُقيم عليه الحدّ؛ والمرأة تستتاب، ولو ارتدّت عن فطرة.
- والمروي عن عليّ عليه السلام في المرتدّ: «إذا مات أو قتل فماله لورثته»^(١). وروي عنه أيضاً: «ميراث المرتدّ لولده»^(٢). وعنه: «إذا قتل ورثه أهله المسلمون»^(٣).
- وقد أتى عليه بشيخ كان نصرانياً، ثم أسلم، ثم ارتدّ عن الإسلام، فقال له عليّ عليه السلام: لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثاً، ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا. قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن ينكحوكها فأردت أن تزوجها ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا. قال: فارجع إلى الإسلام قال: أمّا حتى ألقى المسيح فلا، فأمر به فضربت عنقه، ودفع ميراثه إلى ولده من المسلمين^(٤).
- والمعروف أنّه عليه السلام قد قتل المستورد العجلي بعد ارتداده^(٥).
- وفي مصادر أهل السنّة روى عنه الحارث الأعور: «أنّ ميراث المرتدّ يوضع في بيت مال المسلمين»^(٦).
- وفيها:
١. إنّها مخالفة للقواعد العامّة؛ إذ مادام هناك وارث لاتصل النوبة إلى جعله من الأموال العامّة.
 ٢. إنّها معارضة لما تقدّم من الروايات عنه عليه السلام، وكذلك عن أبنائه عليه السلام^(٧).
- وهاتان المناقشتان في الدلالة واردتان فيما لو لم يمكن الجمع بين المفادين، إلّا أنّه لا يبعد كون رواية الحارث ناظرة إلى صورة انعدام الوارث الخاص.

التشكيك في وثاقة الحارث الهمداني ومناقشته

٣. ونوقش في السند أيضاً، فقليل: إنّها لا تثبت عن عليّ عليه السلام؛ لأنّها رواية الحارث الأعور عن علي، والحارث كذاب، وخاصّة عن علي^(٨).
 - ولكنّ المناقشة الأخيرة غير صحيحة؛ وذلك: أولاً: إنّ الحارث الأعور^(٩) لم يكن ضعيفاً ولا كذاباً؛ لأنّ الحارث وإن لم يحتجّ بحديثه من قبل بعض أهل السنّة، ورُمي
- ٦٠ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

بالضعف، ممّا يشير ضبابية حوله، ولكن سبب ذلك ليس هو عدم وثاقته، بل لعدم الارتياح لآرائه، كما صرّح بعض بذلك، ويؤيّدُه واقعه التاريخي، حيث كان رجلاً متديناً مستقيم الحال. وإليك بعض ما عثرنا عليه من كلمات التوثيق والتعديل الواردة بشأنه:

١. قال فيه ابن داود: إنّه ممدوح^(١٠).

٢. وقال ابن أبي داود: كان الحارث الهمداني أفقه الناس، وأحسب الناس، وأفرض الناس، تعلّم الفرائض من علي.

٣. وقال الدوري، عن ابن معين: الحارث قد سمع من ابن مسعود.

٤. وقال عثمان بن سعيد الدارمي: سألت يحيى بن معين قلت: أي شيء حال الحارث في علي عليه السلام؟ قال: ثقة^(١١).

٥. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال في موضع آخر: ليس به بأس.

٦. وقال مجالد، عن أبيه: قيل للشعبي: كنت تختلف إلى الحارث؟ قال: نعم، كنت أختلف إليه أتعلّم منه الحساب، وكان أحسب الناس.

٧. وقال أشعث بن سوار، عن ابن سيرين: أدركت الكوفة وهم يقدمون خمسة، من بدأ بالحارث ثلثي بعبيدة، ومن بدأ بعبيدة ثلثي بالحارث، ثم علقمة الثالث لاشك فيه، ثم مسروق، ثم شريح....

وأضاف ابن عدي قائلاً: وللحارث الأعور عن علي، وهو أكثر رواياته عن علي، وروى عن ابن مسعود القليل، وعامة ما يرويه عنهما غير محفوظ^(١٢).

٨. وقال علي بن مجاهد، عن أبي جناب الكلبي، عن الشعبي: شهد عندي ثمانية من التابعين، الخير فالخير، منهم: سويد بن غفلة، والحارث الهمداني، حتى عدّ ثمانية: أنّهم سمعوا علياً يقول...، فذكر خبراً.

٩. وفي مسند أحمد: عن وكيع، عن أبيه: قال حبيب بن أبي ثابت لأبي إسحاق حين حدّث عن الحارث عن علي في الوتر: يا أبا إسحاق، يساوي حديثك هذا ملء مسجدك ذهباً.

١٠. وقال ابن أبي خيثمة: قيل ليحيى: يحتجّ بالحارث؟ فقال: ما زال المحدثون يقبلون حديثه^(١٣).

١١. وقال ابن عبد البر في كتاب (العلم) لما حكى عن إبراهيم أنّه كدّب الحارث:

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٦١

وأظنّ الشعبي عوقب^(١٤) بقوله في الحارث كذاب، ولم يبيّن كذبه، وإنّما نقم عليه إفراطه في حبّ علي.

١٢. وقال القرطبي: والحارث رماه الشعبي بالكذب، وليس بشيء، ولم يبيّن من الحارث كذب، وإنّما نقم عليه لإفراطه في حبّ علي وتفضيله على غيره، ومن هنا - والله أعلم - كذّبه الشعبي؛ لأنّ الشعبي يذهب إلى تفضيل أبي بكر، وإلى أنّه أول من أسلم^(١٥).

١٣. وقال أحمد بن صالح المصري: الحارث الأعور ثقة، ما أحفظه وما أحسن ما روى عن علي، وأثنى عليه. قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب؟ قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنّما كان كذبه في رأيه.

١٤. وقال الذهبي في الميزان، في ترجمة الحارث: وحديث الحارث في السنن الأربعة، والنسائي مع تعنّته في الرجال فقد احتجّ به وقوّى أمره. والجمهور على توهين أمره مع روايتهم لحديثه في الأبواب، فهذا الشعبي يكذبه ثم يروي عنه، والظاهر أنّه يكذب حكاياته، وأمّا في الحديث النبوي فلا، وكان من أوعية العلم^(١٦).

١٥. وحكى الذهبي عن مرّة بن خالد: أنبأنا محمد بن سيرين قال: كان من أصحاب ابن مسعود خمسة يؤخذ عنهم، أدركت منهم أربعة، وفاتني الحارث فلم أره، وكان يفضل عليهم، وكان أحسنهم^{(١٧)(١٨)}.

١٦. وقد اتفقت كلمات علماء الإمامية على أنّه من أعاضم أصحاب أمير المؤمنين^{عليه السلام}، وعلى نزاهته ومكانته السامية، ووصفوه بالورع والتقوى، فكيف يحتمل اتفاق علماء الطائفة كافة على توثيق رجل، وعدّه من الأعاضم، وفي أعلى درجات التقوى، ولم يكن ثقة؟

ثانياً: إنّ توثيق شخص ما أو عدم توثيقه ليس أمراً حدسياً، بل لا قيمة للتوثيق أو التضعيف إذا لم يكونا مستندين إلى شهادة حسّية، ولم يذكر له كذبة كلّ من طعن فيه، بل نفى عنه جملة من الرجاليين ذلك بضرر قاطع، وشهدوا له بالوثاقة العالية.

ثالثاً: إنّ الجرح والتعديل ليسا أمرين تعبديين، بل لابدّ أن يكونا معللين، والعلّة التي ذكرت للطعن في الحارث إنّما هي حبّه لعلي^{عليه السلام} وأفكاره، فقد اتضح لك أنّ المشكلة فيه ليست ناشئة من عدم وثاقته، بل لانزعاج بعض من آرائه؛ فإنّه كان ينقل بعض الأحاديث في مناقب علي^{عليه السلام}، التي يثقل على البعض سماعها والتحديث بها، وإلاّ

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

فإنَّ الرجل كان معروفاً بالفضل والفقّه، وكان من أصحاب - بل من خواصّ - عليّ عليه السلام، وكان شديد الحبّ والتعلّق به.

قال العجلي - في ترجمة الحارث بن عبد الله الأعور -: «حدّثني قاسم العرفطي: حدّثنا زائدة، عن مغيرة بن إبراهيم، قال: كان الحارث متّهماً»^(١٩). والمراد: اتّهامه بالتشيع، كما صرّح بذلك أحد المحقّقين للكتاب. ويؤكد ما ذكره ابن حبان في ترجمته بقوله: «كان غالباً في التشيع»^(٢٠).

رابعاً: إنّ القدح في شخصية معيّنة لا بدّ أن يقيّم، ولا يؤخذ على عواهنه، فتارة يُنقل لنا القدح في شخصية مجهولة أو عليها شبهة أو يحتمل صدور الكذب منه، وأخرى يُنقل لنا القدح في شخصية كبيرة، ومن خاصة أمير المؤمنين عليه السلام، ومن وجهاء الطائفة، وممن عرف بالخير والصلاح، فهنا لا بدّ من التأمّل الكثير في مثل هذه الحالة.

خامساً: إنّ الشعبي ناقض نفسه، حيث يروي عن الحارث، ويطعن فيه في الوقت ذاته.

سادساً: إنّ منشأ الطعن في الحارث هو الشعبي، والشعبي ليس بمعتمد في قوله؛ فإنّه كان متّهماً في دينه، وقد ضُبُطت عليه بعض المؤاخذات السلوكية^(٢١)، فقد كان صنيعة من صنائع الأمويين، يرتع في دنياهم، ويحظى بمناصبهم، وينعم بعطاياهم، ويسير على رغباتهم، ولم يكن تاريخه نزيهاً، فقد بعثه عبد الملك بن مروان - كما في كتاب النجوم الزاهرة^(٢٢) - إلى مصر؛ بسبب البيعة للوليد بن عبد الملك، ثم تولّى المظالم بالكوفة - كما في كتاب الأغاني^(٢٣) - من قبل بشر بن مروان أيام ولايته عليها من قبل عبد الملك، ثم تولّى القضاء - كما في تاريخ الطبري^(٢٤) - أيام عمر بن عبد العزيز في الكوفة.

وقد ذكر أبو الفرج في «الأغاني»: عن الحسن بن عمر الفُقَيْمي قال: دخلت على الشعبي، فبينما أنا عنده في غرفته إذ سمعت صوت غناء، فقلت: أهذا في جوارك؟ فأشرف بي على منزله، فإذا بـغلام كائن قمر وهو يتغنّى...، قال: فقال لي الشعبي: أتعرف هذا؟ قلت: لا، فقال: هذا الذي أُوتي الحكم صبياً، هذا ابن سريج^(٢٥).

وذكر أيضاً: عن عمر بن أبي خليفة قال: كان الشعبي مع أبي في أعلى الدار، فسمعنا تحتنا غناء حسناً، فقال له أبي: هل ترى شيئاً؟ قال: لا، فنظرنا فإذا بـغلام حسن الوجه حديث السن يتغنّى...، فإذا هو ابن عائشة، فجعل الشعبي يتعجب من غنائه، ويقول:

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٦٣

يؤتي الحكمة من يشاء^(٢٦).

وذكر أيضاً: أنَّ مصعب بن الزبير أيام ولايته على الكوفة أخذ بيد الشعبي، وأدخله في حجة زوجته عائشة بنت طلحة، وهي بارزة حاسرة، فسأله عن حالها، فأبدى رأيها فيها، ووصفها له بما يريد، ثمَّ أمر مصعب له بعشرة آلاف درهم وثلاثين ثوباً، فما انصرف يومئذٍ أحد بمثل ما انصرفت به! بعشرة آلاف درهم وبمثل كارة القصَّار ثياباً، وبمنظرة من عائشة بنت طلحة^(٢٧).

وعليه فالشعبي ليس بشيء في نفسه، ولا يمكن الاعتماد على ما قال، ولا سيما بشأن هذا الرجل الجليل، فإنَّ الأخذ بقول الشعبي حينئذٍ يكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦).

إذاً فرمي الحارث الهمداني بالكذب والضعف ليس من دأب المحصلين، ولا من الأمانة العلمية في شيء.

النموذج الثاني: الاستدلال بالقرآن الكريم

نظراً لكون القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة فمن الطبيعي أن يحتلّ موقع الصدارة في عمليات الاستنباط الفقهي، ويكون على رأس الأدلة الأخرى، وهو المهيمن عليها. مضافاً إلى قيمته الدليلية الذاتية.

وحيث لا خلاف ولا نقاش في دور القرآن الكريم المهم في الاستنباط فيكون نقطة بداية مشتركة بين المذاهب، بمعنى أن يُعالج بحث الدليل القرآني والاستدلال بالكتاب الكريم في جو منفصل على سائر المذاهب، وحيث يمتاز القرآن بالدليلية الأولية، ولا دليل قبلهاً آخر يسبقه أو يرجع إليه، إذاً لا داعي لحصر البحث القرآني في أطر مذهبية معينة، بل إنّ أدوات الفهم القرآني هي الأدوات اللغوية والعرفية والعقلانية، وهي أدوات مشتركة وعامة.

فعندما نريد اكتشاف المفاد القرآني من فقرة قرآنية أو مقطع قرآني معيّن ينبغي تتبّع المدلول اللغوي في نفسه، والمدلول العرفي، ثم الاستعانة بالنصّ القرآني ذاته؛ لكون القرآن يفسّر بعضه بعضاً.

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

فلَمْ نضيّق من آفاق الدلالة القرآنية ونحصرها ضمن أفهام محدودة متبنّاة من قبل هذا المذهب أو ذاك؟
وقد أخذنا بحثاً قرآنياً حاولنا فيه تطبيق هذه الأطروحة، وهو بحث هذه المسألة: متى يجوز للمرأة المؤمنة أن تُبدي زينتها؟ وما هي الموارد المستثناة من حرمة إبداء الزينة؟ لكن طلباً للاختصار نقتصر على ما تقدّم.

المواشم

- (١) أبو حنيفة محمد بن النعمان، القاضي التميمي المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٣٨٦، ح ١٣٧٢.
- (٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩، باب ٦ من موانع الإرث، ح ٧.
- (٣) الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ١٧: ١٤٥، باب ٥ من موانع الإرث، ح ١: مستدرک الوسائل ١٧: ١٤٦، باب ٥ من موانع الإرث، ح ٤: ابن حزم الأندلسي، المحلى ١١: ١٩٧.
- (٤) ابن حزم الأندلسي، المحلى ١١: ١٩٧: خراج أبي يوسف: ٢١٦.
- (٥) الشوكاني، نيل الأوطار ٦: ١٩٣: محمد رواه قلعة جي، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٤٥.
- (٦) ابن حزم الأندلسي، المحلى ٩: ٣٠٥.
- (٧) قلعه جي، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٤٥.
- (٨) انظر: كتاب الرجال (لابن داود الحلّي): ٦٧، رقم: ٣٥٧.
- (٩) الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني الخارفي، أبو زهير الكوفي، والخارفي نسبة إلى خارف: بطن من همدان. ويقال: الحارث بن عبيد الله. ويقال: الحوتي، وحوت بطن من همدان. ويقال: الحالفي أو الحالقي. انظر: معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة (للخوئي) ٥: ١٧٣ - ١٨٨.
- (١٠) انظر: الإكمال في أسماء الرجال (للخطيب التبريزي): ١٧٩.
- (١١) عبد الله بن عدي، الكامل ٢: ١٨٦.
- (١٢) عبد الله بن عدي، الكامل ٢: ١٨٦ - ١٨٧.
- (١٣) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٥: ٢٤٩.
- (١٤) كذا في المصدر، وأحتمل التصحيف في الكلمة، ولعلها (عوتب).
- (١٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن (للقرطبي) ١: ٥.
- (١٦) انظر: تهذيب التهذيب (لابن حجر) ٢: ١٢٦ - ١٢٨: ميزان الاعتدال (للذهبي) ١: ٤٣٧، رقم الترجمة (١٦٢٧).
- (١٧) في المصدر (أحسنهم). أقول: ويحتمل فيه التصحيف (أحسبهم).
- (١٨) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٤٣٧.
- (١٩) العجلي، معرفة الثقات ١: ٢٧٧، رقم الترجمة (٢٤٥).
- (٢٠) ابن حبان، كتاب المجروحين ١: ٢٢٢.
- (٢١) انظر: البيان في تفسير القرآن (للخوئي): ٥٠٠ - ٥٠٣.
- (٢٢) يوسف بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ١: ٢٠٨.
- (٢٣) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني ٢: ٣٤٢.

● منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية

-
- (٢٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، المعروف بـ (تاريخ الطبري) ٨: ٨٧؛ يوسف بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ١: ٢٢٩.
- (٢٥) الأغاني ١: ٣٠٣.
- (٢٦) الأغاني ٢: ١٢٢.
- (٢٧) الأغاني ٢: ٣٧٣ - ٣٧٤.

مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي

مقاربة أصولية

د. الحسان شهيد^(*)

في معنى الاستقراء INDUCTION في العلوم المختلفة

الاستقراء لغة من استقرأ يستقرئ استقراءً، واستقرأه طلب إليه أن يقرأ، واستقرأ الأمور تتبع أقرائها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقتري البلاد واستقراها وتقرأها: تتبعها يخرج من أرض إلى أرض، واستقرأ الجمل الناقة تاركها لينظر ألقحت أم لا^(١).

أما من الوجهة الاصطلاحية فتتعدد معاني الاستقراء بتعدد مجالات الاختصاص. فعند المناطق عرّفه أرسطو بأنه «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه. مثال ذلك: الجسم إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز، فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»^(٢)، فهو «لا يريد بالأمثلة الجزئية في هذا السياق أفراداً، بل يريد أنواعاً، بمعنى أنك تنظر إلى بقرة واحدة، لا على أنها فرد قائم بذاته، بل على أنها عينة تمثل نوعاً بأسره»^(٣).

وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»^(٤).

وعرفه الغزالي في «معيار العلم» بقوله: «هو أن تتبع الحكم في جزئيات كثيرة، داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الجزئي به»^(٥). فالاستقراء على هذا المعنى يعمل على ربط النتائج بالأسباب، وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على

(*) باحث متخصص في الدراسات الفقهية والأصولية، من الجزائر.

تمهيداً^(٦).

وعرفه الخوارزمي بقوله: الاستقراء «هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه»^(٧). أما الجرجاني فالاستقراء عنده هو «الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء، بل قياساً مقسماً، ويسمى هكذا لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع جزئياته»^(٨).

أما الاستقراء في اصطلاح علماء التربية فله معنيان، وإن تقارباً من حيث المضمون؛ **فالأول:** هو نمط من الاستدلال ينتقل بموجبه الفكر من ملاحظة ودراسة حالات جزئية إلى استخلاص حكم كلي يتم تعميمه على باقي الحالات المتشابهة للحالة الملاحظة؛ **والثاني:** قدرة المتعلم على التدرج من الجزء إلى الكل، ومن المثال إلى القاعدة، ومن الحالات الجزئية إلى الكليات والأفكار العامة، ويشمل القدرة على ربط الحقائق بعضها ببعض للوصول إلى فكرة جديدة أو قانون عام^(٩).

ولا يبتعد مفهوم الاستقراء عند علماء الفقه والأصول عما سبق ذكره من تعريفات، حيث يعرفه أبو حامد بأنه «عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»^(١٠).

وعرفه الإمام القرافي بأنه «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في الصورة النزاع على تلك الحالة»^(١١).

وقال الرازي: «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته»^(١٢).

أما ابن قدامة فالاستدلال بالاستقراء عنده «هو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها»^(١٣).

ولعل من أوضح تعاريف الاستقراء ذلك الذي أودعه الإمام الشاطبي في «موافقاته» بقوله: هو «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»^(١٤).

وإلى ذلك أشار ابن عاصم في منظومته الأصولية، حيث قال:

وهناك الاستقراء خذه رسماً تتبع الجزئي حكماً حكماً

ثم يرى والحكم فيه يطرد بذلك الحكم حيثما يرد^(١٥)
أما تعريفات المتأخرين لمصطلح الاستقراء فلم تتميز عما ذكره سابقوهم من المتقدمين، ومنها على سبيل المثال:
تعريف المشاط؛ إذ قال فيه «تصفح الجزئيات ليحكم بها على أمر يشمل تلك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، عكس القياس المنطقي، وهذا هو الاستقراء التام»^(١٦).
وكذا محمد باقر الصدر، الذي قال بأنه «كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال»^(١٧)، أو هو «تلك العملية التي بواسطتها يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»^(١٨).
أما من المعاصرين فقد حده قطب مصطفى سانو «بأنه استدلال بثبوت حكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات»^(١٩).
كما عرفه محمد أمزيان بأنه المسلك الذي «يستخدم في إثبات الحقيقة العلمية، ويعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الكل على سبيل التعميم، وذلك بملاحظة الجزئيات، وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديداً إلى المعرفة العلمية»^(٢٠).
وعليه فالدليل الاستقرائي نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية، ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه^(٢١).

ملاحظات استنتاجية في تعريف الاستقراء

بعد هذا الجرد المتنوع لأهم تعاريف الاستقراء عند كل من أهل الفلسفة والمنطق من جهة، وأهل الفقه والأصول من جهة أخرى، يمكن الخروج بالملاحظات التالية:
١- إن الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، فهو منهج بحث وتتبع لجملة أفراد وجزئيات وأنواع يرشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامة، وقانون مطرد يستمر في بيان وكشف حقائق الأمور.

٢- إن منهج الاستقراء في الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي، يتفرع عنه

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

استقراء تام يفيد القطع والعلم اليقيني، كما يتفرع عنه استقراء ناقص يفيد الظن، أما عند جمهور الفقهاء والأصوليين فالاستقراء الناقص يفيد الظن الراجح الذي يرتقي إلى مرتبة القطع؛ لغلبة الظن فيه، وهذا ما سيتم الكشف عنه في الصفحات المقبلة.

٣. إن من الأسس المادية للاستقراء في العلوم العقلية مسألتي الملاحظة، والتجربة، ثم وضع الفروض، وهذه عناصر أساسية تفضي إلى نتيجة، هي القاعدة أو القانون الاستقرائي، أما في علمي الفقه وأصوله فيختلف الأمر في بعضها؛ إذ يتم التركيز فيهما على تتبع الجزئيات واقتفاءها، ومن ثم تعميم النتيجة المتحقق منها في تلك الفروع، وهذا ما يؤدي إلى حكم عام شامل كلي.

فالاستقراء إذاً عملية علمية استدلالية، والقائم بها متخصص في العلم بالمبحوث فيه؛ ومنهجه تتبع وتصنف كل الجزئيات والأفراد للمسألة أو أغلبها، وغايته صياغة حكم كلي أو قاعدة عامة مستغرقة لكل الفروع أو أكثرها، وفائدته الاستدلال به على بيان المسائل الأخرى وفهم الخطاب جملة.

حجية الاستقراء في أصول الفقه الإسلامي

اختلف الأصوليون حول حجية دليل الاستقراء، ويعود ذلك إلى أسباب سأذكرها عقب التعرف على كل مذهب من المذاهب.

فالاستقراء بحسب تقسيمه التقليدي ضربان: استقراء تام؛ واستقراء ناقص. أما الاستقراء التام فهو حجة عند جميع الأصوليين؛ لأنه ضرب من الاستدلال العقلي المنطقي، الذي لا يدع مجالاً للعاقل للشك في حجتيه والظن في دلالته. وفي هذا يقول الناظم:

فإن يعم ذي اشتقاق فهو حجة بالاتفاق

وقال الشارح: «فالتام هو أن يعم الاستقراء غير صورة الشقاق، أي النزاع، بأن يكون ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة إثباته بالتتابع في جميع جزئياته، ما عدا صورة التنازع، وهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر، ولا خلاف في حجتيه»^(٢٢).

أما الاستقراء الناقص أو غير التام فهو الذي كان محل النزاع بين العلماء؛ أما **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٧١

المالكية والشافعية والحنابلة فيعتبر عندهم حجة في الاستدلال؛ لأن الغالب الأكثر في رأيهم كحكم الكلي العام، فيلحق الفرد النادر الخارج بالأعم الأغلب. يقول الإمام القرافي بعد بيانه لدلالة الاستقراء الناقص المفيدة للظن: «وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»^(٢٣).

أما الإمام الغزالي فاعتبر أن الاستقراء «إن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»^(٢٤).

فالاستقراء الناقص عند الإمام الغزالي يفيد ظناً راجحاً، يغلب عليه ميل إلى القطع، الذي يرفعه إلى مرتبة الحجية المعتبرة، وعلى هذا السبيل ثبت عند الإمام الشافعي أن «أقل سن الحيض تسع سنين، وأن أقله يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر، وغالبه ست أو سبع، ومعلوم أن الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه، ولا حال أكثرهن، بل ولا حال نصفهن، ولا ما يقرب منه، فضلاً عن نساء العالم على الإطلاق؛ للقطع بعدم استقرائه حال جميع الأعصار المتقدمة عليه»^(٢٥)، وكان هذا هو مسلك الإمام الشافعي في تقرير كثير من أحكامه الشرعية وقواعده الأصولية^(٢٦).

وهو رأي الشاطبي كما تبين، وكما سيتضح أكثر في ما بعد؛ لأنه عادة ما يقيم معرفته العلمية في علوم الشريعة على قاعدة «أن الغالب الأكثر فيعتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»، ثم قاعدة «غلبات الظنون معتبرة في الشريعة».

أما الحنفية فلم يعترفوا بالاستقراء الناقص بصفته دليلاً مستقلاً في إثبات الأحكام الشرعية، ذهاباً منهم إلى أنه راجع إلى القياس إذا دل على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيات، أو أنه راجع إلى العرف والعادة^(٢٧).

أما ابن حزم فكان أكثر صراحة في موقفه من حجية الاستقراء بنوعيه، إذ حذر طالب الحقيقة والعلم أن لا يعتمد إلا على ما تم من استقراء، فقال: «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يُقرّ بما أوجبه العقل، ويُقرّ بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدرك»^(٢٨).

فالاستقراء الناقص عند ابن حزم لا حجية له؛ لأنه لا يقوى على طلب الحق وإدراك

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

المعرفة اليقينية، «وهذا يعني أن الاستقراء لا يكون تكهنًا وتحكمًا إلا إذا كان استدلالًا بالشاهد على الغائب، وتسوية بين طرفين لا متساويين، كالخالق والمخلوق، والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله، أما إذا كان توسيعاً وتعميماً لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها، فإن اطراد حوادث الطبيعة واستمرارها وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلاً، ينتج لنا ذلك»^(٣٩)، وبالتالي لا يجوز الركون إليه واعتباره حجة قطعية في جميع الحالات؛ لأن إسقاط القياس من الاستدلال عنده مؤثر في إسقاط الاستقراء ابتداءً، ومن باب أولى.

هذه أهم المواقف الأصولية من حجية الاستقراء بنوعيه.

ولعل مردّ هذا الاختلاف بين العلماء إلى أمور، أهمها:

الأول: إن ورود أدلة أخرى من جهة أولى تغني عن إعمال دليل الاستقراء على حالته الظنية، لا في حالة اعتباره واعتماده من حيث الأصل، كما هو ثابت عند الحنفية.

الثاني: إن دليل الاستقراء لا يصح الاستناد إليه في إدراك الحقائق العلمية، ولا يمكن الاحتجاج به؛ لأنه غير صالح على الإطلاق في التماس القطع، وهو رأي متأثر إلى حدٍّ ما بالاعتبارات المنطقية القادحة في الاستقراء الناقص، وعلى ذلك سار ابن حزم الظاهري.

الثالث: إن غالب الظن معتبر في الاستدلال وصحيح في الاحتجاج به؛ لأنه بمثابة العام الكلي المفيد للقطع؛ لأن النواذر وآحاد الجزئيات لا يقدح تخلفها في سلامة الكليات وقطعيتها، وعلى ذلك رأي الإمام الشاطبي، وباقي المالكية، وكذا الشافعية.

دلالة الاستقراء التام، إفادة اليقين وتحصيل القطع

لا يختلف أهل العلوم النقلية أو العقلية في أن الاستقراء التام يفيد القطع والعلم اليقيني، بل هو من حيث أصله تم على تمام حكم أو معنى يقوم عليه بحسب الضرورة المنطقية والعقلية، فلا ينتج عنه إلا قانون عام مطرد خال من الشذوذ، ولا يتطرق إليه احتمال.

فالاستقراء التام المحصي لكل الجزئيات لا يعدو أن يدل على أحكام قطعية وعلوم يقينية بالطبيعة، فثبت بهذا - كما قال الغزالي - أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٧٣

النظم الأول، وصلح للقطعيات، فيحصل من هذا أن التام يفيد العلم^(٣٠).
ويطلق على هذا النوع من الاستقراء اسم القياس المنطقي، الثابت فيه العلم والقطع
عند أهل المنطق^(٣١).

ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن موجة إعادة النظر في المناهج العلمية، والثورة
الفكرية، اللذين عرفهما البحث العلمي في الآونة الأخيرة، قد أفرزتا تصورات جديدة
حول منهج النظر بالاستقراء، الذي أصبح لدى بعض المذاهب المنهجية لا يلي الرغبة
القطعية في كل ضروبه، وليس وسيلة يقينية للحصول على علم قطعي أو مضبوط^(٣٢)،
كما جاء أيضاً «الفكر الحديث مبدئاً عدم تفاؤله بأي حل لإنقاذ المعرفة البشرية من
برائن الشكوك والظن»^(٣٣)؛ لأنه في نظر أصحابه يتميز بخصائص^(٣٤)، منها:

أولاً: إن نتائج استدلاله ليست صحيحة بالضرورة صحيحة.

ثانياً: إنه لا ينطلق بالضرورة من مقدمة أو مقدمات منطقية.

وانطلاقاً من ذلك فالشك في الاستقراء ممكن عند البعض الآخر؛ لأنه من الواضح
أن الناس يميزون بين ما هو صائب أو غير صائب في الغايات الاستقرائية^(٣٥).

وقد استدل الأصوليون على مسألة تلازم وتوافق الأدلة الشرعية لقضايا العقول بعدة
وجوه، من بينها: وجه الاستقراء التام الذي يفيد القطع بها، حيث اعتبر أن مورد التكليف
هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام^(٣٦). وهذا الأمر مسلم؛ لأن تمام الاستقراء
واستغراقه لكل الفروع المستقرأة ينشأ عنه القطع واليقين.

كما يؤكد الشاطبي هذه القطعية من خلال موافقته لمستشكل أو معترض على
مدى اعتبار الجزئي بعد حصول العلم والقطع بالقاعدة الكلية، مع تحفظه على بعض
التفصيلات التي رآها غير مناسبة للوافق عليها؛ «لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر
الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح، كم أنا إذا حصلنا من حقيقة
الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان،
فالحكم عليه بالكلي قطعي لا يتخلف»^(٣٧).

ولكي يُبين أبو إسحاق قطعية أحكام الاستقراء ونتائجه المستخلصة من كماله
أكثر لفاه يساوي في القطعية بين الأصول الكلية الثابتة بالاستقراء ومن تتبع الفروع
والأفراد وبين الأصول المعتمدة بالأدلة القطعية المعينة، إلى حد ترجيحها عليها حالة ارتفاعها

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

عليها من حيث القوة، كما تأخذ حكمها كباقي الأصول الثابتة، يقول: «والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين؛ وقد يرى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»^(٣٨).

وفي مجال التعيد لأصول الفقه، وإثبات يقينيتها المفيدة القطع، استثمر الأصوليون الاستقراء الكلي التام أسلوباً مهماً للوصول إلى ذلك. فالشاطبي يعتبر دلالة أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وترجع بالأساس إلى وجهين: «أحدهما: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية؛ وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي»^(٣٩).

فالأصوليون يعتبرون الاستقراء التام محصل للعلم المفيد للقطع، الذي لا يمكن مخالفته أو التنازلي عن نتائجه العلمية؛ لأنه تترتب عليه أحكام شرعية عديدة تلزم المكلف، وتنبني عليها فروع فقهية أخرى ينبغي اعتبارها.

ويبقى من أهم الإشكالات المطروحة في مجال بحث دلالة الاستقراء التام ومنهجه العلمي في علوم الشريعة عند الأصوليين هو مفهوم التمام أو الكلية المنسوبة إلى الاستقراء في تلك الأبواب الشرعية؛ إذ كيف يتصور تتبع وتصفح كل الجزئيات والفروع المندرجة تحت ذلك الحكم من دون استثناء، ومن دون نقص أو تقييد، وخاصة إذا علمنا تعذر ذلك على كل تقدير في مجال العلوم الإنسانية؟ وهذا ما جعل البعض يتساءل عن الأساس الذي يعتمد عليه في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، أي من الحوادث المشاهدة إلى غير المشاهدة، معتبراً أن طرق الاستقراء لا تجيز هذا التمام والتعميم، «بل يبرهن على صدق الفرضية بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير»^(٤٠)؛ لكن البعض الآخر يحدد دراسة عملية الاستقراء في مسألتين: «الأولى: مسألة المبدأ أو البادئ التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه؛ وثانياً: مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام»^(٤١).

هذا بالإضافة إلى أن «قطعنا بالنتيجة الاستقرائية يتوقف على استحضار كل الجزئيات وتتبعها بشكل مطلق، فإن الاستقراء سيكون بالضرورة ناقصاً مادام حصول ذلك غير ميسر»^(٤٢). وعليه فإن البعض يعتقد أن عملية الاستقراء تتم عبر استحضار مراقبة

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٧٥

غير نهائية، إلا لما هو استثنائي، ولا يتم الوصول بها إلى الحقيقة في المعرفة العلمية إلا بإقصاء الأخطاء^(٤٣) أو الحالات غير المنسجمة مع المبدأ العام. فهل هذا ينطبق على دراسات وبحوث الأصوليين في ميدان العلوم الشرعية؟ ذلك ما سأحاول معالجته في المطلب الثاني من هذا البحث.

مفهوم التمام عند الأصوليين

من المفيد في تحديد هذا المفهوم إيراد تعريفات بعض الأصوليين للاستقراء؛ لأنها تحمل إشارات مهمة في ضبط ذلك.

فالاستقراء عند أبي حامد: «إذا كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلاح للقطعيات؛ وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك».

ويظهر أن الغزالي قد قسم الاستقراء بحسب التقسيم المنطقي، غير أنه قد منح لعلوم الشريعة خصوصية المجال التداولي والطبيعة العلمية بحسبانها الاستقراء التام له من الاعتبار الظني على غير ما استقرئ، وبهذا يندر ورود استقراء تام، وعلى فرض وروده فهو قطعي، وما عداه يلحق بالظني.

أما تعريف الشاطبي فهو «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع»^(٤٤).

وما ينفعني في هذه المسألة هو الشق الثاني من التعريف الذي يسلم فيه الشاطبي باشتراك مفهوم الاستقراء بين أهل العلوم العقلية والنقلية؛ ويربط فيه بين دلالة مفهوم الاستقراء ودلالة مفهوم العام؛ ويركز فيه بقوة على الجانب المعنوي في العملية الاستقرائية. فكيف يمكن فهم التمام في الاستقراء على ضوء هذه المعطيات الجوهرية؟ وما

أوجه التسليم به بين أهل الاختصاص النقلي والعقلي؟

يعتبر الاستقراء التام بالمفهوم المنطقي حكم على الجنس؛ لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه^(٤٥)، وهو الذي يصفه أهل هذا الاختصاص بالقياس المقسم أو القياس المنطقي^(٤٦)، أي أن التام لا يخرج منه فرد واحد من الأفراد أو نوع واحد من الأنواع، فهو

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

حكم يشمل كل الجزئيات والفروع من دون استثناء. فهل هذا المعنى وارد أو قابل للورود في مجال العلوم الشرعية التي يعمل فيها الشاطبي؟

والملاحظ أن المطلع على إنتاجات الأصوليين في هذا الصدد بالخصوص يستوقفه تحاملهم الواضح والبيّن على علم المنطق وأهل علم المنطق، وآلياتهم التي يوظفونها في مناهج البحث، التي لا تتناسب مع طبيعة البحث في العلوم الشرعية. وخذ على سبيل التمثيل: مناقشة الشاطبي للقاعدة الشرعية «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(٤٧)، التي وظف في فقها بعض المتحمسين للمناهج المنطقية اعتباراتهم الفلسفية، حتى أخلّوا بالمعنى والقصد الشرعي، فلم تتخلص لهم المسألة، ولم يفد الإتيان بها، فقال معقّباً عليهم: «واعلم أن المراد بالمقدمتين هاهنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض، والعكس، وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح»^(٤٨).

وقال منتقداً أيضاً مسالكهم: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا»^(٤٩).

فإذا لم يكن هذا الرأي، الذي يتبناه الشاطبي المخالف لمنهج أهل المنطق وآلياتهم، قادحاً في أساس اعتباره وإعماله على سبيل الكلية والإجمال فلا شيء يمنع من تصوره وفهمه على وفق القدر في منهج التعامل به، ووفق توجيه النقد لمدى استثماره في مجال العلوم الشرعية بالصورة التي جرى عليها ذلك الأعمال المتعسف، الشيء الذي يضع في نظري الأرضية المعبدة أمام الأصوليين لتسوية العمل على توظيف المنهج الفلسفي والمنطقي في مواضع كثيرة من القضايا الشرعية، بالشكل الذي يعتبرونه مناسباً وفعالاً، ووفق الضوابط التي رسمها في استعارة الآليات المنطقية، ومنها آلية الاستقراء في مجاله.

لكن عندما نبحت في أوجه الربط التي وصل به الشاطبي مسلك الاستقراء مع مسلك العام ومسلك التواتر المعنوي في فقه الخطاب الشرعي نفهم أكثر حقيقة التمام والإطلاق المراد عنده.

والفرق بين الشاطبي وباقي الأصوليين هو أنه يقصد بالعموم «العموم المعنوي»، كانت له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٧٧

تحريم الظلم أو غيره، إنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل صيغة أو لا، بناء على الأدلة المستعملة هنا، وهي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم^(٥٠).

فدلالة العموم عند الشاطبي مسألة بالغة مبلغ القطع بصيغها الدالة عليها، أو بأدلتها المتعددة القائمة؛ لأنها ثابتة من جهتين:

الأولى: الصيغة الدالة على ذلك العموم القطعي.

الثانية: جهة الاستقراء المعنوي التام. وقد أسهب في بيان هذا المآخذ بمثال صريح عليه لما كان يقعد لمسألة رفع الحرج في الشريعة، إذ قال: «فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات، متفقة في أصل رفع الحرج، فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه»^(٥١).

أما بعض الأصوليين فالاستقراء التام عندهم استصحاب معه المعنى الذي تواتر عند المناطق، بتتبع كل الجزئيات بدون استثناء، حتى يتم تعميم الحكم وإطلاقه، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن حزم من ضرورة إتمام التتبع للجزئيات كلها حتى يتم القطع بالحكم، وإلا فالاستقراء يعد ناقصاً غير معتبر، حيث دعا الباحث عن الحق إلى أن يمحس في التحقيق، «وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدرك»^(٥٢).

فيظهر إذاً - من خلال ما تم إثباته من نصوص - أن الاستقراء الأصولي يختلف عن نظيره المنطقي بحسب مجال الدراسة ومنهج البحث. فأبو إسحاق يؤسس لاعتباره الاستقراء التام في علاقته مع العموم، والمقصود بالتمامية أو الكلية عنده في الاستقراء تلحق الجانب المعنوي من الخطاب الشرعي أكثر من غيره، وهذا الأمر يتعذر معه استيفاء كل الفروع والجزئيات حقها من النظر والتصفح، وعليه يصعب حصول مطلق التعميم والتمام؛ «ذلك أن حصول القطع في المعرفة التواترية لا يتوقف على نقطة أو مرحلة بعينها، فالمستقرئ يظل يتتبع جزئيات ظنية كثيرة حتى يحصل له علم قطعي بمسألة ما وفي

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

لحظة ما، وحصول تلك المعرفة القطعية لا يشترط فيها استنفاد جميع الجزئيات وحصرها، وإلا كان ذلك من المستحيلات المنطقية»^(٥٣).

وبهذا يمكن الخلوص إلى نتيجة مفادها أن مفهوم الاستقراء التام في مجال الخطاب الشرعي عند الأصوليين هو تصفح جزئيات ذلك المعنى إلى الحد الذي يطمئن فيه المستقرئ بحصول القطع المطلق، وإن لم يتم ذلك فعلياً على وجه عملي مع وجود إمكانات تخول رد ما يمكن أن يكون استثناءً عارضاً. وقد أفصح الشاطبي عن هذا المفهوم بشكل يقترب من التصريح لما قال: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما»، ثم يؤكد ذلك بتنبهه «فليكن على بال من نظري في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي»^(٥٤).

دلالة الاستقراء الناقص

مادامت إمكانية حصول عملية الاستقراء التام صعبة الوجود والاستثمار في مجالات علوم الشريعة، ونادرة الوقوع فيها؛ بالنظر إلى الاختلاف الحاصل بينها وبين مجالات علوم المنطق والفلسفة، فإن حصول ما هو أدنى من حيث التمام من تلك العملية فيها أمر قائم وحاصل بالضرورة، وهو الأكثر استخداماً في فقه الخطاب الشرعي. والاستقراء الناقص هو الضرب الذي اعتمده الأصوليون في بناء الأحكام الكلية الفقهية وتحريم المسائل الأصولية.

إفادة الاستقراء الناقص للقطع

قد يكون من باب الإسهاب في البيان والزيادة في التوضيح محاولة الاستدلال على قطعية الاستقراء الناقص عند الأصوليين؛ بالنظر إلى ما تم تقريره من أن تعلق التمام والكلية بعملية الاستقراء إنما هو تعلق أساسه مجازي على سبيل الثقة في ما لم يستقرئ انطلاقاً من الفقه العام للقصد الشرعي، وضابطه حصول الاطمئنان عند النفس بتمام

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٧٩

المعنى في باقي القضايا الشرعية الأخرى، ولا تربطه صلة دلالية مع المفهوم المنطقي للاستقراء التام أو القياس المنطقي المقسم، ثم لأن «الاستقراء الناقص ليس معناه - على صفة الإطلاق - عدم احتمال اليقين»^(٥٥)، إلا أن هذا المذهب الذي التزمه الأصوليون يشكل مثار جدل واسع في الأوساط العلمية والمنطقية، التي تعتبر جوهر مشكل الاستقراء منطقياً أكثر مما هو مشكل نفسي له صلة بالثقة؛ إذ «كيف يسوغ اعتبار الحقيقة القائلة بأن وجود انتظام من الحالات الملاحظة دليل على أنها تستمر على العموم»^(٥٦).

لكن ثمة أمراً دقيقاً يمكن أن يكون مفتاح تفسير حصول الدلالة القطعية في الناقص يدفعني إلى الوقوف عنده، وإن كان هناك تقارب ملموس بين مفهوم الاستقراء التام والناقص؛ لانعدام فروق جوهرية بينهما من حيث الدلالة القطعية. من القواعد التي بنى عليها الأصوليون شرعية الاستقراء الناقص في إثبات مجموعة من الأحكام والكليات قاعدة «إن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»^(٥٧)، فقطعية الاستقراء الناقص الأغلب أو الأكثري محسوم فيها، كما تم الحسم في الاستقراء التام والعام عند الأصوليين والمناطقية. يقول الدكتور أحمد الريسوني: «وعلى هذا فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة، وليست أكثرية، إذا أعطانا اطراداً في حكمها فإنه يعطينا أيضاً رجحاناً في كون نظائرها لها نفس الحكم، ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر يعطينا مزيداً من القوة قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه»^(٥٨).

فتخلف بعض الأفراد والجزئيات عن الاستقراء لا ينقص من قيمته العلمية ودلالته القطعية؛ لأن «الكلية في الاستقراءيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»^(٥٩)، وبهذا يكون قد تم وضع هوامش لتلافي المستثنيات والخارج من الفروع، ولم يعد لها مجال لتحول بين حدود الأغلبية الأكثرية وحدود التمام والكلية؛ لأنها غير معتبرة أمام حصول المعرفة القطعية في الكليات الاستقرائية بذلك الشكل.

وفي مسألة الحيل التي تكون سبباً في إسقاط واجب أو إباحة محرّم يقول الإمام الشاطبي: «الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصيات يفهم من مجموعها منعها والنهي

عنها على القطع»^(٦٠).

بل ذهب الإمام الشاطبي إلى أبعد من ذلك؛ إذ اعتبر أن الدلائل الظنية تجري في الشرع مجرى الدلائل القطعية، ولا يمكن بأية حال من الأحوال إسقاط اعتبار الظن بمعارضة القاطع^(٦١).

ومن جهة أخرى يذهب سراج الدين الأرموي إلى أن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين؛ لجواز أن يكون حكم نوع من جنس مخالف لغيره، والأظهر أنه لا يفيد الظن إلا لمنفصل، وحيث يفيدده فهو حجة^(٦٢).

أما ابن النجار الحنبلي فالاستقراء عنده مراتب بحسب درجات الجزئيات المستقراة، وعلى ذلك فإنه تنعكس دلالاته على تلك المراتب. يقول: «فهو ظني، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً»^(٦٣)، أي إن الاستقراء الناقص قد يصل إلى مرتبة تقترب من القطع إذا ما كانت نتيجته الاستقرائية غالب الظن فيها، وذلك معتبر عند أهل الأصول اعتبار العام القطعي.

والاستقراء عند الإمام القرافي: هو «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة، باستقراء الفرض في جزئياته بأنه يؤدي على الراحلة فيغلب على الظن الوتر لو كان فرضاً لما أدّى على الراحلة، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»^(٦٤)؛ لأن غلبات الظنون معتبرة^(٦٥) في فهم أصول الخطاب الشرعي.

وبناء على هذا الفهم للاستقراء الناقص يخلص الشاطبي، بعد استقراءه لجملة من النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام الشرعية، وتتبعه لها في القرآن والسنة بشكل غير كلي وغير تام لكل الفروع النصية، إلى أنه «إذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(٦٦).

إلا أنه لابد من القول: إنه وإن كان الاستقراء الناقص «يطرح مشكلاً فلسفياً من الناحية المنطقية؛ لأن اعتماد معطيات أولية لا تقوى على إثباتها بهذا النوع من الاستقراء، فإن اعتماده في البحث في مثل هذه العلوم الأخرى أصبح ضرورة علمية»^(٦٧)، لأجل ذلك يتصور الاستقراء في بعض الأحيان بأنه «لا يمكن عرضه معفى من الخطأ؛ لأن الاستنتاجات الاستقرائية لا يمكن إظهارها على أنها تعود إلى خلاصات صحيحة قطعاً،

رغم أن المقدمات المنطقية، أي تصوير الأحداث أو الوقائع الخاصة، كلها صحيحة^(٦٨). ورغم ذلك فإن دلالة الاستقراء الناقص في إحاطته وتصفحه تبقى قطعية عند الأصوليين، وإن كان هذا النقصان الحاصل فيه يعود في أصوله العلمية إلى وجوه متعددة؛ فقد يكون النقصان على مستوى عدم استيفاء جميع الفروع المندرجة تحت الأصل الكلي أو النتيجة الاستقرائية، وضابط ذلك أن الفروع غير المستقرأة يلحقها الحكم الكلي بالضرورة؛ ليقين حاصل عند المستقرئ بأنها مثل شبيهتها المستقرأة؛ أو على مستوى تخلف بعض الآحاد الجزئية عن الدخول تحت المعنى الكلي، لأنها معتبرة كذلك؛ لعدم قدرتها على القدح في الكلية القطعية، وضابط ذلك أن تخلف آحاد الجزئيات لا يقدح في الكليات، كما هو مقرر عند أبي إسحاق.

تعليل قطعية الاستقراء الناقص

يتبين مما سبق أن استقراء الفروع والجزئيات غير المكتمل، الذي تنقصه أفراد معينة تحول دون اكتماله وتمامه، إما من جهة عدم إلحاق الاستقراء بها، أو من جهة تخلفها عن مقتضى الكلية الخاصة، يفيد الظن الغالب المعتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، فكيف يسوغ الأصوليون مذهبهم في القطع به؟ وما هو تعليلهم في ذلك؟ فالشاطبي مثلاً، لما استفرغ وسعه في إثبات الكليات الثلاث: الضروريات؛ والحاجيات؛ والتحسينيات، واعتبارها من القضايا القطعية التي شرعت لمصالح العباد، اعترضته في بحثه الاستدلالي بعض الجزئيات التي قد تقدح أو تحرم ما وصل إليه من نتائج قطعية، لكنه لم يعتبر ذلك مشكلاً إلى الحد الذي يزيل عن استدلاله الاستقرائي في جانبه الناقص دلالة العلمية بالقصد الأول، ويرفع عن الكليات الاستقرائية قطعياتها بالتبع. يقول: «هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات، ولذلك أمثلة: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أننا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير. وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، وهو مشروع للتخفيف وللحقوق المشقة، والملك المترفع لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع؛ والقرض أجيز للرفق بالمحتاج، مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة، مع أن بعضها على

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

خلاف النظافة، كالتيمم، فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية^(٦٩). فكل ما ذكره الشاطبي من فروع فقهية، الظاهر فيها مخالفة الكليات في اطرادها وقدحها في عمومها، لا تمثل جزئيات قادرة على تغيير ثبات تلك الكليات التي حصل العلم بها عبر مسلك الاستقراء؛ «لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً. وأيضاً فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»^(٧٠).

وقد أشار الإمام الغزالي إلى مثل هذا التسويغ حين تحدث عن الاستقراء عموماً، فقال: «ثبت بهذا أن الاستقراء إذا كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلاح للقطعيات؛ وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»^(٧١).

فغلبة الظن عند الغزالي تدرج في الكلي ما هو غير مستقراً مادامت الجزئيات الأكثرية مستقرة ومتتبعة في مظانها، وهذا التصور للمسألة يخالف في أساسه الرأي القائل بأن «التحليل الشكلي لقواعد الاحتمال الاستقرائي غير قادرة في حد ذاتها على تحديد أوجه الربط بين تلك القواعد المبررة للتعليل الاستقرائي»^(٧٢)، فالظن الغالب راجح في بلوغ اليقين والقطع لديه، كما هو عند الأصوليين.

وإلى هذا أشار أيضاً العطار في حاشيته عندما بيّن عدم عمل صورة النزاع أو المتخلفات في الكليات الاستقرائية، فقال «لا يقدح في إفادة القطع؛ لأن الاحتمالات البعيدة لا تنافي القطع العادي، كما قالوا في إفادة التواتر العلم من أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينافي إفادته العلم الضروري»^(٧٣).

وقد يكون الاستقراء الناقص قطعياً في دلالته، علمياً في إفادته؛ لسبب آخر يتعلق بوضع الجزئيات والأفراد، التي قد تبدو متخلفة قاذحة من حيث الظاهر، لكنها غير داخلة البتة ضمن جزئياته المقصودة أو الأفراد المرادة، من حيث مقتضاها الأصلي التي قد وجدت لما هي أولى به، وهو ما أشار إليه أبو إسحاق في نفس المسألة التي يجتهد فيها قصد إثبات تشريع الكليات للمصالح، حيث قال: «فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة فيه أصلاً، أو تكون داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى، فالملك المترفع قد يقال: إن المشقة تلحقه،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٨٣

لكننا لا نحكم عليه بذلك؛ لخفائها، أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثمة أمر آخر وهو كونه كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً عن إيقاع المفسد. وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي. فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح^(٧٤).

وعلى الجملة يمكن حصر أهم الأسباب التي يسوغ بها أهل الأصول قطعية الاستقراء الناقص في مجال العلوم الشرعية في ستة مبادئ أساسية:

الأول: إن خروج بعض الأفراد والجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرم وضعه الكلي، وبالتالي لا يقدر في إفادته القطع والعلم اليقين.

الثاني: إنه في حالة تخلف بعض آحاد هذه الجزئيات وخروجها عن مقتضى الكليات فإنها لا تنتظم بكاملها لتنشئ في استقلالها كلياً آخر بمقدوره أن يضاهي الكلي الأصلي أو يقف معارضاً في وجه اطراد.

الثالث: إن المتخلفات الجزئية، وإن ظهرت قاذحة ومعارضة للأصلي الكلي، فإنها قد تكون شرعت أو وجدت للدخول في أصل كلي آخر، وفي خدمة جانب أولى من الجانب الأول.

الرابع: إن الأدلة إذا تعددت عند الباحث أو المستقرئ في الجزئيات فإنها تدعم بعضها البعض، فتكون بمجموعها جملة ظنيات تقوم مقام العام القطعي الصحيح، كما أشار إلى ذلك الشاطبي، حيث قال: «وإذا تكاثرت الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»^(٧٥).

الخامس: إن الأصوليين لا يجدون فرقاً واسعاً بين ما يسمى بالتواتر في مجال الأخبار ودليل الاستقراء في مجال الفروع الشرعية النصية المتواردة، إما من حيث المعنى أو من حيث اللفظ، فإذا كان العلم التواتري لا يمكن تحديده بعدد معين من الأفراد، وبالتالي مهما استوعب من أفراد سيبقى قاصراً عن التمام، فكذلك الاستقراء الناقص في الفروع الشرعية.

السادس: إن تخلف بعض الجزئيات وآحادها في الاستقراءات الكلية في مجال العلوم الشرعية والإنسانية عموماً لا يقدر في القطع بها، بخلاف العلوم العقلية الأخرى.

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

يقول الشاطبي: «هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، كما نقول: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً» فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله»^(٧٦).

هذه مجموعة عناصر اعتمدها الأصوليون في مواضع متفرقة من الموافقات في تسويق علمية الاستقراء الناقص، وإضفاء المعرفة القطعية على دلالة الاستقراء الناقص، كما أنها مستندات علمية في أعمال الاستقراء بشكل عام في قضايا فقهية ومسائل أصولية عديدة.

الهوامش

- (١) ابن منظور، لسان العرب ١: ١٢٩؛ القاموس المحيط: ٦٢؛ تاج العروس ١: ١٠١؛ محيط المحيط: ٧٢٢.
- (٢) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي ١: ٧٢.
- (٣) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي في فلسفة العلوم ٢: ١٦٥.
- (٤) النجاة في المنطق والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية: ٩٣، وانظر أيضاً: الإشارات والتنبيهات ١: ٤١٨، والشفاء: ٥٥٧.
- (٥) معيار العلم: ١١٥.
- (٦) انظر: Paris, Librairie 35 , Poirier, Rene, Remarques Sur La Probabilite Des Inductions Philosophique, 1931, P
- (٧) مفاتيح العلوم: ٩١.
- (٨) التعريفات: ٧٢.
- (٩) مجموعة من المختصين، معجم علوم التربية، مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك: ١٦٤.
- (١٠) المستصفي: ٤١، والتعريف أثبته في محله: انظر أيضاً: ٧٣.
- (١١) شرح تنقيح الفصول: ٤٤٨.
- (١٢) المحصول ٦: ١٦١.
- (١٣) روضة الناظر ١: ١٤٢.
- (١٤) الموافقات ٣: ٢٢١.
- (١٥) مرتقى الوصول إلى علم الأصول: ١٣٠.
- (١٦) الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة: ٢٤٨.
- (١٧) الأسس المنطقية للاستقراء: ٦.
- (١٨) j.lachelier, du fondement de l'induction et autres texts.ed, faryarrd, 1992, P9
- وانظر أيضاً: Jacques francau, La Pensee Scientifique, Ed, Labor, Bruxelles, 1968. P54
- (١٩) معجم مصطلحات أصول الفقه: ٦٠.
- (٢٠) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية: ١٧٠.
- (٢١) انظر: Librairie Philosophique..Pierre , Systeme De Logique, Paris, Mill, Stuart P324
- Mardage, Ed 1988, P324
- (٢٢) الشنقيطي، نثر البنود على مراقبي السعود ٢: ١٦٣.
- (٢٣) شرح تنقيح الفصول: ٤٤٨.
- (٢٤) المستصفي: ٤١.
- (٢٥) نثر البنود على مراقبي السعود ٢: ١٦٥.
- (٢٦) انظر: عبد الوهاب أبو سلمان، منهجية محمد بن إدريس الشافعي: ٤٠٣٩.
- (٢٧) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ٢: ٩١٧.

● مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، مقارنة أصولية

- (٢٨) التقريب: ١٦٦، انظر أيضاً: عبد المجيد تركي، موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو: ٢٨٩ (أعمال ندوة الفكر العربي) الثقافة اليونانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- (٢٩) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٢٢٦.
- (٣٠) انظر: معيار العلم: ١١٨؛ المستقصى ١: ٥٢.
- (٣١) انظر: معجم مصطلحات أصول الفقه: ٦٠.
- (٣٢) انظر: Antoine Arnould et Pierre Nicole, La Logique ou L'art De Penser: Philosophique J,Vrin, 2ed, P259
- (٣٣) يحيى محمد، «أطروحة الفكر: الصدر ومذاهب الاستقراء»: ٢٩٣، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد ١١ - ١٢ / ٢٠٠١ - ١٤٢١.
- (٣٤) Logic Indution, Humanities Press Atlantic Highlands, Ed 1980, P98, Kumar Sen, Pranab
- (٣٥) Hacking, Ian, The Emergence, Of Probability, Cambridge university press, Ed, 1984, P 176
- (٣٦) الموافقات ٣: ١٩.
- (٣٧) الموافقات ٣: ٤.
- (٣٨) الموافقات ١: ٢٧.
- (٣٩) الموافقات ١: ١٩ - ٢٠.
- (٤٠) جميل صليبا، المنطق: ٢٨٥.
- (٤١) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي: ١٧٠.
- (٤٢) عبد الرحمن بدوي، أرسطو: ٧٩ - ٨٠.
- (٤٣) Robert Blanch, L induction Scientifique Et Les Lois Naturelles: 2Ed, 1975, P91
- (٤٤) الموافقات ٣: ٢٢١.
- (٤٥) سبق ذكر هذا التعريف مع أرسطو في مطلب تعريف الاستقراء.
- (٤٦) انظر: ابن سينا، الشفاء: ٥٥٩؛ الجرجاني، التعريفات: ٣٢.
- (٤٧) رواه مسلم، رقم ٢٠٠٢، انظر: تخريج الشيخ مشهور ٤: ٣٦٠.
- (٤٨) الموافقات ٤: ٢٤٩.
- (٤٩) الاعتصام ١: ٣٢.
- (٥٠) الموافقات ٣: ١٩٤.
- (٥١) الموافقات ٣: ٢٢٢.
- (٥٢) التقريب: ١٦٦.
- (٥٣) يونس صولحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات: ٧٢ - ٧٣، مجلة إسلامية المعرفة.
- (٥٤) الموافقات ٣: ١٩٧ - ١٩٨ - ٢٠٠.
- (٥٥) مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي: ٢٤٠.

- Sydney Choemker, "Properties, Causation, And Projectibility", Proceedings Of Conference (٥٦)
Clarendon Press, Oxford, 1980, P293, 24 August 1978, Ed. At The Queen's College, Oxford, 21
- (٥٧) الموافقات ٢ : ٤٢.
- (٥٨) نظرية التقريب والتغليب: ١٠٩.
- (٥٩) الموافقات ٢ : ٤١.
- (٦٠) الموافقات ٢ : ٢٨٨.
- (٦١) انظر: نفس المصدر ٢ : ٢٥٣.
- (٦٢) التحصيل من المحصول ٢ : ٣٣١.
- (٦٣) شرح الكوكب المنير: ١٠٩.
- (٦٤) شرح تنقيح الفصول: ٤٤٨.
- (٦٥) الموافقات ١ : ٢٥٤.
- (٦٦) الموافقات ٢ : ٥.
- (٦٧) جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية: ٣٩٣.
- An Introduction, British Library, First, Jennifer Trusted, Logic Of Scientific Inference (٦٨)
GB, P6, Published
- (٦٩) الموافقات ٢ : ٤٠ - ٤١.
- (٧٠) الموافقات ٢ : ٤١.
- (٧١) المستقصى: ٤١.
- Georg, Henrik, Van, Wright, The Logical Problem, 2Ed, 1957, Green Wood Press, P89 (٧٢)
Publishers, Westerport,
- (٧٣) حاشية العطار: ٣٨٦.
- (٧٤) الموافقات ٢ : ٤١.
- (٧٥) نفس المصدر ١ : ٢٥.
- (٧٦) الموافقات ٢ : ٤١.

المثقفون الدينيون وتحديث الفقه

الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

الشيخ مسعود إمامي^(*)

ترجمة: صالح البدرأوي

مقدمة

انبرى المثقفون الدينيون - وتماشياً مع ظاهرة الحداثة والعلمانية - إلى تجريد الدين والشرعية من القداسة والأسرار، وأخذوا يعملون بأساليب متعددة إلى التقليل من قدسية الدين والغيب، وإظهاره على أنه ظاهرة دنيوية وأرضية^(١). كما تمكنوا وسط هذه الأجواء من تقوية النزعة الدنيوية، من خلال الاستفادة من آراء بعض علماء السلف؛ لكي تقربهم من هذا الهدف.

كما أنَّ عبد الكريم سروش، الذي يعد من أكثر الذين يستأنسون بأفكار محمد الغزالي (٥٠٥هـ) وكتابه (إحياء علوم الدين)، بعد الشاعر مولوي، استحسن رأي الغزالي الغريب في باب النظر إلى علم الفقه بأنه علم دنيوي في كتابه المذكور، وقام عدة مرات بالتطرق إليه في مؤلفاته والترويج له^(٢). كما واصل محمد مجتهد شبستري أيضاً هذا الطريق معه^(٣).

وقبل أن نقوم بتوضيح ودراسة آراء هذين الكاتبين المعاصرين، نرى من الأجدي أن نلقي نظرة على رأي الغزالي، الذي يمثل منطلق هذه الرؤية.

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، ورئيس قسم دراسة المصنّفات الإمامية في مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

دنيوية علم الفقه عند الغزالي

خلاصة ما قاله الغزالي في كتاب (إحياء علوم الدين)، الباب الثاني من كتاب العلم، هو: تقسم العلوم إلى قسمين: شرعية؛ وغير شرعية. والمقصود بالعلوم الشرعية تلك العلوم التي وصلت إلى الإنسان عن طريق الأنبياء، وليس لعقل الإنسان وتجربته واعتباره من سبيل إليها. وتقسم هذه العلوم إلى الأصول، والفروع، والمقدمات، والمتنمات. والقسم الأول (الأصول) عبارة عن القرآن، وسنة النبي ﷺ، وإجماع الأمة، وآثار الصحابة. ويعدّ الإجماع وأثر الصحابي من الأمور المعتمدة، ومن العلوم الشرعية؛ بدليل أنها تدلّ على السنة.

والقسم الثاني (الفروع) هي العلوم التي تفهم من الأصول (القسم الأول)، لا بموجب ألفاظها، بل بمعاني تنبّه لها العقل، فأتسع بسببها الفهم، حتى فهم من اللفظ المفوظ غيره، كما فهم من قول النبي الأكرم ﷺ إذ قال: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» أنه لا يقضي إذا كان خائفاً أو جائعاً أو متألماً بمرض.

والفروع على قسمين: **القسم الأول** منها يتعلق بالمصالح الدنيوية. وتتكفل كتب الفقه توضيح هذا القسم وبيانه، ولهذا فالفقهاء هم علماء الدنيا. **والقسم الثاني** يتعلق بمصالح الآخرة، وهو علم أحوال القلب والأخلاق المحمودة والمذمومة، وما هو مرضي عند الله تعالى وما هو مكروه.

وينتقل الغزالي بعد ذلك إلى شرح علوم المقدمات والمتنمات، وهي من أقسام العلوم الشرعية، ثم ينبري لتوضيح أهم جانب في كلامه السابق (القول بدنيوية علم الفقه) والدفاع عنه، فيقول: فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا وأسمايت الفقهاء بأنهم علماء الدنيا؟ فاعلم أنّ الله عزّ وجل أخرج آدم ﷺ من التراب، وأخرج ذريته من سلالة من طين ومن ماء دانيق، فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام، ومنها إلى الدنيا، ثم إلى القبر، ثم إلى العرض، ثم إلى الجنة أو إلى النار. فهذا مبدأهم، وهذه غايتهم، وهذه منازلهم. وخلق الدنيا زاداً للمعاد؛ ليتناول منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات، وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم

● المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم، تنتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنه متعلقٌ أيضاً بالدين، لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا، فإنّ الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتمّ الدين إلّا بالدنيا، ولهذا السبب فإنّ السياسة وتدبير أمر الناس والعلم المرتبط به لا يمكن اعتباره من العلوم الدينية بشكل مباشر، بل إنه يرتبط بأمر واقعي يعد مقدمة لازمة للتدين.

ثم يلتفت الغزالي الى أنّ قوله: «فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات، وتعطلّ الفقهاء» ينطبق فقط على الفقه المتعلق بالأحكام القضائية الشريعة، وأنّ حاجة الناس للفقهاء في العبادات والمعاملات ستبقى على حالها.

ومن هنا يقول وهو في مقام الإجابة: فاعلم أنّ أقرب ما يتكلم فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة: ١. الاسلام. ٢. الصلاة والزكاة. ٣. الحلال والحرام. ولكن لو أمعنا النظر جيداً في البُعد الفقهي لهذه الأعمال، فسيوضح لنا أنّ رأي الفقيه في هذا النوع من الأعمال لا يتجاوز حدود الدنيا، ولا سبيل لها للآخرة بدون الوساطة، والاسلام الذي يتحدث عنه الفقيه هو الاسلام اللفظي فقط، الذي ينطبق به خوفاً من حدّ السيف، ولغرض المحافظة على النفس والمال، ومثل هذا الاسلام لن ينفع في الآخرة، في حين أنّ إخلاص القلوب هو التي ينفع في الآخرة، كما أنّ القلب خارج عن حدود ولاية الفقيه أيضاً.

كما أنّ الفقيه يهتم فقط بالصورة الظاهرية للأعمال في الصلاة، وحسب رأيه إذا التزم أحد المصلين بجميع الضوابط والشروط الظاهرية لأجزاء الصلاة فإنّ صلاته صحيحة، حتى لو كان غافلاً عن ذكر الله من أولها إلى آخرها - باستثناء تكبيرة الإحرام -. في حين أنّ مثل هذه الصلاة لن تنفعه في الآخرة بأي شكل من الأشكال، كما أنّ الإيمان اللفظي لم يكن ذا فائدة.

إذاً فإنّ خضوع القلب وخشوعه - وهو العمل المرتبط بالآخرة، وبواسطته سيصبح العمل الظاهري مفيداً - هو أمرٌ خارج عن دائرة الآراء الفقهية، وإذا تطرق أحد الفقهاء لهذه الأمور فإنّ رأيه سيكون مستطرداً، ويكون بذلك قد خرج عن حدود علم الفقه.

وفي الزكاة أيضاً يكتفي الفقيه فقط بالشروط التي يؤدي فيها المكلف واجبه الشرعي تجاه الدولة، وتبرأ فيها ذمته، وإذا امتنع الفرد عن دفع الزكاة، وأخذت

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٩١

الحكومة الزكاة منه عنوةً. برأي الفقيه، فلن يبقى على عاتق ذلك الفرد أي تكليف بعد ذلك. ثم يتحدث الغزالي عن أبي يوسف^(٤)، وكيف أنه كان يهب ماله لزوجته في نهاية كل عام هرباً من دفع الزكاة، وبعد انقضاء السنة الزكوية كان يطالب زوجته بإعادة الأموال إليه. وعندما نقلت هذه القضية لأستاذة أبي حنيفة قال: ذلك من فقهه، ويقول الغزالي بكل جرأة: نعم، صدق أبو حنيفة، هذا من فقه الدنيا، ولكن ضرره في الآخرة أعظم من كل جنابة، ومثل هذا هو العلم الضار.

وأما بالنسبة للتمسك بالحلال والحرام في الدين، والذي يعرف بالورع، فله أربع مراتب:

الأولى: هي الاحتراز عن الحرام الظاهر، وهو الذي يخرج بتركه الإنسان عن أهلية الشهادة والقضاء والولاية.

الثانية: ورع الصالحين، وهو التوقي من الشبهات في حرام الله.

الثالثة: ورع المتقين، وهو ترك الحلال المحض، الذي يخاف منه أدأؤه إلى الحرام.

الرابعة: ورع الصديقين، وهو الإعراض عما سوى الله.

ومن بين هذه المراتب فإن المرتبة الأولى فقط هي التي ترتبط بحكم الفقيه، وسائر المراتب الأخرى خارجة عن دائرة الفقه، وتحقق المرتبة الأولى في الإنسان لا ينجيهِ من تبعات الذنب في الآخرة، وعليه فإن الفقيه لا شأن له بحالات القلب، ويتحدث فقط عما هو شرط في العدالة، ومن هنا فإن رأي الفقيه يتعلق بالدنيا، ومن خلال هذا الممر يجد طريقه إلى الفلاح الآخروي.

وعلى الرغم من كل ذلك لا يمكن أن نجعل علم الفقه بمستوى العلوم الدنيوية الأخرى، كالطب مثلاً؛ لأنّ الفقه أشرف من الطب من ثلاثة أوجه:

أولاً: إنّ الفقه علم شرعي، وهو مأخوذ من النبوة، بخلاف الطب.

ثانياً: إنه لا يستغني عنه أحد من سالكي طريق الآخرة البتة، وأمّا الطب فلا يحتاج إليه إلا المرضى، وهم الأقلون.

وثالثاً: إنّ علم الفقه مجاورٌ لعلم طريق الآخرة؛ لأنه نظر في أعمال الجوارح، ومنشؤها الصفات وخصائص القلوب والجوانح، وهي التي توجب الشقاء أو السعادة الآخروية، على العكس من الطب الذي تكون فيه خصوصيات البدن هي منشأ الصحة

● المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

والمرض، والتي لا علاقة لها بالروح والقلب.

ثم ينتقل الغزالي إلى التعريف بعلوم الآخرة وتقسيماتها، ويبيدي تدمره مرة أخرى من فقهاء عصره، ويلومهم على تخلفهم عن العلوم الأخروية - والتي تعد واجباً عينياً -، في حين عمدوا في علم الفقه - وهو من العلوم الدنيوية - إلى إطالة بعض الفروع عديمة الفائدة، وهم فرحون لأنهم أمضوا حياتهم في كسب العلوم الدينية، في حين لو أنهم كانوا يألمون للدين لما تركوا الواجب العيني من أجل تعلّم الواجب الكفائي^(٥)، بينما نجد أنّ المدن والبلاد الإسلامية تعجّ بالفقهاء الذين اختاروا تعلّم فقه الدنيا، ولم نشاهد بالمقابل أثراً لمن يخشى الله من العلماء؛ لكي يبيّنوا للناس طريق الآخرة. ولماذا لم يتّجه هؤلاء الفقهاء إلى تعلّم الطب، وهو كالفقه واجب كفائي؟ ولربما يعود السبب في حاجة المسلمين في كثير من البلدان الإسلامية إلى أن يكون الأطباء عادةً من أهل الذمّة، وهم الذين لا تقبل شهادتهم حتى في ما يتعلق بمرضاهم، لربما يعود لهذا الإهمال، وليس من مبرر لهذا الأمر سوى أنّ الشخص لن يتمكن عن طريق الطب - وعلى العكس من الفقه - من الحصول على المناصب الدنيوية، من قبيل: الولاية على الأوقاف، وأموال اليتامى، ومنصب القضاء، والرئاسة، والمحبة بين الناس.

ثم يواصل الغزالي القيام بتوضيح مكانة علم الكلام والفلسفة وتقسيماتها، ويؤكد مرة أخرى أنّ العلماء بعلوم الآخرة هم العارفون بعلم المكاشفة - والذي لا يدلّ سوى على نورانيّة الباطن -، ويعلم المعاملة - والذي يعني المعرفة بحالات القلب -، وهؤلاء العلماء يتفوقون على المتكلمين والفقهاء. ولهذا السبب كان أصحاب النبي ﷺ يتزودون بهذا العلم، ولم يُدرجوا في زمرة المؤسسين لعلم الكلام وعلمائه، ولم يعبروا عن رغبتهم أيضاً للتصدي لمسؤولية الفتوى، ولهم أسمى المراتب.

ثم يُذكر بأنّ بعض الفقهاء الكبار، مثل: الأئمة الأربعة لمذهب أهل السنّة، لم يكونوا فقط من رواد الفقه والاجتهاد، بل كانوا قدوة عصرهم في كسب علوم الآخرة أيضاً. ثم يُنهي هذا الباب بنقل بعض القصص حول عبادة كل واحد من الأئمة الأربعة، وزهدهم وتقواهم^(٦).

ويرى الغزالي في الأبواب الأخرى من كتاب (إحياء علوم الدين) أنّ الفقه هو علم دنيوي، ويضع الفقهاء إلى جانب علماء الدنيا، وعند قيامه ببيان حقيقة الدنيا والأعمال

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٩٣

الدينية في كتاب (ذم الدنيا) يقول بأن أهم حاجات الإنسان هي ثلاثة أشياء: الطعام، والملبس، والسكن، ويذكر المهن والصناعات التي تعين الإنسان على تأمين احتياجاته بأنها خمسة أعمال: الزراعة، وتربية الحيوانات، والصيد، والخياطة، والبناء. والذين يزاولون هذه الأعمال بحاجة إلى بعض الآلات والأدوات التي تؤدي إلى ظهور أشغال جديدة، كالنجارة، والحدادة، والدباغة، ومن ناحية أخرى بما أن الإنسان موجود اجتماعي فإنه يشرع ببناء حياة اجتماعية مع زوجته وأولاده أولاً، ثم مع سائر الناس، وانطلاقاً من عدم إمكانية قيام أي شخص بتأمين جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فإن تقسيم العمل يصبح أمراً ضرورياً. ويؤدي التعاطي الذي يحصل بين الأزواج داخل البيت، وبين أصحاب المهن والأهالي خارج البيت، إلى ظهور المزيد من الأعمال الجديدة. وبناءً على ذلك تبرز مهنة الهندسة، والمساحة؛ لتساعد المزارعين في حل النزاعات حول الأراضي والمياه من جهة، ومن جهة أخرى ظهور المحاسبين، والشرطة؛ لمنع قطاع الطرق والمتجاوزين من تحقيق مآربهم، ومن جهة ثالثة يبرز الفقه والفقهاء؛ لكي ينظم القوانين ويبين حدود الله والعلاقات الاجتماعية بين الناس^(٧).

كما يقول في كتاب (المراقبة والمحاسبة)، وبعد نقاش مطوّل حول حقيقة المراقبة ودرجاتها: لا يُقدم أحدٌ في هذه الأيام على معرفة آفات الأعمال. وقد هجر الناس جميعاً هذه العلوم، وتوجهوا إلى النظر في النزاعات التي هي وليدة الشهوات، ويقولون بأن ذلك هو الفقه، وقد أخرجوا العلم بالآفات. وهو فقه الدين. من زمرة العلوم، وانشغلوا تماماً بفقه الدنيا، في حين إذا كان لفقه الدنيا من حُسن يذكر فهو أنه يقوم بتخليص القلب من العناصر الغريبة، والتي تؤدي به إلى الغفلة؛ لكي يهتم بفقه الدين، وإنما يعتبر فقه الدنيا من زمرة العلوم الدينية بواسطة هذا الفقه^(٨).

ويمضي الغزالي في كتاب (جواهر القرآن) في ذات الطريق التي سار عليها في كتاب (الإحياء): إذ يقوم بتفصيل العلوم المأخوذة من القرآن الكريم، ويقسمها إلى علوم القشر واللباب، وبترتيب قيمي وتصاعدي باتجاه لبّ القرآن يقوم بذكر خمسة علوم، معتبراً إياها من العلوم القشرية، وهي: مخارج الحروف، واللغات القرآنية، وإعراب القرآن ونحوه، والقراءات، والتفسير الظاهري. ثم يقسم بعد ذلك علوم اللباب التي لها مرتبة أعلى إلى قسمين، وهما: علوم الطبقة العليا؛ وعلوم الطبقة السفلى، معتبراً أفضل علم من علوم

● **المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟**

الطبقة العليا هو معرفة الله تعالى، ومن ثمَّ معرفة صفاته وأفعاله، ثم يقوم بذكر علوم الطبقة السفلى، والتي موقعها وسط العلوم القرآنية في مرتبة وسطى (أدنى من علوم الطبقة العليا وأعلى من العلوم القشرية)، معتبراً علوم الفقه، والكلام، والقصص القرآني، من هذه العلوم، مصنفاً علم القصص في مرتبة أدنى من سابقتها.

ويقول الغزالي - في هذا الكتاب - بأنَّ الفقه يتكفل الحفاظ على المصالح الضرورية في الدنيا، والمتمثلة بحفظ النفس والنسل، فهو يسعى إلى أن يجعل جميع آيات الأحكام ضمن هذا الإطار. ومن هنا جعل جميع آيات البيع، والربا، والدَّيْن، والمواثيق، وأسباب النفقات، وتقسيم الغنائم، والزكاة، والعق، والمكاتب، والاسترقاق، والأسر، ضمن آيات المحافظة على النفس؛ وآيات النكاح، والطلاق، والرجوع، والعدة، والخلع، والمهر، والإيلاء، والظهار، والملاعة، والمحرمات النسبية والسببية والرضاعية، ضمن آيات المحافظة على النسل؛ ومن ناحية أخرى يصنف آيات الحدود، والقتال، والكفارات، والديات، والقصاص، ضمن آيات دفع المفساد؛ لأنه يزعم أنَّ هذه الأمور هي عبارة عن عقوبات تدفع التهديدات الموجهة للنفس والنسل^(٩).

د. سروش وتوظيف نظرية الغزالي

وينقل عبد الكريم سروش رأي الغزالي بشأن دنيوية علم الفقه في مقالته الموسومة (رواء التهذيب على أبدان الأحياء)، الواردة في كتاب (قصة أرباب المعرفة) بالتفصيل وبدون أيّ نقاش، ثم ينتقل إلى رأي الفيض الكاشاني المذكور في كتاب (المحجة البيضاء)^(١٠)، والقائل بأنَّ الفقه ليس علماً دنيوياً، بل هو العلم بالمقرَّبات والمبعدات عن عالم الآخرة. وبعد أن يناقش رأي الفيض يقارن بينه وبين الغزالي، ويتوصل في النهاية إلى أنَّ فقاهة الغزالي أكثر دقةً وذكاءً من فقاهة الفيض^(١١).

ويستعين سروش في مؤلفاته الأخرى أيضاً بهذا الرأي في دعم أفكاره، بدون أن يقدح فيها بشيء، ويقوم بتوضيحها وتبيان النتائج المستحصلة منها.

وقبل أن نطرح نظرية دنيوية علم الفقه حسب رأي المثقفين الدينيين، والتعرض لها بالنقد والبيان، من الأجدر القيام بإجراء مقارنة بين فقه الغزالي، كما جاء عن لسانه، مع ما رواه سروش عنه، لكي نتعرف على مدى تأثر أفكار سروش بما رواه عن آراء

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٩٥

الغزالي.

يشتكي الغزالي في جميع أبواب كتاب (إحياء علوم الدين) من النزعة الدنيوية لجميع أصناف العلماء وأدعياء عصره؛ إذ يقوم بنقد الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة، والصوفيين، وأدعياء السلوك والعرفان، وبقيّة طبقات المجتمع الإسلامي وخبرائه، نقداً لازعاً، وفي هذا السياق يقوم بتمحيص الجوانب الظاهرية والباطنية لهم، ويكشف عن عيوبهم بشجاعة. ويبرهن الغزالي على أنه لا يتسامح ولا يبحث عن مصلحة معينة، ولا نظير له في صراحة قوله في هذا المجال، أو على الأقل يندر من يماثله، وقبل أن يقوم بتحليل كل علم من العلوم تحليلاً معرفياً وبأسلوب فلسفي، ويحاول تحديد مكانتها، نراه يقوم بدراسة وتقييم علماء هذه العلوم بأسلوب نفسي واجتماعي، ويتناول منزلتهم الروحية - النفسية، وكذلك سيرتهم العملية، بالنقد والتحليل. وشعر الغزالي بأنه يتحمل أعباء هذه المسؤولية الإصلاحية في كتاب من سنخ كتاب (إحياء علوم الدين)، الذي يبدو للوهلة الأولى كأنه كتاب اجتماعي وأخلاقي، متصدياً لها بهدف القيام بإنجازها، كما أن الفيض الكاشاني يشاركه هذا الرأي حول هذه الأمور عن قرب، وينقل كلماته^(١٢).

إذاً فإن الغزالي شرع أولاً بنقد العلماء - بما فيهم الفقهاء -، وإلى جانب هذه المقارنة الأخلاقية فإنه يشير أيضاً إلى توضيح مكانة علم الفقه إلى جانب سائر العلوم الأخرى، في حين أن سرّوش يُبدي رؤية سلبية متطرفة تجاه الفقه والفقهاء عند نقل آراء الغزالي، وكذلك في التعبير عن توضيح آرائه بهذا الصدد، بحيث إنه لا يلتزم أحياناً بمراعاة الأمانة في نقل آراء الغزالي، وعلى سبيل المثال لا الحصر: يقوم الغزالي بإجراء مقارنة بين علم الطب وعلم الفقه في موضعين، وفي معرض رده على السؤال التالي: لماذا ساويت بين مكانة علم الفقه والطب؟ يقول: ليس الأمر كذلك، وإنّ الفقه أشرف من الطب من ثلاثة أوجه...^(١٣).

في حين نجد أن سرّوش يغير هذه العبارات من كلام الغزالي، والتي تتحدث عن أوجه الأفضلية للفقه. وبعد أن يحذف لفظة الشرف والأفضلية، ويبدلها بلفظة «اختلاف»، ينقل الكلام بهذه الصورة: إنّ علم الفقه برأي الغزالي هو علم دنيوي، إلى جانب العلوم الأخرى، كالطب، والنجوم؛ مع وجود هذا الاختلاف، وهو أنّ الفقه أولاً: علم شرعي، وثانياً: إنّ جميع السالكين لطريق الآخرة هم بحاجة إليه، على العكس من علم الطب

● المتمعنون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

الذي ينفع المرضى فقط، وثالثاً: هو علمٌ مجاورٌ لعلم طريق الآخرة ويتممه ويكمّله^(١٤). ولا يكتفي سرّوش بهذا المقدار، إذ يأتي كذلك بجملة^(١٥) من بين كلمات الغزالي في تشابه الفقه والطب في إعداد المقدمات اللازمة لسلوك الآخرة - إذ تعتبر الحالة الثانية من حالات المقارنة بين هذين العلمين في كلام الغزالي -، وينقلها بدون ذكر المقدمات الموجودة في كلام الغزالي، وبشكل يوحي كأنّ الطب أفضل من الفقه.

وبين كلمات الغزالي هناك مسألة أخرى أيضاً في باب علم الفقه لا يمكن تجاوزها، وهي أنه يعتبر الطب علماً يحتاجه المريض حتى في وحدته، بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى لو لم يخلق سوى مخلوقٍ واحدٍ وتمرّض فلا بدّ له من علم الطب، ولكن الفرق بين الفقه والطب أنّ الإنسان إذا كان وحيداً لربما يستغني عن الفقه، ولكنه خلق بشكلٍ لا يمكنه أن يعيش وحيداً^(١٦).

والملفت هنا أنه يواصل هذا السياق نفسه في مقالة (إحياء علوم الدين) في كتاب (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى) أيضاً، وعندما يتطرق إلى بيان الاختلاف بين الفقه والطب لدى الغزالي لا يذكر الوجوه الثلاثة لأفضلية الفقه على الطب، ويكتفي بهذا الوجه الأخير فقط: هناك تشابه بين الفقه والطب من بعض الجهات: أحدها يعمّر الأبدان والآخر يعمّر الأكوان، ولكن الفرق المهم بينهما أنّ الإنسان يحتاج إلى الطب حتى في وحدته وغرفته، ولكن إذا لم يكن الإنسان اجتماعياً لربما لم يكن بحاجة إلى الفقه^(١٧). ويصف كلام الغزالي في باب الفقه، والذي يعتقد بأنه نابعٌ من تضلّعه في هذا العلم، بأنه فجّ غليظ^(١٨)، ويعتقد بأنّ الغزالي قد خصّ الفقه بمنزلةٍ متدنيّة بين العلوم الشرعية^(١٩)، كما ينقل سرّوش صور التساهل الفقهي^(٢٠) لدى الغزالي، والتكسب الفقهي^(٢١)، ومعالجة الرذائل بطرق فقهية غير مقبولة^(٢٢)، وعدم حاجة الإنسان الوحيد للفقه^(٢٣)، وعدم الاهتمام بالمجازات الفقهية والأخذ بفتوى القلب^(٢٤)، وأفضلية الطريقة على الشريعة^(٢٥)، وبأنّ الفقه يهيئ أصغر شرط من شروط انتهاج طريق الآخرة^(٢٦)، ثم يصدر حكمه في النهاية، ويضيف قائلاً: ... بل حتى إنّ الغزالي قد وضع الفقه موضعاً أعلى مما يجب أن يكون عليه...^(٢٧).

وبعيداً عن الأحكام الشخصية لسرّوش فإنّ ما نقله عن علم الفقه عند الغزالي جاء انتقائياً وعلى وتيرة واحدة. ولعله لم يره، أو لم يُرد أن ينقل كل ما جاء في كلام

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٩٧

الغزالي حول الفقه، ولا شك في أنّ الغزالي يعتبر الفقه علماً دنيوياً، ويرى أنّ مرتبته بين العلوم الشرعية أدنى من مرتبة علم الآخرة، إلا أنّ ذلك ليس كل ما قاله الغزالي، إذ يتطرق في الباب الخامس من كتاب العلم إلى ذكر آداب المعلمين والمتعلمين وواجباتهم، ويوضح الفقرة السابعة من سلسلة الواجبات، قائلاً: إنه يجب على السائرين في طريق العلم أن لا يكون لديهم أي هدف من وراء ذلك، سوى تهذيب الباطن والتقرب إلى الله، ولا ينبغي لهم التهالك على الرئاسة والمال والجاه، ويجب عليهم التماس السبيل الأقرب للوصول إلى الهدف. وهو علم الآخرة.. ثم يضيف قائلاً: وليس المراد بهذا الكلام أن ينظر الإنسان إلى العلوم الشرعية الأخرى، مثل: علم الفتوى، وعلم النحو، واللغة، المرتبطة بالكتاب والسنة، وكذلك سائر علوم المقدمات والمتممات، التي تعتبر واجباً كفائياً، نظرةً متدنية، وليس من الصحيح أن يستنتج من غلوّي ومبالغتي في مدح علم الآخرة وضاعة هذه العلوم وتدنيها، فالذين يحملون هذه العلوم مثلهم مثل حماة الحدود والمجاهدين في سبيل الله، وهم مأجورون طالما أنّ هدفهم هو العمل على إعطاء كلمة الله...^(٢٨).

وفي الرسالة الدّنية ينظر إلى علم الفقه نظرةً غاية في السمو مقارنةً بعلم الأخلاق، بحيث ينظر إلى علم الفقه على أنه العلم الذي يتكفل بتبيين حقوق الله تعالى وحقوق الناس، في حين يقول بأنّ علم الأخلاق يتكفل ببيان حقوق النفس فقط. ويتعرض الغزالي في هذه الرسالة إلى تقسيم العلوم الشرعية، ويقول في بيان علم الفروع من العلوم الشرعية - وهو علم يُعنى بأفعال الإنسان -: يشتمل علم الفروع على ثلاثة حقوق؛ **أولها**: حق الله تعالى، وهو أركان العبادات، مثل: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، وغيرها. **وثانيها**: حق العباد، وهو أبواب العادات والعلاقات بين بني البشر، حيث إنّ قسماً منها يتعلق بالمعاملات، كالبيع، والقسم الآخر يتعلق بالعقود، كالنكاح، ويطلق اسم الفقه على هذين الحقيقتين. وعلم الفقه علمٌ شريف مفيد عام ضروري، لا يستغني الناس عنه لعموم الضرورة إليه. **وثالثها**: حق النفس، وهو علم الأخلاق...^(٢٩).

وفي نهاية المطاف يعدّ الغزالي في كتاب (المستصفي)، الذي ألفه بعد كتابي (إحياء علوم الدين) و(جواهر القرآن)^(٣٠)، علم الفقه بأنه أشرف العلوم، والفقهاء بأنهم أفضل العلماء، ويرجّح أن يقضي ما تبقى من عمره بالتأليف في هذا الضرب من العلوم. ويقول بعد ذكره كلا النوعين من العلوم العقلية والنقلية: ... وأشرف العلوم ما ازدوج فيه

● المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض المعقول، بحيث يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، وبسبب ما لعلم الفقه من شرف، فقد عظم الله تعالى دواعي العباد إلى تعلم هذا العلم. ولعلماء هذا العلم أشرف المراتب بين العلماء، وأكثر الأتباع بين الناس، وقد اشتغلت في أيام شبابي بهذا العلم؛ لما لهذا العلم من خصوصية في الجمع بين ثمار الدين والدنيا والآخرة، والأجدر أن أقضي ما تبقى من عمري فيه أيضاً، وأن أقدر اللحظات الأخيرة من حياتي، ولا أشتغل بأي شيء آخر سوى الفقه...^(٣١).

ولا أدعي هنا عدم وجود الاختلاف والتناقض بين كلمات الغزالي المتفرقة هنا وهناك عن الفقه والفقهاء، بل أقول: إنه كان يجب على الناقل الابتعاد عن الغرضية، وأن يضع ما ينقله بين يدي مخاطبيه بشكل منصف وجامع، بعيداً عن المزاجات الشخصية، وهذه فضيلة أخلاقية تخطأها سروس في نقل آراء الغزالي - حتى في مقالة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى -، وهناك شواهد أخرى أكثر أهمية تدل على ضعف هذا الإخبار، وسنأتي على ذكرها لاحقاً.

دنيوية علم الفقه عند المثقفين الدينيين، سروس وشبستري أنموذجاً

يعتقد عبد الكريم سروس، وعلى العكس من بعض المثقفين، أمثال علي شريعتي ومهدي بازركان (في المرحلة الفكرية الأولى له)، بأن الغاية الأساسية للدين تتمثل في تأمين السعادة الأخروية، وأن اهتمام الدين بالدنيا يأتي في حدود معرفة كيف يمكن للدنيا أن تُمدَّ أو تخلص بالآخرة، أي إنَّ اهتمامه بالدنيا يأتي بلحاظ إمكانية إزالة عقباتها من الطريق إلى الآخرة، أو تقوية إمداداتها^(٣٢)، فهو يتسقط الأعداء على شريعتي وبازركان من أنهما جعلوا السعادة الأخروية تابعة للسعادة الدنيوية، ومقدمات الدين في إطار إيديولوجية معينة، بمعنى أنهما بذلا كل جهودهم من أجل أن يبينوا الدين على أنه نوع من المنهج الدنيوي الناجح^(٣٣). فهو يرى أن كلام الدكتور شريعتي، الذي يقول فيه: «إنَّ الدين الذي لا ينفع قبل الموت سوف لن ينفع بعد الموت أيضاً»، جملةً هادفةً جداً في طرح هذه الرؤية^(٣٤).

ولكن الدين - حسب اعتقاد سروش - يعتبر برنامجاً أخروياً^(٣٥)، واهتمامه بالدنيا يأتي بالتبع وبالعرض، وهذا المقدار من الاهتمام لا يؤدي إلى السعادة والرفق الديني، ولا يقف بالصد من ذلك أيضاً، وكان يجب على المتدينين الاستفادة من منهجهم في الرقابة والتعقل في إدارة أمور دنياهم، كما هو الحال لدى سائر العقلاء في العالم^(٣٦).

ويرى سروش أنّ رسالته الأساسية في كتاب (المدارة والإدارة) تتمثل في توضيح هذه النقطة: ... كيف يمكن لغبار الدنيوية أن يحطّ على الشريعة المقدسة؛ ولماذا ترتدي السماء حُلّة من تراب؟ وبأيّ دليل يرى المصلحون والمتدينون أنّ الصواب والصالح يكمن أحياناً في البحث عن الفلاح الديني في عرين الدين، وأنّ يلبسوا الشريعة رداءً إيديولوجياً، ويجعلوا الدين، الذي يضم تلك الخدمات الحسنة والبركات الإنسانية والأخوية، في خدمة الدنيا؟^(٣٧).

كما أنه يتفق على أنّ هذه النظرة الأخوية للدين ستجعله يغوص في هالة من القدسية والأسرار، وتجعل الفقه أيضاً غنياً بالمصالح الخفية، وأحكامه من سنخ الأمور العبادية المحضة، فيقول: ... ونواجه هنا مفترقاً فكرياً مصيرياً وحساساً جداً، وهو تفرّع الدين إلى دين دنيوي؛ وآخر أخروي أو معاشي ومعادي. فالدين الدنيوي (المعاشي) يرى أنّ الأحكام الفقهية والأخلاقية ضرورية وكافية لإدارة المجتمع وحلّ المشاكل الاجتماعية، وأنّ حسن المعاد أمر تابع لحسن المعاش وبطوله (وهو نفس التفكير البروتستانتي في الديانة المسيحية)؛ وفي المقابل يرى الدين الأخروي (المعادي) عبارة عن جملة من التكاليف التي يتمثل هدفها الأساسي في تأمين السعادة الأخوية، ويسخر الدنيا لهذا الهدف، وكمقدمة له، وعلى قدر الحاجة لا غير. وبعبارة أخرى: ينظر إلى جميع الأحكام على أنها من سنخ الأمور العبادية المحضة^(٣٨).

ولكن مع ذلك فإنّ سروش يعلم أنّ فقهاً من هذا النوع لا ينفعل ولا يتأثر دائماً أمام الحداثة؛ لأنّ العلم الذي يركّز دعائمه في عالم الغيب سيبقى في الناحية المنطقية مصاناً من تأثير الكثير من الإنجازات الظنيّة للبشر في ميادين العقل والتجربة، ومن هذه الناحية فإنه على الرغم من إصراره الشديد على النظرة الأخوية للدين لا يرى بُدّاً من أن يستثني الفقه من مجموعة الرسالة الأخوية للدين، جاعلاً إياه علماً دنيوياً، وأن يصل إلى الاستنتاج الذي يقول بأنّ علماً كهذا يُعنى تماماً بمنافع الدنيا ومفاسدها، ويتأثر دائماً

● المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

بالعقل والعلم البشري، ولذلك فهو صنو لعلم الحقوق، بل هو ذلك بعينه، يقول: ولكن إذا قلنا بأن هذه الأحكام مختصة بالمسائل الاجتماعية، وترمي إلى حلّها، أي أن نقول بدنيوية الفقه، ففي هذه الحال سوف لن يكون بوسعنا القول بوجود المصالح الخفية والغيبية في الأحكام الشرعية، بل يجب أن ننظر إلى العواقب والحلول الدنيوية المتمخضة عنه مئة في المئة، وأن نستبدل الأحكام الفقهية في أي مكان لا تؤدي فيه النتيجة المطلوبة في حل المسائل المختلفة في المجتمعات الصناعية المتطورة الحالية، كالتجارة، والنكاح، والبنوك، والإجارة، والسرقه، والقصاص، والحكومة، والسياسة، وغيرها، وسيكون بذلك كأي علم قانوني وضعي يسعى إلى تحقيق المصلحة، والذي يجب أن يضاف له أو يحذف منه شيء حسب ما تقرره المصلحة...

إنّ النجاح في حل العضلات الدنيوية يتوقف على عدم وجود مصالح خفية في البين، وأن يُصار إلى تقييم القانون وتعديله بناءً على عواقبه العاجلة، وليس استناداً إلى عواقبه الآجلة^(٣٩)... الفقه الدنيوي عقلاني تماماً، والفقه الأخروي محاط بهالة من الأسرار...^(٤٠).

وتعتبر هذه النتيجة أهم ما استنتجه سرّوش من نظرية دنيوية الفقه، في حين أننا لم نشاهد أية دلالة على هذا الاستنتاج في مؤلفات مبتكر هذه النظرية، أي الغزالي، بل إنه - على العكس من سرّوش - يعتبر الفقه من جملة العلوم الشرعية، والمأخوذ عن تعاليم الأنبياء، ولا سبيل لعقل الإنسان وتجربته واعتباره إليه^(٤١). ويرى الغزالي - وكما سبقت الإشارة إليه - أنّ إحدى الاختلافات القائمة بين الطب والفقه هي أنّ الفقه - وعلى العكس من الطب - هو علم صادر عن النبوة^(٤٢). ويقول بصريح العبارة: إنّ الفقه هو القانون الصادر عن الله سبحانه وتعالى لتنظيم السلوك الاجتماعي للأفراد^(٤٣)، ويقول عند تقسيمه للعلوم الشرعية بأنّ الفقه هو من جملة الفروع التي تُفهم من الأصول (الكتاب والسنة) بمساعدة العقل^(٤٤).

وتجدر الإشارة إلى أنّ الغزالي يستفيد من العقل في استنباط الأحكام الإلهية، شأنه في ذلك شأن الكثير من الفقهاء، معتبراً الفقه نتاج التزاوج المبرور بين العقل والشرع، ولهذا السبب فهو يجعله بمنزلة أشرف العلوم^(٤٥)، إلّا أنّ أسلوبه الاجتهادي في كتبه الفقهية لا يختلف اختلافاً واضحاً عن بقية فقهاء المذهب الشافعي، ومن هنا كان يمثل دائماً أحد الأعلام البارزة التي تحظى بالاحترام والتقدير للفقه الشافعي^(٤٦).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٠١

وبعبارة أخرى: إنّ خلاصة نظرية الغزالي هي أنّ الله سبحانه وتعالى أنزل قسماً من قوانين الحياة في الدنيا إلى البشرية عن طريق الأنبياء ﷺ؛ لكي يمهّد لهم طريقهم للفلاح في الآخرة، وهذه القوانين يمكن تصنيفها ضمن العلوم الشرعية؛ انطلاقاً من كونها تمثل التعاليم الإلهية للأنبياء، وهي - كالعلوم البشرية - ليست وليدة الجهد العقلي والتجريبي للإنسان فقط، وتصنّف أيضاً ضمن العلوم الدنيوية؛ لجهة أنها شرّعت لكسب المنافع ودفع المفاسد الدنيوية فقط، وليس لها أي تأثير مباشر في عالم الآخرة، بل إنها فقط توفر البيئة المناسبة لإحداث التغيرات الداخلية لدى البشرية.

ويوافق عبد الكريم سرروش على القسم الثاني من هذه النظرية، مستخدماً إيّاه في مؤلفاته على الدوام، ومن هذا القسم توصّل إلى النتيجة المخالفة للقسم الأول منها؛ إذ إنه يعتقد أنّ الفقه في حالة تعاظم مع أدوات المعرفة في الدنيا طالما أنّ الفقه قائم على ملاك المصالح والمفاسد في الدنيا، وبناءً على ذلك سيضاف إليه شيء أو سيحذف منه شيء، ويتحول أخيراً إلى علم قانوني أرضي وبشري.

ولا يشير سرروش في مؤلفاته إلى هذا الاختلاف الواضح بين آرائه وآراء الغزالي بأي شكل من الأشكال؛ بل إنّه يمازج دائماً بين آرائه وآراء الغزالي، بحيث يؤدي إلى تكوين انطباع معين لدى الآخرين، ويوهمهم بأنّ كليهما نظرية واحدة، وكأنّ الغزالي يؤمن أيضاً بهذه النتائج التي انتزعها سرروش.

وبغض النظر عن صحة هذا الرأي أو سقمه، والذي سوف نتعرض إليه لاحقاً، فإنّ سرروش قدّم تقريراً ناقصاً ومغرضاً في نقله عن الغزالي، فقد وجد في جانب من نظرية الغزالي وسيلة مناسبة لتأييد نظرياته، وغض النظر عمداً عن بيان الاختلافات الموجودة فيها عن نظرياته؛ لكي لا يقلل من قوة هذا التقارب والتأييد الكاذبين.

كما يشير محمد مجتهد شبستري أيضاً في مؤلفاته - وفي موضعين - إلى رأي الغزالي حول دنيوية علم الفقه. فهو يفسر رأي الغزالي - في الحال الأولى - كما فسّره سرروش، من أنّ علم الفقه؛ ويلحظ متابعته للحقائق الملموسة، والتي يمكن إدراكها من قبل الإنسان، فإنه يتحول بذلك إلى نظام قانوني عرفي، لا يعدّ اتباعه من التدين، فقال: إن عملية الاجتهاد القائمة حالياً هي اجتهاد قانوني، تماماً كسائر التفسيرات الجارية داخل الأنظمة القانونية، فقد توصلنا الآن في المعاملات مثلاً إلى نظام قانوني معين، وينبغي على

● المتقصفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دينوي أم أخروي؟

هذا النظام القانوني أن يأخذ بالحسبان بأنه يجب أن يتغير بما يتناسب والوقائع وتغير المواضيع، لغرض تنظيم علاقات الأفراد الدنيوية مع بعضهم أو مع الدولة، ولكن الامتثال لهذا النظام القانوني ليس من شؤون الدين أو التدين، والشيء الذي له صلة بالدين والتدين هو لكي يتضح لنا بأنّ أيّاً من هذه الممارسات يساعد على تقوية التجربة الدينية، وأيّاً منها يؤدي إلى إضعاف التجربة الدينية، وهذا هو ما يعنيه الغزالي بقوله في كتاب (إحياء علوم الدين): الفقه علم دنيوي، وما هو بمتعلق بعلم الآخرة هو علم المهلكات والمنجيات^(٤٧).

وعندما يقول شبستري في ذلك الموضوع بأنّ مفهوم دنيوية الفقه يعني علمانيته، ومن هنا اعتبره كمذهب قانوني إلى جانب سائر المذاهب القانونية العرفية الأخرى، نراه يشتكي في موضع آخر من هذا الكتاب من تحوّل الفقه إلى نظام عرقي دنيوي، ويتمسك هذه المرة برأي الغزالي قائلاً: علم الفقه هو علم بيان أوامر الله تعالى ونواهيه، وينظر في أهم الاحتياجات الدينية للعامة، وإذا كان الفقه ينفصل عندها عن التجربة الدينية وروحها، ويقتصر بيان الأوامر والنواهي الإلهية على شكل بيان أنماط السلوك حصراً، وتنقطع فيها العلاقة بين طاعة الله مع الهمّ الديني والغاية القصوى والأمر غير المشروط للإنسان المسلم، فإنّ هذا العلم كان يبدو دنيوياً تماماً على قول الغزالي، ويتعرض لنقد العارفين^(٤٨).

ويستنتج شبستري عند نقل القول الأول أنّ الدنيوية تعني نفي العلاقة بين الفقه والدين، معتبراً ذلك خصوصية ذاتية ومرغوبة في الفقه، وأنها ستمهد لتغييره وتطوره، ولكن في القول الثاني ينظر إلى هذه الصفة بأنها خصوصية عارضة وغير مرغوبة، ويرى أنها تعني خلوّ الفقه من العلاقة الروحية مع الله تعالى، وفي كلا الموضعين يفرض فهمه على نظرية الغزالي.

هذا التناقض الواضح الحال في كتاب واحد وفي بضع صفحات يعكس لنا الحقيقة التالية، وهي أنّ صاحب هذا الكتاب يفتقد رأياً منقحاً في هذا الخصوص، هذا أولاً؛ وثانياً: إنّ رأي الغزالي لم يفهم من قبله بشكل صحيح في كلا الموضعين؛ وثالثاً: اتخاذه من رأي الغزالي أداة لتأييد أغراضه الشخصية فقط، ولهذا السبب كان الرأي غير الناضج، المصحوب بهدف غير علمي، لا يقوى على إدراك آراء العظماء، ويضع نفسه في مأزق من التناقض الواضح.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٠٣

خلاصة نظرية دنيوية علم الفقه

يمكن تلخيص النظرية الآتية الذكر بالشكل التالي:

١- إنَّ الفقه علم دنيوي؛ لأنه أولاً يهتم بمصالح الدنيا فقط، ولا تترتب عليه أية مصلحة ومفسدة أخروية بدون واسطة؛ ويتعرض فقط إلى ظواهر الأعمال، ولن يتناول باطن الأعمال إطلاقاً. إذاً فهو يتأثر دائماً بسائر الإنجازات العلمية للإنسان في كشف مصالح ومفاسد الدنيا^(٤٩).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ جميع الادعاءات الأربعة المذكورة قابلة للنقاش البتاء؛ لأنه أولاً: مفهوم دنيوية هذه النظرية هو مفهوم غير شفاف، ولا يمكن بموجبه بلورة نظرية معينة في هذا الإطار. ثانياً: للفقه نتائج أخروية مباشرة وبدون واسطة. ثالثاً: لا يقتصر اهتمام الفقه على ظواهر الأعمال فقط، بل يتعرض أحياناً للتحديث عن باطن العمل أيضاً. رابعاً: حتى لو قلنا بأنَّ الفقه يهتم فقط بمصالح الدنيا، فإنَّه سوف لن يكون في مأمن من التأثير بسائر الإنجازات العلمية للإنسان فحسب، بل سوف لن يكون كذلك من مستواها، ويرقى إلى مرتبةٍ أسمى منها.

نظرية دنيوية علم الفقه، نقد وتحليل^(٥٠)

١- عدم الاهتمام بنظرية الغزالي خلال تاريخ علم الفقه

على الرغم من أنَّ نظرية دنيوية علم الفقه أُثيرت في بداية القرن السادس، وفي كتاب مهم مثل كتاب (إحياء علوم الدين)، إلّا أنها لم تحظَ بالاهتمام البتاء من قبل العلماء والفقهاء في ذلك الوقت وحتى وقتنا الحاضر، ومن هنا قلما نجد عالماً من العلماء المسلمين تعرض إلى طرح هذه النظرية وتقييمها بشكل جدّي^(٥١). وتجدر الإشارة إلى أنَّ السبب الرئيسي لهذا المستوى من قلة الاهتمام يعود إلى أنَّ علماء المسلمين - بما فيهم الفقهاء - لم يعتبروا هذه النظرية رأياً مهماً وأساسياً، بل كأنهم اعتبروها أشبه ببحثٍ لفظي، يدور حول أنَّ الفقه هل يجب أن نسميه علماً دنيوياً أم أخروياً؟ وهل نسمي الفقهاء بأنهم علماء الدنيا أم علماء الآخرة؟ لأنه إذا كان رأي فقيهٍ وعالم كبير كالغزالي - في القول بدنيوية الفقه - يصبح سبباً في حدوث تحوّل عميق وجذري في الرؤية إلى علم الفقه وطرق الاستنباط - وبتعبير البعض: الاجتهاد في الأصول^(٥٢)، - فمما لا شك فيه أنه سيواجه

● المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

معارضة شديدة من فقهاء عصره وما تلاه، وهذا الموضوع يعدّ أكبر دليل على أنّ قراءة بعض الكتاب، مثل: سروش، وشبستري، لنظرية الغزالي يعبر عن فهم شاذ ونادر للغزالي، الذي لا يمكن أن نعثر على من يتفق فكرياً مع هذه النظرية على الرغم من مرور ثمانية قرون مديدة عليها.

وعلى سبيل المثال لا الحصر: يتعرض العلامة عبد الحسين الأميني (١٣٩٢هـ) في جانب من كتاب (الغدير) إلى دراسة وتقييم كتاب (إحياء علوم الدين)، وبعد أن ينقل عبارات البعض من علماء السنة في مدح هذا الكتاب يتعرض لنقل كلام عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧هـ) في ذم كتاب الإحياء، وبيان انحرافات الغزالي الواردة فيه، ثم يضيف قائلاً: إنّ سلبيات هذا الكتاب تفوق ما ذكره ابن الجوزي، ومن ثم يذكر موارد أخرى عن انحرافات كتاب الإحياء وما يتضمّنه من بدع.

وعلى الرغم من أنّ جميع اعتراضات هذين العالمين، الشيعي والسني، على الغزالي في هذا الكتاب هي ذات صبغة فقهية، وبسبب آرائه الفقهية النادرة، كما يقومان أحياناً بنقد ملاحظاته اللطيفة بهذا الخصوص، أو القصص والأخبار التي ينقلها، إلا أنّ أيّاً منهما لم يُشر إطلاقاً إلى رأي الغزالي هذا^(٥٣).

واعتماداً على ما تمّ بيانه في ما تقدم يمكن القول بأنّ إطلاق مصطلح النظرية على ما ادّعه الغزالي حول دنيوية علم الفقه هو أمرٌ لا يخلو من التسامح؛ لأنّه لا يمكن الحصول من مطاوي كلام الغزالي هذا على توليفة منسجمة متناغمة استدلالية وتستحق الاهتمام من الآراء الفقهية العلمية، بحيث يمكن أن تكون متميزة عن سائر الآراء الأخرى في هذا المجال. وإذا حصل أن تمّ إطلاق تسمية النظرية على ادّعاء الغزالي في هذه المقالة منذ البداية وحتى الآن وما بعد ذلك فإنما جاء ذلك تماشياً مع مؤيديه في أفكاره، ممّن ينتمي إلى جماعة المثقفين الدينيين^(٥٤).

٢- غموض مفهوم الدنيوية

الركن الأول من أركان نظرية الغزالي وأهمها هو اتصاف علم الفقه بصفة العلم الدنيوي، إلا أنّ الدنيوية في هذه النظرية مفهوم غير شفاف ومشوّش، وبما أنّ هذه النظرية لم تتعرض للنقد العلمي من قبل سروش وشبستري، وقبلها جملةً وتفصيلاً، فقد سرى الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٠٥

هذا الاضطراب والتشويش إلى آرائهما أيضاً.

ويصرح الغزالي - كما سبق - بأنَّ الجزء غير العبادي للفقه، والذي يشمل المعاملات والأحكام الجزائية، شرّعت بهدف تديير أمور الناس وتنظيمها في الحياة الدنيا. ومن هنا فإنها ذات مصلحة دنيوية، ولا تترتب عليها أية مصلحة أخروية بشكل مباشر. وعليه فإنَّ دنيوية هذا الجزء من الأحكام بمعنى أنها ذات مصلحة دنيوية، ولكن مما لا شك فيه أنَّ الكثير من العبادات لا يمكن أن تكون بهذا المعنى، ولهذا السبب نراه يعطي معنى آخر لمفهوم الدنيوية في العبادات.

ويرى أن الفقه ينظر إلى الجانب الظاهري للعبادات فقط؛ لأنه يتحدث فقط عن صحة ظاهر الأعمال العبادية وفسادها، والدنيوية هنا بمعنى النظر إلى ظاهر الأعمال وغض الطرف عن باطنها، وهذان المعنيان لا يقتصر تعارضهما على أنهما ليسا متشابهين، بل - من الناحية المنطقية - لا يوجد أي تلازم بينهما؛ لأنه لا يمكن القول بأنَّ الأعمال وأجزاء المناسك العبادية وتفاصيل الصورة الظاهرية للحج والصلاة والصيام وسائر العبادات الأخرى لها مصلحة دنيوية بالضرورة بنفس المعنى المراد له في المعاملات، فالنظر إلى ظاهر الأعمال لا يلزم النظر إلى المصالح الدنيوية. إذاً فإنَّ مصطلح الدنيوية هو عبارة عن مشترك لفظي يؤدي إلى إحاطة هذه النظرية بالغموض، في حين لو أردنا صياغة نظرية معينة ليس أمامنا سوى منهج تحديد وتبيين المفاهيم.

والواقع أنَّ الغزالي لم يكن بصدد تأسيس نظرية أو فكرة معينة، ومن هذا المنطلق لم يقصد معنى خاصاً من قوله بالدنيوية، وكان يريد أن يبيِّن لمخاطبيه أنَّ للدين أبعاداً أعمق وأهم من الفقه، والكثير من التعاليم الدينية تعكس جملة من الحقائق عن عمق الوجود وروح الإنسان، والتي من المؤكد أنها تحتل مكانةً أرفع من التعاليم الفقهية، ولكي يبيِّن هذه الحقيقة، التي لا يمكن تجاوزها، وهي أن علم الفقه هو الذي يتصدى دائماً لتبيين رسالة الدين للأبعاد الظاهرية والسطحية لحياة الإنسان، فقد اختار مصطلح الدنيوي، وجعل له معنيين متباينين، وهذان المعنيان يعودان أيضاً إلى هذه الحقيقة، فمن جهة تحتل المصالح الدنيوية مرتبةً ظاهرية أدنى من المصالح الأخروية، ومن جهة أخرى تحظى الصورة الظاهرية للعمل بهذه المنزلة تجاه باطن العمل، فقد كان يريد أن يعطي عمقاً أكبر لتدين المؤمنين ومعرفتهم بالدين، ويمهِّد لهم أسباب النضوج الروحي، وأن

● المتمعنون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

يبعدهم عن الركود والتوقف عند النظرة الظاهرية والسطحية للدين، ورسالته الأساسية في ذلك هي تلك الهواجس نفسها، والمخاوف التي تدغدغ العارفين والحكماء وأساطين الدين من ذوي التفكير العميق على طول تاريخ الأديان السماوية^(٥٥).

وهذا الأمر هو الذي أدى إلى عدم تمكن رأي الغزالي من إثارة مشاعر علماء الإسلام على مرّ التاريخ، وخاصةً أنه لم يطرح رأياً جديداً يخالف رأي بقية العلماء الكبار. وتجدر الإشارة إلى أنّ الغزالي تعرض إلى بعض المزالق للتعبير عن هذا الرأي، وبالإضافة إلى ذلك استخدم تعبير «الدنيوية» غير الواضح تماماً، وهذا ما أدى إلى اعتراض بعض العلماء، كالفيض الكاشاني.

٣- المصلحة الأخروية للفقه

يدّعي الغزالي أنه ليس للفقه أية مصلحة أخروية بشكل مباشر، بل إن تأمين المصالح الدنيوية يُهيئ الأرضية المناسبة للسعادة الأخروية، ومن هذه الناحية فهو كالطب، الذي يهيئ أسباب السلامة للإنسان؛ كي يقضي عمره في النضج والكمال المعنويين.

ما هو المقصود من المصلحة الأخروية؟ ولو أنّ عملاً ما في الدنيا أصبح سبباً لأجر أخروي أو دفع عقابٍ معين في الآخرة - بدون أي شرط أو واسطة - فهل يمكن القول أيضاً بأنّ هذا العمل ليست فيه مصلحة أخروية؟ إنّ أقلّ نتيجة يمكن أن تنجم عن عملية الالتزام بالتكاليف الإلهية التي يتحدث الفقه عنها - حتى في المعاملات - تتمثل في دفع العقاب الإلهي، ويعترف جميع الفقهاء والمتكلمين بأنه لو ارتكب الإنسان عملاً حراماً، كالزنا أو الربا، ولم يوفق إلى التوبة، أو لم تشمله شفاعة الشافعين، أو غفران الله تعالى، فإنّه سيستحق العذاب الأخروي؛ ولو أنّه ترك هذا النمط من الأعمال - حتى لو لم يكن تركه إياها بقصد العبودية لله، أو يؤدي تركه لهذه الأعمال إلى إصلاح باطنه وروحه - فإنه سينجو من العقاب المترتب على ارتكاب هذين الإثمين؛ وإن كان يقصد القرية إلى الله تعالى في تركه لهذا الفعل الحرام، فإنّه سيؤجر على ذلك، فضلاً عن دفع العقاب عنه. إنّ جميع الأوامر والنواهي والحلال والحرام المولوي في الفقه تسيرو وفقاً لهذه القاعدة الواضحة والمتفق عليها، ومن هنا يمكن القول وبكل وضوح، ووفقاً لما ادعاه **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٠٧

الغزالي: إنَّ التمسك الظاهري بالحلال والحرام سينجي الإنسان من تبعات ارتكاب الذنب في الآخرة أيضاً.

إنَّ الخطأ الكبير الذي ارتكبه الغزالي يتمثل في أنَّه جعل جميع الأوامر والنواهي الإلهية، التي يسعى الفقه للكشف عنها، محصورة في إطار الأوامر والنواهي الإرشادية، التي ينظر الله سبحانه وتعالى فيها إلى المصالح والمفاسد الدنيوية والتكوينية التي تترتب على الفعل فقط، وإنَّ النتيجة الصادرة عن اتباع هذه الأوامر تتمثل فقط في الاستفادة في الجزاء والابتعاد عن الضرر الدنيوي الذي يترتب على ما هو مأمور به ومنهي عنه، ولا يوجد أيَّ عقاب أو أجر أخروي آخر عن الطاعة والتمرد على هذه الأوامر، غير هذا المقدار من الجزاء والضرر، وهذا النوع من الأحكام أو الأوامر الفقهية يشبه تماماً أوامر الطبيب ونواهيه.

ويبدو أنَّ تشبيه الغزالي المستمر لعلم الفقه بالطب في دنيويته لم يكن اعتباراً، ولعله كان غافلاً أثناء تأليفه لهذا الجزء من كتاب (الإحياء) عن الاختلاف بين الأوامر والنواهي الإرشادية والمولوية، في حين أنَّ أكثر الفقه هو عبارة عن أوامر ونواهي مولوية، ومعنى الأمر والنهي المولوي هو أنه، بالإضافة إلى المصالح والمفاسد التكوينية، فإنه يؤدي إلى رضا الله تعالى وغضبه، ومن ثمَّ ثوابه وعقابه.

إذاً فإنَّ الالتزام بالتكاليف المولوية في الفقه - وبدون أية واسطة - تنجم عنه نتائج أخروية، ومن هذا المنطلق يمكن تسمية الفقه بأنه علم أخروي.

ومن الجدير ذكره أنَّ تنزّل الفقه إلى مستوى الأوامر والنواهي الإرشادية يمهد لبروز فكرة تحويل الفقه إلى علم عرقي، ذلك الفقه الذي يتحدث عن المصالح والمفاسد الدنيوية فقط، ويدخل من حقائق الوجود إلى دائرة العلوم الكاشفة، وبهيئ الأجواء التي تجعل البعض يعتقد بأنَّ الفقه يتساوى مع سائر المعارف البشرية، التي تتعاطى مع الحقائق العينية للدنيا، وبالنتيجة سوف يحتك بها، فإمّا أن يضاف إليه شيء، أو يحذف عنه شيء، ويصبح أخيراً من سنخ العلوم القانونية المتداولة.

٤- اهتمام الفقه بباطن الأعمال

قسّم الفقهاء التكاليف الإلهية إلى العبادات وغير العبادات. والعبادات هي تلك

● المتمعنون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

الأعمال التي يتحقق فيها الامتثال، وتبرأ فيها ذمة المكلف من التكليف الإلهي، في حالة القيام بها بدافع العبودية لله والتقرب إليه فقط. وعليه فإن قصد القرية هو أحد الأجزاء اللازمة لصحة وقوع هذه الأعمال، والذي بدونه يعتبر العمل باطلاً من الناحية الفقهية. ومن هذا المنطلق فإنه ليس أمام الفقه، الذي يتحدث عن شروط صحة وبطلان الأعمال العبادية، من سبيل سوى اهتمامه بإثارة المواضيع المتعلقة بدوافع ونية المكلف في أبواب العبادات، ولهذا السبب نجد في النصوص الفقهية مباحث تفصيلية دقيقة وملفتة حول قصد القرية والإخلاص والعُجب والرياء... وغيرها، والتي ترتبط بمبحث النية، قد وردت في بداية باب الطهارة والصلاة^(٥٦).

إذاً فإن الفقه يتعرض أحياناً إلى المباحث المرتبطة بروح الإنسان وباطنه، وليس لهذا المبحث جنباً استطرادية، بل هو عبارة عن بحث فقهي بالأصالة. ويعلم الغزالي جيداً بأن الفقهاء يتناقشون في العبادات - ومنها الصلاة - حول النية وقصد القرية، التي تعتبر من شروط أو أجزاء صحة العبادات، ولذلك استثنى ضمن حديثه تكبيرة الإحرام المقرونة بالنية التفصيلية للمصلي من مبحث ظواهر الأعمال^(٥٧). ولكنه غفل عن المسألة التالية، وهي أن النية في العبادات ليست شرطاً في بداية العمل فقط، بل يجب أن تستمر - إجمالاً - إلى نهاية العمل، وهذا ما يعبرون عنه بـ «الاستدامة الحكيمة». وبعبارة أخرى: يجب على المكلف أن يؤدي جميع أجزاء العبادات بقصد العبودية لله تعالى، وإذا أتى بواحدة منها بقصد الرياء، أو النفاق، أو أي شيء آخر ليس وجه الله تعالى، فإن عمله العبادي باطل^(٥٨).

ويقول في كتبه الفقهية، وبصريح العبارة: إن المكلف لو شك أثناء الصلاة - وحتى في نية صلاته - وجاء بأحد أركان الصلاة، كالركوع أو السجود، مع هذا الشك بطلت صلاته^(٥٩).

ولكي يثبت الغزالي ادّعاءه في الزكاة يترك الموضوع ناقصاً دون أن يكمله^(٦٠)؛ إذ إن الزكاة - بإجماع علماء الشيعة وجمهور العامة - هي من جملة العبادات التي يشترط فيها قصد القرية، وقد أشير في الكتب الفقهية للشيعة والسنة - كالأوزاعي (١٥٧هـ)، وهو من فقهاء أهل السنة - إلى اعتبار الزكاة من قبيل أداء الدين، وليست تكليفاً عبادياً^(٦١). وعليه فإن الشخص الذي لم يقصد القرية إلى الله تعالى عند دفعه الزكاة لا تبرأ ذمته من

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٠٩

هذه العبادة. وبناءً على ذلك فإنّ ادّعاء الغزالي أنّ الفقيه ينظر فقط إلى أن تكون الزكاة من صلاحية السلطان هو أمرٌ بعيد عن الحقيقة، ولا ينسجم كذلك مع آرائه الفقهية. ولكن على افتراض أنّ الغزالي قال بذلك - أي إنّ من يمتنع عن دفع الزكاة، ويأخذ الإمام والحاكم الزكاة منه على وجه الإكراه، ولهذا السبب لم يقصد الإخلاص والعبودية لله تعالى عند دفعه للزكاة - فهناك اختلاف بين الفقهاء الشيعة والسنة حول هذه المسألة، فهل أنّ فرداً كهذا سترّاً ذمته بحسب الظاهر فقط، أم أنّ ذمته تبرأً واقعاً وباطناً أيضاً عن تكليف الزكاة؟

اختارت طائفة من الفقهاء الشيعة والسنة الوجه الأول، واختارت طائفة أخرى الوجه الثاني. وقال البعض أيضاً في تبرير الوجه الثاني: ينوي الإمام والحاكم قصد القرينة نيابةً عنه، وقال البعض الآخر: إنه يسقط وجوب النية للمكلف في مثل هذه الحالة^(١٣). ولم يذكر الغزالي هذا الاختلاف في الرأي في كتبه الفقهية - على العكس مما جاء في كتاب الإحياء - ويتحاشى إصدار حكمه بهذا الخصوص^(١٤).

وتكفي هذه الأمثلة - التي حظيت باستشهاد الغزالي بها - لكي تبين أنّ الفقه ينظر أحياناً إلى باطن العمل، وهي ما يُقصد به نيّة المكلف ووازعه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفقيه يكتفي في بحث ظاهر العمل وباطنه بالمقدار التالي فقط: ما هو الحد الأدنى للشروط الظاهرية والباطنية التي يتحقق معها الامتثال للتكليف، وتبرأً فيها ذمة المكلف، ولا يتعرض للمؤاخذة يوم القيامة بسبب عصيانه؟ وأما بالنسبة لتسامي ذلك الحد الأدنى اللازم في الأعمال الباطنية والقلبية وإنضاجه فغالباً ما يكون خارج دائرة مباحث الفقه^(١٥).

٥- اختلاف الفقه مع سائر الإنجازات العلمية للإنسان

أراد المثقفون الدينيون - ومن خلال تبنّيهم لرأي الغزالي - إجراء تغيير في أساليب الاستنباط الفقهي، وادّعوا أنّ التعاليم الفقهية تكشف فقط عن المصالح والمفاسد الدنيوية، وعليه فهي تحتل مكانها إلى جانب سائر المصادر العقلية والعلمية للإنسان، إلّا أنّهم لم يكتفوا في نهاية المطاف حتى بهذا المقدار أيضاً، ولم يجعلوا الفقه بمستوى القانون وسائر المعارف البشرية الأخرى، بل رأوا أنّ الفقه يحتلّ مرتبةً أدنى - والتي يعبرون

● المتمعنون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

عنها بالعلوم الاستهلاكية^(٦٥)، معتبرين أنّ الفقه هو علم منفعل دائماً، ومتأثر بسائر العلوم البشرية الأخرى (العلوم المنتجة).

ولو افترضنا أنّ جميع التكاليف الدينية هي من سنخ الأوامر والنواهي الإرشادية، التي ترشدنا إلى المصالح والمفاسد الدنيوية فقط، فهل يمكن الادّعاء أنّ علم الفقه سيتأثر دائماً بسائر الإنجازات العلمية للإنسان؟ نقول: حتى مع وجود الافتراض لا يمكن - من الناحية المنطقية - الوصول إلى هذه النتيجة؛ لأنّ أي فرد مسلم ومؤمن يفترض مسبقاً أنّ الخطاب الديني صادر عن الله تعالى، وهو عالمٌ بجميع أسرار الوجود، وبوجود هذا الأصل الموضوعي يبقى هذا الاحتمال موجوداً على الدوام، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى يُنبئنا في أوامره ونواهيه عن تلك المصلحة والمفسدة التي لم يتوصل علم الإنسان إلى اكتشافها بعد، ويكفي هذا الاحتمال لكي يجعل المعرفة الدينية تخرج عن دائرة الانفعال المستمر، ويتفوق في بعض الظروف المنطقية على بعض العلوم البشرية الأخرى^(٦٦).

الخاتمة

وأود أن أعطّر ختام المقالة بنفحات من كلام الباري عزّ وجلّ^(٦٧). إنّ الله سبحانه وتعالى يذكر في أوائل سورة النساء جملة من التشريعات المتعلقة بالإرث، وتبدأ الآيات الكريمة بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...﴾. في البداية ينبّه القرآن الكريم إلى أنّ الله سبحانه وتعالى لديه مشروع معين في مجال الميراث، وهذا الأمر هو دليل واضح على تشريع القانون من قبل الله تعالى، وينطق بالبعد المولوي لهذا الأمر؛ لأنّ الأوامر الإرشادية تعتمد على الحقائق العينية، على العكس من الأوامر المولوية التي تأخذ كل حقيقتها عن المولى والمشرع.

ثم إن القرآن الكريم ينتقل إلى بيان أحكام متعددة حول الإرث: ﴿...أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾.

ويدور الحديث في هذا المقطع من الآية الكريمة وبكل صراحة حول جهل الإنسان بما يضره وينفعه، وإلى جانب ذلك تحدثت الآية عن علم الله وحكمته اللامتناهية؛ لكي يستدل الحكم باتباع الأحكام الإلهية بالبرهان العقلي، وتم التأكيد في وسط الآية مرة أخرى على أنّ هذه الأحكام هي قوانين إلهية واجبة التنفيذ، وتستند إلى التشريع الإلهي.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١١١

وتبدأ الآية التالية بمجموعة متنوعة من أحكام الإرث، ويتم التأكيد في نهاية الآية مرة أخرى على أن جميع هذه الأحكام صادرة من الله العليم الحكيم: ﴿... وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ...﴾

ثم يشير القرآن الكريم صراحة إلى مولوية هذه الأحكام، والعلاقة المباشرة بين اتباعها وطاعة الله تعالى ورسوله - وهو ما نغنيه بالتدين -، والعلاقة المتلازمة بين الالتزام بهذه القوانين مع عالم الآخرة: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾

ونلاحظ في هذه الآيات تكرار التشريع الإلهي في مجال أحكام الإرث عدّة مرات من جهة، وكذلك أفضلية القوانين الدينية؛ بسبب استنادها إلى العلم اللامتناهي لله تعالى، ووضوح ذلك للفهم البشري من جهة أخرى، وبناءً على ذلك فإنّ امتثال أحكام الله أصبح مبرهنًا. وفي النهاية تمّ تبين العلاقة المباشرة بين طاعة الشريعة وعالم الآخرة صراحة.

إنّ التأمّل بإنصاف في هذه الآيات الكريمة يزيل أي نوع من أنواع الشك في دينيّة علم الفقه وأخرويته.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾

الهوامش

(١) حول هذا الموضوع راجع: العدد الأول من سلسلة هذه المقالات، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) الفصلية التخصصية، العدد ٣٩ - ٤٠.

(٢) عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة: ٣٥ - ٤٥ و ١٧٦ و ١٨٤. المداراة والإرادة: ١٣٨، ١٩١، ٣٦٦. شرح التجربة النبوية: ٧١ و ٩٠. في باب الاجتهاد: ٢٩، المجلة السياسية: ١٤٥ و ٢٤٢. القانون في المرأة: ٣٤٨. محمد مجتهد شبستري، نقدٌ على القراءة الرسمية للدين: ١٦٣، ٤٢٠.

(٤) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١١٣ - ١٨٢)، القاضي المعروف وأحد مؤسسي الفقه الحنفي. واستأنس لحلقة الفقه لدى أبي حنيفة بعد فترة من تردده على مجلس المحدثين، واستناداً إلى بعض الروايات فقد لازمه سبعة عشر عاماً، ومنذ ذلك التاريخ أصبح من أبرز تلاميذ أبي حنيفة وفقهياً بارزاً في محافل العراق العلمية، ويعتبر - بعد أبي حنيفة - المؤسس الثاني للمذهب الحنفي، ويشكل الاثنان إلى جانب محمد بن حسن الشيباني الأركان الثلاثة للفقه الحنفي، وتصدى في عهد بعض خلفاء بني العباس - ومنهم هارون - لمنصب قاضي بغداد، ولُقّب لأول مرة - في الحضارة الإسلامية - بقاضي القضاة من قبل الخليفة، وحمل هذا اللقب إلى أن وافته المنية... (أحمد الهاشمي، دائرة المعارف الإسلامية الكبيرة ٦: ٤٤١، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٣هـ ش، ١٩٩٤م).

(٥) يقوم الغزالي في بداية الباب الثاني من كتاب العلم، وقبل أن يطرح الأمور الخاصة بأقسام العلوم الشرعية وغير الشرعية، يقوم بذكر جملة من العلوم التي يعتبر تعلّمها واجباً عينياً على كل مكلف، ومن بين ذلك يتطرق إلى ذكر الأحكام الشرعية العبادية وغير العبادية، التي هي محل ابتلاء كل مسلم. إذاً فهو يعتبر علم الاستنباط واجتهاد الأحكام الشرعية واجباً كفائياً، بينما يقول بأنّ تعلّم الأحكام الشرعية الضرورية واجباً عينياً على كل مسلم.

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين ١: ٢٠ - ٣٣، دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة. وللإطلاع على رأي الغزالي في هذا الخصوص، وآرائه الأخرى الواردة في كتاب (إحياء علوم الدين)، راجع: عبد الكريم سروش، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٧: ١٣٨، مركز دائرة المعارف، طهران، ١٣٧٥هـ ش، ١٩٩٦م، مقالة «إحياء علوم الدين».

(٧) المصدر نفسه ٣: ٢١٣ - ٢١٥.

(٨) المصدر نفسه ٤: ٣٦٩.

(٩) أبو حامد محمد الغزالي، جواهر القرآن: ٩ - ٢٢، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ. (١٠) المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١)، الفقيه والمحدث والمفسر الإمامي الكبير، الذي تصل مؤلفاته إلى حوالي تسعة وثمانين مصنفاً، وقد أكمل تأليف كتاب المحجة البيضاء في تهذيب الأحكام عام ١٠٤٦هـ. وهذا الكتاب هو نسخة منقحة ومعدّلة لكتاب إحياء علوم الدين، طبقاً للعقائد الشيعية وآراء الفيض، حيث من الممكن أن نجد أكثر تصرفاته بكتاب الإحياء في المواضيع الفقهية والعقائد الكلامية والفلسفية والتصوف والأخلاق الصوفية والروايات.

(١١) عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة: ٣٣ - ٥٣.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١١٣

(١٢) على سبيل المثال انظر: إحياء علوم الدين ٣: ٣٦٣ - ٣٨٨، كتاب ذم الغرور: المحجة البيضاء ٦: ٣٠٩ - ٣٥٧. يوضح الغزالي في هذا الباب من كتاب (أحوال أهل الغرور)، وفي الصنف الأول من أهل الغرور، يبدأ بالعلماء، معتبراً العلماء المنهمكين بدراسة العلوم الشرعية والعقلية والمنكفئين عن تمحيص صفاتهم الباطنية بأنهم من المغرورين، وهو ينتقد في هذا السياق الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين والوعاظ والمحدثين والأدباء وعلماء الأخلاق والمدّعين للعرفان على حدٍ سواء، ثم يتوجه صوب أهل العبادة والعمل، ويتطرق إلى ذكر أنواع المكائد والوساوس المعلنّة والخفية لهذه الفئة بكل دقة وأناة، كما أنّ الفيض يقوم في كتاب (تهذيب الإحياء) - وبشيء من التلخيص - بنقل جميع أحوال الغزالي، ويحكم عليها بالصحة.

ويعتقد المثقف المصري المعاصر نصر حامد أبو زيد بأنّ الغزالي إنما ينتقد نفسه وماضيه حين ينتقد العلماء وحرصهم على الدنيا، إذ يقول: والغزالي في إدانته للفقهاء، لتعلقهم بالدنيا واختلاطهم بالحكام والسلاطين، يدين عصره كله في الحقيقة. ومن منطق الإدانة هذا يمكن لنا أن نفهم بعض جوانب الأزمة الروحية الحادة التي مرّ بها الغزالي، حين أدرك أنّ نشاطه الفكري كلّ من تأليف وتدريس لم يكن يراد به وجه الله والآخرة بقدر ما كان يراد به الشهرة والصيت في الدنيا وفي أعين الحكام (انظر: المنقذ من الضلال: ١٢٥). والحقيقة أنّ بعض كتب الغزالي - وأهمها من هذا المنظور الردّ على الباطنية - قد كتبت بناءً على أوامر سلطانية بالتصدي للرد على الشيعة وتفنيد آرائهم ومعتقداتهم، ومما له دلالة مهمة في هذا الصدد الطريقة التي يشير لها الغزالي إلى ذلك بقوله: «فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهيرية ضاعف الله جلّالها، ومدّ طبقات الخالق ظلّالها، بتصنيف كتابي في علم الدين، أقضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة، وأجتنى بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة، لكن جنحتُ إلى التواني: لتحيري في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف، وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت الحيرة تغير وجه المراد، وتمنع القرينة عن الإذعان والالتقياد، حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهيرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية» (الرد على الباطنية: ٣٢). ويكفي هنا أن نلاحظ إشارة الغزالي إلى نفسه بصفة «الخادم»، ونلاحظ صفات القداسة والنبوة التي يضيفها على الخليفة العباسي.

إن تسخير العلم في خدمة الأهداف السياسية للحاكم أمر تورط فيه الغزالي في هذا الكتاب تورطاً لا يستطيع أحد تجاهله، فالغزالي الذي يفند الفكر الشيعي: استناداً إلى أسس عقلية مكينة، يتجاهل هذه الأسس تجاهلاً شبيه تام في الباب التاسع من الكتاب في إقامة البرهان الفقهي الشرعي على أنّ الإمام الحق في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله (حرس الله ظلّاله) حيث يكاد يخلع على الخليفة العباسي كل الصفات التي يخلعها الشيعة على (الإمام)، من حيث العلم والعصمة والاتصال بمشكاة النبوة، وهي الصفات التي يردّها الغزالي على الشيعة في جميع فصول الكتاب، ولا شك أنّ إدراك الغزالي بعد ذلك وصلت إلى حد «حبسة» اللسان عن النطق، وهي أزمة يصفها على النحو التالي: فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة، في هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرّس يوماً واحداً، تطيبياً لقلوب المختلفة، وكان لا ينطق لساني بكلمة، ولا أستطيعها البتة، ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب، فكان لا تنساغ لي شربة، ولا تهضم لي لقمة، وتعدى ذلك إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء «طمعهم في العلاج» (انظر:

● المتمعنون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

المنقذ من الضلال: ٦٤). (نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: ٢٥٦، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٨).

(١٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٢٥: «فاعلم أنّ التسوية غير لازمة، بل بينهما فرق، وإنّ الفقه أشرف منه من ثلاثة أوجه، أحدها...». وعلى أية حال فإنّ هذه العبارات تم نقلها في الصفحات السابقة.

(١٤) عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة: ٣٩.

(١٥) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٥٥.

(١٦) عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة: ٤١.

(١٧) عبد الكريم سروش، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مقالة إحياء علوم الدين ٧: ١٣٨. إنّ الضعف الموجود في كلام الغزالي والذي قيل بهذا الشكل من الوضوح والبداهة، بحيث إنه ليس بحاجة إلى الاستدلال عليه، فالذين لديهم من المعرفة بالفقه يعلمون جيداً أنّ جانباً مهماً من الأبواب الفقهية، من قبيل: الطهارة والصلاة والصيام والاعتكاف والحج والصيد والذبح والأطعمة والأشربة والوقوف واليمين والنذر والعهد والكفارات... وغيرها، مختصة بالإنسان حتى لو كان بعيداً عن الحياة الاجتماعية، وليس بمقدور الغربية والوحدة أن تجعله يستغني عن الفقه.

(١٨) عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة: ٣٩.

(١٩) عبد الكريم سروش، قصة أرباب المعرفة: ٤٢.

(٢٠) المصدر نفسه: ١٥.

(٢١) المصدر نفسه: ٢١.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه: ٤١.

(٢٤) المصدر نفسه: ٤٢.

(٢٥) المصدر نفسه: ٤٨.

(٢٦) المصدر نفسه: ٤٦.

(٢٧) المصدر نفسه: ٥٠.

(٢٨) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٥٤.

(٢٩) الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٣: ٦٥، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٤.

(٣٠) يتعرض الغزالي في كتاب المستصفي، بعد الكلمات التي سبق أن ذكرناها، إلى ذكر مؤلفاته الأخرى، ومنها: كتاب (إحياء علوم الدين)، و(جواهر القرآن).

(٣١) أبو حامد محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول: ٣، دار نشر الرضي، الطبعة الثانية، قم، ١٣٦٤هـ ش، ١٩٨٥م.

(٣٢) عبد الكريم سروش، المدارة والإدارة: ١٩١.

(٣٣) المصدر نفسه: ١٩٤.

(٣٤) المصدر نفسه: ١٩٠.

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١١٥

- (٣٥) المصدر نفسه: ١٩٧.
- (٣٦) المصدر نفسه: ١٩٦.
- (٣٧) المصدر نفسه، المقدمة: ٣١. ويمضي سرّوش في البعض الآخر من مؤلفاته على هذا المنوال، وراجع كذلك: كتاب السياسة: ١٤٥ و ٣٥٣؛ دين المملكة (آيين شهرياري): ٥٢.
- (٣٨) عبد الكريم سرّوش، شرح التجربة النبوية: ٨٩.
- (٣٩) عبد الكريم سرّوش، شرح التجربة النبوية: ٩٠.
- (٤٠) عبد الكريم سرّوش، السياسة: ٣٦٢؛ في باب الاجتهاد: ٢٩.
- (٤١) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٢٢: «...وأعني بالشرعية ما استفيد من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ولا يرشد العقل إليه، مثل: الحساب، ولا التجربة، مثل: الطب، ولا السماع، مثل: اللغة...».
- (٤٢) المصدر نفسه: ٢٥: «...إنه علم شرعي؛ إذ هو مستفاد من النبوة، بخلاف الطب؛ فإنه ليس من علم الشرع».
- (٤٣) المصدر السابق ٣: ٢١٥: «...الفقه وهو معرفة القانون الذي ينبغي أن يضبط به الخلق، وأن يلزموا الوقوف على حدوده، حتى لا يكثر النزاع، وهو معرفة حدود الله تعالى في المعاملات وشروطها».
- (٤٤) المصدر السابق ١: ٢٢: «الضرب الثاني الفروع، وهو ما فهم من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها، بل بمعان تنبّه لها العقول، فأتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به غيره، كما فهم من قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» أنه لا يقضي إذا كان خائفاً أو جاعياً أو متألماً بمرض».
- (٤٥) الغزالي، المستصفي: ٣: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد».
- (٤٦) للغزالي أربعة كتب فقهية وعناوينها: البسيط، الوسيط، الوجيز، والخلاصة، إذ إنّ كلاً منها هو تلخيص للكتاب السابق على التوالي، وأصبحت مؤلفاته في الفقه الشافعي محوراً لهذا المذهب الفقهي. وقام كبار الفقهاء في هذا المذهب بشرح وتحشية وتلخيص تلك الكتب من بعده، وإنّ البعض من أكبر المؤلفات الشافعية كتبت على أساس كتب الغزالي. (راجع مقدمة تحقيق الوسيط في المذهب، بقلم أحمد محمود إبراهيم الغزالي، الوسيط في المذهب ١: ١١، دار السلام، الطبعة الأولى، مصر، ١٤١٧).
- (٤٧) محمد مجتهد الشبستري، نقد على القراءة الرسمية للدين: ٤٢٠.
- (٤٨) المصدر نفسه: ١٦٣.
- (٤٩) الفقرة الرابعة - وكما مرّ آنفاً - يمكن ملاحظتها في رأي المتقنين فقط، ولا أثر لها في آراء الغزالي.
- (٥٠) النقاط القابلة للنقد والنقاش في ثنايا حديث الغزالي أكثر مما هو مذكور في هذا الجزء من المقالة. ونكتفي فقط بأهم النقاشات التي لها ارتباط وثيق بموضوع المقالة.
- (٥١) بعد مزيد من البحث عثرت فقط على عدد محدود من الكتب التي تعرضت وبشكل مختصر إلى نقل رأي الغزالي في هذا المجال، وجعله البعض منهم نقداً قصيراً، وأولهم هو محدّث أهل السنة محمد عبد الرؤوف مناوي (١٠٣١هـ) في كتاب (فيض التقدير شرح الجامع الصغير)، حيث يتطرق أثناء شرح بعض الروايات إلى نقل مقاطع من كتاب الإحياء في هذا المجال، معرضاً عن تأييدها أو رفضها (فيض التقدير شرح الحاج الصغير ١: ٣٢٩). دار الكتب

● المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه: علمٌ دنيوي أم أخروي؟

العلمية الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٥هـ؛ والملا محمد صالح المازندراني (١٠٨١هـ) المحدث والمتكلم الإمامي نقل أيضاً في (شرح أصول الكافي) رأي الغزالي القائل بأن الفقه ينظر فقط إلى الصورة الظاهرية للأعمال والعبادات، ومن هذا الجانب فهو أمر دنيوي، مؤيداً هذا الرأي (شرح أصول الكافي ١: ٣٧، دار الكتب الإسلامية، طهران)؛ والفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) - كما مرّ آنفاً -، وبعد أن يقوم بنقل عبارات الغزالي في كتاب الإحياء يكتفي بتوجيه نقد مختصر لها (المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ١: ٥٩، مكتب النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم). والسيد محمد محقق الداماد (١٣٨٨هـ) في بداية درسه للبحث الخارج للفقه يتعرض إلى ذكر رأي الغزالي، ويكتفي في نقده لهذا الرأي بنقل كلام الفيض الكاشاني (عبد الله جوادي آملی، كتاب الصلاة: ٧، تقارير درس السيد محقق الداماد، مؤسسة النشر الإسلامية، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٥هـ)؛ وأخيراً فإن الدكتور نصر حامد أبو زيد يتطرق في كتاب (مفهوم النص) - ويتفصيل أكثر - إلى طرح هذه النظرية، وقام بنقدها. فهو يرى أنّ جذور الكثير من آراء الغزالي، ومنها القول بدنيوية علم الفقه، إنما تنبع من أفكاره الصوفية في ميدان التضاد بين الدنيا والآخرة، وحصر هدف الدين في الفلاح الفردي والأخروي، معتبراً هذا الرأي مخالفاً لرسالة القرآن، قال: إنّ (إحياء علوم الدين) يفترض - من ناحية ثانية - تصنيفاً للعلوم إلى نمطين: علوم الدين؛ وعلوم الدنيا، ويفترض في نفس الوقت أنّ كفة الميزان - في عصر الغزالي على الأقل - كانت تميل في صالح «علوم الدنيا» على حساب «علوم الدين». لكن هذا الافتراض الثاني لا يكون صحيحاً بالنسبة لعصر الغزالي، إلا إذا ارتضينا تصوره لغاية الدين ووظيفته، وهي غاية تنحصر في الخلاص الفردي والنجاة في الآخرة. ومن هذا المنطلق لا ينبغي أن ندهش حين يجعل الغزالي «علم الفقه» أحد علوم الدنيا، وهو علم تنحصر ضرورته في أنه علم تمهيدي لتهيئة المناخ الملائم اجتماعياً لتحقيق غاية الدين الأصلية.

يرتد تصنيف العلوم عند الغزالي إذن إلى ثنائية حادة في تصوره للعلاقة بين الدنيا والآخرة، وإذا كان القرآن لا يضع مثل هذا التعارض الحاد بين الدنيا والآخرة، ويطلب من المسلم أن لا ينسى نصيبه من الدنيا، كما تطلب منه المآثورات أن يعمل للدنيا كأنه يعيش أبداً وأن يعمل للآخرة كأنه سيموت غداً، فإنّ الغزالي يعبر عن تصوره لتعارض حاد بينهما، بحيث يستحيل جمعهما.

(٥٢) دعا كل من سروش وشبستري في كتبهما دائماً إلى إعادة النظر في أعمق القواعد الأساسية في استنباط الشريعة، معتبرين ذلك بأنه اجتهاد في الأصول. راجع: سروش (سياسة نامه): ٢٥٤؛ والشبستري، نقد على القراءة الرسمية للدين: ٤٦٧.

(٥٣) عبد الحسين الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب ١١: ٢٠٩ - ٢١٥، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦هـ.

(٥٤) يصف سروش رأي الغزالي هذا بالقول المهم في (سياسة نامه: ١٤٥: المداراة والإدارة: ١٣٩)، والرأي الصائب الثاقب في (المداراة والإدارة: ١٩٢)، الذي لم يعكسه الكثير من علماء عصره (قصة آرياب المعرفة: ٣٦).

(٥٥) تحدثنا في الأعداد السابقة لهذه السلسلة من المقالات عن مرتبة الفقه إزاء سائر تعاليم الدين العميقة.

(٥٦) كنموذج لذلك يرجع إلى كتابين مهمين في الفقه الاستدلالي والفتاوي لكل من: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢: ٨١ و٩٦، المصدر السابق ٩: ١٥٤، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٦٥هـ ش،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١١٧

- ١٩٨٦م؛ والسيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٤٣٢، والمصدر السابق ٢: ٤٤١، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٠هـ.
- (٥٧) إحياء علوم الدين ١: ٢٤: «...وأما الصلاة فالفقيه يفتي بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، وإن كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير...».
- (٥٨) النجفي، جواهر الكلام ٢: ١٠٥؛ الأنصاري، الطهارة ٢: ١١٤، مؤتمر الشيخ الأنصاري، قم، ١٤١٨؛ السيد الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٢٨٠، دار الكتب العلمية، قم؛ السيد الخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٥٥، مدينة العلم، قم، ١٤١٠هـ.
- (٥٩) الغزالي، الوسيط في المذهب ٢: ٨٧، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ؛ الغزالي، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي: ٤٠، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ: «ولو شك في أصل النية، ومضى مع الشك ركن لا يزداد مثله في الصلاة، كركوع، بطل».
- (٦٠) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٢٤: «وأما الزكاة فالفقيه ينظر إلى ما يقطع به مطالبة السلطان، حتى إنه إذا امتنع عن أدائها فأخذها السلطان قهراً حكم بأنه برئت ذمته».
- (٦١) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٣: ٢٩٢، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، الكويت، ١٤١٢هـ؛ الغزالي، الوسيط في المذهب ٢١: ٤٤٢؛ الوجيز ١: ٨٧؛ النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٤٧١؛ اليزدي، العروة الوثقى ٤: ١٩٨؛ العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٥: ٣٢٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٤هـ.
- (٦٢) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢٣: ٢٩٣؛ النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٤٧٥؛ اليزدي، العروة الوثقى ٤: ١٩٨؛ العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٥: ٣٣٢.
- (٦٣) الغزالي، الوسيط في المذهب ٢: ٤٤٣: «أما الممتنع فيأخذ السلطان منه قهراً، وهل تبرأ ذمته باطنياً فيه خلاف، فإن قلنا: تبرأ، ففي وجوب النية على الإمام وجهان: أحدهما: لا؛ تغليباً لسد الخلة، والثاني: نعم؛ لأن أثر الامتناع في أن صار مؤثماً عليه؛ وكذلك: الوجيز ١: ٨٧.
- (٦٤) لا يفوتنا القول بأن الأحكام المستحبة والمكروهة في الفقه تعكس جانباً من التعاليم الدينية باتجاه نضج وتكامل ذلك الحد الأدنى اللازم.
- (٦٥) سروش، شرح التجربة النبوية: ٣١٧.
- (٦٦) لست هنا بصدد شرح النقاش الحاد الصعب في علاقة المعرفة الدينية مع سائر المعارف البشرية، أو بعبارة أخرى: التعارض القائم بين العلم والدين؛ لضيق المجال. كما أنني لا أنكر - إجمالاً - الأشكال المتعددة لتأثير العلوم البشرية على فهم الإنسان للدين، بل إنني أرفض تساوي هذه العلاقة والانفعال الدائم للمعرفة الدينية.
- (٦٧) هناك مجال واسع للاستدلال بالنصوص القرآنية والروائية لكل من الادعاءات السابقة، ولكن بما أن أسلوب هذه المقالة مبني على الاجتناب عن المباحث النقلية، والاكتفاء بالأدلة العقلية؛ بهدف التناغم مع المنهج العلمي للمثقفين الدينيين، فقد اكتفينا باستدلال واحد فقط من القرآن الكريم، والذي يبرهن على صحة أهم الادعاءات السابقة مرة أخرى.

الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي

دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

الشيخ سعيد ضيائي فر^(*)
ترجمة: حسن مطر الهاشمي

مقدمة

إنَّ لعلم الكلام تأثيرات عريقة في علم الأصول، فقد كان المؤسِّسون والمؤلفون الأوائل في علم الأصول من كبار المتكلمين، سواء من الشيعة^(١) أو السنة^(٢)، كما كان المحققون والمدرِّسون ومدوِّنو المصنِّفات الأصولية في المراحل المتأخرة من مشاهير المتكلمين، أو كان لهم الباع الطويلة في علم الأصول^(٣). وطبقاً لهذه الحقيقة التاريخية فإنَّ الآراء الكلامية قد تركت آثارها على علم الأصول، سواء شئنا ذلك أم أبينا، وإن المتكلمين كان لهم - بقصد أو بغير قصد - دور حيوي في علم الأصول^(٤).

وعليه نلاحظ أنَّ بعض المسائل الكلامية التي ظهرت في طيِّات المسائل الأصولية قد تسربت بادئ ذي بدء إلى الكتب الأصولية عن طريق الكتب الكلامية، وقد احتفظت أحياناً بعناوينها الأصولية، من قبيل: مباحث حجية خبر الواحد^(٥)، ومباحث حجية الإجماع^(٦)، وغير ذلك، وأحياناً تمَّ تغيير عناوين ومصطلحات، من قبيل: أصالة الحظر وأصالة الاحتياط في علم الأصول^(٧)، كما تغيَّرت جهة البحث أحياناً، من قبيل: الصلاة في المكان المغصوب، حيث بحثها المتكلمون على النحو الآتي: هل تكون مثل هذه الصلاة مقبولة لله تعالى أو لا؟^(٨)، في حين تعرَّض لها الأصوليون من زاوية أخرى،

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، ومدير قسم فلسفة الفقه والحقوق في كلية الفقه والحقوق في قم.

وهي: هل يوجب تعداد العنوان اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد؟^(٩).

ومن زاوية أخرى لجأت جماعة من علماء الأصول إلى الأدلة الكلامية؛ بغية إثبات آرائهم الأصولية^(١٠)، وعمد بعضهم من هذه الزاوية إلى نقد الآراء الأصولية المعتمدة على المتبنيات الكلامية المرفوضة من قبل صاحب الرأي الأصولي^(١١). ومن جهة أخرى استعرض بعض الأصوليين المبادئ الكلامية لبحوثهم الأصولية^(١٢)، وفي نهاية المطاف ذهب بعض إلى أنّ علم الكلام من مبادئ علم الأصول، وأصر على ذلك. فمثلاً: عدّ الغزالي الكلام من مبادئ العلوم الدينية، ومن بينها علم الأصول، وذهب إلى أنّ المتكلم يثبت أحقية قول وفعل النبي ﷺ، وأنّ أدلة الفقه، التي هي موضوع علم الأصول، عبارة عن: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع، أما الكتاب فنحصل عليه من طريق النبي ﷺ، والسنة هي قوله وفعله، كما يثبت الإجماع بأقواله^(١٣).

وطبعاً فإن الرؤية العلمية المحايدة اتجاه كل فرع علمي تقتضي أولاً: دراسة تأثير سائر العلوم الأخرى في ذلك الفرع العلمي؛ وثانياً: أن لا تقتصر تلك الدراسة على خصوص مسائل العلم، بل لابد أيضاً من أن تؤخذ أبعاد أخرى بنظر الاعتبار، من قبيل: الموضوع، والرقعة، والأهداف، والأدلة، والمصادر.

ولما كانت أهم أهداف علم الأصول تتمحور حول الفهم المنهجي لقواعد الأحكام الفقهية كان من الضروري؛ للوصول إلى هذا الهدف، الاهتمام بما يلي:

١. تنقية علم الأصول من البحوث غير المجدية في فهم الفقه، والتي لا تنتج سوى تضخم الأصول.
٢. إضافة قواعد أخرى ضرورية لفهم الشريعة واستنباط الأحكام الفقهية، وتوسيع رقعة علم الأصول وجعله أكثر نفعاً.
٣. يجب من خلال إعادة النظر في علم الأصول التفكيك بين القواعد المشتركة الداخلة في فهم الدين على نطاق عام، وليس خصوص الشريعة والأحكام الفقهية، وإضافة قواعد أخرى إليها، والقيام بتأسيس (أصول فهم الدين).
٤. دراسة جميع العلوم التي يحتمل تأثيرها في علم أصول الفقه، وعدم الاكتفاء بالدراسات المحدودة، ويجب بحث تأثيراتها في الموضوع والرقعة والأدلة والأهداف والمصادر وما إلى ذلك.

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

٥. ينبغي تنظيم علم الأصول بنحو يتناسب وحاجة الفقيه والباحث في الفقه على مستوى العمل^(١٤). وبالالتفات إلى المسائل والسبل المطروحة سنبحث العناوين التالية في عدة محاور.

١- موضوع علم الأصول

يعدّ علم الأصول من البحوث التمهيدية. وبعبارة أخرى: (الفلسفة الأصولية) التي خاض فيها عدد من علماء الأصول في مقدمات كتبهم^(١٥)، أو ضمن بحوثهم^(١٦). وهناك من ذهب إلى أن موضوع علم الأصول هو (الطرق)^(١٧)، أو (الأدلة)^(١٨) الفقهية؛ وهناك من رأى انحصار موضوعه في (الأدلة الأربعة)، أي الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل^(١٩)؛ بينما ذهب آخرون إلى أن موضوع علم الأصول هو (الحجة في الفقه)^(٢٠).

ويبدو أن الرؤى الكلامية لم تخلُ من تأثير في الرأي الأخير؛ لأن علماء الأصول يفسّرون الحجية بـ(المعدّية والمنجّزية)، والمعدّية تعني أن المجتهد إذا توصل إلى استنباط حكم شرعي من خلال دليل معتبر، كالخبر الموثوق، وكان ذلك الطريق مخالفاً للواقع، كان آمناً من عذاب الآخرة، ولم يكن مستحقاً للعقوبة. ولا يخفى أن استحقاق العقوبة والمثوبة من الأمور الاعتقادية والكلامية.

وعلاوة على ذلك يبدو من خلال إعداد المقدمات الكلامية حول موضوع علم الأصول الاستدلال على النحو التالي:

أ. لقد شرّع الله الدين كي يفهمه الناس، فيؤمنوا به، ويعملوا في ضوئه.

ب. إن بيان التعاليم الدينية - أو في أقل التقادير على المستوى العملي والفقه - لم يكن رمزياً، لا يعرفه إلا النزر اليسير من الناس^(٢١)؛ وإنما كان المخاطب به جميع الناس، وبأسلوب عقلاني^(٢٢).

وعلى هذا المبني يتعين علينا؛ من أجل فهم الأحكام الدينية، مراجعة ما عليه الناس من تلك القواعد والضوابط العقلانية والعقلية، وعليه يكون موضوع علم الأصول عبارة عن: (القواعد العقلية والعقلانية المعتبرة بين الناس). كما يستفاد ذلك من كلام العلامة الطباطبائي في تعريفه لعلم الأصول، حيث توصل بعد البحث في هذا المجال إلى

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٢١

النتيجة الآتية: «فعلم الأصول هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الأحكام»^(٣٣).

وقد تحدث الكثير من علماء الأصول بشأن عقلانية هذا العلم، أو نوهوا أثناء البحث في مسألة من مسائل الأصول إلى كونها من المسائل العقلانية^(٣٤).

٢- مساحة علم الأصول^(٣٥)

تعد رقعة علم الأصول ومساحته من البحوث التي تحتاج إلى دراسة بشأنها؛ إذ قلما تعرض لها العلماء بالبحث والتحقيق، إلا ما كان من إشارات طفيفة في طيات كلام علماء الفقه والأصول. فمثلاً: حدد بعض الأصوليين رقعة علم الأصول عند تعريفه لهذا العلم بقواعد استنباط الأحكام الواقعية^(٣٦)، ولذلك أبدى تعريفاً آخر منح علم الأصول مساحة أوسع، وأدرج في ضمنه قواعد من قبيل: قاعدة الاحتياط، والبراءة، مما يصار إليه لمعرفة الوظيفة العملية عند يأس المكلف من الوصول إلى الحكم الواقعي^(٣٧).

ولكن الأهم من ذلك هي التساؤلات التي تثار حول (مساحة الفقه)، فبالالتفات إلى أن أصول الفقه يبحث في بيان القواعد الفقهية فإن الاختلاف بشأن (رقعة الفقه) سيؤدي بالضرورة إلى وقوع الاختلاف في (رقعة علم الأصول)، وبديهي أن الاختلاف في (رقعة الفقه) مسألة كلامية، وإن الاختلاف في (رقعة الدين) تؤثر في هذا المجال.

وإذا كانت الغاية من الدين هي الوصول إلى السعادة الأخروية فسوف ينحصر علم الفقه - بطبيعة الحال - بالأحكام التي تصب في هذه الغاية، وسوف تبنى القواعد الأصولية على أساس الخلاص من عذاب الآخرة وعقوباتها، كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء. فمثلاً: ذهب الشهيد الأول في تعريفه لعلم الفقه إلى أن: «الفقه لغة: الفهم؛ وعرفاً: العلم بالأحكام الشرعية الفقهية عن أدلتها التفصيلية لتحقيق السعادة الأخروية»^(٣٨).

كما ذهب إلى ذلك الكثير من علماء الأصول، ومن هنا نجدهم عرفوه بأنه: «القواعد التي نحصل من خلالها على الحجة الشرعية»^(٣٩) والأمان من عذاب الآخرة»^(٤٠).

بيد أننا إذا أضفنا (تلبية السعادة الدنيوية) إلى رقعة الدين^(٤١) فعندها ستغدو (رقعة الفقه) أكثر اتساعاً، وتبعاً لذلك ستتسع (رقعة الأصول) أيضاً. وطبعاً يتوقف مقدار هذه السعة بمقدار ما نراه للدين من حق التدخل في الأمور الدنيوية. والآراء في هذا الشأن

مختلفة، مما يؤثر في رقعة الفقه والأصول.

وهناك من قصر تدخل الدين على حدود تلبية الأهداف والمقاصد العامة، وطبعاً سنحتاج في علم الأصول إلى قواعد لتحقيق هذه الغاية. ويبدو أن رسم أهداف عامة للدين، من قبيل: حفظ العقل، والمال، والنفوس، والعرض، حالك عن هذا النهج. ومن هنا وضعت هذه الجماعة قواعد في الأصول، من قبيل: المصالح المرسله، وأشبعوها بحثاً وتفصيلاً، وجدوا في إثبات حجيتها^(٣٢).

وهناك من رأى أن المساحة التي يشغلها الدين تقتصر على بيان أحكام وقوانين الحياة في هذه الدنيا، وعليه ستتسع رقعة الفقه وأصوله^(٣٣)، وخاصة إذا ذهبنا إلى عدم اختصاص موضوع الفقه بـ(فعل المكلف)^(٣٤)، وقلنا بشمولها لما هو أعم من السلوكيات الفردية والاجتماعية، كما ذهب بعض الفقهاء من المعاصرين إلى مثل هذا الرأي^(٣٥). وعلى هذا الأساس ينبغي توسيع رقعة أصول الفقه إلى ما هو أبعد من حدود قواعد الكشف عن الأحكام الفردية^(٣٦)، كما ينبغي تأسيس قواعد لاستكشاف أحكام تدبير وإدارة المجتمع^(٣٧)، وتسميتها بـ(أصول الفقه الاجتماعي)، أو (أصول فقه الحكم)^(٣٨).

وهناك من طرح النظام ضمن مساحة الدين، فعلى هذه الرؤية لا تندرج الأحكام الفردية والاجتماعية في رقعة الدين فحسب، بل تشمل حتى النظام المترابط في شبكة معقدة. وعلى هذا الأساس فإن مجموعة التعاليم الدينية والأحكام الفقهية في مختلف المجالات، أو في الأقل في مجال خاص، مثل: الاقتصاد، تروم تحقيق هدف أو عدة أهداف، وينبغي للوصول إلى هذه الأهداف تأسيس قواعد وأصول، وتسميتها بـ(أصول الفقه التنظيمي)، أو (قواعد استكشاف النظام)^(٣٩).

وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك فأدخل التخطيط في رقعة الدين والفقه، بمعنى أن الدين علاوة على التنظيم يعمل على التخطيط لتنفيذ الأهداف الدينية والأحكام الفقهية أيضاً، ولا يكفي بمجرد بيان غاياته وأحكامه، تاركاً مسألة التخطيط والتنفيذ إلى العقل والتجربة البشرية، دون أن يكون له أدنى تدخل في هذا المجال^(٤٠). وعلى هذا الأساس يجب تأسيس أصول وقواعد للتخطيط الديني، وتسميته من باب المثال بـ(أصول فقه التخطيط)، أو (قواعد استكشاف التخطيط الديني).

وعليه كلما وسعنا في رقعة الدين في ساحة الحياة الاجتماعية علينا في المقابل أن

نوسع من رقعة علم الفقه، وإنّ توسيع رقعة علم الفقه تستلزم توسع رقعة الأصول أيضاً، وهذا أمر طبيعي وواضح. ومن الطبيعي أنّه ليس من اللازم توسيع رقعة الدين من خلال توسيع رقعة الأصول والفقه الراهن، وإنما يمكن من خلال اعتقاد البعض بتدخل الدين في هذا المجال تأسيس فرع أو فروع علمية أخرى، وإنّ استنباط أمور من قبيل: التنظيم، والتخطيط، بحاجة إلى أصول وقواعد، بعضها نادر أو فريد، وعندها سيؤدي ذلك إلى توسيع علم الأصول، أو تقسيمه إلى عدة فروع، وكذلك التأسيس لأصول خاصة للتنظيم أو التخطيط^(٤١).

٣- أدلة علم الأصول ومصادره^(٤٢)

من البحوث التي يحتاج فيها علم الأصول إلى دراسة حيادية بحث (أدلة علم الأصول ومصادره). فإن الباحثين في علم الأصول لم يخوضوا في هذا البحث بشكل مستقل وحيادي، ولكن يبدو أنه من المتسالم عليه عندهم أن مصادر الأصول وأدلتها هي نفسها مصادر وأدلة علم الفقه؛ فاستندوا حيناً إلى آيات القرآن^(٤٣)؛ وحيناً إلى الروايات^(٤٤)؛ وتارة اعتبروا الإجماع دليلاً^(٤٥)؛ وتمسكوا تارة بالسيرة العقلانية أيضاً^(٤٦)؛ واحتكموا إلى العقل^(٤٧) أو الوجدان^(٤٨). وهذا لا يعني أنهم ينظرون إلى أدلة علم الأصول ومصادره من ناحية الرتبة والدور بنفس النظرة إلى مصادر الفقه وأدلتها، بل إن نظرة عابرة إلى الكتب الأصولية تحكي عن تفاوت الرؤية في هذا المجال.

ويبدو أنّه بالإمكان طرق هذا البحث من زاوية الرؤية الكلامية، فإنّ مصادر وأدلة علم الأصول ترتبط من جهة برقعة الدين، كما ترتبط بكفاءة العقل من جهة ثانية، ودور سيرة العقلاء من جهة ثالثة.

أما في ما يتعلق برقعة الدين فيطرح هذا التساؤل نفسه: هل تتسع رقعة الدين بحيث تستوعب قواعد وضوابط إثبات وفهم النصوص الدينية أيضاً، أو تقتصر ضوابط وقواعد إثبات وفهم نصوص الدين بالأمور العقلية والعقلانية، فلا تدخل في رقعة الدين، ولو ورد كلام في هذا الشأن فهو لا يعني بالضرورة كونه أمراً دينياً، بل لا بد من حمله على أمور أخرى، كشأن التفريع، أو الشأن العادي للمعصوم، أو الإرشاد؟ ذهب بعض الأخباريين من الإمامية إلى أن الدين هو المصدر المباشر لعلم الأصول، وأن قواعد

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

الاستنباط نفسها دينية^(٤٩)؛ إلا أن بعض الأصوليين من الإمامية ذهبوا إلى دينية أدلة اعتبار بعض القواعد الأصولية، دون القواعد نفسها، ومن هنا فقد استندوا إلى الآيات والروايات لإثبات بعض المسائل الأصولية، وحتى عندما تمسكوا بسيرة العقلاء لم يروها بمفردها دليلاً على اعتبار المسألة الأصولية، بل حاولوا أن يضموا إليها عدم ردع المعصوم عنها؛ ليكون عدم ردعه كاشفاً عن موقف الدين والشرعية. فمثلاً: تمسك الأخوند الخراساني بسيرة العقلاء لإثبات حجية ظاهر كلام الشارع، ثم أضاف قائلاً: «نقطع بعدم ردع المعصوم عن هذه السيرة»^(٥٠)، أي إننا نستفيد إمضاءه وتأييده من عدم ردعه. وفي مقام الاستناد إلى العقل لم تضاف مقدمة أخرى، وإنما قالوا بدلالة العقل على هذا الأمر بشكل مطلق. وإنهم حينما جعلوا العقل مستنداً للحكم الفقهي استندوا إلى قاعدة الملازمة، وقالوا: إن حكم العقل كاشف عن حكم الشرع^(٥١).

٤- مسائل علم الأصول

إن تأثير الرؤى الكلامية في مسائل علم الأصول واضح بنحو أجلى وأكبر. وهنا سنتعرض لبحث بعض هذه الرؤى في عدد من المسائل الأصولية المهمة:

أ- حجية خبر الواحد

إحدى المسائل المهمة في علم الأصول حجية (خبر الواحد)، حيث تم بحثها منذ تأسيس هذا العلم. فذهبت جماعة إلى حجيتها؛ بينما ذهبت جماعة أخرى إلى خلاف ذلك. وقد تدخلت عوامل عديدة في عدم اعتبار حجية خبر الواحد. ولا يمكن إغفال دور العامل الكلامي في هذا المجال. فمثلاً: نقل عن ابن قبة في هذا الشأن استدلاله على أن اعتبار حجية خبر الواحد يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال^(٥٢). وفي الحقيقة إن معنى ومبنى هذا الاستدلال يفيد - أولاً - أن التشريع مختص بالله تعالى؛ وثانياً: أن الله تعالى من خلال تشريعاته جعل المحرمات في جانب والمباحات في جانب آخر، وأن لازم اعتبار حجية خبر الواحد الظني إخراج ما كان حراماً عن دائرة المحرمات وإدخاله في دائرة المباحات، والعكس صحيح أيضاً؛ وهذا يعني تدخلنا في مجال التشريعات الإلهية^(٥٣).

وكذلك هو ظاهر كلام من ذهب إلى أن العقل لا يجيز العمل بخبر الواحد^(٥٤)،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٢٥

فإنه يحكي عن تأثير آرائه الكلامية.

وهكذا هو رأي السيد المرتضى، حيث يقول: «لا بد من القطع في أصول الفقه، كما في أصول الدين»^(٥٥)، فإنه يُظهر تأثير آرائه الكلامية في مسائل أصول الفقه، ومنها خبر الواحد^(٥٦)، كما صرح بعض المحققين بذلك^(٥٧).

وعليه يشكّل الكلام المتقدم قرائن تبعث على الظن أو الاطمئنان بتأثير الرؤى الكلامية في عدم حجية خبر الواحد. كما يمكن الاستدلال لإثبات حجية خبر الواحد من خلال الاستفادة من العناصر الكلامية في مقدماته على النحو التالي:

١- إن إيصال النداء أمر عقلائي، لا علاقة له برقعة الدين.

٢- إن الشارع نفسه قد استعمل هذا الأسلوب العقلائي؛ بغية إيصال كلماته، ولم يخترع أسلوباً جديداً.

٣- إن العقلاء في إيصال كلماتهم والاعتقاد بها يكتفون بحصول (الوثوق والاطمئنان بالخبر)^(٥٨)، أو (وثاقة المخبر)، وعليه فإن (الخبر الموثوق الصدور) أو (خبر الثقة) حجة.

ب - حجية الإجماع

تعدّ (حجية الإجماع) من المسائل المهمة في علم الأصول، وقد تم طرحها أولاً في علم الكلام^(٥٩)، ثم استند إليها فقيهاً؛ وبحثت أدلتها في علم الأصول.

وقد اثبت علماء الأصول من أهل السنة الحجية للإجماع؛ بملاك (عصمة الأمة)، مستدلين بالحديث القائل: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(٦٠). فقد حمل الغزالي هذا الحديث على (عصمة الأمة)، بمعنى أن الأمة هي التي تخلف النبي ﷺ بعد رحيله؛ لأن إجماع الأمة بمنأى عن الخطأ والسهو والكذب في الدين^(٦١).

في حين ذهب علماء الأصول من الإمامية إلى أن ملاك حجية الإجماع هو (عصمة الإمام)؛ وذلك لأن الإمام - بناءً على الأدلة الكلامية^(٦٢) - هو نائب النبي ﷺ، ومعصومٌ مثله، وإنما يكون الإجماع حجة بما هو كاشف عن رأي المعصوم^(٦٣).

ومضافاً إلى أصالة حجية الإجماع فقد حاول بعض علماء الأصول من الإمامية إثبات دخول المعصوم وموافقة لمورد الإجماع من خلال الاستدلالات الكلامية، ومن بينها

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

التمسك بـ (قاعدة اللطف)، بمعنى أن وظيفة الإمام تجاه هداية الناس وبيان الأحكام الإلهية تفرض عليه فيما لو أجمع الفقهاء على حكم مخالف للواقع أن ينبههم إلى وقوعهم في مخالفة الواقع؛ بمقتضى قاعدة اللطف، ولو عن طريق بيان حكم الله الواقعي على لسان بعض الفقهاء، وبذلك يخرق اتفاق الفقهاء على المستوى العملي، فلا يكون هناك إجماع على الحكم بينهم^(٦٤).

ج - حجية القياس

من المسائل الأصولية المختلف فيها بين المذاهب الإسلامية (مسألة حجية القياس)؛ حيث ذهب بعضهم إلى حجيته واعتباره؛ بينما صار البعض الآخر إلى خلاف ذلك، وقد ذكرت كل طائفة منهم أدلة على إثبات أو نفي حجيته، غير أن الملفت أن كلا الطائفتين قد تمسكت بأدلة كلامية لإثبات ما تدعيه. فمثلاً: قال جمع من أنصار القياس: إن من جملة خصائص الشريعة جامعيتها وشمولها لجميع مجالات حياة الإنسان، في حين أن نصوص الكتاب والسنة محدودة، فلو أردنا الإجابة عن جميع الوقائع التي تحدث في حياة الإنسان على طول الزمن، من خلال الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنة فقط، دون اللجوء إلى القياس، سنجد أن ظواهر الكتاب والسنة غير كافية ووافية في تلبية هذه الحاجة الماسة، وعليه لا بد من الذهاب إلى ما هو أبعد من ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة، والبحث عن العلة الواردة في الكتاب والسنة، من خلال أصول وقواعد أخرى، كالقياس مثلاً، وتعديتها إلى الفروع والحوادث الواقعة والأمور المستحدثة، وصولاً إلى حكمها^(٦٥).

كما قال بعض أنصار حجية القياس: إن الغاية من تشريع الأحكام رعاية مصالح الإنسان؛ إذ لم يشرع الله حكماً من دون مصلحة. وقد وردت أحكام كثيرة في الكتاب والسنة، ولكن مع ذلك لم ترد فيهما أحكام بعض الوقائع. فعندما نجد واقعة غير منصوطة الحكم، مثل: (النبيذ)، تشترك مع واقعة منصوطة، مثل: (الخمر)، في علة الحكم، وهو (الإسكار)، كان مقتضى الحكمة والعدالة أن يجعل الله حكم النبيذ مساوياً لحكم الخمر^(٦٦).

كما اعتمد المنكرون للقياس على الاستفادة من أنواع من الأدلة الكلامية. فقال بعضهم: إن رعاية الأصلح وتجنب المفسدة واجبة على الله تعالى، وهذا أصل كلامي، في الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٢٧

حين أن اعتبار القياس ليس من الأصلح في شيء، بل فيه مفسدة أيضاً؛ لما يترتب عليه من التبعات والمفاسد، كالاختلاف في الدين وما إلى ذلك^(٦٧).

واستدل بعض آخر بأن دليل الحكم الشرعي إما أن يستنبط من مصادر الدين (الكتاب والسنة) بشكل مباشر، أو أن يثبت الكتاب والسنة دليليته في مرتبة سابقة، في حين أن القياس ليس من الكتاب أو السنة، ولم يقم دليل من الكتاب والسنة على حجتيه^(٦٨).

وهناك من استدل بجامعية الشريعة وشمول الكتاب لجميع حوادث الحياة، وقال: إن من المسلّمات الكلامية جامعية الشريعة وشمولها لكافة حياة الإنسان، وبذلك نصل إلى كفاية الكتاب والسنة، وعدم اعتبار أي مصدر آخر في عرضهما^(٦٩).

د- حجية المصالح المرسلة

من المسائل الأصولية المختلف فيها بين المذاهب الإسلامية مسألة (حجية المصالح المرسلة). فاعتبرتها بعض المذاهب؛ وخالفها المذاهب الأخرى. واستدل كل منهما - إثباتاً ونفيًا - بأدلة متنوعة تلوح منها المواقف الكلامية. فمثلاً: قال بعض أنصار حجية المصالح المرسلة: إن الغاية من تشريع الأحكام هي رعاية مصالح الناس، فلم يجعل الله تعالى حكماً من دون مصلحة، بل إن جميع الأحكام تقوم على المصالح، وإن هذه المصالح يمكن إدراكها - في الأقل - في غير العبادات، وبذلك يدرك العقل حسناتها وقبحها. وعليه بالالتفات إلى عدم تناهي الوقائع إذا حدثت واقعة لم يمكن استنباط حكمها من الكتاب والسنة، وأدرك العقل نفعها أو ضررها، كان حكم العقل وإدراكه حجة عند الشارع؛ إذ إن عدم اعتبار إدراك العقل يعني نقصان الشريعة وعجزها عن تلبية حاجة العصر، وهذا لا ينسجم مع الخاتمية واكتمال الشريعة^(٧٠).

وكما هو واضح فإن هذا الدليل يقوم من جهة على حكمة الشارع وهدفية أفعاله، وعلى جامعية الشريعة لكافة مجالات حياة الإنسان من جهة أخرى.

كما استفاد المنكرون لحجية المصالح المرسلة؛ بغية نفي اعتبار حجيتها، من الأدلة الكلامية أيضاً، فقالوا - مثلاً -: إن التشريع وتكليف الناس هو فعل الله، ويختص به، فالله وحده العالم بمصالح العباد ومفاسدهم، في حين أن علمنا بتلك المصالح

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

والمفاسد - إلا في بعض الموارد التي كشفها الله لنا - ظني، والظن ليس حجة، إلا إذا قام الدليل القطعي على حجيته، في حين لم يقد دليل قطعي على خصوص المصالح المرسله^(٧١).

هـ - حجية العقل

من مسائل علم الأصول المهمة للغاية (حجية العقل)؛ بوصفه دليلاً على الحكم الفقهي. ويشكل هذا البحث في الواقع أحد الأسباب المهمة في الاختلاف بين الإمامية من الأصوليين والأخباريين^(٧٢). فقد ذهب الأصوليون إلى أن العقل من أدلة الأحكام الفقهية؛ بينما أنكر الإخباريون ذلك. فمثلاً: قال الوحيد البهبهاني: «لما كان فقهاء الشيعة والمعتزلة يؤمنون بالملزمة بين حكم العقل وحكم الشرع فقد ذهبوا إلى كون العقل كاشفاً عن حكم الشرع، وإلى كون الشرع كاشفاً عن حكم العقل، ومن هنا جعلوا حكم العقل أحد الأدلة على الأحكام الشرعية»^(٧٣).

وفي المقابل ذهب الأخباريون إلى عدم جعل العقل في عداد أدلة الأحكام. فمثلاً: يقول المحدث البحراني: «إن الأحكام الشرعية، سواء ما كان منها من العبادات أو المعاملات، توقيفية بآجمعها، ولا طريق لنا إليها سوى السماع من المعصوم، وإن الأخبار المستفيضة لم تنه عن إبداء الرأي بشأن الأحكام الشرعية، سوى ما كان منها قد سمع من المعصوم، وليس لذلك من سبب آخر غير قصور العقل وعجزه عن الإحاطة والعلم بالأحكام الشرعية، بل لو تمكن العقل من الوصول إلى الأحكام الشرعية بشكل مستقل لما كانت هناك حاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب»^(٧٤).

وكما يلاحظ فإن لهذا البحث جذوراً كلامية، والسؤال هو: هل للعقل - ولو على نحو الموجبة الجزئية - أن يكشف عن حكم الشارع، أو ليس له مثل هذه القدرة، وأن المصدر الوحيد للوصول إلى الأحكام الشرعية هو النقل، وإلا لانتقض الغرض من بعث الأنبياء؟

إن علماء الأصول، وإن اعترفوا في الجملة بحجية العقل، إلا أنهم، وقلماً أجابوا بالتفصيل عن الأسئلة الكثيرة المطروحة في هذا المجال، اكتفوا بطرح البحوث بشكل عابر أو في طيات المواضيع، من قبيل: هل العقل حجة في (دائرة ما لا نص فيه)، وفي الموارد التي ينعدم فيها الدليل النقل، أو هو حجة حتى في الموارد التي يتوفر فيها الدليل النقل؟
الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٢٩

وفي الصورة الأولى: هل يكون الاعتبار والحجية لمجرد تحديد الوظيفة العملية والحكم الظاهري في دائرة ما لا نص فيه، أو من باب تحديد الحكم الواقعي؟ وإذا كان حجة في موارد توفر الدليل النقلي فهل تتحدد حجيته بصورة عدم مخالفته للدليل النقلي، أو تثبت له الحجية حتى في صورة المخالفة؟ ولو تعارض الدليل العقلي مع النقلي فهل نقدم الدليل العقلي، أو النقلي، أو نذهب إلى التفصيل؟ ولو ذهبنا إلى التفصيل فأَيُّ تفصيل يكون هو المختار؟ ومن جهة العقل يمكن التفصيل بين أحكام العقل البديهية وأحكامه النظرية والاستدلالية؛ كما يمكن التمييز بين الحكم العقلي القطعي والحكم العقلي الظني؛ كما يمكن التفصيل بين معرفة الأصل بنحو الموجبة الجزئية أحياناً وبين معرفة جميع مصاديقه في بعض الموارد الأخرى؛ كما تبدو الكثير من الاختلافات في الدليل النقلي، كالتفاوت بين أصل الحكم وبين عمومته أو إطلاقه؛ كما يجب التفريق بين الإطلاق الأزماني من جهة والإطلاق الأحوالي أو الأفرادي من جهة أخرى؛ كما يمكن التفصيل بين الدليل النقلي القطعي الصادر، كالقرآن والحديث المتواتر، وبين الدليل الظني؛ ومن جهة أخرى هناك تفصيل آخر بين القرآن والروايات؛ وفي الروايات - بالالتفات إلى شؤون المعصوم غير الإبلاغيّة -^(٧٥)؛ وكما يحتمل صدور الرواية عن الشأن الديني للمعصوم^(٧٦) يحتمل صدورهما عن الشأن العادي أو الحكومي له^(٧٧)؛ وهكذا يعقل التفصيل بين العبادات التي يكون للشارع فيها دور تأسيسي وبين المعاملات بالمعنى الأعم التي يكون دور الشارع فيها إمضائياً مع إجراء تعديلات في بعضها؛ وكذلك يمكن البحث في التفصيل بين الأحكام الأخلاقية التي لا يكون فيها قرينة على الإلزام وبين الأحكام الحقوقية التي تقوم على الإلزام.

وهنا ندرس أهم موارد العلاقات بين العقل والنقل بالالتفات إلى شقوقها المتنوعة^(٧٨).

١- حجية العقل في دائرة ما لا نص فيه

هناك بعض الموارد التي لا يمكن للوهلة الأولى الحصول على حكمها الواقعي - في قبال حكمها الظاهري - كقاعدة عامة أو عنوان خاص من الدليل النقلي، وهو الذي يعبر عنه بـ (ما لا نص فيه). وعندها يسعى الفقيه - قبل كلّ شيء - إلى إدراجه ضمن عنوان منصوص في الكتاب والسنة، أو العثور على حكمه الواقعي من طريق العقل، وفي صورة

١٣٠ - الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

عدم وجدان حكمه الواقعي يتم في المرحلة التالية تحديد الحكم الظاهري الذي يعني الوظيفة العملية للمكلف.

وفي المرحلة الثانية^(٧٩) أجازت جماعة الرجوع إلى الدليل النقلي في هذا المجال فقط؛ كما ذهبت جماعة إلى اعتبار حكم العقل، بمعنى أنه لا يمكن نفي الحكم والتكليف إلا عن طريق العقل، ولكن لا يمكن إثبات حكم من خلاله؛ وذهبت جماعة ثالثة إلى اعتبار حكم العقل في مقام نفي الحكم وإثباته على السواء.

إن اختصاص حجية العقل في مقام تحديد الحكم الظاهري - وخاصة في نفي الحكم - يعدّ من أضيق دوائر العقل تأثيراً، وهذا يضاهي القول بنفي تأثير العقل وقدرته، وبهذا لا يختلف كثيراً عن نهج الأصوليين من الأشاعرة^(٨٠).

إن اعتبار حكم العقل في مقام إثبات الوظيفة الظاهرية تُظهر ضآلة قدرة العقل، وهذه هي إحدى مهام الدليل العقلي التي حددها علماء الأصول من الإمامية قبل القرن الثاني عشر والثالث عشر (قبل عصر الوحيد البهبهاني). فمثلاً: ذهب علماء الأصول في هذه المرحلة إلى كون الاستصحاب من مصاديق الدليل العقلي، وأقاموا على حجته دليلاً عقلياً^(٨١)، خلافاً للأصوليين في عصر الوحيد البهبهاني، الذين سعوا إلى إثبات حجية الاستصحاب عن طريق الروايات^(٨٢).

وقد ذهب عددٌ من الأصوليين من أهل السنة إلى أن الاستصحاب أحد مصاديق الدليل العقلي أيضاً، وأنه يدخل في إثبات الحكم الظاهري في دائرة ما لا نصّ فيه^(٨٣).

والأهم من كشف الوظيفة الظاهرية كشف العقل عن الحكم الواقعي الذي يظهر قدرة ودور الدليل العقلي بوضوح. وإن مسألة (أصالة الحظر) و(أصالة الإباحة) من مصاديق هذا البحث، حيث تقوم آراء أنصار (أصالة الحظر) على الرؤى الكلامية. ومن باب المثال: جاء في كلمات هذه الجماعة: إن جميع الأمور، ومنها الإنسان، ملك لله، ولا يجوز التصرف في ملك الغير من دون إذنه، وعليه تقوم القاعدة الأولية في التصرفات على عدم الجواز (أصالة الحظر)^(٨٤). وكذلك تقوم آراء الذاهبين إلى (أصالة الإباحة) على الرؤى الكلامية أيضاً، فقد جاء في أدلتهم: لقد كان لله الحكيم هدف من وراء الخلق، وإنما يتحقق هذا الهدف فيما لو تمكن الناس بحسب التكوين من الاستفادة من النعم، وإن الإمكان التكويني رهن بالجواز التشريعي (أصالة الإباحة)، إذاً فالأصل على

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٣١

جواز الانتفاع، إلا إذا استلزم منه المفسدة أو الضرر^(٨٥).

٢- حجية العقل القطعي في مجال المنصوصات

يذهب الكثير من الأصوليين من أهل السنة إلى حجية العقل حتى في الأمور الظنية^(٨٦)، في حين تذهب الأكثرية المطلقة من أصوليي الإمامية إلى حجية العقل إذا كان قطعياً؛ فهناك منهم من ذهب إلى حجية العقل إذا كان قطعياً في الجملة^(٨٧)؛ وهناك من صرح بحجية الحكم العقلي حتى إذا حصلنا عليه من طريق الاستدلال^(٨٨)، إلا أن حجيته في قبال الدليل النقلي تتوقف على نوع ذلك الدليل النقلي. ولذلك لا بد من بحث هذه الصور المختلفة بشكل منفصل:

٢-١- الدليل العقلي وعموم الدليل النقلي

لو كان الدليل النقلي مفيداً للعموم أو الإطلاق (الأحوالي أو الأفرادي)، وعارض الدليل العقلي القطعي عموميه أو إطلاقه، فقد ذهب الكثير من الأصوليين الإمامية إلى تقديم الدليل العقلي القطعي على عموم وإطلاق الدليل النقلي؛ ودليلهم في ذلك حكم العقل وقابليته، فمن جهة إذا وقع التعارض بين الدليل القطعي والدليل الظني كان المقدم بشكل عام هو الدليل القطعي، ومن جهة أخرى يتحدد هنا مصداق الدليل القطعي والظني؛ فإن دلالة الدليل النقلي على العموم والإطلاق ظنية، في حين أن دلالة الدليل العقلي قطعية بحسب الفرض^(٨٩).

ويبدو في هذا المجال عدم الفرق بين ما إذا كان الدليل النقلي قطعي الصدور أو معتبراً دون أن يصل إلى درجة القطع واليقين. كما يوجد اختلاف بين العبادات والمعاملات بالمعنى الأعم، أو بين الحكم القرآني وغيره، في تقديم الدليل القطعي على الدليل الظني، وإن أدى في بعض الموارد إلى تغير مصداق الدليل القطعي والدليل الظني.

٢-٢- الدليل العقلي وأصل الدليل النقلي

إذا أفاد الدليل النقلي حكماً معارضاً للدليل العقلي فهنا يمكن تصوّر عدّة وجوه:

أ- الدليل النقلي القرآني في مجال العبادات

إذا كان القرآن مستند الحكم النقلي، وكان قطعي الصدور صريح الدلالة، ولم يمكن تأويله، وكان وارداً في الأحكام العبادية التي لا يحتمل اختصاصها بزمن خاص، كصدر الإسلام مثلاً، فعندها يزول القطع بالدليل العقلي. وبعبارة أخرى: بالالتفات إلى ما تقدم يغدو مفاد الدليل القرآني قطعياً، ومفاد الدليل العقلي ظنياً، ومقتضى القانون العام (تقديم القطعي على الظني) هو تقديم القرآن على حكم العقل، ولكن إذا لم تكن دلالة الآية القرآنية صريحة، وأمكن تأويلها من جهة، وكان الدليل العقلي قطعياً لا يقبل النقاش من جهة أخرى، فلا بد حينها من التصرف في مفاد الدليل القرآني وفقاً لما يقتضيه الدليل العقلي^(٩٠).

ب - الدليل النقلي القرآني في مجال المعاملات

إذا كان القرآن مستند الحكم النقلي، وكان قطعي الصدور، فإن كان وارداً في مجال المعاملات بالمعنى الأعم، واحتملنا اختصاصه بعصر الصحابة، فلا بد من تأويله، والعثور على حلٍّ للحكم القرآني، فإن أمكن تأويله فيها، وإلا وجب البحث عن توجيه آخر، كأن يكون الحكم حكماً إمضائياً ومناسباً لمقتضيات الأزمنة المتقدمة^(٩١).

ج - الدليل النقلي الروائي

لو تعارض مستند الحكم النقلي مع الدليل العقلي في الرواية فإن حل هذا التعارض يبدو يسيراً؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن صدور الرواية غير قطعي، وعليه بناءً على مبنى الصدور التعبدي لخبر الثقة فإن دليل الحجية لا يشمل مثل هذه الروايات، وبناءً على وثاقة الصدور - الذي يبدو راجحاً - لا يحصل للفقيه بعد عثوره على الدليل العقلي القطعي المعارض وثوق واطمئنان بصدور الرواية المخالفة للدليل العقلي القطعي عن المعصوم، ليتم عليه موضوع الحجية والاعتبار، وعليه لا تكون الرواية معتبرة على كلا المبنيين^(٩٢).

ثانياً: على افتراض حجية صدور الرواية لأبد من ثبوت أن الرواية قد صدرت لبيان حكم فقهي، لا أن تكون منبثقة عن دواعٍ أخرى غير شأن المعصوم التبليغي، كأن

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٣٣

تكون صادرة من باب ولاية المعصوم وحكومته، أو شأنه العادي، أو الإرشاد إلى أمر عقلي أو أخلاقي، وما إلى ذلك من الأمور.

إن صدور الرواية لبيان حكم فقهي مستند إلى ظاهر حال المعصوم، والقاعدة الأولية مستندة إلى أشرفية شأن المعصوم التبليغي، وكلاهما من قبيل الظواهر الظنية، ولا يمكنهما الوقوف أمام دليل ظني أقوى، فما ظنك لو كان الدليل المقابل لهما قطعياً؟

ثالثاً: يجب التثبت من أن الرواية قد صدرت لبيان الحكم الفقهي الواقعي الأولي، ولم تصدر بدافع الاضطرار والحكم الثانوي، نظير: حالات التقية، وأمثالها. إن صدور الرواية لبيان الحكم الفقهي الواقعي يستند إلى الأصل والقاعدة الأولية التي تقوم على عدم الصدور بداعي التقية، أو الاضطرار، وأمثالهما، مما هو من قبيل الظواهر الظنية، وينهار بناء هذه القاعدة الأولية أمام الدليل الظني الحاكم، الذي هو كالتقينة على الصدور تقية^(٩٣). وعليه فإنه لا يقاوم الدليل القطعي من باب أولى.

وإذا كانت الرواية واردة في مجال المعاملات بالمعنى الأعم فعندها لا يكون دور الشارع تأسيسياً، بل هو إمضائي، وقد يكون مصحوباً ببعض التعديلات أحياناً، وعليه يكون تقديم الدليل العقلي عليه بطبيعة الحال أيسر^(٩٤).

إننا، وإن ذكرنا صوراً عديدة لتقابل الدليل العقلي والنقلي على المستوى النظري، ولكن قلماً نشاهد دليلاً عقلياً قطعياً يمكنه الوقوف أمام الدليل النقلي المعتبر. ومن هنا فإننا لا نجد في السيرة الاجتهادية للفقهاء - بعد التتبع الحثيث - إلا نزراً قليلاً من هذه الموارد، ونشيرها هنا إلى نموذجين منها:

١. أجازت بعض الروايات الحيلة في الربا، بيد أن الإمام الخميني يرى الربا ظلماً من الناحية العقلية، وذهب إلى عدم حجية هذه الروايات؛ بسبب مخالفتها لهذا الحكم العقلي^(٩٥).

٢. نسبت بعض الروايات إلى المعصوم أموراً تنافي العصمة، ولذلك ذهب الفقهاء إلى عدم اعتبار هذه الروايات؛ لقيام الأدلة العقلية على ضرورة العصمة^(٩٦).

الهوامش

(١) من أمثال: هشام بن الحكم (١٩٩هـ)، مؤلف كتاب الألفاظ (راجع: رجال النجاشي: ٤٣٢، رقم: ١١٦٤)؛ ويونس بن عبد الرحمن (٢٠٨هـ)، مؤلف كتاب اختلاف الحديث (راجع: الشيخ الطوسي، الفهرست: ١٨١)؛ والشيخ المفيد (٤١٣هـ)، مؤلف التذكرة بأصول الفقه، وغيره من الكتب الأصولية؛ والسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، مؤلف الذريعة إلى أصول الشريعة؛ والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، مؤلف العدة في أصول الفقه.

(٢) من أمثال: أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، مؤلف الاجتهاد في الأحكام وإثبات القياس؛ وأبي منصور الماتريدي (٣٣٠هـ)، مؤلف مآخذ الشرائع؛ وأبي بكر الصيرفي (٣٣٠هـ)، مؤلف دلائل الأعلام على أصول الأحكام؛ وأبي إسحاق الشيرازي (٣٩٣هـ) مؤلف التبصرة واللمع؛ وأبي بكر الباقلائي (٤٠٣هـ)، مؤلف الإرشاد؛ والقاضي عبد الجبار الهمداني (٤١٥هـ)، مؤلف العمدة، والعهد، والنهاية؛ وأبي الحسين البصري (٤٣٦هـ)، مؤلف المعتمد؛ وابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، مؤلف الأحكام والنبد؛ وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)، مؤلف البرهان.

(٣) كالفزالي (٥٠٥هـ)، مؤلف المنحول، والمستصفي؛ والفخر الرازي (٦٠٦هـ)، مؤلف المحصول، والمحصل، والمعالم؛ والمحقق الحلي (٦٧٦هـ)، مؤلف معارج الأصول؛ والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، مؤلف مبادئ الأصول، وتهذيب الوصول، ونهج الوصول، ونهاية الوصول، وتحرير الذريعة، ومنتهى الوصول؛ والقاضي البيضاوي (٦٨٥هـ)، مؤلف منهاج الوصول؛ والقاضي عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ)، شارح مختصر الأصول؛ ومسعود التفتازاني (٧٩٢هـ)، شارح مختصر الأصول؛ والسيد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ)، شارح مختصر الأصول.

(٤) بل كان منهج المتكلمين في علم الأصول منهجاً معروفاً ومشهوراً منذ القدم (من باب المثال: راجع: محمد الغزالي، المستصفي: ٩؛ ومحمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد: ٦٧؛ والسيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٧٨).

(٥) فقد ذكرها الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في كتاب «الإفصاح»، المطبوع ضمن (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ٨: ٤٩؛ والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «الغيبة»: ١٥٦؛ والسيد المرتضى (٣٣٦هـ) في كتاب «الذخيرة»: ٣٤٥، وهي كتب كلامية بأجمعها. كما نقل السيد المرتضى في كتاب «الذخيرة» آراء بعض المتكلمين من المعتزلة، كالبلخي (٣١٧هـ)؛ وأبي علي الجبائي (٣٠٣هـ)؛ وأبي هاشم الجبائي (٣٢٠هـ) (راجع: المصدر المتقدم).

(٦) إن أول من طرح هذا البحث هم المتكلمون، من باب المثال، انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٤٧٨؛ والسيد المرتضى، الشافي في الإمامة ١: ٧٨؛ والشيخ الطوسي، تلخيص الشافي ١: ٥٩ فما بعد.

(٧) من باب المثال، انظر: مطارح الأنظار، لأبي القاسم الكلانتر (تقارير أصول الشيخ الأنصاري): ٢٤٥؛ وبحر الفوائد، لمحمد حسن الأشتياني ٢: ٩؛ وتقارير الشيرازي، لعلي الروزدر (تقارير درس أصول الميرزا الشيرازي) ٢: ٢١٠.

(٨) من باب المثال، انظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري: ٤٥٠.

(٩) من باب المثال، انظر: معالم الدين، لحسن العاملي: ٩٣؛ والفوائد الحائرية، لمحمد باقر الوحيد البهبهاني: ١٦٥، تجد المسائل المنقولة من علم الكلام إلى علم الأصول كثيرة، وإن نظرة عابرة على الكتب الأصولية، من قبيل: الذريعة؛ والعدة، توضح هذه الحقيقة على نحو جلي، وقد جمع علي الضويحي الآراء الأصولية عند المعتزلة في

كتابه «آراء المعتزلة الأصولية»، وجمع مسعود الفلوسي آراء المتكلمين في أصول الفقه في كتابه «مدرسة المتكلمين».

(١٠) يلاحظ هذا الأمر في الكثير من المسائل الأصولية، ومن أمثلته الواضحة البحث في حجية القياس وعدم حجيته، حيث لجأ كلا الفريقين من المؤيدين والمنكرين له إلى الأدلة الكلامية (من باب المثال، انظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسن البصري ٢: ٢٠٠؛ والإحكام في أصول الأحكام، لعلي الأمدى ٤: ١٠؛ واللمع، لإبراهيم الشيرازي: ٩٣؛ والمستصفي، لمحمد الغزالي: ٢٨٥؛ وأعلام الموقعين، لابن القيم ١: ٢٣٤).

(١١) من باب المثال، انظر: الإيهاج، لابن السبكي ١: ٦١ و ٨١.

(١٢) من باب المثال، انظر: العدة في أصول الفقه، للشيخ الطوسي ١: ٤٢-٤٨؛ ٢: ٥٠٤ و ٥٦٣؛ وتهذيب الوصول، للعلامة الحلي: ٩٣، ١١٣، ١٦١، ١٧١، ٢٤١؛ ومبادئ الوصول: ٦٩، ١١٥، ١٦٥.

(١٣) انظر: المستصفي: ٦-٧، فقد ذكر الكثير من العلماء هذا المطلب أيضاً، (من باب المثال، انظر: نقد المحصل، للخواجه نصير الدين الطوسي: ١: وزبدة الأصول، للشيخ البهائي: ٤١؛ والبحر المحيط، للزركشي ١: ٢٨؛ وميزان الأصول، لمحمد السمرقندي ١: ٢٥؛ والمنهاج الواضح، لعبد المجيد الديباني ١: ٣٥؛ ومنتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول، للعلامة الحلي، حيث ألف هذا الكتاب في كلا العلمين، مما يثبت ارتباط هذين العلمين عنده؛ كما يؤكد هذا الشيء تأليف نهج الحق في الكلام والأصول والفقه المقارن.

(١٤) نرى أن البنية الحالية لعلم الأصول تختلف عما يطبقه الفقيه في مقام الاجتهاد، فلا بد من تنظيم علم الأصول بشكل يطابق المراحل التي يطوئها الفقيه في مقام الاستنباط، وهنا نشير إلى فهرستها بشكل عام:

القسم الأول: الكليات والمبادئ التصورية والتصديقية.

القسم الثاني: بحث المبادئ وأدلة حجية الخبر والرواية.

القسم الثالث: بحث صدور الرواية لبيان الحكم الشرعي الدائم.

القسم الرابع: بحث قواعد وضوابط الدلالة.

القسم الخامس: بحث قواعد التعارض.

والوجه في هذا التقسيم أن الفقيه في مقام الاستنباط يستند إلى الآية أو الرواية، وسند الآيات قطعي، ولكن لابد التماس دليل يثبت حجية الرواية، ومن هنا كان هذا البحث هو البحث الأول. وبعد ذلك يجب: طبقاً للقواعد والضوابط، أن تقوم أصولاً أو أصلاً أولي على إثبات أن الرواية قد صدرت لبيان الحكم الشرعي الدائم، لا أنه حكم مؤقت صادر بداعي التقيّة. وفي المرحلة الثالثة لابد من البحث في القواعد والضوابط، وطبعاً سيحتوي هذا القسم جميع مباحث الألفاظ، وفي بعض الموارد تتعارض آية أو رواية مع آية أو رواية أخرى من حيث المدلول تعارضاً مستقراً، وعندها يجب البحث في قواعد التعارض، ولكن قبل ذلك لابد من إيضاح مصادر وأدلة الحكم الشرعي، ومن هنا تبحث المبادئ التصورية والتصديقية للاجتهاد، والتي يبحث فيها عن أدلة ومصادر الأحكام (الكتاب، والسنة، والسيرة، والعقل، والإجماع، وما إلى ذلك)، وعليه تنقسم مباحث علم الأصول: طبقاً لمراحل الاجتهاد، إلى خمسة أقسام.

(١٥) من باب المثال، انظر: كفاية الأصول، للأخوند الخراساني: ٨.

(١٦) من باب المثال، انظر: فوائد الأصول، للشيخ الأنصاري: ١٠٨.

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

- (١٧) من باب المثال، انظر: معارج الأصول، للمحقق الحلي: ٤٥ و ٤٨؛ والمدخل إلى عذب النهل، لأبي الحسن الشعراني: ٥.
- (١٨) انظر: الذريعة، للسيد المرتضى ١: ٧؛ والعدة في أصول الفقه، للشيخ الطوسي ١: ١٨٨؛ وزبدة الأصول، للشيخ البهائي: ٤١.
- (١٩) من باب المثال، انظر: قوانين الأصول، للميرزا أبي القاسم القمي: ٥؛ والفصول الغروية، لمحمد حسين الإصفهاني: ٤؛ وأوثق الوسائل، للميرزا الموسوي التبريزي: ٥٨٦.
- (٢٠) من باب المثال، انظر: بحوث في علم الأصول، لمحمد حسين الإصفهاني: ٢٠؛ نهاية الأصول، لحسين علي المنتظري (تقاريرات درس خارج أصول السيد البروجردي: ١١؛ وتقاريرات في أصول الفقه، لعلي بناء الاشتهادي (درس خارج أصول السيد البروجردي): ٢٤٨.
- (٢١) كما تصور ذلك الأخباريون من الإمامية، (من باب المثال، انظر: الفوائد المدنية، لمحمد أمين الإستريادي: ٢٨٣، ٣٣٥، ٣٣٦).
- (٢٢) كما يذهب إلى ذلك جميع الأصوليين من الإمامية (من باب المثال، راجع: الفوائد الحائرية، لمحمد باقر الوحيد البهبهاني: ١١٤، ١٤٨؛ وفوائد الأصول، لمحمد علي الكاظمي (تقاريرات درس خارج الأصول للمحقق النائيني) ٣: ١٣٥.
- (٢٣) حاشية الكفاية ١: ١٤.
- (٢٤) من باب المثال، انظر: قوانين الأصول، للميرزا أبي القاسم القمي: ٢٤٢؛ والفوائد الرضوية، لرضا الهمداني: ٥١٩؛ ومناهج الوصول، للإمام الخميني ١: ١٣٧؛ وأنوار الهداية ١: ٣١٣؛ فما بعد: والاجتهاد والتجديد، لمحمد مهدي شمس الدين: ٨٥؛ والمباحث الأصولية، لمحمد إسحاق الفياض ١: ٦.
- (٢٥) المراد من الموضوع ذلك المحور الذي يتفق عليه علماء الفن إجمالاً، ويجعلونه موضوعاً لبحثهم، مهما اختلفوا في مراتبه سعة وضيقاً، كما يمكن أن يختلفوا في غاياته ووظائفه، وعليه يؤثر في رقعة المسائل سعة وضيقاً، وفي الأهداف والغايات المتوخاة من العلم.
- (٢٦) من باب المثال، انظر: قوانين الأصول، للميرزا أبي القاسم القمي: ٥.
- (٢٧) من باب المثال، انظر: كفاية الأصول، للأخوند الخراساني: ٩.
- (٢٨) ذكرى الشيعة ١: ٤٠؛ وكذلك انظر: منتهى المطلب، للعلامة الحلي ١: ٥؛ وروض الجنان، للشهيد الثاني: ١؛ ٤٢؛ ومدارك الأحكام، للسيد محمد العاملي ١: ٤؛ والمحجة البيضاء، للملا محسن الفيض الكاشاني ١: ٥٩.
- (٢٩) من باب المثال، انظر: بحوث في الأصول، لمحمد حسين الإصفهاني: ٢٠.
- (٣٠) من باب المثال، انظر: محاضرات في أصول الفقه، لمحمد إسحاق الفياض (تقاريرات درس خارج أصول السيد الخوئي) ١: ٥.
- (٣١) كما يرى ذلك كثير من علماء الفقه والأصول، من باب المثال انظر: الاجتهاد والتقليد، للإمام الخميني: ١٢؛ ومعالم الدين، لمحمد العاملي: ٢٨؛ ومشارك الشموس، لحسين الخوانساري: ٤ - ٥؛ وكشف الغطاء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء ١: ١٤٣؛ والبدر الزاهر، لحسين علي المنتظري (تقاريرات درس خارج فقه السيد البروجردي): ٧٤.
- (٣٢) من باب المثال، انظر: أصول الفقه، لمحمد أبي زهرة: ٣٦٤. ٣٧٩؛ وعلم أصول الفقه، لعبد الوهاب الخلاف: ٨٩ - ٩٥؛ والمدخل الفقهي العام، لمصطفى أحمد زرقاء ١: ٩٠ - ١٣٠؛ وضوابط المصلحة، لمحمد رمضان البوطي،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٣٧

حيث يبدو أن هذا هو اللازم من كلام الذين ذهبوا إلى كون الدين مجرد بيان لهذه الأمور الكلية (من باب المثال، انظر: أي حكومة دينية؟ أي حرية؟، لمحسن كديور، المطبوع في رابطة الدين والحرية: ٢٠٩، وطبعاً ذهب السنة في تأسيسهم لقاعدة المصالح المرسله إلى إعمالها غالباً في دائرة ما لا نص فيه، إلا أن الرأي المتقدم لم يتعرض لذكر هذا القيد.

(٣٣) وتقريباً إن هذه الرؤية هي السائدة بين الكثير من علماء الفقه والأصول في كلا الفريقين (٣٤) كما هي رؤية الكثير من الفقهاء المتقدمين حول رقعة علم الفقه (من باب المثال، انظر: منتهى المطلب، للعلامة الحلي ١: ٧٦؛ ونضد القواعد الفقهية، للفاضل المقداد السيوري: ٩؛ ومننقد المنافع، للملا حبيب الله شريف الكاشاني ١: ٩٧).

(٣٥) من باب المثال، انظر: مناهج الأصول، للإمام الخميني ١: ٤١؛ وكتاب البيع، له ٢: ٦٣٣؛ وكلمات في تاريخ أصول الفقه، للسيد محمد الصدر، (المطبوع في أصول الفقه الجعفري): ٩؛ والاجتهاد والحياة، لمحمد مهدي شمس الدين: ١٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه، لحسين علي المنتظري ١: ١٦٣.

(٣٦) ومن هنا ذهب البعض إلى أن هناك من قواعد أصول الفقه ما هو فردي، ولا يمكن تطبيقه على الفقه الاجتماعي وإدارة المجتمع (من باب المثال، انظر: كشف الغطاء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء ١: ٢٣٢؛ والمكاسب المحرمة، للإمام الخميني ١: ٢٢٨؛ وميزكرد مباحث فقهي، لعلي رضا فيض: ١٣، پژوهشهاي متين، العدد ١).

(٣٧) هناك من اقترح ضرورة تغيير الفقه، ورأى أن أحد المباني في هذا التغيير تكمن في تدوين أصول فقه اجتماعي شامل، حوار مع الدكتور أبي القاسم الكرجي (وقفه مع المذاهب والأدوار الأصولية)، المطبوع في (جاگاه شناسي علم أصول) ١: ١٣٧.

(٣٨) كما قدم بعض مثل هذا المقترح، انظر: جاگاه شناسي علم أصول ١: ٣٣٤ و ٣٨٩. (٣٩) إن لازم القول بدخول التنظيم في رقعة الدين تدوين قواعد لاستكشاف النظام. من باب المثال، انظر: شريعت در آيينه معرفت، لعبد الله جواد الأملي: ١١٦ فما بعد؛ والمذهب والنظام الاقتصادي في الإسلام، لمهدي هادوي الطهراني: ٦٤؛ وحوار مع حجة الإسلام علي رضا الأعرافي، العلوم الإنسانية والدينية والمنهج الاجتهادي (المطبوع في جاگاه شناسي علم أصول) ١: ٥٦٩.

(٤٠) لم يُشر إلى دخول التخطيط في رقعة الدين سوى عدد قليل (من باب المثال، انظر: الدين والمتطلبات الجديدة، للسيد منير الدين الحسيني، المطبوع في مجموعة آثار مؤتمر دور الزمان والمكان في الاجتهاد ١٤: ١١٤، وكذلك فإن لازم دخول التخطيط في رقعة الدين أن يتصور الفقيه للحكم الشرعي ثلاث مراحل: ١- تشريع الحكم؛ ٢- استنباط الحكم؛ ٣- التخطيط ورسم الخطوط العريضة للدولة والمسؤولين (انظر: دراسات في ولاية الفقيه، لحسين علي المنتظري ٢: ٦٠ - ٦١)، حيث تمسك في الختام ببعض الأحاديث وشمولية الدين (انظر: المصدر: ٦١ - ٦٢)، وكذلك انظر: معالم الحكومة الإسلامية، لجعفر السبحاني: ٣٠٠ - ٣٠١؛ وأنوار الفقاهة، كتاب البيع، لناصر مكارم الشيرازي ١: ٥٥٣.

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

(٤١) هذا، وهناك مشكلة أخرى تكمن في كيفية استفادتنا من قواعد أصول الفقه الراهن في فروع العلوم الدينية الأخرى، من قبيل: الأخلاق، والتفسير، والكلام، وما إلى ذلك، مما يقتدر إلى تفصيل طويل أشرنا إليه في الفقرة الثالثة من مقدمة هذه المقالة.

(٤٢) وطبعاً إن المصادر لا تعني الأدلة، فإن الأدلة تستخرج عادة من بطن المصادر، وعليه فهما غير متساويين، ولكنهما متقاربين، ولذلك أدرجناهما من هذه الناحية في محور واحد.

(٤٣) من باب المثال، انظر: كفاية الأصول، للآخوند الخراساني: ٦٣، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٣٩.

(٤٤) من باب المثال، انظر: المصدر المتقدم: ٢٩٢، ٣٠١، ٣٣٩، ٣٨٨، ٤٤٢.

(٤٥) من باب المثال، انظر: المصدر المتقدم: ٣٠٢، ٤٤٣؛ وأجود التقريرات، للسيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (تقرير درس خارج أصول المحقق النائيني) ١: ٥٠٥.

(٤٦) من باب المثال، انظر: المصدر المتقدم، للآخوند الخراساني: ٣٠٣ و ٣٤٣.

(٤٧) من باب المثال، انظر: المصدر المتقدم: ٣٠٤ و ٣٤٣.

(٤٨) من باب المثال، انظر: المصدر المتقدم: ١٣؛ وكذلك: معالم الدين، لحسن العاملي: ٩٢؛ والوافية، للفاضل التوني: ٦٠؛ وقوانين الأصول، للميرزا أبو القاسم القمي: ٤٨؛ وهداية المسترشدين، لمحمد تقي الإصفهاني: ٣٣١؛ وحاشية على القوانين، للشيخ الأنصاري: ٨٧ و ٢٧٣؛ ومثالات الأصول، لضياء الدين العراقي: ٢: ٣٨؛ ودروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر: ٣١٣.

(٤٩) من باب المثال، انظر: الفوائد المدنية، لمحمد أمين الإسترآبادي: ٢٨٣؛ والفوائد الطوسية، لمحمد الحر العاملي: ٤٦٤؛ وسفينة النجاة، للملا فيض الكاشاني: ٣٦؛ وبحار الأنوار، للعلامة المجلسي: ٤٠: ١٢٠.

(٥٠) انظر: كفاية الأصول: ٢٨١.

(٥١) من باب المثال: تمسك الآخوند الخراساني بالعقل في موارد كثيرة، دون أن يضيف هذه المقدمة ولو لمرة واحدة، في حين أضافها في ما يتعلق بسيرة العقلاء. من باب المثال، انظر: كفاية الأصول: ٧٤، ٨٢، ٨٣، ٨٩، ٩٩، ١١٠.

(٥٢) الذي نقل هذا الكلام عنه الشيخ الأنصاري (انظر: فوائده الأصول: ١: ٤٠).

(٥٣) وقد ساق المحقق الحلي الاستدلال لصالح هذه الرؤية المستندة إلى هذا المطلب (انظر: معارج الأصول: ١٤١).

(٥٤) للاطلاع على هذه الرؤية انظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري المعتزلي: ٢: ١٢٣؛ والتبصرة، لإبراهيم الشيرازي: ٣٠١.

(٥٥) انظر: الذريعة: ١: ٢٥.

(٥٦) انظر: المصدر المتقدم ٢: ٥٣٠، حيث تعرض لبحث خبر الواحد في كتاب «الذخيرة»، ونسب في كتابه «رسالة إبطال العمل بأخبار الأحاد» عدم حجية العمل بخبر الواحد إلى الإمامية (رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩)، وقال الوحيد البهبهاني في رسالة الإجماع: إن السيد المرتضى قرأ كتب المتكلمين في عصره، وقال: إنهم متفقون على عدم حجية خبر الواحد (انظر: الرسائل الأصولية: ٢٩٠)، وقال في موضع آخر: قد صرح المتقدمين من المتكلمين الشيعة بعدم حجية خبر الواحد (انظر: الفوائد الحائرية: ٢٠٨)، كما نسب المحقق الحلي القول بعدم حجية خبر الواحد إلى جماعة من المتكلمين (انظر: معارج الأصول: ١٤١).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٣٩

- (٥٧) انظر: المعالم الجديدة، للسيد محمد باقر الصدر: ٤٩.
- (٥٨) بناء على قول الذين يفسرون سيرة العقلاء بناءً على تعبدتهم بقبول خبر الثقة.
- (٥٩) من باب المثال، انظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري: ٤٧٨.
- (٦٠) انظر: سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣؛ وكنز العمال، لعلي متقي الهندي: ١٨٠، وقد ورد في الجوامع الحديثية لدى الشيعة مراسلاً (انظر: تحف العقول، لابن شعبة الحراني: ٢٥٨؛ والاحتجاج، للطبرسي ٢: ٢٥١).
- (٦١) انظر: المستصفى: ١٢٨ و ١٤٠؛ والمنخول: ٣٠٣؛ والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري ٢: ٣ - ٤؛ وشرح اللمع، لإبراهيم الشيرازي ٢: ٦٦٥؛ وإرشاد الفحول، لمحمد الشوكاني: ١٣٤؛ والإحكام، لعلي الآمدي ١: ١٧٠؛ والمحصول، للفخر الرازي ٣: ٧٧٠.
- (٦٢) من باب المثال، انظر: تلخيص المشافهة، للشيخ الطوسي ١: ٥٩؛ فما بعد: وجايفاه مباني كلامي در اجتهاد، لسعيد ضيائي فر: ٥٨٩؛ فما بعد.
- (٦٣) من باب المثال، انظر: الذريعة، للسيد المرتضى ٢: ٦٠٥؛ والعدة في أصول الفقيه، للشيخ الطوسي ٢: ٦٠٢؛ وتجريد الأصول، لمحمد مهدي النراقي: ٧٥؛ وعوائد الأيام، لأحمد النراقي: ٦٧١.
- (٦٤) انظر: المصدر المتقدم، للشيخ الطوسي: ٦٤٢-٦٤١، فإن هذا الدليل، وإن صاغه بعض علماء الأصول، ولكنّه تعرض لنقد الكثير من الأصوليين الإمامية (من باب المثال، انظر: بحوث في علم الأصول، للسيد محمود الهاشمي الشاهرودي (تقريرات درس خارج أصول الشهيد الصدر) ٤: ٣٠٦؛ وأنوار الهداية، للإمام الخميني ١: ١٣٨).
- (٦٥) من باب المثال، انظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري ٢: ٢٠٠؛ والمدخل الفقهي العام، لأحمد مصطفى الزرقاء ١: ٦٨.
- (٦٦) مصادر التشريع في ما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف: ٢٩؛ وآراء المعتزلة الأصولية، لعلي الضويحي: ٣٨٣.
- (٦٧) أعلام الموقعين، لابن القيم ١: ٢٢٨؛ والمستصفى، للغزالي: ٢٨٣، فقد نقل ذلك، وقام بنقده.
- (٦٨) انظر: ابن القيم، المصدر المتقدم: ٢٣٤.
- (٦٩) الإحكام، لابن حزم ٦: ٢١٠؛ والقياس ومدى حجته، لصالح الدين عبد الحليم سلطان: ١٠٥، وقد نقل الغزالي هذا الدليل، وقام بنقده (انظر: المستصفى: ٢٨٣ و ٢٩٦).
- (٧٠) انظر: مصادر التشريع في ما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف: ٧٥؛ وأصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي ٢: ٧٦٣.
- (٧١) من باب المثال، انظر: معارج الأصول، للمحقق الحلي: ٢٢٢؛ والمستصفى، لمحمد الغزالي: ١٧٩، حيث أن ظاهر كل من قال: «من استصلح فقد شرع» قد نظر إلى هذا الدليل الذي يتألف من بعض المقدمات الكلامية، كما استفاد بعض من هذا الدليل لنفي حجية الاستحسان (انظر: المصدر المتقدم، لمحمد الغزالي: ١٨٠).
- (٧٢) كما يمكن عدّ هذه المسألة من الأدلة على الاختلاف بين سائر المذاهب الإسلامية.
- (٧٣) انظر: الفوائد الحائرية: ٩٦.
- (٧٤) انظر: الحقائق الناضرة ١: ١٣١؛ والفوائد المدنية، لمحمد أمين الإسترآبادي: ١٨٠ و ٢٣٩ و ٢٥٤؛ والأنوار النعمانية، للسيد نعمة الله الجزائري ١٣: ١٣١.
- (٧٥) كالشأن الحكومي والعادي.

● الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه

- (٧٦) القاعدة والأصل الأولي يقول بصدورها عن الشأن الديني.
- (٧٧) فيتحول الحكم المخصوص بنوع ما إلى موقع خاص.
- (٧٨) تم بحث بعض صور مدخلية العقل في علم الأصول، كما طرح الكاتب بعض الموارد في مقالة أخرى (انظر: جايگاه عقل در اجتهاد، في مجلة نقد ونظر، العددان ٣١-٣٢: ٤٢٧ فما بعد)، لا يخفى أن البحث الحاضر ينظر إلى كفاءة العقل والمبنى الكلامي في مسائل الأصول.
- (٧٩) تحديد الوظيفة الظاهرية.
- (٨٠) من باب المثال، انظر: المستصفى، محمد الغزالي: ١٥٩، ٥١، ٨٠.
- (٨١) من باب المثال، انظر: الذريعة، للسيد المرتضى ٢: ٨١٩؛ والعدة، للشيخ الطوسي ٢: ٧٥٥؛ ومبادئ الوصول، للعلامة الحلي: ٢٥٠ فما بعد؛ والوافية، للفاضل التوني: ١٧٨.
- (٨٢) من باب المثال، انظر: الفوائد الحائرية، لمحمد باقر البهبهاني: ٢٧٧ فما بعد؛ وفرائد الأصول، للشيخ الأنصاري ٢: ٥٦٣ فما بعد، فحتى ما قبل ظهور الأخباريين كان الأصوليون من الشيعة والسنة متفقين على حجية العقل بحكم العقل، ولكن بعد مواخذات الأخباريين بدأوا بالبحث عن مستند روائي لإثبات حجية الاستصحاب، ويبدو أن أحد الأسباب المهمة في تغيير هذا الاتجاه يكمن في الفرار من المواخذات اللادعة التي وجهها الأخباريون إلى المنهج الأصولي.
- (٨٣) من باب المثال، انظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسن البصري ٢: ٣٢٥؛ والإحكام، لعلي الآمدي ٤: ٣٦٨؛ وميزان الأصول، لمحمد السمرقندي ٢: ٩٣٦؛ والمستصفى، لمحمد الغزالي: ١٦٠.
- (٨٤) لم نثر على مؤلف لهذه الجماعة يشتمل على رؤيتهم في هذا الخصوص، وإنما نقل عنهم في مؤلفات الآخرين.
- من باب المثال، انظر: الذريعة، للسيد المرتضى علم الهدى ٢: ٨٢١؛ والتبصرة في أصول الفقه، لإبراهيم الشيرازي: ٥٣٤؛ والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسن البصري ٢: ٣١٥.
- (٨٥) من باب المثال، انظر: المصدر المتقدم، للسيد مرتضى علم الهدى: ٨٠٩ فما بعد؛ ومعارج الأصول، للمحقق الحلي: ٢٠٤؛ وتمهيد القواعد، للشهيد الثاني: ٦٧.
- (٨٦) من باب المثال، انظر: ميزان الأصول، لمحمد السمرقندي ١: ٤٧١.
- (٨٧) من باب المثال، انظر: الفوائد الحائرية، لمحمد باقر الوحيد البهبهاني: ٤٥٧.
- (٨٨) من باب المثال، انظر: فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري ١: ١٨؛ وكفاية الأصول، للآخوند الخراساني: ١٦٢، ١٦١، وفلسفة حقوق الإنسان، لعبد الله جوادي الأملي: ٤١.
- (٨٩) وقد صرح الكثير من علماء الأصول الإمامية بهذا التقديم (من باب المثال، انظر: الذريعة، للسيد المرتضى ١: ٣٩١؛ وحقائق التأويل، للشريف الرضي: ٩؛ والسرائر، لابن إدريس الحلي ١: ٤٠٩؛ والعدة، للشيخ الطوسي ١: ٣٣٦؛ ومعارج الأصول، للمحقق الحلي: ٩٥؛ والفوائد الحائرية، لمحمد باقر الوحيد البهبهاني: ٤٥٧، ورسالة الاجتهاد والأخبار، له، مطبوع في الرسائل الأصولية: ٩٦؛ ورسالة أخبار الآحاد، له، مطبوع في المصدر المتقدم: ٣٣٩؛ وفرائد الأصول، للشيخ الأنصاري ١: ١٨؛ وكفاية الأصول، للآخوند الخراساني: ١٦٢).

- (٩٠) قال الشيخ الأنصاري: «والذي يقتضيه النظر - وفقاً لأكثر أهل النظر - أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل عقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله، إن لم يمكن طرحه» (فرائد الأصول ١: ١٨)؛ وكذلك انظر: أنوار الهداية، للإمام الخميني ١: ١٤٢-١٤١.
- (٩١) ليس بأيدينا مثال واقعي على ذلك، ولكن يمكننا أن نفترض مثلاً له على النحو الآتي: لو افترضنا أن جواز أخذ الرقيق من ساحة الحرب حكمٌ إسلاميٌّ جائزٌ، سنقول: إنه حكمٌ إمضائي لتلك البرهة الزمنية. للاطلاع أكثر، انظر: الميزان في تفسير القرآن، للسيد محمد حسين الطباطبائي ٦: ٣٤٥.
- (٩٢) قال الإمام الخميني في جوابه لكاتب «أسرار هزار ساله»: «نحن نقول أيضاً: لو نسب شيءٌ إلى الله ورسوله، وكان مخالفاً للبرهان العقلي، فهو مرفوض، وقد ذكرنا هذا الشيء في كتبنا» (كشف الأسرار: ١٠٤)؛ وقال في موضع آخر: «إن الأخبار المخالفة للعقل ليست بشيء»، (المصدر المتقدم: ٣١٨).
- (٩٣) قال الإمام الخميني في بحث الأنفال بعد عرضه تحليلاً عقلياً حول ملكية المعصوم: «والإسلام في هذه الأمور السياسية ونحوها لم يأت بشيءٍ مخالفٍ لما عند العقلاء إلا في ما فيه المفسدة»، كتاب البيع ٣: ١٤.
- (٩٤) من باب المثال، انظر: مصباح الأصول، للسيد محمد سرور واعظ الحسيني البهسودي (تقاريرات درس خارج السيد الخوئي) ٢: ٩١.
- (٩٥) انظر: كتاب البيع ٢: ٤١٥-٤١٦؛ و٥: ٣٥٣.
- (٩٦) من باب المثال، انظر: تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي ٣: ٣٠٩؛ وجواهر الكلام، لمحمد حسن النجفي ١٢: ٢٥٩؛ وكتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري ١: ١١٢-١١١؛ وكتاب البيع، للإمام الخميني ٢: ٤١٣؛ والمكاسب المحرمة ١: ١٤٧-١٤٦.

إرث غير المسلم من المسلم

محاولة فقهية جديدة

الشيخ يوسف الصانعي (*)
ترجمة: الشيخ حيدر حبّ الله

مقدمة

تحدّث الله تعالى في القرآن الكريم عن نوعين من الكرامة الإنسانية: الكرامة الذاتية؛ والكرامة المكتسبة، أما الكرامة الذاتية فقد جاء الحديث عنها في سورة الإسراء، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)؛ أما الكرامة المكتسبة فجاء الحديث عنها في سورة الحجرات، حين قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

إنّ الله تعالى عالم خبير حقاً في الأبعاد الإنسانية والاجتماعية المختلفة، ليس يشابهه أحد في خبرته، وعليه فالملاك الذي وضعه للكرامة حيث كان ناشئاً من العلم والخبرة فهو مطابق للواقع والحقيقة، على خلاف الامتيازات الأخرى، مثل: التفاخر بالأنساب والأحساب، والغنى، والثروة، واللون، والعرق، والذكورة، والأنوثة، مما هو امتياز باطل ووهم مخالف للحقيقة وعبث؛ لأن منشأ هذه جميعها إنما هو الجهات المادية والدينيوية، قال سبحانه: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم، تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردي، عضو سابق في مجلس خبراء القيادة، له آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، ولا سيما في فقه المرأة.

الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾ (العنكبوت: ٦٤)^(١).

والكرامة المكتسبة نتيجة لسعي الإنسان في حياته. وكيفية إدارته لأعماله وأحواله مرهونة بهذه الكرامة، إلا أن الكرامة الذاتية تثبت للإنسان من حيث كونه مخلوقاً لله تعالى، وكونه خليفة الله سبحانه، ومن سجدت له الملائكة، ويملك قوى إدراكية وقدرة على تشخيص الخير والشر، كما يتمتع بالقدرة على الاختيار والإرادة...، إن هذه جميعها ترشد إلى ارتباط الإنسان بالخالق، كما أنها توجب - من جهة أخرى - قدرته ولياقته وكرامته الذاتية بإذن من الله تعالى، ومن هنا يتمتع أفراد البشر جميعاً بهذه الكرامة وبصرف النظر عن عقائدهم وأفكارهم ومواطنيتهم وعرقهم وقوميتهم... ومن الطبيعي أن يكون لهذه الكرامة الذاتية لوازم وملزومات؛ أما ملزوماتها فهي مبادئ الكرامة التي تحدثنا عنها والخصائص التي سردناها، وأما لوازمها فهي احترام العقل، والسؤال، والحرمة، والمكانة، والحقوق الطبيعية الأولية، ومسائل من هذا النوع، وبعض هذه اللوازم يرجع إلى العلاقة الحياتية ومعاشرة البشر بصرف النظر عن الاعتقادات والأفكار، ومن الطبيعي أن الله تعالى الذي منح الإنسان كرامته لاحظ هذه الكرامة عندما سنّ له التشريعات والقوانين.

ومن جملة الأمور التي لاحظها الشارع الحكيم العليم في الكرامة الإنسانية، حتى كأنه جزء لا ينفك عنها، بل يعدّ من لوازمها وذاتياتها، ويُعتبر عدم مراعاته مخالفة لهذه الكرامة، بل احتقاراً وهتكاً لحرمة الإنسان...، هو التساوي بين البشر، وانعدام تمام أشكال التمييز والظلم على مختلف الصعد الحقوقية والاجتماعية والإنسانية والجزائية والسياسية والثقافية والاقتصادية...

إن دراسة علاقات المسلمين بغيرهم في الفقه الإسلامي يفترض بها أن تخضع لقانون الكرامة الإنسانية، لا بمعنى طرح الأدلة الخاصة، وعجزها عن تخصيص هذه القاعدة القرآنية القوية المسلمة، التي هي بمثابة النص في المسألة، وإنما أخذ قاعدة الكرامة من الأصول والكليات والقواعد العامة التي لا يجوز للفقيه التغاضي عنها في اجتهاده المتصل بدراسة أحكام علاقات المسلمين بغيرهم.

إن هذا المقال يختصّ بدراسة موضوع الإرث بين المسلم وغير المسلم، وهو يأمل أن يتمكن من التقدم خطوة في مسيرة الوصول إلى الأحكام الإلهية والوظائف الشرعية،

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

محافظاً على المبادئ العامة الفقهية، وعلى الفقه التقليدي الجواهري وفقه الشيخ الأنصاري، الذي ركز على الاهتمام به الإمام الخميني رحمته الله.

مدخل

تعدّ مسألة الإرث والتوارث بين المسلم والكافر من موضوعات الفقه الإسلامي، وقد بحثت هذه المسألة في الكتب الفقهية عند المذاهب الإسلامية جميعها بشكل موسّع وبالغ الاهتمام، ولا بدّ لنا أن نعرف أن نظريات المذاهب الفقهية هنا غير متحدة، بل بينها اختلاف، فبعض أبعاد هذا الموضوع اتفق عليه تمام فقهاء المسلمين، وقد اختلفوا في بعض الأبعاد الأخرى التي شهدت خلافاً فقهياً.

يذهب فقهاء المذاهب الإسلامية كافة، أعم من الشيعة وأهل السنة، إلى أن الكافر لا يرث من المسلم، لكنهم لا يتفقون على إرث المسلم من الكافر. فجمهور فقهاء أهل السنة يعتقدون أن المسلم لا يرث من الكافر؛ أما مشهور فقهاء الشيعة فيذهبون إلى إرثه منه، بل إلى منع المسلم لسائر الورثة الكفار من الإرث من الكافر الميت أيضاً، بمعنى أنه لو توفّي كافر، وله وارث مسلم واحد، وعدة ورثة كفار، كان تمام تركته ملكاً بالإرث للمسلم الواحد.

من هنا - وقبل تشريح أبعاد هذه المسألة - من المناسب الإشارة إلى نظريات فقهاء المذاهب الإسلامية في هذا المجال:

١ - آراء فقهاء الإمامية

يقول الشيخ الصدوق في «المقنع»: «واعلم أنه لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، ولو أن رجلاً ترك ابناً مسلماً وابناً ذمياً لكان الميراث للابن المسلم»^(٢).

ويقول الشيخ المفيد في كتاب «المقنعة»: «ويرث أهل الإسلام بالنسب والسبب أهل الكفر والإسلام، ولا يرث كافرٌ مسلماً على حال؛ فإن ترك اليهودي أو النصراني أو المجوسي ابناً مسلماً وابناً على ملّته، فميراثه عند آل محمد عليهم السلام لابنه المسلم دون الكافر»^(٣).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٤٥

ويقول السيد المرتضى في كتاب «المسائل الناصريات»: «نحن نرث المشركين ونحبهم. هذا صحيح، وإليه يذهب أصحابنا، ونحن نقول: إنَّ المسلم يرث الكافر، ولا يرثه الكافر، فلا توارث بين الملتين»^(٤).

ويقول أبو الصلاح الحلبي في هذا الخصوص في كتاب «الكافي في الفقه»: «ولا يرث الكافر المسلم، وإن اختلف جهات كفره وقرب نسبه، ويرث المسلم الكافر، وإن بُعدَ نسبُهُ، كابن خال مسلم لموروث مسلم، أو (كذا) كافر له ولد كافر يهودية أو نصرانية أو جبر أو تشبيه أو جحد نبوة أو إمامة، ميراثه لابن خاله المسلم دون ولده الكافر»^(٥).

ويقول ابن حمزة في «الوسيلة»: «المسلم يرث الكافر، ولا يرثه الكافر»^(٦).
ويقول المحقق الحلبي في كتاب «شرائع الإسلام»: «والكفر المانع: هو ما يخرج به معتقده عن سمة الإسلام؛ فلا يرث ذمي ولا حربي ولا مرتد مسلماً، ويرث المسلم الكافر، أصلياً أو مرتداً. ولو مات كافر وله ورثة كفار ووارث مسلم كان ميراثه للمسلم. ولو كان مولى نعمة أو ضامن جريرة - دون الكافر وإن قرب، ولو لم يخلف الكافر مسلماً ورثه الكافر إذا كان أصلياً»^(٧).

ويقول ابن سعيد في «الجامع للشرائع»: «والكفار يتوارثون وإن اختلفت مللهم، والمسلمون يتوارثون وإن اختلفوا في الآراء، وإن ترك الكافر ولداً كافراً، وابن أخ، وابن أخت مسلمين، فالثلث لابن الأخت، والثلثان لابن الأخ، دون الولد»^(٨).
ويقول الشهيد الأول في «الدروس»: «وثانيها: الكفر؛ فلا يرث الكافر المسلم وإن قرب، حتى أن ضامن الجريرة المسلم والإمام يمنعانه، ويرث المسلم الكافر، ويمنع ورثته الكفار، وإن قربوا وبعد»^(٩).

وجاء في «جواهر الكلام» حول إرث المسلم من الكافر وعدم إرث الكافر من المسلم ما يلي: «فالكفر المانع عنه...، فلا يرث ذمي ولا حربي ولا مرتد ولا غيرهم من أصناف الكفار مسلماً، بلا خلاف فيه بين المسلمين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض أو متواتر كالنصوص، ولا ينعكس عندنا، بل يرث المسلم الكافر أصلياً ومرتداً؛ فإن الإسلام لم يزد إلا علواً، كما في النصوص»^(١٠).

٢ - آراء فقهاء أهل السنة

يقول الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ) في كتاب «الأم»: «أخبرنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم». قال الشافعي: «بهذا نقول؛ فكل من خالف دين الإسلام من أهل الكتاب ومن أهل الأوثان؛ فإن ارتد أحد من هؤلاء عن الإسلام لم يرثه المسلم؛ لقول رسول الله ﷺ: وقطع الله الولاية بين المسلمين والمشركين، فوافقنا بعض الناس على كل كافر إلا المرتد وحده، فإنه قال: ترثه ورثته من المسلمين»^(١١).

وكتب أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي (٤٧٦هـ) في كتاب «المهدب» ما نصّه: «ولا يرث المسلم من الكافر، ولا الكافر من المسلم، أصلياً كان أو مرتدّاً؛ لما روى أسامة بن زيد (رضي الله عنه) أن رسول الله ﷺ قال: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»^(١٢).

وقال أحمد بن محمد بن القدوري الحنفي (٣٣٢ - ٤٢٨هـ) في كتاب «المختصر»: «والكفر كلّ ملة واحدة يتوارث به أهله، ولا يرث المسلم من الكافر، ولا الكافر من المسلم، ومال المرتد لورثته من المسلمين، وما اكتسبه في حال ردّته فيء»^(١٣).

ويذكر ابن رشد المالكي (٤٥٠ - ٥٢٠هـ) في كتاب «بداية المجتهد» ما نصّه: «أجمع المسلمون على أنّ الكافر لا يرث المسلم؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛ ولما ثبت من قوله ﷺ: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم. واختلفوا في ميراث المسلم الكافر، وفي ميراث المسلم المرتد؛ فذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار إلى أنه لا يرث المسلم الكافر؛ بهذا الأثر الثابت، وذهب معاذ بن جبل ومعاوية من الصحابة، وسعيد بن المسيب ومسروق من التابعين، وجماعة، إلى أن المسلم يرث الكافر»^(١٤).

وكتب ابن قدامة الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠هـ) في كتاب «المقنع» ما يلي: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم، إلا أن يسلم قبل قسم الميراث؛ فيرثه». كما يكتب في «الكافي» يقول: «ويمنع الميراث ثلاثة أشياء: اختلاف الدين؛ فلا يرث مسلم كافراً، ولا كافر مسلماً، بحال؛ لما روى أسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: لا يرث الكافر الإجتهاذ والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٤٧

المسلم، ولا المسلم الكافر»^(١٥).

والذي يظهر لنا باستعراض الآراء والمواقف في هذا الموضوع أن هناك ثلاث مسائل:

١. عدم إرث الكافر من المسلم، وهذا متفق عليه بين المذاهب الإسلامية.

٢. إرث المسلم من الكافر، وهو ما يذهب إليه فقهاء الإمامية.

٣. مانعية المسلم عن إرث الورثة الكفار؛ وهذا ما يذهب إليه أيضاً فقهاء الإمامية.

إن دراستنا الفقهية في هذا البحث سوف تدلّ على أن عدم إرث الكافر من المسلم له معنى خاص؛ أي إنه لا يشمل مطلق غير المسلم. وبعبارة أخرى: الكافر عنوان أخص من عنوان غير المسلم ومطلقه. كما أن مانعية المسلم من إرث الورثة الكفار تحتوي هذا المعنى أيضاً. ولكي نحلّ نظريتنا المختارة هنا، ونمارس النقد والتفكيك للنظريات الأخرى المعروفة في فقه الإمامية، نطلّمنا هذه الرسالة في أربعة فصول:

الفصل الأول: الأسس والمبادئ النظرية.

الفصل الثاني: عدم إرث غير المسلم من المسلم.

الفصل الثالث: إرث المسلم من غير المسلم، وحجبه للورثة غير المسلمين.

الفصل الرابع: النظرية المختارة.

الفصل الأول: الأسس والمبادئ النظرية

ندرس في هذا الفصل بعض الأسس والمبادئ النظرية التي يمكنها أن تشكل خلفيات مسبقة للأبحاث الفقهية الآتية، ومن بين هذه المبادئ مسألتان هامتان: **إحدهما: الأصل الأولي في مسألة توارث المسلم والكافر؛ وثانيتهما: تحليل معنى الكافر نفسه.**

١ - الأصل الأولي في توارث المسلم والكافر

تقتضي إطلاقات أدلة الإرث في الكتاب والسنة أن أي وارث يرث مورثه، بدون أي دخل للدين والعقيدة في هذا الأمر، وأحد هذه الإطلاقات هو الآية الشريفة القائلة: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦)، ولا يخفى أن هذه الآية، مثل الروايات الواردة تحتها وسائر الروايات المشابهة، تعدّ أساساً تحتياً لقضية

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

التوارث من ناحية الوارثين، وهي من الآيات الرئيسية في قوانين الإرث، ولا يمكن العثور في الفقه الإمامي على أيّ مورد يخالف هذه الآية أو هذا الأصل الأساسي الإلهي والقرآني، بمعنى أن يكون الوارث غير الأقرب مقدماً - بالضرورة - على الوارث الأقرب، وهو ما يعبر عنه في كلمات الفقهاء - بوصفه تعبيراً آخر عن مضمون الآية - بقاعدة الأقربية.

ومن الأدلة الأخرى التي يدل إطلاقها على التوارث بين أيّ وارث ومورث ما جاء في الحديث: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي؛ وعلي بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن القاسم بن محمد الإصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن سفيان بن عيينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «... ومن ترك مالا فلورثته...»^(١٦).

٢ - معنى الكافر

هل المراد من الكافر في الآيات والروايات غير المسلم أو أنه مخصوص بأولئك الذين ينكرون الدين عن علم ومعرفة وإطلاع؟ وبعبارة أخرى: هل الكافر هو مطلق غير المسلم، سواء كان قاصراً أم مقصراً، أو أن تعبير الكافر يختصّ بغير المسلم عندما يكون مقصراً؟

الذي نجده في تعبيرات الفقهاء هو المعنى العام لكلمة الكافر، بحيث يشمل القاصر والمقصر، إلا أن الذي نراه أن الكافر في مصطلح القرآن والسنة يختصّ بغير المسلم إذا كان مقصراً، ولا يشمل الأفراد القاصرين. وبعبارة أخرى: يطلق الكافر فقط على خصوص الأفراد المعاندين والمنكرين، الذين يعرفون الحق وينكروونه، ويعرفون حقية الله والآيات النازلة على رسوله لكنهم - مع هذا اليقين - ينكرون الله أو آياته النازلة أو أنبياء المرسلين من عنده؛ وعليه فالقاصرون البعيدون عن الحقيقة؛ لجهالتهم وعجزهم عن البحث، ليسوا كافرين.

وشاهدنا على هذا الادعاء ما يلي:

١- لقد جاء الوعيد بالعذاب والنار في موارد كثيرة جداً من القرآن والسنة بحق الكافر، ومن الواضح أن القاصر غير المسلم ليس مشمولاً - بحكم العقل والنقل - للوعيد بالعذاب والنار؛ **أولاً**: لأن تعذيب مثل هؤلاء ظلم وخلاف للعدل، ومشمول لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ **وثانياً**: قد صرح القرآن الكريم بهذا الأمر عندما قال: ﴿وَمَا كُنَّا

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٤٩

مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ (الإسراء: ١٥).

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من الأصوليين استدلّ بهذه الآية على البراءة، وفهموا من تعبير «الرسول» الوارد فيها الإشارة إلى الحجة والدليل، فمع الأخذ بعين الاعتبار هذه الآية مع الآيات التي تتوعد الكافرين بالعذاب نفهم أن العذاب والعقوبة يترتبان على إبلاغ الدليل والحجة، أما من لم تصله الحجة ولا الدليل، ولم يكن لديه علم بالحجة والحق، فلا يطلق عليه وصف الكافر؛ إذ لو أطلق عليه هذا الوصف لصار مشمولاً للعذاب، فيما هذه الآية تصرّح بنفي العذاب دون إبلاغ الحجة.

٢. جاء في عدة روايات تعريف الكافر ضمن عدة قيود لا تشمل سوى المقصّر، ونشير هنا إلى روايتين فقط من باب المثال:

أ - يقول الإمام علي عليه السلام في الخطبة الثانية من صلاة الجمعة: «... اللهم عذب كفرة أهل الكتاب، الذين يصدّون عن سبيلك، ويجحدون آياتك، ويكذبون رسلك...»^(١٧). وفي هذا النص يدعو الإمام عليه السلام على الكفار من أهل الكتاب، لا على تمام أهل الكتاب، ثم يقوم بتوصيفهم بأنهم سدّوا الطريق إلى الله تعالى، وجحدوا بالآيات، وأنكروا وكذبوا الرسل... إن هذه التقييدات والتوصيفات في مقام تعريف الكفار من أهل الكتاب تدلّ على أن الكافر عنوان لا يطلق سوى على الجاحد، ولا يشمل الأفراد القاصرين؛ فالكفر أخص من عدم الإسلام، وفي إطلاق وصف الكافر هناك موضوعية للعناد مع العلم؛ لأن كلمة الجحود في اللغة تعني الإنكار عن علم، واستخدمت في ذلك. يقول الفيومي في ذيل كلمة «جَحَدَهُ»: «حقّه وبحقه (جحداً) و(جحوداً) أنكره، ولا يكون إلا على علم من الجاحد به»^(١٨)؛ وفسّر الراغب «جحد» بما يلي: «الجحود نفي ما في القلب إثباته، وإثبات ما في القلب نفيه»^(١٩)؛ وجاء في المنجد: «جَحَدَ: جَحَدُاً وَجُحُوداً: كَفَرَ بِهِ - كَذَبَهُ - حَقَّهُ وبحقه أنكر مع علمه به فهو جاحد»^(٢٠).

ب - رواية أبي عمرو الزبيدي، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عزّ وجلّ، قال: الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه، فمنها: كفر الجحود، والجحود على وجهين؛ والكفر بترك ما أمر الله، وكفر البراءة، وكفر النعمة؛ فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية، وهو قول من يقول: لا ربّ ولا جنّة ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة، يقال لهم: الدهرية، وهم الذين

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

يقولون: ﴿وَمَا يَهْدِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤)، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبت منهم ولا تحقيق لشيء مما يقولون، قال الله عز وجل: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، أن ذلك كما يقولون. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تَنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، يعني بتوحيد الله تعالى، فهذا أحد وجوه الكفر.

وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة، وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حق قد استقرّ عنده، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤)، وقال عز وجل: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩). فهذا تفسير وجهي الجحود...»^(٢١).

وحيث استشهد الإمام عليه السلام في هذه الرواية بآيات من القرآن الكريم فمن المناسب الإشارة هنا إلى الأبحاث التفسيرية لهذه الآيات، الأمر الذي يؤيد مدّعانا هنا؛ فيذهب صاحب تفسير الميزان في ذيل الآية ٢٣ من سورة الجاثية: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ...﴾ إلى أن معنى الآية - حيث قدم الله تعالى فيها كلمة (إله) على كلمة (هواه) - أولئك الذين ينكرون الله مع علمهم بوجوده ويلزوم عبادته، لكنهم رغم علمهم يضعون هواهم مكان الله سبحانه فيعبدونه، وهذا مؤداه أن مثل هذا الشخص يغدو كافراً بالله مع علمه به؛ لهذا استمرت الآية بالقول: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ...﴾، أي أنه ضلّ من جانب الله، لكن هذا الإضلال من ذات البارئ تعالى إنما جاء لاتباع الكافر هوى نفسه، مع علمه بالله سبحانه ووجوب العبودية له^(٢٢).

ونستنتج من بيان صاحب الميزان: أن الكفر يعني - أولاً - الإنكار مع علم، وأن إضلال الكافر إنما هو - ثانياً - لعلمه بالله سبحانه، وهذا الإضلال مترتب ومستقر على علم الكافر، لا أن الله أضلّ الكافر عن علم من الله تعالى.

٣. الشاهد الثالث على مدّعانا هو اللغة؛ لأن الكفر في اللغة بمعنى السترة؛ حيث يقول الراغب الإصفهاني في معناه: «الكفر في اللغة: ستر الشيء، ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، والزراع لستره البذر في الأرض...، كفر النعمة وكفرانها سترها بترك أداء شكرها»^(٢٣). وقد فسّر في «الصحاح» الكفر بهذا المعنى أيضاً، حيث قال: «الكافر: الليل المظلم؛ لأنه ستر كل شيء بظلمته، والكافر: الذي كفر درعه بثوب،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٥١

أي غطّاه ولبسه فوقه، وكل شيء غطّى شيئاً فقد كفره. قال ابن السكيت: ومنه سمّي الكافر؛ لأنه يستتر نعم الله عليه...، والكافر: الزارع؛ لأنه يغطّي البذر بالتراب»^(٢٤).
وكتب الفيروزآبادي في «القاموس» في معنى الكفر قائلاً: «...وكفر نعمة الله، وبها كُفُوراً وكُفُراً: جحدتها وسترها. وكافَرَه حقّه: جحدته. والمكفّر كمعظم: المجحد النعمة مع إحسانه. وكافر: جاحد لأنعم الله تعالى»^(٢٥). وقد نقل ابن منظور هذا الكلام من الفيروزآبادي بطوله^(٢٦).

ومن الواضح أنه لا ستر بلا معرفة وإدراك؛ فلا يقال: ستر إلا لمن علم بشيء ثم أنكره، أما الغافل الذي لا اطلاع له على غير المعتقدات الباطلة فلا يقال له: ستر. وقد جاء في تعليقه كتاب «القوانين»، في مبحث عدم جواز التقليد في أصول الدين، ما يلي: «... بل نقول: يظهر من لفظ الكافر هو المقصّر، فيكون القاصر خلاف الظاهر، وخلاف المتبادر من هذا اللفظ؛ فيكون محكوماً بعدم إرادته منه. ووجه هذا الظهور أن الكافر مشتق من الكفر، بمعنى الستر، وهو فعل اختياري صادر عن قصد وشعور، فلا بد أن يكون المراد من الكافر من يكون كفره كذلك، ولا يكون ذلك إلا كفر المقصّر لا القاصر؛ فإن كفر القاصر انكفار لا كفر، نظير الفرق بين الاستتار والستر، والانجعال والجعل، والانكسار والكسر، فتدبر»^(٢٧). ففي هذه فعل ثلاثي استبطن القصد والشعور، على خلاف الفعل المزيد الذي ليس كذلك.

استنتاج

نستنتج من معنى الكفر والكافر في الكتاب والسنة واللغة، الظاهر في الجحود والجاحد، والشامل لمن حصل لديه علم بحقيّة الإسلام، وتمت الحجة عليه، ثم أصرّ على الكفر وعلى البراءة من الإسلام وإنكاره...، نستنتج من ذلك كلاً أن غير المسلم عنوان يستوعب كل الأفراد غير المسلمين، القاصرين والمقصّرين، أما عنوان الكفر فهو أخصّ مطلقاً من عنوان عدم الإسلام، ولا يشمل تمام غير المسلمين، بل يختص بالمقصّرين منهم.

الفصل الثاني: عدم إرث غير المسلم من المسلم

تقدّم أن فقهاء المذاهب الإسلامية كافة يعتقدون بعدم إرث الكافر من المسلم،

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

كما يرون أن الكافر عنوان عام يشمل القاصر والمقصر، بل إنهم صرّحوا بأن تمام أصناف الكفار مشتركون في هذه المسألة، وقد استعرضنا آراءهم في ما سبق. أما في هذا الفصل فسوف نمارس نقداً وتحليلاً لهذه النظرية.

والظاهر أنه يمكن تقسيم أدلة المشهور إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: الروايات الخاصة بالشاهدة على هذا المضمون.

الثانية: الروايات العامة التي يمكن الاستناد إليها هنا.

الثالثة: الإجماعات التي ادّعت في هذه القضية، وتم الاعتماد عليها.

ونحاول الآن دراسة هذه الأدلة على الشكل التالي:

١ - الاستناد إلى الروايات الخاصة

تقسم الروايات الخاصة التي يمكن أن يستند إليها هنا إلى سبع مجموعات، هي:

المجموعة الأولى: نصوص منع إرث الكافر من المسلم

وتوجد بهذا المضمون ثلاث روايات، هي:

١. وعنه، عن الحسن بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر، ويرثه، والكافر لا يحجب المسلم، ولا يرثه»^(٢٨).

٢. وبإسناده عن الحسن بن علي الخزاز، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يرث الكافر المسلم...»^(٢٩).

٣. وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبد الله بن زرارة، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملتين يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم»^(٣٠).

ولا يعني الكافر في هذه الروايات غير المسلم، الشامل للقاصر والمقصر، وإنما هو خاص - بقرينة الشواهد التي قدمناها في الفصل الأول - بالمقصر؛ لذا لا يمكن توثيق المدعى العام للفقهاء هنا بهذا الدليل والمدرّك.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٥٣

المجموعة الثانية: نصوص منع إرث المشرك من المسلم

وهنا يستدل بروايتين:

- ١- وبإسناده عن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المسلم، هل يرث المشرك؟ قال: «نعم، فأما المشرك فلا يرث المسلم»^(٣١).
- ٢- ورواه الشيخ بإسناده عن يونس، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المسلم هل يرث المشرك؟ قال: «نعم، ولا يرث المشرك المسلم»^(٣٢).

وفي ما يخص هذه الروايات لابد من الانتباه لأمرين:

أ - إذا لم ندع في هاتين الروايتين القطع بأنهما رواية واحدة؛ لوحدة السائل والمجيب والمضمون، فلا أقل من أنه هو الظاهر منهما، والاختلاف البسيط في المضمونين لا يلحق ضرراً بذلك.

ب - إن هذه الروايات هنا حالها حال روايات المجموعة الأولى، فهي مختصة بالمشرك المقصّر الذي أشرك بالله عن علم وعمد وتقصير، ولا تشمل الشرك المنطلق من الغفلة والقصور، فالله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨)، وحيث كان عنوان «المشركون» جمعاً محلى بالآلف واللام فقد دلّ على وجود النجاسة الروحية والخبائثة النفسانية أينما حلّ شرك، ومن الواضح أن هذه الخبائثة الروحية والانحطاط الروحي لا يمكن أن ينسبوا إلى الأفراد الغافلين والقاصرين تماماً، فحيث تمنع الغفلة عن إنزال العقوبة والجزاء كذا تمنع عن أسبابها الموجبة لها. وعليه فدعوى عموم هذه الروايات لا يمكن إثباتها.

المجموعة الثالثة: نصوص نفي التوارث بين أهل ملّتين [دينين]

وهناك أربع روايات دالة على هذا المفهوم، وهي:

- ١- وبإسناده عن موسى بن بكر، عن عبد الرحمن بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يتوارث أهل ملّتين، نحن نرثهم، ولا يرثونا، إن الله عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلّا عزّاً»^(٣٣).

- ٢- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

وهشام، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في ما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا يتوارث أهل ملتين»، قال: «نرثهم، ولا يرثونا؛ إن الإسلام لم يزد في حقه إلا شدة»^(٣٤).

٣- وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبد الله بن زرارة، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملتين، يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم»^(٣٥).

٤- وبإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن عبد الله بن جبلة، عن (ابن بكير)، عن عبد الرحمن بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله صلى الله عليه وآله: «لا يتوارث أهل ملتين»، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «نرثهم ولا يرثونا، إن الإسلام لم يزد في ميراثه إلا شدة»^(٣٦).

وفي سياق توضيح مضمون هذه الروايات يجب أن نعلم أن المراد بالملتين هنا: ملة الكفر؛ وملة الإسلام، لا ملة الإسلام وملة غير الإسلام من سائر الملل؛ وذلك أولاً: إذا كان المقصود عدم التوارث بين ملة الإسلام وملة غير الإسلام كان ينبغي في التعبير أن يقال: «لا يكون التوارث بين الملل».

وثانياً: إن الكفر قدّم في النصوص بأنه ملة واحدة، كما قال صاحب مفتاح الكرامة: فإن الإمام الصادق عليه السلام عرّف الكفر بأنه ملة واحدة، وهذا ما دلّ عليه القرآن الكريم أيضاً حين قال: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (يونس: ٣٢)، ليس شيء بعد الحق سوى الضلالة^(٣٧).

إذاً، فليس المقصود الإسلام وعدمه، بل الإسلام والكفر، وقد تقدم أن الكافر قاصر؛ ومقصر معاند، ولا يشمل الكفر القاصر، هذا بصرف النظر عن أن الرواية الثالثة - وهي خبر أبي العباس - فسّرت الملتين بالمسلم والكافر، فقالت: «لا يتوارث أهل ملتين، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم».

المجموعة الرابعة: نصوص منع إرث الذمي من المسلم

وتدل على هذا المضمون روايتان:

١- محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد، قال:

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٥٥

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذمية، وهي لا ترثه» ^(٣٨).

٢. محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد - يعني العاصمي -، عن علي بن الحسن التيمي، عن أخيه أحمد بن الحسن، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن ابن رباط، رفعه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو أن رجلاً ذمياً أسلم، وأبوه حي، ولأبيه ولد غيره، ثم مات الأب، ورثه المسلم جميع ماله، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً» ^(٣٩).

وحول هذه الروايات لابد من القول: **أولاً**: إن موردها خاص؛ لأن مورد الرواية الأولى هو الزوجة، ومورد الرواية الثانية هو الولد والزوجة؛ ومن ثم لا يمكن استنتاج قاعدة عامة منها.

ثانياً: إن موردها الذمي والذمية، اللذين لا ابتلاء بهما في عصر الغيبة؛ إذ إما لا توجد قدرة على إيقاع عقد الذمة، أو أن شرعية هذا العقد مختصة بزمان الحضور، كما هو رأينا؛ وعليه فلا يمكن الاستدلال بهاتين الروايتين حتى بالنسبة لموردهما الخاص. وإذا قيل بأن حكم هاتين الروايتين محقق بالنسبة لغير الذمي في عصر الغيبة، كالمستأمن والمعاهد؛ عبر تنقيح المناط، فيتم التعميم؛ لأن الاستئمان والمعاهدة - كالذمة تماماً - سبب لحصول احترام النفس والعرض والمال وسائر الحقوق الاجتماعية، فإذا كان الذمي - رغم احترام حقوقه - لا يرث المسلم فإن المستأمن والمعاهد سيكونان كذلك أيضاً. وبعبارة أخرى: إذا لم يصير عقد الذمة، الذي هو مناط احترام الحقوق الاجتماعية لأهل الذمة، سبباً لإرث الذمي من المسلم فإن الأمر على الوزن نفسه في الاستئمان والمعاهدة، بل يمكن استخدام الأولوية هنا؛ لأن الذمي رغم دفعه الجزية لا يمكنه أن يرث من المسلم، فبطريق أولى لا يمكن ذلك للمعاهد والمستأمن بعد أن لم يكونا ليدفعا الجزية.

لكننا نقول في الجواب عن هذا الكلام:

أولاً: إن إلغاء الخصوصية - فضلاً عن الأولوية - ممنوع؛ لوجود اختلاف واضح بين أهل الذمة وسائر غير المسلمين، كالمستأمن والمعاهد، في بعض الموارد. ومحل بحثنا من هذا القبيل، ففي هذه الروايات كانت الزوجة من أهل الذمة، وكذلك الولد، ومنعاً من الإرث، وظاهر الرواية المرفوعة أن المراد من الولد الصغير، فحيث كانت الزوجة والولد الصغار من أهل الذمة لا يعطون الجزية فمن المحتمل أن تكون الممنوعة من الإرث في مقابل هذا الامتياز، لكن هذا العفو غير موجود في مورد المستأمن والمعاهد؛ لهذا لا معنى

للمنع عن الإرث فيهما.

ثانياً: إن تعميم حكم الذمي لغيره مبني على تمامية مستند الحكم في أهل الذمة أنفسهم، والحال ليس كذلك؛ لأن الحديث الثاني ضعيف سنداً؛ لوجود الرفع فيه، ومجهولية ابن رباط أيضاً، أما الحديث الأول فرغم تمامية سنده إلا أن هناك تردداً حقيقياً في اعتباره؛ لأن لازم الأخذ به القبول بعدم إرث الزوجة غير المسلمة، أعم من الذمية وغير الذمية، وهذا ما يوجب تقييد وتخصيص الكثير من الروايات الواردة في إرث الزوجة من الزوج، والعقلاء قد لا يقبلون تخصيص أو تقييد الروايات الكثيرة بخبر واحد ولو كان سنده صحيحاً، فيتردد الأمر.

ثالثاً: على فرض الأخذ بالتعميم فمن المحتمل اختصاص ذلك بزمان الحضور، تماماً كما اختص عقد الذمة به؛ لأن الذمة مربوطة بما بعد الدعوة الابتدائية وقبل القتال والحرب، والرأي المشهور - وهو مختارنا - أن الدعوة الابتدائية مختصة بزمان الحضور؛ وعليه فالتعميم يختص - تلقائياً - بذلك الزمان أيضاً.

رابعاً: إذا قبلنا التعميم لغير أهل الذمة، ولم نخص ذلك بعصر الحضور، فسوف تعارض هذه الصحيحة هاتين الروايتين، وهما:

أ - علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام: في يهودي أو نصراني يموت، وله أولاد مسلمون وأولاد غير مسلمين؟ فقال: «هم على موارثهم»^(٤٠).

ب - وفي «المقنع» قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، في الرجل النصراني (تكون) عنده المرأة النصرانية، فتسلم أو يسلم، ثم يموت أحدهما؟ قال: «ليس بينهما ميراث»^(٤١).

إن مرسله ابن أبي نجران مثلها مثل الرواية الصحيحة؛ من حيث إنها نقلت عن غير واحد من أصحابنا. أما مرسله الصدوق فحيث أرسلها بصيغة الجزم، وبتعبير: «قال»، واعتضدت برواية ابن أبي نجران، صارت معتبرة، رغم أن مرسله ابن أبي نجران كافية في المعارضة. ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذه المعارضة تترجح مرسله ابن أبي نجران؛ لالتئامها مع القرآن والسنة.

المجموعة الخامسة: نصوص عدم إرث اليهودي والنصراني من المسلم

ويمكن الاستناد - في إطار هذا المضمون - إلى ثلاث روايات:

- ١- وبإسناده عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يرث اليهودي والنصراني المسلمين، ويرث المسلمون اليهود والنصارى»^(٤٢).
- ٢- عبدالله بن جعفر في «قرب الإسناد»، عن عبدالله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن نصراني يموت ابنه، وهو مسلم، هل يرث؟ فقال: «لا يرث أهل ملّة»^(٤٣).
- ٣- محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عبد الملك بن أعين ومالك بن أعين جميعاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نصراني مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصاري؟ فقال: «أرى أن يعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويعطى ابن أخته المسلم ثلث ما ترك، إن لم يكن له ولد صغار؛ فإن كان له ولد صغار فإنّ على الوارثين أن ينفقا على الصغار مما ورثا عن أبيهم حتى يدركوا»، قيل له: كيف ينفقان على الصغار؟ فقال: يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة، ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم، قيل له: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فقال: «يدفع ما ترك أبوهم إلى الإمام حتى يدركوا، فإن أتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم، وإن لم يتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إلى ابن أخيه وابن أخته المسلمين، يدفع إلى ابن أخيه ثلثي ما ترك، ويدفع إلى ابن أخته ثلث ما ترك»^(٤٤).

وفي إطار الجواب عن هذه الروايات يمكن القول:

أولاً: إن صحيحة محمد بن قيس وخبر علي بن جعفر، رغم صراحتهما الدلالية على عدم إرث اليهودي والنصراني من المسلم، يعارضان مرسلّة ابن أبي نجران المتقدّمة، وحيث كانت المرسلّة منسجمة مع إطلاق الكتاب والسنة في إرث الأولاد فإنّها تُرجّح عليهما، مضافاً إلى أن للمرسلّة نقولات متعددة [عن غير واحد من أصحابنا]، أما الصحيحة فلم تنقل سوى عن عاصم بن حميد.

ويجيب الشيخ الطوسي في كتاب «تهذيب الأحكام»^(٤٥) عن التعارض بأن المراد من جملة «هم على موارثهم» الواردة في مرسلّة ابن أبي نجران إرث اليهود والمسيحيين فيما

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

بينهم، وإذا قلنا بأن المراد إرثهم من المسلم فلا بد من حمل الرواية على صورة التقية. ويجب عن كلام شيخ الطائفة رحمته الله بأن تفسير المرسلة بما تقدم أعلاه من التوارث فيما بينهم يخالف ظهور الرواية، وهو ما صرح به الشيخ نفسه، أما الحمل على التقية فلا يكون إلا عندما لا يكون هناك في المرحلة الأسبق ما يوافق القرآن والسنة من أحد طريقتي التعارض، ومرسلة ابن أبي نجران مطابقة لإطلاقات الكتاب والسنة، فلا تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة أهل السنة.

قد يقال: يترجح في المعارضة تقديم هاتين الروايتين على المرسلة؛ لأن الشهرة الفتوائية بين الأصحاب مطابقة لهما.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح؛ ذلك أن موضوع الشهرة في عبارات الفقهاء هو الكفر، أما موضوع الروايتين فهو اليهودي والنصراني، ويضاف إلى ذلك أن وجود نقولات متعددة للمرسلة بين الأصحاب [عن غير واحد من أصحابنا] يمنع عن القبول بشهرة الرأي المقابل؛ لأن نقل الروايات في عصر الحضور شاهد بنفسه على الإفتاء على طبق الرواية، وهذا التعبير يدل على أن هناك مجموعة كبيرة من أصحاب الأئمة في عصر الحضور كانوا يعملون بهذه المرسلة، وعليه فكيف يمكن القول بأن الرأي الآخر - على خلاف المرسلة - يحظى بشهرة عملية وفتوائية؟

ثانياً: إن عين ما تقدم يمكن ذكره في ما يخص خبر مالك بن أعين - أي الرواية الثالثة -، وقد قال المحقق الأردبيلي بعد نقله هذه الرواية: «هي مخالفة للقوانين، فيمكن طرحها؛ لعدم الصحة؛ لعدم توثيق مالك، بل يفهم ذمّه. قال في الخلاصة^(٤٦): روى الكشي: إن مالك بن أعين ليس من هذا الأمر في شيء، وعن علي بن أحمد العقيلي أنه كان مخالفاً؛ فالقول بالصحة - كما فعله في الشرح^(٤٧) والمختلف^(٤٨) - مشكل.

لعل المراد: إليه صحيح، ولكن حينئذ لا تصلح للحجية في مثل هذه الأحكام المخالفة للقوانين، وهو ظاهر. على أن في متنه أيضاً قصوراً؛ حيث حكم أولاً بتوريث ابن الأخ وابن الأخت، ولم يفصل بين إسلام الأولاد وعدمه، وحكم بعده بأنه إذا أسلموا يعطى الإمام... إلخ. ويفهم وجوب الإنفاق على ابني الأخ والأخت مع عدم العلم بأنهم أسلموا، ولم يفهم وجوب الإنفاق على الإمام مع علمه بالإسلام، بل ظاهر دفع الميراث إليهم إن بقوا على الإسلام، وإليهما بالتثليث إن لم يبقوا، يشعر بعدم الإنفاق، فتأمل، فلا يحتاج إلى

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٥٩

المجموعة السادسة : نصوص الإسلام قبل تقسيم الإرث

وهناك روايات كثيرة تدور حول هذا المضمون، نذكر منها ثلاثاً:

١- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد؛ وعن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي بصير- يعني: المرادي- قال: سألت أبا عبد الله^(عليه السلام) عن رجل مسلم مات، وله أم نصرانية، وله زوجة وولد مسلمون؟ فقال: «إن أسلمت أمه قبل أن يقسم ميراثه أعطيت السدس»، قلت: فإن لم يكن له امرأة، ولا ولد، ولا وارث له سهم في الكتاب، مسلمين، وله قرابة نصارى ممن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين، لمن يكون ميراثه؟ قال: «إن أسلمت أمه فإن ميراثه لها، وإن لم تسلم أمه وأسلم بعض قرابته ممن له سهم في الكتاب فإن ميراثه له، فإن لم يسلم أحد من قرابته فإن ميراثه للإمام»^(٥٠).

٢- وعن علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، قال: «من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه، وإن أسلم وقد قسم فلا ميراث له»^(٥١).

٣- وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان الأحمر، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما^(عليه السلام)، قال: «من أسلم على ميراث (من) قبل أن يقسم فهو له، ومن أسلم بعدما قسم فلا ميراث له، ومن أعتق على ميراث قبل أن يقسم الميراث فهو له، ومن أعتق بعدما قسم فلا ميراث له». وقال: «في المرأة إذا أسلمت قبل أن يقسم الميراث فلها الميراث»^(٥٢).

هذه الروايات كثيرة من حيث العدد، وقد بلغ نقلها حد الاستفاضة؛ إلا أنها تعاني- مع ذلك- من مشكلة على مستوى الدلالة؛ وذلك أنها لا تدل على مانعية الكفر أو حجب الإسلام لميراث الكافر، بل هي تبين حكم المسألة بعد الفراغ عن هذا الأمر، فهي ليست في مقام البيان من ناحية أن الكفر مانع عن الإرث، أو أن المانع هو عدم الإسلام، من هنا فهي ساكنة، ولهذا لا يمكن الاستناد إليها.

قد يقال: إن صحيحة أبي بصير- وهي الرواية الأولى المتقدمة في هذه المجموعة- تفرض الأم المسيحية والأقرباء المسيحيين محرومين من الإرث، ولم يحصل أي استفسار

١٦٠ الاجتهاد والتجديد- العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

عن أن مسيحيتهم كانت عن عناد وإنكار أم عن قصور. وبعبارة أخرى: هذه الرواية تدلّ على أن المانع هو عدم الإسلام، لا الكفر.

ويجاب بأن ظاهر الصحيحة أن كفر الأم المسيحية هنا كان عن عناد وتقصير؛ وذلك أن فرض إسلام الابن والزوجة والحفيد، مع بقائها - أي الأم - على الكفر، يعني أن ذلك كان تقصيراً منها، وإلا فكيف لا ترجع عن دينها رغم كل هذه العلامات والشواهد؟! إن الشواهد التاريخية في تاريخ الإسلام تدلّ على أن الأمهات كنّ يُسلمن بعد إسلام أولادهنّ، فقد تحدّث زكريا بن إبراهيم عن تجربته، فقال: «كنت نصرانياً، فأسلمت، وحججت، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت: إني كنت على النصرانية وإني أسلمت، فقال: وأي شيء رأيت في الإسلام؟ قلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ﴾ (الشورى: ٥٢)، فقال: لقد هداك الله. ثم قال: اللهم اهده - ثلاثاً -، سلّ عما شئت يا بُني، فقلت: إن أبي وأمي على النصرانية، وأهل بيتي، وأمي مكفوفة البصر، فأكون معهم وآكل في آنيهم؟ فقال: يأكلون لحم الخنزير؟ فقلت: لا، ولا يمسونّه، فقال: لا بأس، فانظر أملك فبرها، فإذا ماتت فلا تكلّها إلى غيرك، كن أنت الذي تقوم بشأنها، ولا تخبرنّ أحداً أنك أتيتني حتى تأتيني بمنى إن شاء الله. قال: فأتيت بهمنى، والناس حوله كأنه معلم صبيان، هذا يسأله وهذا يسأله، فلما قدمت الكوفة ألطفت أُمي، وكنت أطعمها، وأفليّ ثوبها ورأسها، وأخدمها، فقالت لي: يا بني، ما كنت تصنع بي هذا وأنت على ديني! فما الذي أرى عنك منذ هاجرت فدخلت في الحنيفة؟ فقلت: رجل من ولد نبينا أمرني بهذا، فقالت: هذا الرجل هو نبي؟ فقلت: لا، ولكنه ابن نبي، فقالت: يا بني، إن هذا نبي، إن هذه وصايا الأنبياء، فقلت: يا أمّاه، إنه ليس يكون بعد نبينا نبي، ولكنه ابنه، فقالت: يا بني، دينك خير دين، اعرضه عليّ، فعرضته عليها؛ فدخلت في الإسلام، وعلمتها، فصلّت الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة، ثم عرض لها عارض في الليل، فقالت: يا بني، أعدّ عليّ ما علمتني، فأعدّته عليها، فأقرّرت به، وماتت؛ فلما أصبحت كان المسلمون الذين غسلوها، وكنت أنا الذي صليت عليها، ونزلت في قبرها»^(٥٣).

إن هذه المسألة تصدق أيضاً على الأقرباء المسيحيين الواردين في ذيل الرواية أيضاً؛ لأن الأقرباء الذين ورد لهم سهم في القرآن الكريم هم الأقرباء المقربون، كالأب، والأم،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٦١

والأبناء، والأخوات، والإخوان، وكفر هؤلاء . بعد اختيار بعض أفراد الأسرة للإسلام . لا يمكن أن يكون إلا عن تقصير و...، ولا أقل من أنه مع وجود هذا الاحتمال لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية. وبعبارة أخرى: ليس منهم من الإرث بسبب كونهم مسيحيين؛ بل لعدم كونهم مؤتمنين، ولعل عدم سؤال الإمام عن حالة هؤلاء الأقارب المسيحيين لأن تمام النصارى في ذلك الزمان غير مؤتمنين. ومن هنا لا يكون ترك الاستفصال دالاً على العموم.

هذا كله مع الغض عن أن بعض الفقهاء خدشوا في رواية أبي بصير، ولم يقبلوها، كما ينقل ذلك عنهم صاحب الوسائل^(٥٤).

المجموعة السابعة: نصوص الارتداد

هناك رواية واحدة في هذا المضمون، وهي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله^(٥٥)، في رجل يموت مرتداً عن الإسلام، وله أولاد؟ فقال: «ماله لولده المسلمين»^(٥٥).

لكن - بغض النظر عن ضعفها بالإرسال - لا يمكن الاعتماد عليها؛ لعدة وجوه:
أولاً: إن الحكم في هذه الرواية خاص بالمرتد، وحيث إن له أحكاماً خاصة فممن الصعب إلغاء الخصوصية وتعميم الحكم إلى سائر أصناف الكفار.
ثانياً: بعض روايات إرث المرتد تتحدث أنه لأولاده، بلا ذكر قيد الإسلام فيهم وعدمه^(٥٦).

٢- الاستناد إلى الروايات العامة

ويستدل هنا ببعض الروايات التي تتحدث بصورة عامة عن بعض مزايا المسلمين مقابل الكافرين، وهذه الروايات هي:

١- وبإسناده عن أبي الأسود الدؤلي: أن معاذ بن جبل كان باليمن، فاجتمعوا إليه، وقالوا: يهودي مات، وترك أخاً مسلماً، فقال معاذ: سمعت رسول الله^(ﷺ) يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص»، فورث المسلم من أخيه اليهودي^(٥٧).

٢- قال الصدوق: وقال النبي^(ﷺ): «الإسلام يزيد ولا ينقص»^(٥٨).

● إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة

٣. قال: وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً»^(٥٩).

٤. قال: وقال عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»^(٦٠).

لكن ركافة الاستدلال بهذه الروايات واضحة جلية؛ إذ لا يُرى وجه للاستدلال بها هنا؛ لأن مسألة إرث غير المسلم من المسلم ليست شراً بالنسبة للمسلم، ولا علواً بالنسبة للإسلام، وإنما هي حق اجتماعي، ومن حقوق القرابة والزواج، وليس لها أدنى علاقة بمسألة الشر أو العلو. والجدير بالذكر أن تمام هذه الروايات مرسلٌ وفاقدٌ للاعتبار السندي.

٣ - الاستناد إلى الإجماعات

استعرضنا في بداية هذا البحث كلمات الفقهاء - الشيعة والسنة - في عدم إرث غير المسلم من المسلم، وأشرنا هناك إلى آرائهم وإجماعاتهم المدّعاة أيضاً، وقد ظهر إجماع المذاهب الإسلامية كافة على هذه المسألة. لكن يُجاب بأن الإجماع يغدو حجةً عندما لا يكون هناك - غيره - مدركٌ من كتاب أو سنة، أما مع وجود أدلة قرآنية وروائية في مسألة ما فلا مجال بعد ذلك للاستدلال بالإجماع في تلك المسألة... وهنا حيث إن تمام الفقهاء تمسّكوا بالأخبار والروايات كثيراً فلا بد من الرجوع إلى مستمسكهم نفسه، وإخضاعه للبحث والدراسة، فلا قيمة لاجتماعهم هنا على رأي واحد.

الفصل الثالث: إرث المسلم من غير المسلم، ومنعه إرث الوارث غير المسلم

تؤيد نظرية إرث المسلم من الكافر القواعد العامة في الإرث والعمومات الواردة فيه. وبعبارة أخرى: إن الأصل الأولي الذي أشير له سابقاً يشهد على هذا الأمر، عدا عن تلك الأخبار والروايات الكثيرة الدالة هنا، والتي استعرضناها في الفصل السابق ونشير هنا اختصاراً إلى فهرستها، متجنبين ذكر متونها. أ - الروايات الثلاث في المجموعة الأولى. ب - الروايتان الواردتان في المجموعة الثانية.

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٦٣

ج - الروايات الأربع في المجموعة الثالثة.

د - الروايتان الواردتان في المجموعة الرابعة.

هـ - الحديث الأول من المجموعة الخامسة.

ومن هنا فالبحث الهام الذي يستدعي دراسة مركزة في هذا الفصل هو منع المسلم لإرث الكافر، وقد سبق أن قلنا بأن هذا هو الرأي المشهور لفقهاء الشيعة. وبالنظر في الأدلة نجد أن عمدة ما يعتمدون عليه هنا دليلاً: أحدهما: الأخبار والروايات؛ وثانيهما: الإجماع. ونحن نذكر الدليلين، ثم نقيّمهما وننقدتهما إن شاء الله تعالى.

١ - الاستدلال بالروايات على الحجب

استند المحقق النراقي في كتاب «مستند الشيعة» إلى هذه الروايات في هذه المسألة^(٦١):

١- خبر الحسن بن صالح، عن الإمام الصادق^{عليه السلام}: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه»^(٦٢).

٢- خبر مالك بن أعين، عن الإمام الباقر^{عليه السلام}: سألته عن نصراني مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصاري؟ فقال: «أرى أن يعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويعطى ابن أخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد صغار...»^(٦٣).

٣- مرفوعة ابن رباط، قال: قال أمير المؤمنين^{عليه السلام}: «لو أن رجلاً ذمياً أسلم، وأبوه حي، ولأبيه ولد غيره، ثم مات الأب، ورثه المسلم جميع ماله، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً»^(٦٤).

٤- رواية الفقه الرضوي: «ولو أن رجلاً مسلماً أو ذمياً ترك ابناً مسلماً وابناً ذمياً لكان الميراث من الرجل المسلم والذمي للابن المسلم»^(٦٥).

٥. الروايات الدالة على أن من أسلم قبل تقسيم الإرث أخذ سهماً منه، وقد استعرضنا بعض هذه الروايات في الفصل السابق، في المجموعة السادسة^(٦٦).

يقول المحقق النراقي - بعد إشارته لهذه الروايات -: «ثم بعد تحقق الشهرة العظيمة، التي كادت أن تكون إجماعاً، لا يضرّ ضعف المستند، مع أن في روايات من أسلم إلى الميراث ما ليس بضعيف»^(٦٧).

قراءة ونقد

هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بها من وجهة نظرنا؛ وذلك:

أولاً: إن الحديث الأول - خبر الحسن بن صالح - هو المستند الوحيد من بين الروايات الخمس المذكورة، أما الأحاديث الأربعة فلا دلالة لها؛ لأن رواية مالك بن أعين ومرفوعة ابن رباط مختصتان بمورد خاص، ولا يصح استخراج حكم عام منهما. وكذلك الحال في الروايات المتحدثة عن الإسلام قبل قسمة التركة، فهي مختصة بما إذا كان المورث مسلماً لا كافراً، وهذا خارج عن محل النزاع؛ حيث نتحدث عن حالة كون المورث كافراً والوارث مسلماً، وهل يحجب الوارث المسلم سائر الورثة الكفار أو لا؟ والدليل على أن المورث في هذه الروايات مسلم، وليس بكافر، هو أنه لو كان كافراً فلا معنى للإسلام قبل تقسيم الإرث؛ إذ عندما يكون المورث كافراً وعموم ورثته كفاراً أيضاً فإنهم يرثونه بلا حاجة إلى حصول الإسلام قبل قسمة التركة؛ وعليه فمورد الروايات كون المورث مسلماً.

ثانياً: ذكرنا سابقاً أن مضمون روايتي مالك بن أعين وابن رباط لا ينسجم مع القواعد العامة في الإرث، ولا مع الكتاب والسنة؛ فحتى لو تمّ سندهما لا يمكن الاعتماد عليهما.

ثالثاً: لا مجال لإحراز الشهرة الجابرة للضعف، التي ادّعاها الفاضل النراقي؛ لأن الشيء الوحيد الذي وصلنا من المشهور هو فتواهم بحجب الوارث المسلم، دون أن نعرف مستندهم في ذلك. نعم، يمكن للشهرة أن تجبر الضعف السندي عندما تكون شهرة عملية؛ بمعنى أن المشهور - رغم ضعف الروايات سنداً - إلا أنهم جعلوها مستندهم في مقام الإفتاء، وعملوا بها. وهذا الاستناد لا بد أن يحرز ويكون متيقناً، وهنا لا نعرف هل أن المشهور عملوا - في فتواهم - بهذه الروايات الضعيفة، حتى نتحدث عن شهرة عملية جابرة لضعف السند، أو أنهم اعتمدوا في فتواهم هذه على أدلة أخرى؟ وعليه ففتوى المشهور هنا لا يمكنها - ما دما لم نحرز كونها شهرة عملية - أن تجبر ضعف سند هذه الروايات.

رابعاً: أفضل حديث عن رواية الحسن بن صالح هو ما ذكره الشهيد الثاني في «المسالك»؛ فلدى شرحه عبارة «شرائع الإسلام» في موت الكافر الذي له ورثة مسلمون وكافرون، وأنه يرثه المسلم...، قال: «هذا الحكم مشهور بين الأصحاب، بل كأنه لا **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٦٥

خلاف فيه، وليس عليه من الأخبار دليل صريح، سوى رواية الحسن بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه»، وإثبات الحكم برواية الحسن غير حسن؛ إلا أن يجعل المدرك الإجماع»^(٦٨).
وكما صار واضحاً فإن كلام الشهيد الثاني حول هذا الحديث علميٌّ قابلٌ للقبول.

٢ - الاستناد إلى الإجماع

الدليل الثاني الذي قد يعتمد عليه المشهور هنا هو الإجماع، كما مرّ في كلام الشهيد الثاني، حيث جعل المدرك هو الإجماع بعد مناقشته في رواية الحسن بن صالح. يقول الفاضل النراقي بعد طرحه هذه المسألة: «وإدعى عليه الإجماع في المفاتيح، ونفى عنه الخلاف في السرائر والمسالك وغيرهما»^(٦٩).

ويكتب صاحب الجواهر فيقول: «بل المسلم يحجب الوارث الكافر؛ فلو مات كافر، وله ورثة كفار ووارث مسلم...، كان ميراثه للمسلم، ولو كان مولى نعمة أو ضامن جريرة، دون الكافر وإن قرب، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه، نصاً وظاهراً، في محكي الموصليات والخلاف والسرائر والنكت والتنقيح وكشف اللثام، مستفيض»^(٧٠).

ومن الواضح أن الإجماع يصبح مدركياً مع وجود أخبار مثل رواية الحسن بن صالح، فلا يمكن - بعد ذلك - الاستناد إليه، نعم لو لم يكن هناك دليل من الأخبار والروايات في البين لانفتح باب الاعتماد على الإجماع.

وخلاصة ما توصلنا إليه ورأيناه، مع ملاحظة ما تقدّم حتى الآن، هو:

أولاً: لا يوجد دليل معتبر يمكن الاعتماد عليه لحجب المسلم للكافر.

ثانياً: لو قبلنا رواية الحسن بن صالح فإن موردها الكافر، ويشمل - لغةً - المقصر لا غير، لأن القرائن التي أبرزناها في الفصل الأول تعطي هذا اللفظ مدلولاً خاصاً، وإلا كانت هذه الرواية غير متلائمة مع القواعد العامة للإرث، وكذلك مع الكتاب والسنة، كما أسلفنا شرحه، وسنشير إليه في الفصل الرابع بعون الله.

الفصل الرابع: النظرية المختارة

اتضح نظريتنا من شايا ما قلناه حتى الآن. لكن لو أردنا جمع عناصر نظريتنا وأضلاعها في مكان واحد وقالب واضح لكانت كما يلي:

١. الأصل الأولي هو توارث الأقرباء من بعضهم، وهو ما تدل عليه آيات القرآن الكريم وأخبار أهل البيت (عليه السلام).

٢. إنَّ ما استُثني من هذا الأصل ليس سوى الكفار الذين ينطلق كفرهم من العناد والإنكار، بحيث يصدق عليهم مفهوم الكفر حقيقةً. وقد بيَّنا هذا الأمر معتمدين على شواهد مختلفة في استخدامات كلمة «كافر» ومشتقاتها في النصوص الدينية. وبناءً عليه فالأقرباء الواقعون في طبقة من طبقات الإرث إذا كانوا كافرين، وكان كفرهم عن تقصير، فإنهم يُحرَمون من الإرث.

٣. عمَّ مشهور الفقهاء مفهوم الكافر، فاعتبروا كل من ليس بمسلم كافراً، مستندين إلى أدلة مختلفة، عامة وخاصة، وكذا إلى الإجماع.

وقد بيَّنا - من وجهة نظرنا - أن تعميم المشهور هنا غير صحيح وغير تام، وشرحنا ذلك لدى مناقشتنا أدلتهم، ونبيِّن هنا مناقشةً عامة لهم في سياق استعراضنا لنظريتنا المختارة.

أحد الأصول العامة للديانة الإسلامية والشرعية الغراء هو مبدأ العدالة، فالعدالة الإلهية هي عمود خيمة التكوين والتشريع، فكلاهما يقوم على أساس العدل، وقد تحدَّث المولى سبحانه مرات عدة في كتابه عن هذا الأمر، فقال: ﴿وَكَمَّمْتُ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ (الأنعام: ١١٥)، وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦). كما أن العقل يحكم بقبح صدور الظلم من الساحة الإلهية، ويراه محالاً.

وعلى صعيد آخر فإن كل الناس عباد الله ومخلوقاته، والله رؤوف بهم، وتشملهم رحمته جميعاً، بل هي تطال كل شيء، ومن هنا إذا لم يعتنق شخص الإسلام عن غفلة وقصور، ومنعناه - نتيجة ذلك - من حقه الطبيعي في الإرث، أو كان وجود وارث مسلم معه حاجباً ومانعاً له عن الإرث...، أليس ذلك ظلماً وتمييزاً غير مقبول من جانب العقل والعرف؟ لأن العلاقات النسبية والسببية ليست أموراً تعاقدية، وإنما هي ارتباط طبيعي يستدعي حقوقاً طبيعية، ولا يقبل الحيلولة دون هذه الحقوق الطبيعية... وبعبارة أخرى: إن

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٦٧

الاعتقاد الباطل عن غفلة وقصور لا يستدعي ملاحقة قانونية.
وإذا لم تقبل التفسيرات المتصلة بالروايات الخاصة التي ذكرناها ضمن الفصول السابقة نقول: إن هذه الروايات مخالفة للقواعد القرآنية والعقلية العامة، فلا بد من وضعها جانباً، والأخذ بميزان آخر لا يعارض العقل والعدل ولا يختلف معهما، ومن الواضح أن هذا الكلام لا يأتي في الكافر بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ لأن كفره جاء عن تقصير وعناد وإنكار، فيمكنه أن يمنعه من الإرث؛ ليكون ذلك عقوبة له، تماماً كما يقول الشيخ الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه» لدى بحثه عن مانعية الكفر: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ إنما حرَّم على الكفار الميراث عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرَّم على القاتل عقوبةً لقتله، فأما المسلم فلا يجرى جرم وعقوبة يحرم الميراث؟ وكيف صار الإسلام يزيده شراً؟»^(٧١).

الهوامش

- (١) لمزيد من الاطلاع انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان ٢١: ١٥٤.
- (٢) المقنع: ٥٠٢.
- (٣) المقنعة: ٧٠٠.
- (٤) الناصريات: ٤٢١، المسألة السابعة والتسعون والمائة.
- (٥) الكافي في الفقه: ٣٧٤.
- (٦) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٣٩٤.
- (٧) شرائع الإسلام ٤: ٥.
- (٨) الجامع للشرائع: ٥٠٢.
- (٩) الدروس الشرعية ٢: ٣٤٤.
- (١٠) جواهر الكلام ٣٩: ١٥.
- (١١) الأم ٤: ٨٩.
- (١٢) المجموع شرح المذهب ١٨: ٢٠٧.
- (١٣) اللباب في شرح الكتاب على المختصر ٤: ١٩٧.
- (١٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ٢٨٧.
- (١٥) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل: ٥٦٢.
- (١٦) الكافي ١: ٤٠٦، ح ٦.
- (١٧) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧٧، ح ١٢٦٢؛ وقد اعتبر العلامة المجلسي رحمته الله في روضة المتقين هذه الخطبة من أفضل الخطب، موصياً بالمداومة عليها، قائلاً: «وهذه الخطبة، والخطبة الكبيرة التي رواها الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، من أحسن الخطب المروية، فينبغي المداومة عليهما». انظر: روضة المتقين ٢: ٦٠٦.
- (١٨) المصباح المنير: ٩١.
- (١٩) مفردات غريب القرآن: ٨٨.
- (٢٠) المنجد: ٧٩.
- (٢١) الكافي ٢: ٣٨٩، ح ١.
- (٢٢) الميزان في تفسير القرآن ١٨: ١٦٧ - ١٧٦.
- (٢٣) مفردات غريب القرآن: ٤٣٣.
- (٢٤) الصحاح ١: ٦٥١.
- (٢٥) القاموس المحيط: ٤٢٤.
- (٢٦) لسان العرب ١٢: ١١٨.
- (٢٧) حديقة الأصول، تعليقة على القوانين ٢: ١٧٠.
- (٢٨) وسائل الشيعة ٢٦: ١١، ح ٢.

- (٢٩) المصدر نفسه: ١٢، ح ٣.
- (٣٠) المصدر نفسه: ١٥، ح ١٥.
- (٣١) المصدر نفسه: ١٣، ح ٥.
- (٣٢) المصدر نفسه، ذيل ح ٥.
- (٣٣) وسائل الشيعة ٢٦: ١٣، ح ٦.
- (٣٤) المصدر نفسه: ١٥، ح ١٤.
- (٣٥) المصدر نفسه، ح ١٥.
- (٣٦) المصدر نفسه، ح ١٧.
- (٣٧) انظر: مفتاح الكرامة ٨: ١٨.
- (٣٨) وسائل الشيعة ٢٦: ١١، ح ١.
- (٣٩) المصدر نفسه: ٢٤، ح ١.
- (٤٠) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤، ح ٢.
- (٤١) المصدر نفسه: ١٤، ح ١٢.
- (٤٢) المصدر نفسه: ١٣، ح ٧.
- (٤٣) المصدر نفسه: ١٨، ح ٢٤.
- (٤٤) المصدر نفسه: ١٨، ح ١.
- (٤٥) تهذيب الأحكام ٩: ٣٧١، ذيل ح ١٣٢٧.
- (٤٦) خلاصة الأقوال: ٤١١.
- (٤٧) غاية المراد ٣: ٥٩٧.
- (٤٨) مختلف الشيعة ٩: ٧٤، مسألة: ٢٣.
- (٤٩) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٨٤.
- (٥٠) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠، ح ١.
- (٥١) المصدر نفسه: ٢١، ح ٢.
- (٥٢) المصدر نفسه، ح ٣.
- (٥٣) الكافي ٢: ١٦٠ - ١٦١، ح ١١.
- (٥٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠، ذيل الحديث ١ (الهامش ٣).
- (٥٥) المصدر نفسه: ٢٨، ح ٦.
- (٥٦) انظر: المصدر نفسه ٢٦: ٢٩، ح ٧: ٢٧، ح ٣.
- (٥٧) المصدر نفسه: ١٤، ح ٨.
- (٥٨) المصدر نفسه، ح ٩.
- (٥٩) المصدر نفسه، ح ١٠.
- (٦٠) المصدر نفسه، ح ١١.

(٦١) مستند الشيعة ١٩ : ٢٤ - ٢٥.

(٦٢) ذكرناها سابقاً في المجموعة الأولى من الفصل السابق.

(٦٣) ذكرناها سابقاً في المجموعة الخامسة من الفصل السابق.

(٦٤) ذكرناها سابقاً في المجموعة الرابعة من الفصل السابق.

(٦٥) فقه الرضا : ٢٩٠.

(٦٦) راجع الفصل المتقدم.

(٦٧) مستند الشيعة ١٩ : ٢٥.

(٦٨) مسالك الأفهام ١٣ : ٢٢.

(٦٩) مستند الشيعة ١٩ : ٢٤.

(٧٠) جواهر الكلام ٣٩ : ١٦.

(٧١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤٣.

فقه البورصة

دراسة في الاجتهاد الإسلامي

السيد حسين مير معزي^(*)

ترجمة: الشيخ محمد حسن زراقط

مقدمة

التعامل في البورصة نشاط اقتصادي يهدف إلى تحقيق الربح من خلال توقع تغير قيمة البضائع أو الأوراق المالية أو العملات. والهدف الأصلي للمتعاملين في البورصة من معاملاتهم - شراء وبيعاً - هو الحصول على الربح، فقد لا يكون المتعامل في البورصة محتاجاً إلى شيء ما ولكنه مع ذلك يقدم على شرائه، وقد يكون محتاجاً إليه ومع ذلك يقدم على بيعه، والدافع الأساس للطرفين هو توقع تغير القيمة لصالحه^(١).

في السوق المالية (البورصة) تُعرض للتعامل أسهم الشركات أو سندات الخزينة، وقد يسمى هذا النوع من الأسواق سوق السندات. وربما يتدخل المتعاملون في البورصة في قيمة الأسهم والأوراق المالية، من خلال بث الشائعات الكاذبة، والاحتكار، والتواطؤ بين أكثر من شخص من أجل رفع قيمة بعض الأسهم أو خفضها؛ ولأجل تجنب هذا التغير الوهمي في القيم وُضعت الكثير من القوانين التي تحول دون ذلك في عدد من البلدان^(٢).

ولا شك في أن الإسلام قد وضع ضوابط ومقررات تمنع كل ما يؤدي إلى تغير وهمي في القيم، ففي الشريعة الإسلامية قوانين تنهى عن الاحتكار، والتواطؤ بين التجار، ونشر الأخبار الكاذبة، وما شابه. ولسنا في هذه المقالة بصدد البحث عن هذه التفاصيل^(٣)، بل موضوع بحثنا هو التعامل في البورصة، من خلال بيع الأوراق المالية

(*) أحد الباحثين المختصين بالفقه الاقتصادي، ومسؤول القسم الاقتصادي في مركز الثقافة والفكر الإسلاميين.

● فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي

والأسهم، أو التجارة بالعملات، مع افتراض خلوها عن مثل هذه الشوائب المحرمة.

آثار تجويز التعامل بالبورصة

إن للتعامل في البورصة آثاراً اقتصادية إيجابية لو تمت بعيداً عن الشوائب التي تكون في العمل في البورصة في بعض الأحيان، ومن أهم هذه الآثار الإيجابية: التخفيف من اضطراب الأسعار، وزيادة السيولة، وسهولة تأمين مصادر التمويل^(٤).

وفي الاقتصاد الرأسمالي يعد تجويز الفائدة (الربا)، ووجود سوق للأوراق المالية، والسماح بالتعامل في البورصة، من العوامل المساعدة لنظرية (كينز) في السيولة، ففي هذه النظرية ينظر إلى المال بوصفه نوعاً من البضائع التي يرغب بعض الناس بالاحتفاظ بها^(٥).

وبالنظر إلى أن الاقتصاد الإسلامي يحرم الربا (الفائدة)، ويتحفظ على فكرة التجارة بالسندات، يُطرح هذا السؤال الأساسي: هل يمكن الطلب على المال بغرض التعامل في البورصة؟ وبعبارة أخرى: في تحليل دور المال في الاقتصاد الإسلامي أيهما الصحيح: نظرية كمية النقود أم نظرية (كينز) في السيولة؟ إذا كان التعامل بالبورصة ممنوعاً فسوف لا يكون لنظرية (كينز) محل في الاقتصاد الإسلامي، وأما إذا فرض جواز التعامل في البورصة فيمكن أن يقال بجواز طلب المال بغرض الحصول على الربح، ويمكن عندها الاستفادة من نظرية (كينز) في تحليل دور المال في الاقتصاد الإسلامي.

نظرية الشهيد الصدر في البورصة، قراءة نقدية

يعتقد الشهيد الصدر أن التجارة فرع من الإنتاج، وأن الربح الذي يحصل عليه التاجر يجب أن يكون في مقابل خدمة يؤديها، وأما مجرد النقل والانتقال للنقد فلا يجوز الحصول على الربح^(٦).

وهو يقسم التجارة إلى قسمين: مادية؛ وقانونية. التجارة المادية هي نقل الأشياء والبضائع من مكان إلى مكان، والتجارة القانونية هي مجرد نقل الملكية من شخص إلى آخر بواسطة العقود، ويعتقد بعدم صحة الحصول على الربح من التجارة القانونية إذا لم

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٧٣

تكن مقترنة بالتجارة المادية^(٧). ومنشأ هذا الموقف أنه يعتقد في عرضه لنظرية التوزيع ما بعد الإنتاج أن المصدر الوحيد المشروع للربح هو الإنتاج^(٨). وعليه فلا يمكن أن تكون المخاطرة بالنقد منشأ للربح. ومن هنا كان السبب في حصول صاحب المال في عقد المضاربة على الربح أصل ثبات الملكية، وليس عنصر المخاطرة في الاستثمار^(٩).

ووفق هذا الأصل إذا عمد أحدهم إلى مادة أولية مملوكة لشخص آخر، وأحدث فيها عملاً أدى إلى زيادة قيمتها، فإن الربح والزيادة هي للمالك الأصلي، ولا يشارك العامل صاحب المادة الأولية، بل يستحق عليه الأجرة. نعم، يمكن للمالك أن يجعل حصة من العين في مقابل الأجرة^(١٠). وعليه فإنه ينبغي للسيد الشهيد الصدر - وفق رؤيته هذه - أن يفتي بحرمة التعامل في البورصة؛ لأنه تجارة قانونية صرفة.

وقد وافق الشهيد في هذا الأمر الدكتور توتونجيان، وحكم بمنع التعامل في البورصة، معتقداً أن التعامل في البورصة هو مبادلة نقد بنقد بواسطة الأسهم أو غيرها^(١١).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن السيد الشهيد الصدر لم يكن في كتابه «اقتصادنا» في مقام استنباط الحكم الفقهي للموضوعات؛ بل كان بصدد استخراج المذهب الاقتصادي الإسلامي من مجموع فتاوى الفقهاء. وهو نفسه يصرح في كتابه بأنه ربما توصل إلى بعض النتائج المخالفة لفتاواه^(١٢). وسوف نتابع نقد رأيه في منشأ تحصيل الربح، ومعالجة موقفه من التعامل في البورصة، تبعاً لموقفه من التجارة القانونية، آخذين بعين الاعتبار هذا الموقف المشار إليه من قضية المذهب الاقتصادي الإسلامي.

وفي توضيحه لتصوره يقول: «الكسب... لا يجوز بدون عمل مباشر، كعمل الأجير، أو منفصل مختزن، كما في أدوات الإنتاج والعقارات ونحوها».

هذا ولكننا نجد أن بعض أنواع الكسب المشروعة ليست نتيجة لنشاط اقتصادي منتج. ومن موارد ذلك حصة صاحب المال في عقد المضاربة. ويخرج الشهيد الصدر مشروعية هذا الكسب بواسطة قاعدة ثبات الملكية. وهنا يطرح هذا السؤال: ألا يمكن لقاعدة ثبات الملكية أن تبرر الربح الحاصل من زيادة قيمة سلعة معينة؟ ومثال ذلك: لنفترض أن شخصاً معيناً اشترى سيارة بأربعة ملايين تومان، وبعد مدة - ونتيجة لتبدل وتحول في سوق السيارات - ارتفعت قيمتها إلى أربعة ملايين ونصف، مع عدم طرؤ أي تبديل على أسعار السلع الأخرى، فإنه لا شك في جواز بيع هذه السيارة بالقيمة الجديدة،

● فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي

وجواز الحصول على الربح، وهو نصف المليون، وهو ربح مشروع تبرره قاعدة ثبات الملكية؛ لأن هذا الشخص هو المالك للعين، وقد تجدد الربح وهي في ملكه، تماماً كما تبرر هذه القاعدة حق صاحب مال المضاربة في الربح^(١٣).

وعليه فإن الحصول على الربح ببيع الإنسان ما يملك بعد تغير القيم والأسعار أمر جائز في الاقتصاد الإسلامي، حتى لو لم يكن هذا الربح حاصلًا عن الإنتاج (بحسب رؤية الشهيد الصدر له، أي النقل والانتقال في المكان).

آراء بعض الاقتصاديين وعلماء أهل السنة

يقول خورشيد أحمد، الذي يعبر عن التعامل في البورصة بـ «التعامل بالسندات»: «إن كثيراً من الكتاب بحثوا عن هذا الموضوع باختصار، وأشاروا إلى أن الإسلام يحرم هذا النوع من المعاملات»^(١٤).

وبعد نقله القول بالحرمة عن محمد تقي الأميني والقرشي ينقل عن بعض الباحثين قوله^(١٥): «ما دام التعامل بالسندات يساعد في الإنتاج، ويخدم المجتمع، من خلال ضبطه لتبدل القيم والأسعار، فإنه ينسجم مع روح الإسلام. وأما تحريم الإسلام للتعامل بالسندات فإنه منصب على ذلك النوع من التعامل الذي لا يسعى المتعاملون فيه إلا إلى منفعتهم الشخصية من خلال إيجاد ندرة وهمية»^(١٦).

وينقل عن منذر قحف قوله: إن علماء الاقتصاد يرفضون التعامل بالسندات؛ لسببين: أولهما: إنه نوع من المقامرة؛ وثانيهما: إنه في بعض حالاته يبيع الإنسان ما لا يملك. وفي الختام ينتهي خورشيد أحمد إلى أن البيع والشراء في طول الزمان - كما البيع والشراء في المكان - ضرورة اجتماعية، ولا بد لعلماء الاقتصاد الإسلامي من بحث ظاهرة التعامل بالسندات بشكل جاد^(١٧).

ويعرف عدنان خالد التركماني التعامل في البورصة، مسمياً إياه بالمضاربة، بأنه: «البيع والشراء في الحال على أمل البيع والشراء في المستقبل عندما تتغير الأسعار والقيم»^(١٨).

ويرى تحريم المضاربة بالمعنى المذكور أعلاه؛ ويستدل لذلك بقوله: «ولأن النقود ليست وسيلة للتبادل وتقويم السلع والخدمات فزيادتها أو تراكمها لا تؤدي إلى زيادة الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٧٥

الإنتاج، بل العكس هو الصحيح...، فالنقود الحقيقية هي المنتجات...، كما أن من العوامل التي تزيد في انخفاض قيمة النقد هو تحويلها إلى سلعة للتجارة بها»^(١٩).

ويرى الدكتور غسان قلعوي أن المقصود من المضاربة (التعامل في البورصة) التجارة بالأموال والمقتنيات النقدية، أو سندات الملكية، من غير أن تكون هذه البضائع موجودة بيد البائع، ودون أن يكون لدى المتعاملين نية استلام أو تسليم تلك البضائع أو المعادن التي يتم بيعها وشراؤها في الأسواق المالية، ودون أن تكون لدى المشتري رغبة اقتنائها أو الاحتفاظ بها إلى حين استحقاق التسليم. وهذا الكلام كما ترى ناظر إلى ما هو متعارف في الأسواق المالية.

ويقول ما حاصله: لا يمكن أن يجيز الإسلام المضاربة؛ لأنها شبيهة بالقمار؛ حيث يزداد كل من الربح والخسارة دون أن يكون مرتبطاً بزيادة منفعة البضاعة التي وقع عليها التبادل. وكذلك لا تتوفر في هذا النوع من المعاملات الشروط اللازمة للصحة في الشريعة؛ لأنه ليس فيها قصد تحصيل أو إيجاد منفعة اقتصادية معتبرة. أضف إلى ذلك أن طبيعة الحصول على الربح في أسواق المال العالمية لا ينسجم مع النظرة الإسلامية القاضية بتحريم الربا، الأمر الذي يُعدُّ أساساً في بنية النظام الاقتصادي العالمي^(٢٠).

ومن الواضح أن المقصود بالبحث عند هذا الكاتب هو التعامل المتعارف عليه في الأسواق المالية في الغرب، والمقترن بالمعاملات الصورية الشكلية، وإشاعة الأخبار الكاذبة، والاحتكار، والتواطؤ، وما شابه. وفي هذا الميدان نجد أن بعض علماء أهل السنة لم يجعلوا موضوع البحث البيع والشراء بقصد الربح، بل اعتبروا أن موضوع البحث هو القوالب الفقهية والقانونية التي يستخدمها المتعاملون في البورصة، ويستفاد من مجموع كلمات بعضهم أنه إذا كان التعامل في البورصة على أساس العقود الإسلامية فتكون المعاملة جائزة، وإلا فلا.

وكمثال لأسلوب العرض هذا نجد أن أحمد الدريويش يقسم البورصة إلى: بورصة البضائع؛ وبورصة الأوراق المالية. ويقسم التعامل في البورصة إلى: عمليات عاجلة؛ وعمليات آجلة. وبعد ذلك يبين حكم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة على حدة. ويخلص إلى أنه إذا تمت هذه المعاملات على ضوء الشرع ووفق ضوابطه فلا مشكلة؛ ولكن إذا تمت المعاملة على البضاعة دون تحديد السعر عند العقد، وتُرك تحديد إلى يوم التسليم الذي

● فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي

قد يكون متأخراً شهراً أو أكثر عن وقت العقد، فمثل هذا «يعتبر مضاربة يقصد منها الاستفادة من فروق الأسعار؛ إذ كل من المشتري والبائع غير راغب بالتسليم والتسلم، وإنما البائع يضارب على الهبوط، والمشتري يضارب على الصعود...، وعملية المضاربة على فروق الأسعار تدخل في الرهان الممنوع؛ لأن البائع يراهن على هبوط السعر في اليوم المحدد، والمشتري يراهن على صعوده، ومن صدّق توقّعه يكسب الفرق»، وأما ما يتعلق ببيع ما لم يقبض، وذلك كما لو اشترى البضاعة أو الأوراق المالية ثم باعها قبل قبضها، فهو يدخل في بيع ما لا يملك، وهو منهي عنه في الشريعة»^(٢١).

وفي السياق عينه تجدر الإشارة إلى باحث آخر، هو الدكتور يوسف كمال محمد؛ حيث يرى: أن «المشكلة هي أن نشاطات البورصات تحوّل من الاستثمار الحقيقي إلى عمليات صورية، يُؤجّل فيها كلا طرفي المعايضة، وهما: الثمن؛ والسلعة، سعياً وراء انتهاز الفرص التي تسنح من خلال تغيّر الأسعار، فإن صحت توقعاتهم ربحوا، والعكس إن لم تصح. وبهذا أصبح المتعاملون في البورصة في الغالب من المقامرين على ارتفاع أو هبوط الأسعار»^(٢٢).

وبعد ذلك - وعند طرحه للتقييم الفقهي للموضوع - يرى أن الإسلام شرّع أنواعاً من

المعاملات، هي:

١. البيع الحاضر spot.

٢. لا يمنع الإسلام من تغطية المخاطر (hedging)، ولكنه اشترط أن يكون أحد طرفي المعايضة مدفوعاً...

٣. لا يمنع الإسلام من المربحة (arbitrage) بين الأسعار مكاناً أو زماناً، وما يترتب عليها من كسب من فروق الأسعار، وذلك حيث تندر السلعة في زمان أو مكان معين وتتوفر في زمان ومكان آخر...، ولكن الإسلام يضع لبيع الآجال ضوابط حتى يحمي السوق من الانحراف»^(٢٣).

ثم يستعرض هذه الضوابط التي أقرتها الشريعة، ليختم البحث بعرض فتوى

المجمع الفقهي الإسلامي، وهذه مقتطفات منها:

«أولاً: إن غاية السوق المالية (البورصة) هي إيجاد سوق مستمرة ودائمة يتلاقى فيها العرض والطلب...، وهذا أمر جيد ومفيد...، ولكن هذه المصلحة الواضحة يواكبها في

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٧٧

الأسواق المذكورة أنواع من الصفقات المحظورة شرعاً، والمقامرة، والاستغلال، وأكل أموال الناس بالباطل؛ ولذلك لا يمكن إعطاء حكم شرعي عام بشأنها، بل يجب بيان حكم كل معامل تجري فيها على حدة»^(٢٤).

ويستفاد من كل ما تقدم نقله من آراء فقهاء أهل السنة في البورصة أن الموضوع للحكم الشرعي المبحوث عنه هو واقع ما يتم التعامل به في الأسواق المالية، وما فيها من معاملات صورية تهدف إلى التلاعب بالأسعار بشكل اصطناعي، وما فيها من احتكار، وبث شائعات كاذبة تهدف إلى نفع المتلاعبين والمتعاملين. ويبدو أن اصطلاح المضاربة في اللغة العربية المعاصرة قد استقر على هذا النوع من المعاملات^(٢٥)، وأما إذا جرت المعاملات في البورصة وفق الموازين الشرعية فلا يرى فقهاء أهل السنة أي محذور شرعي فيها.

التقييم الفقهي للتعامل بالبورصة

إن البيع، سواء كان نقداً أم نسيئةً أم سلفاً، إذا كان بقصد الحصول على الربح من خلال توقع تبدل الأسعار جائز في حال تم وفق الضوابط الشرعية، وهذا الحكم محل اتفاق بين فقهاء السنة والشيعة. ولهذا الرأي أدلته الشرعية التي نشير في ما يلي إلى شيء منها:

١- المستند القرآني :

إن الآيتين: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، و﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، مطلقتان تشملان حكم هذا النوع من المعاملات. ومثال ذلك: إذا توقع شخص ارتفاع قيمة سيارة، فاشترها بمبلغ، وانتظر إلى أن ارتفعت قيمتها، وباعها بقصد الحصول على الربح، فلا شك في جواز هذه المعاملة، ودخولها في منطوق آية أحل البيع والتجارة عن تراضٍ. وقد يعترض على هذه المعاملة بأن هذا الشخص لم يقدّر بأي عمل في مقابل الربح الذي حصل عليه، ولذلك يكون هذا العمل مصداقاً لأكل المال بالباطل، الذي نهى عنه الآية.

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لأن الباء في قوله تعالى «بالباطل» إما أن

تكون للسببية؛ أو للمقابلة.

وعلى الاحتمال الأول يكون معنى الآية: لا تأكلوا أموالكم بينكم بسبب باطل، أي لا تأكلوا أموالكم بواسطة معاملات غير مشروعة.

وعلى الاحتمال الثاني يكون معنى الآية: لا تأكلوا أموالكم بينكم في مقابل أمر باطل. وعليه تكون الآية في مقام تحريم أخذ مال الآخرين من دون تقديم مقابل معتبر.

ولا تنطبق الآية في كلا الاحتمالين على مثالنا المذكور أعلاه؛ وذلك لأن عندنا معاملتين، هما: البيع في المرتين، ولأنه في الحالتين كان في مقابل المال عين لها قيمة شرعاً، وكل ما في الأمر أنه عندما توقع ارتفاعاً إذا صدق توقعه يكون قد حصل على ربح جراء ارتفاع قيمة العين التي اشتراها، ولما كان هو المالك للعين، فلا شك في كونه مالكاً لقيمتها التي ارتفعت أيضاً.

وقد يطرح إشكال آخر على هذا المثال، وهو أن هذه المعاملة مصداق للاحتكار؛ وذلك لأن هذا الشخص احتفظ بالسيارة لتوقعه ارتفاع قيمتها، والاحتكار ممنوع في الشريعة الإسلامية.

والرد على هذا الإشكال له صور عدة:

أ. إنه في كثير من الحالات لا يتحقق الاحتكار أبداً، فأين الاحتكار لو فرض أن شخصاً توقع ارتفاع قيمة سلعة معينة فاشتراها سلفاً (سلفاً)، ثم عند مجيء وقت الاستلام قبضها، وباعها نقداً بالسعر الأعلى، ففي هذه الحالة لم يحتفظ بالعين أبداً حتى يكون هناك شبهة الاحتكار.

ب. إن أكثر الفقهاء يحصرون موضوع الاحتكار بأعيان محددة، كالقمح والشعير والزبيب والتمر والزيت والملح^(٣٦)، ولا يحرمون الاحتكار في غير هذه الأعيان.

ج. يمكن القول: إن الفقهاء جميعاً ذكروا لحرمة الاحتكار شرطين: ١. أن يكون الغرض من شراء العين واحتكارها ارتفاع سعرها؛ ٢. أن لا يتوفر شخص آخر غير المحتكر يكون على استعداد لبذل العين المحتكرة^(٣٧).

واشترط بعض الفقهاء الحاجة إلى العين المحتكرة؛ بحيث يؤدي احتكارها إلى وقوع الناس في الضيق^(٣٨).

وبالالتفات إلى الشروط المذكورة أعلاه تخرج الموارد التالية من الاحتكار المحرم:

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٧٩

١. احتكار الأعيان التي لا يحتاج إليها الناس، مثل: الأدوات التجميلية (وسائل الترف).

٢. أن لا يؤدي احتكار العين إلى ارتفاع قيمتها في السوق؛ بسبب وفرة عرضها في السوق، ولكن يحتفظ بها الشخص لتوقعه ارتفاع السعر لأسباب أخرى.

٣. إذا وجد من هو مستعدٌ لعرض العين المحتكرة في السوق.

وهكذا يتضح من الشروط المذكورة جميعاً أن الاحتفاظ ببعض الأسهم، وهو من لوازم التعامل في البورصة؛ لتوقع ارتفاع سعرها، خارج من دائرة الاحتكار المحرم، ولكن لا شك في حرمة التعامل في البورصة إذا أدى إلى احتكار مضر بالمجتمع الإسلامي.

ولصاحب الجواهر كلام جميل في هذا المجال، في مقام الرد على من يدعي قبح الاحتكار عقلاً، حيث يقول: «... كما أن من الواضح عدم استقلال العقل بإدراك قبح ذلك، خصوصاً وموضوع البحث حبس الطعام انتظاراً لعلو السعر على حسب غيره من أجناس التجارة من حيث كونه كذلك، لا مع قصد الإضرار بالمسلمين، ولو شراء جميع الطعام فيسعره عليهم بما يشاء، أو لأجل صيرورة الغلاء بالناس بسبب ما يفعله، أو لإطباق المعظم على الاحتكار على وجه يحصل الغلاء والإضرار على وجه يناه في سياسة الناس، ولذا أمر أمير المؤمنين عليه السلام مالك الأشر بما سمعت، أو لغير ذلك من المقاصد التي لا مدخلية لها في ما نحن فيه، مما هو معلوم الحرمة لأمر خارجي، بل هو كذلك في كل حبس لكل ما تحتاجه النفوس المحترمة، ويضطرون إليه، ولا مندوحة لهم عنه من مأكول أو مشروب أو ملبوس أو غيرها، من غير تقييد بزمان دون زمان، ولا أعيان دون أعيان، ولا انتقال بعقد، ولا تحديد بحد...، وإنما الكلام في حبس الطعام انتظاراً به غلو السعر على حسب غيره من أجناس التجارة مع حاجة الناس، وعدم حصولهم إلى حد الاضطرار، فدعوى وصول العقل إلى القبح التحريمي في مثل ذلك واضحة المنع»^(٢٩).

والحاصل هو القول بحرمة حبس العين بانتظار غلاء سعرها في حال حاجة الناس إليها، وكون حبسها سبباً في ارتفاع سعرها، بحيث يضر بالمسلمين. وفي مثل هذه الحالة على الدولة الإسلامية التدخل لحفظ مصالح الناس، وإلا إذا لم يكن الحبس مؤدياً إلى الاضطرار مع الشروط المذكورة أعلاه فلا حرمة.

بقي أمر واحد تجدر الإشارة إليه، وهو إشكال القمار الذي مر ذكره سابقاً،

● فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي

وهو ما نقلناه عن بعض العلماء من أهل السنة في مقام الاعتراض على ما هو متداول في بعض أسواق البورصة من العقود الشكلية غير الحقيقية^(٣٠).

يُميز يوسف كمال محمد بين المقامرة وبين المخاطرة، معتقداً أن المقامرة مبنية على تخمين تغير القيم في المستقبل؛ بينما المخاطرة مبنية على الربح الناتج عن الاستثمار، وهو يعتقد بالأثر السيئ للمقامرة على الاقتصاد، وينقل عن (كينز) قوله: «بأن المضاربين قد لا يؤثرون على الاقتصاد إذا كانوا فقاعة بسيطة في اقتصاد قائم على مشروعات منتجة وناجحة، أما إذا سيطرت هذه المراهانات على رأس مال الاقتصاد فإن الأمر يصبح خطراً؛ حيث إن الاقتصاد يصبح ككازينو القمار»^(٣١).

ويُميز أحد علماء الاقتصاد بين القمار وبين تجارة السندات بقوله: «لا بد من الانتباه إلى الفرق الماهوي بين تجارة السندات والقمار؛ وذلك لأن تجارة السندات تبتني على حسابات اقتصادية معقدة، بينما القمار يبتني على الحظ والمصادفة»^(٣٢).

وعلى أية حال لا شك في وجود الفرق بين الموضوعين (القمار؛ وتجارة السندات)، ولكن وفق أصول الفقه السني وقواعده يكفي وجود تشابه بين الموضوعين لتسري الحرمة من أحدهما إلى الآخر؛ بواسطة القياس.

وصفوة القول: إن إشكال وشبهة التحريم قد تنشأ في بعض أشكال التعامل في البورصة، المبنية على المعاملات الشكلية غير الواقعية، وهي خارجة عن محل بحثنا. وما نحن فيه هو التعامل الواقعي في البورصة، وشراء بعض الأسهم أو الأوراق المالية وفق الضوابط المقررة للعقود الشرعية. وهذا النوع من العقود لا شك في عدم كونه قماراً، حتى عند فقهاء أهل السنة.

٢- الروايات الخاصة

توجد روايات عدة^(٣٣) تدل على جواز الشراء والبيع بقصد الحصول على الربح دون أن يكون في مقابله نشاط اقتصادي منتج، وفي ما يلي نذكر بعضاً منها:

أ - عن إبراهيم الكوفي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «إني كنت بعت رجلاً نخلاً كذا وكذا نخلة بكذا وكذا درهماً، والنخل فيه ثمر، فانطلق الذي اشتراه مني، فباعه من رجل آخر بربح، ولم يكن نقدني، ولا قبضت، قال: فقال: لا بأس بذلك،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٨١

أليس كان قد ضمن لك الثمن؟ قلت: نعم، قال: فالريح له^(٣٤).

وظاهر هذه الرواية أن المشتري لم يحدث أي عمل في النخل ما بين شرائه وبيعه. وكذلك يظهر في الرواية أن البيع كان نقداً، ولم يفصل بين المعاملة الأولى والثانية زمن طویل. ومع ذلك كله يقول الإمام عليه السلام: «فالريح له». إذاً ربح التجارة القانونية - بحسب مصطلح الشهيد الصدر - لا محذور شرعي فيه.

ب - توجد روايات عدة تدل على أن ما يباع بالعد لا مشكلة في أن يشتريه الإنسان، ثم يبيعه بسعر أعلى قبل أن يقبضه، ويربح من ذلك البيع^(٣٥). ولا شك في أن ما حصل في هذا النوع من العقود هو تجارة قانونية، ولا يمكن دعوى وجود عمل منتج في مقابل الربح الحاصل.

ج - عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به هل يصلح ذلك؟ قال: إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به^(٣٦).

هذا وقد مرت الإشارة إلى أن الاحتكار، وهو حبس السلعة بانتظار غلاء سعرها، وبيعها بعد ذلك للحصول على الربح، يحرم فقط في حال أدى إلى الإضرار بالمسلمين وتضييق معيشتهم، وفي غير ذلك لا يحرم؛ ولذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره، فتحكره، فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل»^(٣٧).

وعليه يشترط في حرمة الاحتكار عدم وجود باذل آخر للسلعة، وأما إذا وجد من يبذل هذه السلعة، وأراد شخص الاحتفاظ بها؛ بانتظار غلاء سعرها للحصول على الربح، فلا حرمة إن لم يكن له داعٍ آخر غير ذلك، وهذا نوع من التعامل في البورصة جوزه الإمام عليه السلام.

النتيجة

إن التعامل في البورصة، وشراء الأسهم أو البضائع، والانتظار بها حتى يرتفع سعرها، جائز بشرطين:

أ - أن يتم البيع والشراء وفق شروط النقد والنسيئة والسلف.

وبهذا الشرط تخرج المعاملات الشكلية، وكذلك المعاملات على البضائع مع عدم

تحديد قيمها.

ب - أن لا يكون في ذلك إضرار بالمسلمين، وإلا فعلى الدولة الإسلامية المكلفة بحفظ مصالح المسلمين أن تضع القوانين والضوابط التي تحول دون ذلك. وبهذا الشرط يخرج التعامل في البورصة المقترن بالكذب والتواطؤ الذي يؤدي إلى تغيير اصطناعي في القيم والأسعار.

وبعبارة أخرى: التعامل بالبورصة جائز ومشروع ما دام المتعاملون خاضعين للقيم والأسعار الطبيعية، وأما عندما يريدون التحكم بالأسعار من خلال الشائعات والتواطؤ والمعاملات الوهمية فيصبح التعامل في البورصة محرماً.

وفي الختام نذكر بأنه ربما يظن بعضهم أنه إذا كان التعامل في البورصة جائزاً بالشرطين المذكورين فعندها يمكن القول: إن هذا الأمر يفتح الباب واسعاً أمام الطلب على النقد بقصد الحصول على الربح والمرايحة، وعندها لا يكون تحريم الربا والمنع من المتاجرة بالسندات سبباً لنفي هذا النوع من المتاجرة بالنقد. وهذا البحث لدقته وأهميته في الاقتصاد الكلي يحتاج إلى بحثٍ معمقٍ في مقالة أخرى.

الهوامش

- (١) Oxford Dictionary of Economics, JHON Black, oxford university press, 1997, p. 90.
- (٢) انظر: علي جهان خاني وعلي بار سائيان، بورصة الأوراق المالية: ١١٧ - ١٣٤، كلية الإدارة جامعة طهران، ١٣٧٥هـ ش (فارسي).
- (٣) للاطلاع على المزيد، راجع: في الفقه النجفي وفي الفقه السني: فقه الاقتصاد النقدي، ليوسف كمال محمد: ٢٧٢ - ٢٨٥، دار الهداية، ١٤١٤هـ.
- (٤) انظر: حسن گلريز، بورصة الأوراق المالية: ١٠١ - ١٠٦، مؤسسة أمير كبير للنشر، ١٣٧٢هـ ش (فارسي): وغلام رضا سرآباداني، نظرة الإسلام إلى أنشطة البورصة المالية: ٦٦، رسالة ماجستير في الاقتصاد، جامعة مفيد، ١٣٧٩هـ ش (فارسي).
- (٥) انظر: فريدون تفضلي، اقتصاد كلان: ٢٧٣ - ٢٧٨، ني للنشر، (فارسي).
- (٦) انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٦٤٥ - ٦٥٢، مكتب الإعلام الإسلامي (فرع خراسان)، ١٣٧٥هـ ش (عربي).
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) المصدر نفسه: ٥٨٨.
- (٩) المصدر نفسه: ٦٠١ - ٦٠٤.
- (١٠) المصدر نفسه: ٥٦٤ - ٥٦٧.
- (١١) انظر: إيرج توتونجيان، النقد والبنوك الإسلامية: ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (١٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٩.
- (١٣) انظر: السيد حسن ميرمعزي، ترسيم النظام الاقتصادي الإسلامي على أساس المذهب الاقتصادي من وجهة نظر الإمام الخميني: ٧٢ - ٧٤، رسالة ماجستير في الاقتصاد، جامعة مفيد.
- (١٤) خورشيد أحمد، أبحاث في الاقتصاد الإسلامي: ٣١٩ - ٣٢٠، ترجمه إلى الفارسية: محمد جواد مهدوي، مؤسسة أبحاث الحضرة الرضوية، ١٣٧٤هـ ش.
- (١٥) ينسب الكاتب في الأصل إلى: ع. منان. (المعرب).
- (١٦) المصدر نفسه.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) عدنان خالد التركماني، السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام: ١١٤ - ١١٥، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨. (ولم أعر على هذا النص في الكتاب الأصلي، ولعه نتيجة خطأ في طباعة الإحالة إلى الكتاب).
- (١٩) المصدر نفسه: ٨٣.
- (٢٠) غسان قلعأوي، المصارف الإسلامية ضرورة عصرية: ١٤٦ - ١٤٧، دار المكتبي، دمشق، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- (٢١) انظر: أحمد الدريويش، أحكام السوق في الإسلام وأثرها في الاقتصاد الإسلامي: ٥٧٣ - ٥٨٤، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.

● فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي

- (٢٢) يوسف كمال محمد، فقه الاقتصاد النقدي: ٢٦١، دار الصابوني- دار الهداية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٢٦٤.
- (٢٤) المصدر نفسه: ٢٨٢.
- (٢٥) وهذا في كثير من الكتب التي بحثت هذا الموضوع، ومنها الكتب التي استشهدنا بها في هذه المقالة، وقد أشارت المعاجم الفارسية العربية إلى هذا الأمر: لاحظ مثلاً: آذرتاش- آذرنوش، فرهنگ معاصر عربي- فارسي: ٣٨٣ نشر ني، ١٣٧٩ ش، نجفعلی میرزایی، فرهنگ اصطلاحات معاصر: ٥٤٨، دار الاعتصام.
- (٢٦) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب المحرمة: ٢١٢، مطبعة الاطلاعات، تبريز، ١٣٧٥ ش: ومحمدحسن النجفي، جواهرالكلام ٢٢: ٤٨٢، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٤ هـ ش: والسيد محمدجواد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١٨٨، دار التراث، بيروت ١٤١٨هـ.
- (٢٧) انظر: المصادر المذكورة في الهامش السابق، وكذلك الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٩٢، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٤هـ.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٨٠ - ٤٨١.
- (٣٠) نقلنا هذا الأمر في هامش سابق عن الكاتين قلعاوي ودريويش.
- (٣١) يوسف محمد كمال، فقه الاقتصاد النقدي: ٢٠٦ - ٢٦٢، نقلاً عن: Keynes, John(1936) General Theory, College Writings, Vol.7, P. 159: London. Macmillan/Cambridge University Press for the Royal Economic Society.
- (٣٢) حسن گلريز، بورصة الأوراق المالية: ١٠٣.
- (٣٣) هذه الروايات مستفيضة، ولذلك لا داعي للبحث في سندها.
- (٣٤) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٦٤، باب ١٥، ح ١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- (٣٥) المصدر نفسه: ٦٥، باب ١٦، ح ١ و ٨ و ١٢ و ١٦ و ١٨.
- وأما ما يباع بالوزن أو الكيل ففيه خلاف بين الفقهاء، للمزيد انظر: مسالك الأفهام ٣: ٢٤٧ - ٢٤٩.
- (٣٦) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٤، باب ٢٧، ح ٢.
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٧ - ٤٢٩، الباب ٢٨.

الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

د. محمد ساردوئي نسب(*)

تمهيد

إن حقوق المسؤولية المدنية مرتكزة على الفعل المضار مدى تاريخها. فهل الخاصية السلوكية للمسؤولية المدنية هي جوهرها؟ إذا كانت الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية هي خصيصة أساسية فماذا يكون الضابط للفعل الموجب للمسؤولية المدنية؟ هل يمكن أن يستخدم قواعد المسؤولية المدنية كوسيلة لتوزيع الضرر على نظريات الرعاية الاجتماعية؟ هل تلاحظ المسؤولية المدنية مع الظروف الاقتصادية وملاحظاتنا، بما فيها نظرية أصالة الفائدة الاقتصادية أو تنعكس فيها الأصول الأخلاقية فحسب؟ هل المسؤولية المدنية هي العلاقة بين شخصين أو هي علاقة بين ملكياتهما؟ ما هو أثر الأفكار الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية؟

قد شرحنا في هذا المقال الذات الأولية للمسؤولية المدنية، التي هي ذات طابع سلوكي، والتفتنا إلى الأصول الهادية لتمييز السلوك الموجب للمسؤولية المدنية الذي يتبين بالمعايير العرفية. وفي نفس الوقت بحثنا حول أثر الأفكار التوزيعية والمتدخلة والبراغماتية (الأفكار الآلية) في هذا الصعيد من الحقوق. وعلى هذا الأساس يتبين أن لصور خاصة من المسؤولية المدنية، وتبعاً لنظرية «التوجيه القانونية - القضائي»، ولتحقيق الغايات التشريعية، خصيصة منفردة، فأسلوب البحث في هذا الصدد هو الأسلوب التحليلي المفهومي، والأسلوب المنطقي والأصولي.

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، پردیس قم.

١- الخصائص الذاتية للمسؤولية المدنية

١-١- الخاصية غير الآلية للمسؤولية المدنية

في ما عدا المجالات الاستثنائية، التي سمينها بمجالات النفوذ للأفكار الموجهة، لا تكون المسؤولية المدنية في فلسفة القانون الإيراني آلة لتوزيع وتخصيص الموارد الاقتصادية. فتختلف المسؤولية المدنية اختلافاً كبيراً ومتأصلاً مع آلات توزيع الثروة الاقتصادية من الحقوق المالية أو السياسات الآلية لتوزيع الثروات العامة للبلد. ولا يخفى أن الحكومات، بواسطة الأساليب الآلية والتوزيعية، وإلى جانب التوجيه الاقتصادي، تؤثر على حصة كل طبقة من الطبقات الاجتماعية من الموارد الاقتصادية. وإذا كان الأصل في مجال التجارة هو التبادل الحرّ على أساس السعي والتنافس والتراضي فالتدخل الحكومي وتوجيهاته في إطار المصالح العامة قد تتحقق في صورة استثنائية. وعلى هذا الأساس فالأصل هو أنّ مجال التجارة ليس مجالاً للتوجيهات التوزيعية. وكذلك الأصل في صعيد المسؤولية المدنية هو أنه لا يمارس القضاء على أساس النظرية التوزيعية، أي إن العدالة في المسؤولية المدنية ليست مبنية على أساس «العدالة التوزيعية»، كما زعمها الحكيم اليوناني «أرسطو»، بل «العدالة الإصلاحية». وقد وصف أرسطو تطبيق المعايير الحاكمة على توزيع الموارد الاقتصادية والثروات في المجتمع بـ «العدالة التوزيعية»، ووصف تطبيق القواعد الحاكمة على إعادة الانتظام وإصلاح ما يخلّ بالنتائج الحاصلة من العدالة التوزيعية بـ «العدالة الإصلاحية».

١-٢- الخاصية التاريخية للمسؤولية المدنية

نعرف جيداً أن المسؤولية المدنية كانت لا تتميز من المسؤولية الجزائية في النظم القانونية القديمة، فالجزء القانوني في كلا المجالين كان ذا طابع عقوبي ونكالي. ففي القانون الروماني في البداية لم يكن حدّ واضح بين المسؤولية المدنية من جهة والمسؤولية الجزائية من جهة أخرى. وعلى أثر التطور الواقع انتفت الخصيصة الجزائية في المسؤولية المدنية، وتحول التركيز من هذه الخصيصة إلى التركيز على «التقصير» في مفهومه الأخلاقي في وضع المسؤولية المدنية. وشيئاً فشيئاً انخفضت وكادت تغيب خصيصة مذمومية الفعل المضار، أي قابليته للملامة الأخلاقية، وكانت هذه نقطة لبدء التطور في الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٨٧

المسؤولية المدنية.

الفعل المضار هو فعل مضاد للمجتمع، وقد ارتكزت عليه المسؤولية المدنية؛ لإعادة الأوضاع السابقة، ولتعويض الضرر لصالح المتضرر. وبعبارة أخرى: يجب أن نصحح الاختلال الذي حدث أثر وقوع الفعل المضار. والحقيقة هي أن هذا الاختلال يعتبر بشكل عام نتيجة للفعل المضار.

فالיום قد تقلل العناية بالمفاهيم الذهنية والأبعاد النفسية للسلوك الإنساني من اعتبار المسؤولية المدنية، بل نلتفت إلى السلوك بظهوره الخارجي وبعده الاجتماعي، وقد قامت معايير العرفية مقام معايير الشخصية والفردية، وفاتت مفاهيم المسؤولية المدنية صورتها الأخلاقية، وانتماءها إلى النوايا الباطنية في عصرنا الحالي. وإضافة إلى هذا فإن الفعالية والتأثير لقواعد المسؤولية المدنية قد تمتعت بالعناية البالغة. وقد تأثر هذا الاتجاه من الأفكار البراغماتية من جهة، ومن عملية التقرب إلى العرفية في النظم القانونية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى: إن التوجهات الاجتماعية في دورها البناء قامت مقام الإرادة التشريعية في التطورات القانونية.

٣-١- الخاصية السلوكية للمسؤولية المدنية

الفعل المضار كفعل إنساني لا ينظر إليه بجميع خصائصه في المسؤولية المدنية المعاصرة، أي إن الدوافع النفسية فيه لا تتمتع بالأهمية الجدّية، بل هذه النتائج، دون الدوافع الباعثة إليه، ودون كيفيات معرفة النفسية، قد وقعت في مركز العناية. ولذلك إذا لم تترتب خسارة نتيجة الإتيان بفعل ممنوع لا يوجد مجالاً لتطبيق قاعدة المسؤولية المدنية مهما بلغ الفعل الممنوع من الخطورة، لذلك عندما نشير إلى الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية فإن هذا لا يعني أن المسؤولية المدنية دائرة مدار القصد والنوايا الباطنية والدوافع النفسية، بل المقصود هو أننا ننظر إلى الفعل الإنساني بظهوره الخارجي وبعده الاجتماعي، أي في تأثيره على الحقوق والمصالح للآخرين. وعلى هذا الأساس، وفي تطور صائب، قد فرض التشريع المسؤولية المدنية على الصغار والمجانين.

ونجيب في المسؤولية المدنية على هذين السؤالين الأساسيين: أحدهما: كيف يجب على المواطن أن يتعامل مع الآخرين؛ والثاني: إذا حدث انحراف عن هذا السلوك والتصرف

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

فما هي المسائل المطروحة آنذاك؟ إذ نَحْمِلُ المسؤولية المدنية التعويض عن الأضرار الواقعة في أموال مواطن على شخص آخر. إذاً يجب أن نعلم بأن هذا الشخص المسؤول قد خالف في تصرفه إزاء المتضرر ضابطاً سلوكياً ينتظم به السلوك المتعارف، فالسلوك المضار الممنوع هو من العناصر الرئيسية في المسؤولية المدنية^(١). إن امتزاج المعايير للمسؤولية المدنية بالمعايير السلوكية الاجتماعية قد بلغ مستوى لا نستطيع معه أن نجعل حداً واضحاً بين المعايير الأخلاقية المحضة وبين المعايير القانونية؛ فالمسؤولية المدنية تجسّد المعايير العملية للتصرفات المطلوبة، والمطلوب من المسؤولية المدنية هو أن لا يترك الأفعال المضارة سدى ودون رد فعل مناسب، وأن تسهل التعويض عن الضرر الناتج عن الفعل المضار.

ونستطيع التعبير عن دور المسؤولية المدنية بالدور الرائد للمعايير السلوكية الاجتماعية، وتُلفت انتباه الأشخاص إلى الالتزام بالمعايير المقبولة والتجنب عن السلوك غير المتعارف، فالدور الرادع للمسؤولية المدنية يتكون على هذا الأساس، نستطيع أن نتعرّف بوضوح من هذا المنظر على الدور التربوي والبناء لها في المجال التربوي والثقافي، فالمسؤولية المدنية لا تنفرد في لعب هذا الدور، بل تنعكس فيها المقتضيات العرفية الاجتماعية، فالعرف يتكون متأثراً بالأخلاق الاجتماعية.

إن القانون الفرنسي والنظم القانونية المماثلة لها ارتكزت على مفهوم «التقصير»^(٢)، وأبدت إصراراً على الاحتفاظ بتماميتها، ومن هذا المنطلق قد حافظ على الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية. ففي النظام القانوني الفرنسي، وطبقاً للمادة ١٣٨٢ من القانون المدني الفرنسي، يعتبر «التقصير» ركناً للمسؤولية المدنية، والتقصير هو عبارة عن الفعل أو الترك الذي يؤدي في ظروف خاصة إلى المسؤولية المدنية لفاعله، وبيان آخر: إن حقوق المسؤولية المدنية تبذل الاهتمام إلى الفعل أو الترك الموجب للمسؤولية المدنية.

إن علماء القانون الفرنسيين قد بذلوا جهوداً في بيان أساس المسؤولية المدنية على أساس نظرية «التقصير»، وقد أحدثوا في هذا الاتجاه تطويراً في مفهوم التقصير، ليطبّقوا كافة صور المسؤولية المدنية على أساس هذه النظرية، حيث ابتعدت هذه الكلمة عن معناها الأخلاقي. وعلى هذا الأساس ظهرت المفاهيم الحديثة للتقصير، بما فيها «التقصير الاجتماعي»؛ و«التقصير النوعي»؛ و«التقصير المفروض»؛ و«أمانة التقصير»؛ وغيرها من المفاهيم. وكل هذه المفاهيم قد طرحت لكي يحافظ على تمام نظرية التقصير

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٨٩

كالأساس للمسؤولية المدنية الفرنسية.

إن التزام القانونيين الفرنسيين بأصول هذه النظرية يكمن في إصرارهم على أن تبقى المسؤولية المدنية مشرفة على الفعل أو الترك الموجب للمسؤولية المدنية. ففي هذه الرؤية يكون الفعل الإنساني هو مدار رحي المسؤولية المدنية، والخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية هي مقدمة الحديث عن بعدها التقصيري.

لا يلاحظ التقصير في مفهومه التقليدي، الذي يتضمن فكرة «مذمومية» الفعل المضار، بالإذعان بالخصيصة السلوكية فحسب، بل إن مفاهيم «التقصير النوعي» و«التقصير الاجتماعي» لا يمكن اعتبارها دون النظر إلى هذه الخصيصة السلوكية.

فلا استبعاد في صحة القول بأن ضرورة التصديق على اطراد الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية في كافة صورها تعتبر من المسلّمات فيها.

وقد دارت الخلفية التاريخية للمسؤولية المدنية في النظم القانونية غير المدونة، وخاصة النظام القانوني الإنكليزي «كامن لو»، مدار السلوك والفعل. ففي قضاء «كامن لو»، وفي صورة ممارسة أقسام خاصة من الأفعال المضارة، كان هناك أشكال خاصة من الدعاوى واجراءات قانونية خاصة^(٦) متوفرة لصالح المتضرر؛ وتتكوّن معظم الصور للمسؤولية المدنية بواسطة ممارسة أفعال خاصة^(٧).

وإضافة إلى هذا فإن «التقصير»^(٨)، كركن آخر للمسؤولية المدنية، هو من الخصائص الضرورية للفعل المضار. إذاً بغض النظر عن الفعل سيكون الحديث عن التقصير كلاماً فارغاً من المعنى، فلا يبقى للمسؤولية المدنية، فيمكن الاعتراف بالخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية كأصل أساسي من أصولها العامة. وبغض النظر عن صور قليلة تضعف فيها الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية سيبقى تقويم الآثار والنتائج للفعل المضار موضوعاً للمسؤولية المدنية. ففي الصور التي يقل تأثير هذه الخصيصة في تحميل المسؤولية المدنية تعتبر المسؤولية المدنية المفروضة من أنواع المسؤولية غير التقصيرية^(٩) أو المسؤولية المدنية المطلقة^(١٠). والخصيصة الغالبة لهذه الصور من المسؤولية المدنية ترجع إلى العلل التي أدت إلى فرضها؛ وسنتكلّم عنها في مكانها.

١-٣-١- تجسّد القيم الأساسية في معيار «السلوك المطلوب»

إن إحدى الغايات في المسؤولية المدنية هي توصيف المعايير الحاكمة على السلوك المطلوب، حيث يعلم الإنسان من خلالها كيف يتعامل مع الآخرين ويتصرّف بالنسبة إلى الحقوق والمصالح لهم. وبهذا النمط تقودنا الحقوق إلى «السلوك المتعارف»، دون أن تشرح لنا التفاصيل لهذا السلوك المتعارف، فإذا حدثت الظروف المتماثلة فيرجع إلى المعيار الكلّي، أي السلوك المتعارف، حيث يعرف في ضوءه القواعد الملائمة للسلوك بالنسبة إلى الظروف الحادثة^(٨).

وإذا كان السؤال المطروح هنا هو: أيّ ضررٍ يمكن تحميله على غير المتضرّر؟ أو أيّ ضابطٍ نعتمد عليه لمعرفة هذا الأمر؟ فالإجابة عنه تطرح ضمن المسائل في المسؤولية المدنية في النظم القانونية المختلفة، وأهمّها: كيف يجوز للمواطن أن يتصرّف في المجتمعات المعقّدة بكثرة سلائقها وميولها ومطالبها المتعارفة؟

وعندما نبحث عن الضابط والمعيار سنواجه الانتظام المنطقي، والقيم الهيكلية للقانون، التي تشكّل أساس الحق والتكليف في المجتمع. ومن أجل أن نعرف السلوك المطلوب والسلوك المرفوض يجب أن نعرف نظام الحق والتكليف للمجتمع، ومعرفة هذه التكاليف وهذه الحقوق تتسوّى في ضوء الفلسفة السياسية الحاكمة ومعرفة المبادئ الأساسية الاجتماعية.

الأخطاء المدنية في مفهومها العام^(٩) لا يمكن التفتّن إلى عمق معناها دون النظر إلى القيم التي هي الأساس «للسلوك المطلوب». وعلى أية حال فإن المسؤولية المدنية هي حصيلة التراكم الهيكلية والحياة الاجتماعية، فيمكن التعرّف على كميّات الظهور والتطورات في هيكلية المسؤولية المدنية بواسطة البحث في خلفياتها التاريخية.

١-٣-٢- السلوك المطلوب وضابط «الشخص المتعارف»

بعدما عرفنا السلوك المطلوب نقول: إذا حدث أيّ انحراف أو تخلف عن السلوك المطلوب، وأدّى إلى ضياع حقوق الآخرين، فسيكون المجال مجال تطبيق المسؤولية المدنية. ومن هذا المنطلق نقترّب إلى المعايير المقترحة للمسؤولية المدنية، بما فيها «التقصير»^(١٠)، «الإهمال»^(١١)، «عدم الاحتياط»^(١٢)، و«عدم المبالاة»^(١٣)، أو كما عبّر عنها في لسان الفقه

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٩١

والقانون الإيراني بـ«التعدي»، و«التفريط»^(١٤)، فنرى أنه قد يركّز في كل نظام من النظم القانونية على خصائص السلوك المطلوب؛ ليتبيّن السلوك غير المطلوب، والذي يوجب المسؤولية المدنية.

إنّ ضابط السلوك المطلوب في القانون الإنكليزي هو سلوك «الشخص المتعارف»^(١٥). وإذا ترتّب الضرر على الانحراف عن هذا السلوك يؤدي إلى مسؤولية الفاعل المدنية. صحيح أنّه من الضروري أن تتوفر عناصر أخرى لإثبات المسؤولية المدنية لكنّ الأمر الذي يحظى بالأهمية البالغة في تحقق التقصير^(١٦) هو الانحراف عن سلوك «الشخص المتعارف». ومن أبرز المعايير للتقويم والمراقبة في القانون الإنكليزي هو مفهوم «التكليف بالاحتياط»، والمقصود منه الإتيان بشيء يقدم عليه كل إنسان متعارف متأثراً بالملاحظات الحاكمة على تمشية السلوك الإنساني، أو ترك الإتيان بشيء لا يقدم عليه الشخص الحازم المتعارف^(١٧). إنّ ضباط «الشخص المتعارف» هو ضابط نوعي^(١٨)، لكنّ التعريف بالإنسان المتعارف لا يكون كاملاً دون أن يُضاف إليه «في ظروف الحادث»^(١٩) المؤدي إلى الضرر^(٢٠).

والجدير بالذكر أنه يجب في كل موقف خاص أن يقوم ويقدر الاحتمالات للخطر الملازم لهذا الموقف؛ لكي نستنتج ما إذا كان هناك ضرورة لإجراء الخطوات الاحتياطية والاحتياطية، أي لكي نعرف هل كانت تصرفات المدعى عليه تصرفات دون قياسات معتادة وضرورية، فنلاحظ الظروف التي وقع فيها الضرر والمقتضيات العرفية لها من السلوك، وتحظى هذه الملاحظة بأهمية بالغة. إنّ التوزيع العادل للخطر، الذي هو اللازم الطبيعي للنشاطات الإنسانية الاعتيادية، يتحقّق بواسطة تطبيق مفهوم «الشخص المتعارف»، ففي القانون الفرنسي معيار «الأب العائلة الحسن»^(٢١) هو الضابط في معرفة السلوك المطلوب.

٣-١-٣- ضابط المعتاد في الفقه الإسلامي والقانون الإيراني

إنّ الفقه الإسلامي قد بذل عناية بالغة بما هو «المتعارف» كضابط لمعرفة «التعدي» و«التفريط»، فلا يوجد غيره ضابطاً آخر لمعرفة التعدي والتفريط. فيعتبر ما حكم به العرف فصل الخطاب في مجال المسؤولية المدنية. الاستناد العرفي في الإلتلاف والتسبب هو

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

محل عناية الفقهاء، فإذا أشعل المالك النيران في ملكه زائداً عن ما يحتاج إليه، فأضررت النار بجاره، في حالة يتوقع فيها تعدي النيران إلى ملك جاره، يضمن المالك التلف الذي حدث في أموال الجار.

وقد نقل بعض الفقهاء الإجماع على ضمان المالك في هذا الخصوص^(٣٢). وللتفصيل في الدور الأساسي للعرف في الضمان القهري في الفقه الإسلامي كلامٌ مطوّلٌ وخارج عن نطاق هذا المقال، وقد وقع موضع النقاش بشكل واسع في المصادر الفقهية.

القانون المدني الإيراني في الموارد ٩٥١ إلى ٩٥٣ عرّف التقصير بالأعم من التعدي والتفريط، وأشار إلى العرف كضابط لمعرفة مواردها. وقد أعلن علماء القانون كذلك «الشخص المتعارف» كضابط للسلوك الاجتماعي المطلوب، فيؤدي الانحراف عن سلوك الشخص المتعارف إلى المسؤولية المدنية. لقد بلغ الكلام ذروته في هذا الخصوص، وهذا المعيار بلا شك هو الضابط في معرفة السلوك الموجب للمسؤولية المدنية^(٣٣).

إن نموذجية «الشخص المتعارف» يبيّن الحدود والنغور للمسؤولية المدنية في المسؤولية التقصيرية؛ إذ يؤكد القانون الإيراني للمسؤولية المدنية (عام ١٣٣٩هـ ش) على التقصير أنه لا مجال لتبديل العرف بشيء آخر يقوم مقامه ليبين ما هو التقصير. إن أي ضابط من الضوابط، بما فيها «عدم الاحتياط»، أو «اللامبالاة»، لا يمكن أن تبيّن دون استخدام المعايير العرفية.

ولنعترف أن أوضح ضابط في ما يحكم على أساسه العرف هو ضابط «التقصير»، لكن الاعتماد فوق العادة والحد على هذه النظرية قد يؤدي إلى الانزلاق في الدوافع والدواعي النفسية للسلوك الإنساني، كما أدّى الارتكاز عليه إلى النقاش الواسع في اشتراط ضرورة توقع الضرر من ناحية الشخص الموجب للضرر في ثبوت «التقصير»، الأمر الذي يؤدي إلى أن يكون تحميل المسؤولية على الصغير غير الضرر. موضع النقاش الجدّي، وقد لجأ مقدّمو هذه النظرية إلى اعتبار «التوقع العرفي للضرر» لرفع هذه النقيصة. هذا الحل يصحّ الأخطاء إلى حدّ ما، ولكن لنعترف أن العناية بهذا الضابط يكون بمنزلة الرجوع إلى الضابط الأصل والشامل، أي ما يحكم به العرف.

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٩٣

١-٣-٤- خصيصية التقصير في القانون الإنكليزي والقانون الفرنسي

بما أن حقوق المسؤولية المدنية الإنكليزية يبذل العناية البالغة في البعد السلوكي للمسؤولية المدنية، إلى جانب الالتزام بقياسات المسؤولية التقصيرية، وتطبيقها على الحوائج الاجتماعية، وتجسيد العرف في قواعدها، فهو لا يعاني من المشاكل الناتجة عن إعلان الأصل الشامل، أي التقصير في مجال المسؤولية المدنية، كما يعاني القانون الفرنسي من مشاكل إعلان شمولها^(٢٤).

إن مبادرة العلماء القانونيين الفرنسيين في إعلان «التقصير» كالأساس العام للمسؤولية المدنية، وإن الاعتراف بكمية ضخمة من الاستثناءات في نفس الوقت، وخلق مفاهيم «التقصير الاجتماعي» و«التقصير النوعي» و«التفسير المفروض» و«أمانة المسؤولية» للخروج عن مأزق المسؤولية التقصيرية، قد أدّى إلى مجادلات كثيرة بين رجال القانون الفرنسيين. إلا أن عدداً من رجال القانون الفرنسيين، بما فيهم «سالي» و«ژوسران»، قد اقترحوا التخلي الكامل عن «نظرية التقصير».

إن سالي وژوسران قد ابتعدوا عن إرادة الشارع في القانون النابليوني؛ بواسطة اقتراح «نظرية الخطر» كأساس للمسؤولية المدنية الفرنسية. إن هؤلاء قد فسروا النصوص الشرعية بهذا الأسلوب؛ كي يجدوا طريقاً للخروج عن مأزق نظرية «التقصير»، وقد أطلق مخالفو سالي وژوسران على هؤلاء «مدراء تصفية الإفلاس لنظرية التقصير»^(٢٥). ولا يمكن أن نجد مثل هذه المجادلات في القانون الإنكليزي في صعيد المسؤولية المدنية. لكن كما يعاني القانون الفرنسي من الميل إلى المعاني الكلية ابتلي القانون الإنكليزي بالتفريع في النظريات الجزئية والتفصيل المعوّق في القواعد الجزئية الفرعية.

ولذلك قد حذر مجلس الأعيان من الاعتماد بشكل بالغ على القواعد الموجودة في القضايا المحكوم بها سابقاً^(٢٦) لمعرفة ما هو الاحتياط^(٢٧). الكلام في القياسات الموضوعية يحتمل أن يؤدي إلى أن هذه القياسات ثابتة، ولا يهتم بمصالح الناس، والأهمية التي تحظى بها هذه المصالح.

اعتمدت النظم القانونية؛ من أجل العناية بالظروف التي وقعت فيها الأضرار والمقتضي العرفي لها، على ضوابط ومعايير شتى، بما فيها الانحراف عن السلوك المطلوب، الذي يسقى في القانون الفرنسي «بالتقصير»^(٢٨)، وفي القانون الإنكليزي

● الاتجاهات الموجّهة في حقوق المسؤولية المدنية

والأمريكي بـ «الإهمال»^(٢٩). لكن تختلف الخلفية التاريخية للمسؤولية المدنية في كلا النظامين، ما يؤدي إلى أن يكون لهذين المفهومين في كلا النظامين مفهوم خاص. وفي القانون الإنكليزي، واعتماداً على مفهوم «التكليف للاحتياط والحدّر»^(٣٠)، الذي يعتبر نقضها في ظروف خاصة «الإهمال»، تبذل عناية خاصة بالظهور الخارجي للتكليف. وكذلك في القانون الفرنسي من أجل العناية بالظهور الخارجي للفعل المضار ابتدعوا مفاهيم «التقصير الاجتماعي» و«التقصير النوعي»، وقسّ على هذا.

٢- النظريات الموجّهة والازدواجية هما الأساس في المسؤولية المدنية

تقتضي ضرورة الحياة الاجتماعية أن يكون التضيق وتحمل النقيصة لازماً للحياة الاجتماعية. فمعرفة ما إذا كان الخطر غير مشروع لتكون الأضرار الناتجة منها تستحق التعويض، ومعرفة ما إذا كان أي خطر مشروعاً ولا يستحق المتضرر منه التعويض وعليه أن يتحملها، تتيسر في النظم القانونية المختلفة بأساليب متنوعة من التقويم على أساس «السلوك المتعارف» وما شابهه من المعايير المتشابهة في بعض النظم، واستناداً إلى قياسات، كالمصلحة الاجتماعية، والنظريات البراغماتية التي أساسها الفائدة الاجتماعية في النظم الأخرى. وعليه فإنّ الباحث في مجال المسؤولية المدنية يجد نفسها فجأة في صعيد الفلسفة السياسية الحاكمة على المجتمع، ولابدّ له أن يوطّن نفسه للاعتراف بالمعايير والقيم الحاكمة والضوابط الناشئة منها.

نظرية «العدالة الإصلاحية» تجعل المسؤولية المدنية حداً دون الأضرار والأخطار التي يحمل الناس بعضهم بعضاً، وتبين أن أي شخص يجب عليه أن يتحمل أية خسارة أو أي خطر من الأخطار المتواجدة في الحياة.

وقد تبين خلال المباحث المتقدمة حول الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية والدور الحاسم للعرف في تبيين وتفرع القواعد فيها، أنّه لا يوجد أي تعارض أو تناقض في المبادئ والأفكار الأساسية في المسؤولية المدنية. ومع ذلك قد نجد قواعد خاصة أو صوراً خاصة في المسؤولية المدنية تقلّ فيها الملاءمة والتجانس النظري مع الصعيد العام للمسؤولية المدنية.

إن ما يؤدي إلى التغيير في التلاحم المنطقي في قواعد المسؤولية المدنية في هذه

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٩٥

المواضع الخاصة هو تطبيق نظرية «التوجيه القانوني - القضائي»^(٣١). نحن نريد أن ندعي - ونحن صادقون في ادعائنا - أن الصور الخاصة للمسؤولية المدنية تتأثر من نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» في طريق تحقيق الغايات الاجتماعية الخاصة. وفي الحقيقة إن هذه الصور تتأثر من نظرية «العدالة التوزيعية»^(٣٢)، كما وصفها الحكيم اليوناني أرسطو بأنها تنظم الأمور من الأساس، وتبين الحسن والقبیح في أساس المجتمع، وتعين كيفية التوزيع الصحيح للفوائد والأضرار في المجتمع. لكن «العدالة الإصلاحية» - على حد تعبيره - وتلاحظ فيها كيفية تصحيح الاختلال الحادث المؤقت في النظام الأساسي. وفي الحقيقة هو رد فعل المجتمع للاختلال في النظام الأساسي الحاصل عن تطبيق العدالة التوزيعية^(٣٣).

فالعدالة التوزيعية مقدمة على «العدالة الإصلاحية» من حيث المرتبة والأولوية، لذلك فإن المسؤولية المدنية غير التقصيرية مقدمة على القاعدة العامة للمسؤولية المدنية من حيث المرتبة، فلا علاقة بين المسؤولية المدنية غير التقصيرية وبين درجة الحزم والاحتياط التي استعملها الشخص المسؤول، ولا يرفع عنه المسؤولية المدنية، ولو أثبت أنه تصرف في الاحتياط الملائم للظروف أو تصرف تصرفاً حماسياً ولكنه قد فشل في السدّ دون الضرر.

٢-١- تبين نظرية «التوجيه القانوني - القضائي»

المقصود من نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» لا ينحصر في التدابير والسياسات القضائية في تطبيق التوجهات الاجتماعية على النصوص القانونية، بل هي تشمل التدابير التقنية في التشريع، وتحتوي على التوجيه العام للقواعد القانونية. إن المداقة وإمعان النظر في نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» هو مفتاح كثير من الأسئلة حول الأساس النظري للمسؤولية المدنية.

إن رجال القانون في بريطانيا قد اعتنوا عناية بالغة بـ «التوجيه القضائي» في صياغة المسؤولية المدنية في مواضع خاصة، أي إنهم قد اعترفوا للمحاكم الإنكليزية بهذا الخيار؛ لتتفاعل وتستجيب في إطار تفسير «القاعدة السابقة»^(٣٤) للحوائج الاجتماعية.

إن العوامل التي يمكن أن تؤثر على القضاء في صناعة القرار متنوعة جداً، بما فيها الأسئلة التالية: كيف توزع مسؤولية التعويض عن الخسائر؟ هل اتخاذ القرار الخاص

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

يؤدّي إلى اتساع نطاق الدعاوي المماثلة وعددها؟ ما هو التأثير لهذا القرار على الإنتاج الوطني؟ ما هو أثر الحكم على النشاطات في المهن الخاصة؟ هل تحميل المسؤولية المدنية يحرّض الناس على الاحتياط والحزم أكثر فأكثر؟ ما هي الملاحظات الأخلاقية المتدخلة في هذا الأمر؟ وفي النهاية إلى أي حدّ يتناسق تحميل أي تكليف مع المجالات الأخرى القانونية؟^(٣٥).

يقسّم بعض المؤلفين الإنكليزيين استنتاجات المحاكم في أحكامها إلى قسمين:
الأول: استنتاجات المحكمة التي تهدف المحاكم من خلالها تحقيق الغايات الاجتماعية والاقتصادية^(٣٦)؛ **والثاني:** استنتاجات المحاكم التي تقصد منها تحقيق العدالة والإنصاف^(٣٧)؛ بغضّ النظر عن نتائج حكم المحكمة^(٣٨). إن الإلزامات والمحرّمات تفرض نفسها في ضوء الأفكار الخاصة على أرض الواقع. وإن الانتظام القانوني ونتائج أحكام المحاكم في المجتمع يؤخذان معاً بعين الاعتبار.

٢-٢- نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» وخلق المسؤولية المدنية غير التقصيرية^(٣٩)

إن المسؤولية المدنية «للعاقلة»، وما تضمن الحكومة وبيت المال من الدية في مواضع خاصة، وكذلك المسؤولية المدنية للغاصب على أساس القاعدة الفقهية «الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال»^(٤٠)، والمسؤولية المدنية لأرباب العمل، والمسؤولية المدنية لمالكي وسائل النقل البري المحركي في القانون الإيراني، تعتبر فيها المسؤولية المدنية غير التقصيرية. والتفاصيل في ذلك خارج نطاق هذا المقال. وكل هذه الصور من المسؤولية المدنية مشتركة في نقطة واحدة، وهي أن هذا النوع من المسؤولية المدنية قد تفرض لمقاصد خاصة، ولحماية فريقٍ خاصٍ من المتضررين. وتؤكد هذه الصور من المسؤولية المدنية على النوع الخاص من النشاط الموجب للمسؤولية أكثر مما تؤكد على الخصيصة السلوكية لفعل الشخص المسؤول. ويبدو من بعض القوانين أنّ المسؤولية المدنية غير التقصيرية هي في الواقع نوع من التوزيع للخسائر.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٩٧

٢-٣- تفضيل نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» على نظرية «الخطر»

إنّ العالم القانوني الفرنسي «سالي» عرّف المسؤولية المدنية بأنها ليست علاقة قانونية بين شخصين، بل هي العلاقة بين ملكياتهما^(٤١). ويمكن القول - على عكس ما يعتقد فيه الذين يميلون إلى نظرية «الخطر» كأصل عام - بأن علاقة المسؤولية المدنية ليست العلاقة بين ملكيات الأشخاص، أو بين ما في الذمم، ولا يجوز أن يخلط بين ما تؤوّل إليه المسؤولية المدنية من النتائج، التي هي ضرورة تحميل الخسائر على ملكية الشخص العامل للضرر، وبين كيفية تحقق هذه العلاقة بين الشخصين.

والارتكاز على نتيجة المسؤولية المدنية هو حصيلة عدم التوفيق في التحليل المنطقي لعناصر المسؤولية المدنية. ومن جانب آخر بما أنّه لا تعتبر الأضرار البدنية والمعنوية أضراراً مالية بحتة فلا يؤوّل الضرر فيها إلى النقصية في ملكية المتضرر أو ما في ذمته.

فلذلك نلقت النظر إلى الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية، قبل العناية إلى النتائج وأثر المسؤولية المدنية في ملكية الأشخاص أو على ما في ذمهم، فيكون محطّ المسؤولية المدنية الفعل المضار في أوصافه الخاصة. وقد تظنّ الذين يعتقدون بـ «نظرية الخطر» إلى أنّه لا يمكن الدفاع عن «نظرية الخطر» دون الالتفات إلى هذه الفكرة، فأدّى هذا الأمر إلى أن لا يُتبع اليوم «نظرية الخطر» في مفهومها المطلق. ولذلك سعوا، مع الاحتفاظ بالخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية، إلى أن يُنكروا ضرورة وجود «التقصير» فيها.

إنّهم قد بذلوا جهوداً ليوفّروا ضابطاً آخر بدلاً من التقصير؛ لتعيين الشخص المسؤول؛ فذهب البعض إلى عدّ «التصرّف» غير المتعارف سبباً للمسؤولية؛ وذهب البعض إلى الاعتقاد بثبوت المسؤولية للذي أحدث الخطر بقصد الانتفاع والحصول على الفوائد؛ وذهب آخرون إلى ثبوت المسؤولية المدنية للذي يستغلّ الأشياء المولدة للخطر، أو يُقدّم على النشاطات الموجبة للخطر^(٤٢). ويظهر أنّ الذين يعتقدون بمثل هذه النظريات لا ينكرون الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية، ولكن ينتقدون ضرورة البحث عن الخصائص النفسية للفعل الموجب للضرر. ويبدو أنّ السبب في عدم اعتناق النظرية المطلقة للخطر، والاعتراف بتعديلات فيها، يكمن في الاعتراف بالخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية. فالיום تصلح «نظرية الخطر» أن تشمل مواضيع كالمسؤولية المدنية لأرباب العمل

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

الذين يشملهم قانون العمل، والذين يمتلكون وسائل النقل البري المحركة وبعض النشاطات المولدة للخطر، والمسؤولية المدنية لمنتجات السلع المعيبة وما شابهها، ويمكن الدفاع عن هذه النظرية إلى حد ما في مثل هذه المواضيع.

ولكن شمولها لهذه الأمور لا يسلم من الإشكال أيضاً. فعلى سبيل المثال: نساء: لماذا يحكم نظامان من المسؤولية المدنية على الأعمال التي يشملها قانون العمل وعلى عقود العمل التي لا يشملها؟ ولماذا يحكم نظامان من المسؤولية المدنية على الأحداث الناتجة عن وسائل النقل البري المحركة وعلى الأحداث التي تنتج من العربات غير النارية والدراجات؟

نحن وضعنا النقاط على الحروف، ووضّحنا ما خفي من الأفكار الأساسية في المسؤولية المدنية. ومما غفل عنه مشايعو نظرية الخطر في المجالات التي يبدو أنها متلائمة مع هذه النظرية:

أولاً: إن المسؤولية المدنية غير التقصيرية ليست من «الماهيات المهمة»، بل هي من «الماهيات بشرط شيء»، أي إن الماهيات باعتبار أن يكون لها ذات مستقلة أو ذات متعلقة بأمر آخر تقسم إلى أقسام مختلفة^(٤٣)، فإذا كانت هذه الماهيات تحتاج في تحققها إلى أمر خارجي تكون من «الماهيات بشرط شيء»؛ لكن إذا كانت - بعض النظر من أي أمر آخر - لا تحتاج إلى أمر خارجي لتحقيق ذاتها فإنها تعتبر من الماهيات المهمة أو «الماهيات لا بشرط». الأمر البسيط هو أمر يتمتع في ذاته بالخلوص والأصالة، ولا تتدخل فيه العناصر الأجنبية والغريبة.

إن المسؤولية المدنية غير التقصيرية تتحقق بواسطة التدخل التشريعي في أرضية لا يوجد فيها مثل هذه المسؤولية، طبقاً للعمومات، فيعتبر التدخل التشريعي بالنسبة إلى أرضية عامة للمسؤولية المدنية أمراً خارجياً، فيتحقق بواسطة هذا التدخل نتائج لا تتناسق في ذاتها مع ذات المسؤولية المدنية البسيطة العامة.

إن التدخل التشريعي ونتيجته، أي المسؤولية المدنية المفروضة، لا تعتبر نتيجة الضرورة المنطقية، بل هي اتجاه حمائي يقصد منها الرعاية الاجتماعية، وإن هذه الاتجاه يلوح واضحاً للباحث المتتبع، فنرى أن هذا التكثر في ذات المسؤولية المدنية لا يلتفت إليه في «نظرية الخطر». ولذلك يبدو أن «نظرية الخطر» لا تتمتع بالاستقلال، بل تنتمي إلى

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وبيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ١٩٩

نظرية «توجيه القانوني - القضائي»، التي سوف نبينها لاحقاً.

ثانياً: إن «نظرية الخطر»، وبشكل عام النظريات التي تعرّف السببية كأساس المسؤولية المدنية، يوجد فيها نقص فالحج (في إسناد المسؤولية المدنية؛ إذ إن الأسباب متعددة)، ونحن نعلم أن الأسباب والشرائط المتنوعة قد تؤدي إلى الضرر، فضابط السببية يرشّح العديد منها لتحمل المسؤولية المدنية، ولا يمكن أن نحمل المسؤولية المدنية على سبب خاص، إلا أن نستعين بالاستناد إلى معايير «سلوكية» أخرى في تعيين العامل والسبب الذي أدى إلى الضرر.

إنّ هذه المعايير توضح لنا «التوجيه» في السببية^(٤٤). ففي نهاية المطاف يستعان بمعايير أخرى كي يعرف السبب المسؤول لنحمل عليه المسؤولية المدنية. ومن أجل هذا قدّم موافقو «نظرية الخطر» معايير، بما فيها «الخطر غير المتعارف» و«الانتفاع المادي من النشاط» الموجب للخطر.

ثالثاً: لا يمكن الادعاء بأن «نظرية الخطر» فيها الكفاية المطلوبة لتشمل جميع المواضيع للمسؤولية المدنية غير التقصيرية في القانون الإيراني؛ لأنه لا يمكن لهذه النظرية أن تشمل مثل مسؤولية «العاقلة» المدنية، الذين لا علاقة لهم من الناحية السببية بالحادث المؤدي إلى الجناية، ولم يحضروا المكان الذي حدثت فيه الجناية خاصة. إن القانون المدني الإيراني، في المادة (٣٠٣) وغيرها من المواد، قد قرّر المسؤولية المدنية المطلقة لصاحب «اليد» غير المستحقة في تصرف مال الغير، ولو كان جاهلاً بعدم استحقاقه فيه. ولو سلمّ المال صاحب اليد الجاهل بعدم الاستحقاق إلى غيره فحق رجوع المالك إلى المتصرف الأول ثابت لو تلف المال، ولو كان التلف بأفة سماوية أو القوة الجبارة. كيف يمكن إسناد الخطر إلى المتصرف الأول الذي لا علم له بعدم استحقاقه، ولا علاقة له بالحادث الموجب للضرر؟ إننا قد بيّنا نقاط الضعف في الأساس النظري لهذه المادة من القانون المدني الإيراني في مقال آخر^(٤٥).

وبغض النظر عما أشرنا إليه من الإشكال، لو اعتمدنا على نظرية «الخطر مقابل الانتفاع»، واعترفنا بها، فإنها لا تشمل إلاّ جزءاً صغيراً من أبعاد الحياة، أي النشاطات الاقتصادية والاستغلال لوسائل النقل البري المحركة، لو كانت هذه النشاطات والوسائل تستغلّ بغرض الانتفاع المادي؛ لأن المسؤولية المدنية الناتجة عن النشاطات

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

الاقتصادية الصناعية مفروضة إزاء العمّال والذين لهم علاقة بالعمل والمعمل، ويركّز على الأضرار البدنية والنفسية خاصة.

٣- كيفية تطبيق النظريات الموجهة في المسؤولية المدنية

إن تطبيق النظريات الموجهة في مجال المسؤولية المدنية - وبشكل عام نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» - يتيسّر بطريقتين: أحدهما: قيام القضاء بتطوير المفاهيم الأساسية في صعيد المسؤولية المدنية؛ والثانية: قيام المشرّع بفرض المسؤولية المدنية غير التقصيرية أو التخفيف في المسؤولية المدنية.

٣-١- التدخل التشريعي المباشر في فرض المسؤولية المدنية غير التقصيرية

ينظر الشارع إلى المسؤولية المدنية غير التقصيرية نظرة آلية في تخصيص الموارد الاقتصادية، أعم من الفائدة الاقتصادية أو تكاليفها، ومن هذا المنظر - واعتماداً على المؤشرات السلوكية الاقتصادية - يعيّن القانون الشخص المسؤول للتعويض عن الضرر أو تحمّل التكاليف.

إن توزيع خطر الخسائر أو أية كلفة تتعلق بأي فعل لا يمكن أن نفهمه بسهولة، بل يجاب على مسألة تخصيص التكاليف في ضوء الفلسفة السياسية الحاكمة على التوزيع الصائب للأخطار، ليتحقق في خاتمة المطاف هذا المهم عن طريق تخصيص المسؤولية المدنية.

ويمكننا عبر هذا الطريق أن ننال بعض الغايات الأخرى، وتحقيق الإصلاحات الاجتماعية والأغراض الاجتماعية على صعيد المسؤولية المدنية. فهذه الطريقة توفرّ الدعم لبعض النشاطات الاقتصادية الخاصة، وتوفّر أيضاً إمكانية الرعاية الاجتماعية لمجموعات أو طبقات خاصة، بما فيها العمّال أو الذين هم في معرض المخاطر في الصناعات الخاصة. وإليكم جملة من الأمثلة، وخاصة في التشريع الإيراني:

إنّ المشرّع الإيراني، في المواد (٣٠٥) و(٣٠٦) من القانون الجزائي الإسلامي (عام ١٣٧٠هـ ش)، قد حمل المسؤولية المدنية على «العاقلة» في الجنايات الخطئية المحضة الموضحة فما فوقها؛ وفي المادة (١٢) من قانون المسؤولية المدنية (عام ١٣٣٩هـ ش) قد حمل

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٠١

المسؤولية المدنية الناشئة عن حوادث العمل على أرباب المعمل. والأمثلة القانونية كثيرة في هذا المجال، بما فيها التشديد القانوني على الغاصب في المادة ٣١٥ من القانون المدني، وفرض المسؤولية المدنية الناشئة عن حوادث الطريق على أرباب وسائل النقل البري المحركة في المادة الواحدة من القانون (عام ١٣٤٧ هـ ش). وقد تظهر مما ذكرنا أن التغير في الصفة العامة لنظام المسؤولية المدنية في هذه المواضيع يتحقق بواسطة التدخل التشريعي المباشر، وفي ضوء التطبيق التشريعي للنظريات الموجهة؛ بغرض إنهاض نظام المسؤولية المدنية في تحقيق الغايات الاجتماعية.

٣-٢- التدخل التشريعي المباشر في تخفيف المسؤولية المدنية

إذا كان شخص ما مسؤولاً عن تعويض الضرر فهل يمكن للمشروع أن يخفف من مسؤوليته المدنية؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال بقولنا: إذا اعترفنا بإمكانية التدخل التشريعي في المسؤولية المدنية، واستخدامها كآلة لتوزيع الموارد الاقتصادية، فائدة كانت أم ضرراً، وبواسطة هذه الطريقة تتحقق الغايات الحمائية، فلا فرق بين الزيادة في المسؤولية المدنية والتخفيف منها.

لقد قرّرت المادة (٧) لقانون المسؤولية المدنية (عام ١٣٣٩ هـ ش) التخفيف في المسؤولية المدنية لفريق من حضنة الأطفال إذا كان الضرر الناتج عن فعل الطفل نتيجة التقصير في الرقابة والمحافظة من جانب الحاضن. فلا يجوز أن يؤدي التعويض عن الضرر إلى العسرة والمسكنة في جانب الحاضن المقصر. والحكم في هذه المادة من القانون المدني ينشأ من الإنصاف، ولولاه لا يمكن للمحكمة أن تُخفف من المسؤولية المدنية للحاضن المقصر.

٣-٣- نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» وتطوير المفاهيم في المسؤولية المدنية

تعتبر المسؤولية المدنية في النظرة التقليدية إليها وسيلة للقضاء في دعاوى المتضررين، ولتعويض الضرر عنهم، ولا تهدف المحكمة غير غاية واحدة، وهي إعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه قبل الضرر. لكن بواسطة تطبيق نظرية «التوجيه القانوني -

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

القضائي»، واعتماداً على طريقة تخصيص المسؤولية المدنية، تستخدم المحكمة القواعد التقليدية، غير أنّ المفاهيم التقليدية تتأثر بالاتجاه الحديث و«التوجيه القضائي»، لتتطور المفاهيم التقليدية إلى مفاهيم جديدة في مسار تحقيق الغايات لهذا الاتجاه، فيصعب فهم الاتجاهات القضائية النازرة إلى النيل من هذه الغايات، دون العناية بالغايات والاتجاهات في تخصيص المسؤولية المدنية.

٣-٣-١-٣- نظرية أصالة الفائدة^(٤٦) في القانون الإنجليزي

الوظيفة الرئيسية لحقوق المسؤولية المدنية الإنجليزية من خلال هذه الرؤية، بغض النظر عن ما تقتضيه العدالة، تكون تخفيف الكلفات الاجتماعية للحوادث، وكذلك تخفيف الكلفات للابتعاد عنها. اعتمد مجلس الأعيان في إنجلترا على الفائدة الحاصلة من الفعل لتمييز الفعل الموجب للمسؤولية عن الفعل المجاز. يجب أن تكون الفائدة الاجتماعية للفعل بحدٍ يبرز خطر الضرر الحاصل من ذلك الفعل، فيسمى هذا الخطر «الخطر غير المتعارف»^(٤٧).

«إذا خففت كل القطارات في هذا البلد سرعتها إلى ٥ أميال تقلّ الحوادث، لكنّ الحياة العامة ستواجه الشلل. إذا كان الغرض من نشاط خاص يحظى بالأهمية فإن ذلك يبرّر استقبال ما هو غير معتاد من الخطر...»^(٤٨). يجب أن تلاحظ المحكمة كلفات المجتمع التي تترتب على الإلزام بترك الأفعال النافعة للمجتمع بشكل عام. ففي معادلة (الفائدة - الكلفات)^(٤٩) لا يتضمن أيّ نشاط مشتمل على الخطر توجد فيه الفائدة الاجتماعية تكليفاً للاحتياط والحذر المهمة، فلا تنشأ منه المسؤولية المدنية. لا يكون التكليف بالاحتياط إزاء الآخرين تكليفاً مطلقاً كي يستلزم عدم مراعاته المسؤولية المدنية في كل حال؛ لأنه يمكن أن تكون كلفات الاحتياط بالنسبة إلى أهمية الخطر غالية جداً^(٥٠).

قد ينسب إلى التقصير بواسطة تطبيق النظريات الحديثة غاية خاصة. إن نظرية التقصير تكون ذات صلاحية للتطابق مع النظريات الاقتصادية، أي يجب وجود نوع ملائمة بين الخطوات الاحتياطية الضرورية وكلفات الابتعاد عنها، فلا يتوقع القيام بالخطوات الاحتياطية الغالية التي تكلف المجتمع أضراراً كبيرة.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وبيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٠٣

إن طريقة تقويم النتائج ينسب إلى «التقصير» مفهوماً خاصاً. وهذه هي الفوائد والمصارف التي تبين ما هو المتعارف؟ وهل يُبرّر الخطر في مثل هذه الظروف؟ فإحدى الطرق التي تزيد من تأثير تخصيص الموارد الاقتصادية بواسطة المسؤولية المدنية الاعتراف بالمسؤولية المدنية للذي يستطيع أن يمنع من الحادث بأقل المصارف^(٥١).

وتقلّ في هذه النظريات أهمية الخصيصة السلوكية للمسؤولية المدنية. ولو أننا نلتفت إلى السلوك الذي يوفر الأكثر من الفوائد الاقتصادية للمجتمع فستكون هذه النظريات آلة للزيادة في الفوائد والثروات لصالح العامة، وتقود المسؤولية المدنية في هذا الاتجاه أيضاً.

ونستطيع القول بأنها تتضمن المفاهيم المركبة من «العدالة الإصلاحية» و«العدالة التوزيعية»، كما زعمها أرسطو الحكيم اليوناني.

إن معادلة الفائدة - الكلفة^(٥٢) قد واجهت في الولايات المتحدة الأمريكية إقبالاً أكثر. ومع هذا تواجه المحاكم مشاكل كثيرة من ناحية حساب الكلفات والفوائد. وعلى سبيل المثال: كيف يمكن أن ننظر إلى الملاحظات المرتبطة بالانتظام العام ككمية خاضعة للحساب؟ فيطلب هذا الحساب الوسائل الملائمة لها، ويمكن أن لا يكفينا هذا الحساب الخبراء الاقتصاديين بسهولة؛ إذ إن هذه الطريقة تنبع من الاقتصاد المبني على الرفاهية والرخصة في العيش والذي ينظر إلى النظم القانونية كآلة للزيادة في التخصيص الهادف لموارد المجتمع، أي إن دور الحقوق في هذه الطريقة دور آلي^(٥٣).

كانت حقوق المسؤولية المدنية الإنكليزية مركز التطور في النظريات الاقتصادية القانونية، وكانت مجالاً ملائماً للنقاش بين علماء عالم «كامن لو». لكن المساعي الأكاديمية قد تخلصت قليلاً من مصفاة المحاكم الإنكليزية^(٥٤). وفي الحقيقة يستفاد من التحليل الاقتصادي في تبين مفهوم التكليف بالاحتياط والحذر^(٥٥)، الذي يشكل نقضه أساس الإهمال والتقصير^(٥٦).

إن الفائدة الاجتماعية للسلوك، على غرار الكلفات للخطوات التأمينية، قد دخلت في الهيكلية المفهومية للإهمال والتقصير^(٥٧)، فنرى أن استغلال التحليل الاقتصادي كان محفوظاً بالاحتياط البالغ.

إن مفاهيم الأخلاق والعدالة التقليدية قد واجهت معارضة جديدة من جانب

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

الاقتصادي والقانونيين الذين تدربوا في العلوم الاقتصادية في الولايات المتحدة الأمريكية. وكذلك لم تُبَقَّ نظرية أصالة الفائدة سليمةً من النقد؛ لأنها لم تستطع أن تأخذ «الحق» بعين الاعتبار والجد. فمن هذه الرؤية نرى «الحق» في مقابلة الضروريات للمجتمع متكسراً في الغاية. ويمكن أن يُستغلَّ المواطن ويُستثمر لمصالح الآخرين. ففي رؤية فائدية لا يكون المواطن المصدر النهائي للقيم الأخلاقية^(٥٨).

وعلى أية حال فالذين يعتقدون بأصالة الفائدة، وخاصة الأخصائيون في الحقوق الاقتصادية، يدعون أنه برغم من قلة في جاذبية نظرية أصالة الفائدة فإنها تشكل أساس القانون الإنكليزي وسياستها، ويبيّن المفاهيم الحقوقية، وخاصة حقوق المسؤولية المدنية، بشكل أفضل^(٥٩).

إن هذه الرؤية تجاه حقوق المسؤولية المدنية واجهت النقد الشديد في السبعينات لجهة التحليل الاقتصادي وآثاره ونتائج من جانب أولئك الذين يعتقدون أن حقوق المسؤولية المدنية له أساس رصين في الصعيد الأخلاقي. وقد ظهر في عامي ١٩٨٢ و ١٩٨٣ حجم عظيم من النقد، ويعتبر من مراحل التطور في القانون الإنكليزي؛ لأنه كان أوّل معارضة متناسقة من جانب العلماء في المستويات العليا؛ لصيانة أفضل النظريات الاقتصادية المبتنية على الفائدة والتعاليم النظرية الحاكمة^(٦٠).

٢-٣-٣- نظرية «التوجيه القانوني - القضائي» والتطور في مفاهيم المسؤولية المدنية في القضاء الإيراني

إن القضاء في إيران لم يعتن بشكل جدّي بهذا الأمر. وطبقاً لمادة (٣) من قانون القضاء المدني ١٣٧٩هـ ش يجب على المحكمة أن تحكم على طبق النصوص القانونية والأصول القانونية، وفي صورة إجمالها طبقاً للمصادر الإسلامية المعتبرة. فلا يوجد في القوانين - إذا استقرأنا فيها - ما تُسند إليه التطبيق القضائي للنظريات المبتنية على الفائدة. ويبدو أن المحاكم الإيرانية لم تستعد لتطبيق «التوجيه القضائي» في هذا الخصوص.

وهنا نسأل هل نستطيع أن نستخدم نظرية «التوجيه القضائي» المبتنية على أصالة الفائدة في إطار دور العرف في تفریع قواعد المسؤولية المدنية، ومن هذا المنطلق نطور **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ ٢٠٥

مفاهيم المسؤولية المدنية؟ فزرى أننا نستطيع أن نستنبط بوضوح من نظرية «الشخص المتعارف» المفهوم الانتزاعي المستتر، أي «المصلحة الاجتماعية».

تتضمن نظرية «الشخص المتعارف» هذا المعنى، أي أن الحقوق يجب أن تحرص السلوك العقلاني، وتقف دون السلوك غير العقلاني. ونستطيع أن نؤكد قاطعين بأن السلوك الذي يتضمن الخسارة الاجتماعية لا يؤيده العرف؛ لأن العرف يطلب من المواطنين أن يتركوا كل سلوك لا يتضمن المصالح الاجتماعية، فالرعاية المتعادلة للمواطنين تستلزم ترجيح المصالح الاجتماعية على المصالح الشخصية.

ومن جانب آخر فإن الأصل (٤١) من الدستور الإيراني لا يسمح لأحد أن يمسّ المصالح الاجتماعية بمبرر استيفائه الحق الفردي.

فإذا كان الحفاظ على المصالح العامة يقتضي التضيق في استيفاء الحق الفردي فبطريق أولى يحرض القانون السلوك الذي له فوائد أكثر للمجتمع، ويفضله على السلوك الذي له فوائد أقل.

ومن هذه الرؤية يجوز لنا أن نؤكد على حماية السلوك النافع للمجتمع. وعلى هذا الأساس يتمتع الاتجاه المبني على الفائدة بالدعم النظري القوي. ولنعترف أن هذه الفائدة ليست فائدة اقتصادية فحسب، بل في هذا المنطلق يجب أن نأخذ بعين الاعتبار مجموعة مركبة ومتلائمة من المثل الاجتماعية العليا والفائدة الاقتصادية وما يقتضيه النظام العام في المعايير الأخلاقية.

إذاً هذا الاتجاه الموجّه يحظى بمساندة العرف وأصالة ترجيح المصالح العامة على المصالح الفردية في الدستور.

ونستطيع أن نفسّر المفاهيم الأساسية للمسؤولية المدنية في اتجاه المصالح العامة، فيجب الاحتياط وملاحظة جميع الجهات في اتخاذ أي اتجاه موجّه في التفسير والتطوير لمفاهيم المسؤولية المدنية.

يبدو أن إمكانية استخدام «التوجيه القضائي» في حقوق المسؤولية المدنية؛ للوقوف دون السلوك الضار الخاص، متوفرة. إذاً هناك مشابهة قليلة موجودة بين وظيفة المسؤولية المدنية وبين وظيفة القانون الجزائي في الردع، دون السلوك الممنوع في كلا المجالين. لكن لنتنبه أن المسؤولية المدنية لن تتراجع من جديد إلى التكلف في لعب دور معاقبة السلوك

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

الضار بعدما تباعدت عن القانون الجزائي شيئاً فشيئاً عبر التاريخ.

النتيجة

كانت المسؤولية المدنية في القانون الإيراني تابعة للعرف عبر تاريخها. وكثير من قواعد المسؤولية المدنية مبنية على سيرة العقلاء والعرف. إن التعدي والتفريط من حيث المجموع يعتبران ضوابط لما هو «المتعارف» أو «المعتاد». وقد استخدمت هذه الرؤية في صورة نموذجية، أي «الشخص المتعارف» في النظم القانونية المتقدمة كذلك. ونحن في هذا المقال خلصنا إلى أن الصور الخاصة والشاذة من المسؤولية المدنية غير التقصيرية تكون في الاتجاه التوزيعي، ومتأثرة بنظرية «التوجيه القانوني - القضائي»، بواسطة التدخل الحكومي التشريعي في طريق تحقيق الغايات الاجتماعية والحمائية. وهناك ما يكفي من الأدلة للتباعد عن الأساس العام للمسؤولية المدنية في هذه المجالات. إن حقوق المسؤولية المدنية في إيران قد تفرض المسؤولية المدنية على أشخاص غيب حين وقوع الحادث. إن هذا التطور لا يمكن الابتعاد عنه، ويكون مطلوباً إلى حد ما. إن المسؤولية المدنية في هذه المجالات قد بنيت على طريقة تسويق الضرر إلى الذين علاقتهم ضعيفة بالنسبة إلى الحادث الموجب للضرر.

هذا الاتجاه الموجه قد يتحقق بشكل مباشر، وبواسطة فرض المسؤولية المدنية غير التقصيرية (المادة ٣١٥ من القانون المدني الإيراني)، والمادة ١٢ من قانون المسؤولية المدنية)، وفي الموارد (٣٠٥) و(٣٠٦) من القانون الجزائي الإسلامي (عام ١٣٧٠ هـ ش)، ضمان «العاقلة» في الجنايات الخطئية المحضة، وغيرها من القوانين؛ وقد يتحقق بشكل مباشر من طريق تطوير المفاهيم الأساسية للمسؤولية المدنية. وفي بعض البلدان تطور مفهوم «التقصير» من «المفهوم الاجتماعي» إلى «المفهوم الاقتصادي»؛ نتيجة تطبيق نظرية «أصالة الفائدة».

ويستطيع القضاء الإيراني أن يستخدم النظريات الموجهة لتطوير المفاهيم الأساسية للمسؤولية المدنية الرامية إلى التحريض على السلوك النافع للمجتمع، وفي تحقيق الفائدة الاجتماعية والاقتصادية في إطار الدور البناء للعرف وأصالة أفضلية المصالح العامة على المصالح الفردية المأخوذة من الأصل (٤١) من الدستور الإيراني. ولنعترف أن التبع لأي **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٠٧

● د. محمد ساردوئي نسب

اتجاه موجّه في التفسير والتطوير للمفاهيم الأساسية للمسؤولية المدنية يجب أن يحقق في صورة متفاوتة عما يجري في بعض البلدان، ويجب أن تكون متناسقة ومتلائمة مع القيم الاجتماعية الإسلامية، وفي صورة بالغة الاحتياط، وبالمراعاة للجوانب المختلفة؛ كي لا يمسّ من هذا القيم أو المباني الأساسية للحقوق الإسلامية.

الهوامش

- (١) كثير من الآثار المكتوبة في مجال فلسفة القانون الإنجليزي قد ركزت على «الفعل» (Act) ليكون له الدور الأساسي في المسؤولية المدنية. وتشمل هذه الآثار عناوين مثل:
Act as the basis of liability, Act as foundation of legal liability.
Fault. (٢)
Remedies. (٣)
B.S. Markesinis S.F. Dakin, Tort Law, 1998, 4th edn, Clarendon Press, P.18. (٤)
Negligence. (٥)
Restrict Liability. (٦)
Absolute Liability. (٧)
Margaret. Brazier, Street on Torts, 8th edn, 1982, Butterworth's, p.198. (٨)
David G. Owen, Philosophical Foundation of Tort Law, Oxford. 1995 p.8. (٩)
Fault. (١٠)
Negligence. (١١)
Carelessness. (١٢)
Recklessness (١٣)
(١٤) المواد ٩٥٢ و ٩٥٣ من القانون المدني الإيراني.
Reasonable man. (١٥)
Negligence. (١٦)
Margaret. Brazier, op.cit p.201. (١٧)
Objective. (١٨)
In that circumstances. (١٩)
Margaret. Brazier, op.cit p.201. (٢٠)
Bone pere. (٢١)
(٢٢) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٢: ٤٣٦، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥.
(٢٣) دكتور ناصر كاتوزيان، وقايح حقوق، الشركة المساهمة: ٥٠، انتشار، ط١١، ١٣٨٥ هـ ش (باللغة الفارسية).
(٢٤) للتفاصيل حول المعايير العرفية في القانون الإنجليزي راجع: شرح الدعاوى المذكورة في المصادر التالية:
Hepple & Matthews, Tort, Cases & Materials, 4edn Butterworth's p248, 250, 268, 276, 329
Clasgow corpn V. Muir (1943) Ac. 448
Bolton. V. Stone House of Lords (1951) 1 All ER 1078
Haley. V. London Electricity Board house of Lords (1964) 3All ER 185

- Morton. V. William Dixon Ltd Court of Session 1909.
- (٢٥) ميشل لور راسا، المسؤولية المدنية: ٤١، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور محمد الأشترى، منشورات حقوقدان، ١٣٧٥ هـ ش.
- Precedent. (٢٦)
- Vivienne, Modern Tort law 5th edn 2003 Cavendish, publishing Limited, p.116. (٢٧)
- Fault. (٢٨)
- Negligence. (٢٩)
- Duty of care. (٣٠)
- Policy. (٣١)
- distributive justice. (٣٢)
- George p. Fletcher, Basic Concepts of Legal Thought, Oxford, 1996, p. 80. (٣٣)
- Precedent. (٣٤)
- Vivienne.H, op.cit, p.30. (٣٥)
- Goal reason. (٣٦)
- Rightness Reason. (٣٧)
- (٣٨) للتفاصيل راجع:
- Strict liability. (٣٩)
- (٤٠) السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر المنافع ٥: ٢١٠، مكتبة الصدوق، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.
- Mazeaud, Lecons de droit civil, T. I, Spetime edition, Montchrstien, Paris, 1985, p.421. (٤١)
- (٤٢) للتفاصيل راجع: الدكتور ناصر كاتوزيان، إلزامهاى خارج از قرارداد، المجلد الأول، جامعة طهران، ١٣٧٤ هـ ش (باللغة الفارسية).
- (٤٣) محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١٧٤، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠ هـ ش.
- Causation. (٤٤)
- (٤٥) مجلة المطالعات الإسلامية، جامعة فردوسي، رقم ٧٩، عام ١٣٨٧ هـ ش، «مباني نظري مسؤولية مدني متصرف در مال غير» (باللغة الفارسية).
- Utilitarian – efficiency. (٤٦)
- Mullis & Oliphant, Torts, 3th edn, 2003, polgrave, p.126. (٤٧)
- Dobarn. V. Bath Tramways... [1964] 2 All ER 336 CA, Margaret Brazier, op.cit, p.197. (٤٨)
- Cost – benefit. (٤٩)
- Mullis & Oliphant, op. cit p.226. (٥٠)
- B.S. Markesinis..., op.cit p.29. (٥١)
- Cost – Benefit. (٥٢)
- Instrumental. (٥٣)

● الاتجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية

B.s. Markesinis op.cit p.24. (٥٤)

Duty of care. (٥٥)

Negligence. (٥٦)

Vivienne, op.cit p.120. (٥٧)

George, P.Fletcher, op.cit, p.146. (٥٨)

David G.Owen, op.cit, p. 181. (٥٩)

David.G. Owen, op.cit p.3. (٦٠)

حجية خبر الواحد

نقد الاستدلال بالسيرة العقلانية

د. محمد رسول آهنگران^(*)

مقدمة

لكي يمكن الاستدلال بالرواية والخبر المأثور عن المعصوم، والإفتاء على أساسه، لابد أن يكون صحيحاً من جهة السند أولاً، ولا يمكن القدر فيه من حيث الدلالة ثانياً، ومن جهة الصدور ثالثاً. وربما يروي الخبر عدد كبير من الرواة، فيحصل اليقين بصدقه لكل شخص، فيقال للخبر: الخبر المتواتر؛ أما إذا لم يتصف الخبر بهذه الصفة، واحتاج إلى دليل للوثوق بصدقه، فإنه يقال له: خبر الواحد.

فإذا توفرت في خبر الواحد شرائط خاصة فهو حجة، ويمكن الاستدلال به، عند مشهور الفقهاء والأصوليين. ومن جملة أدلة اعتبار خبر الواحد السيرة العقلانية، فهل أن السيرة العقلانية يمكن أن تثبت بمفردها حجية خبر الواحد أو لا؟

وهل هي في عرض سائر الأدلة الأخرى، كالقرآن الكريم، والروايات الشريفة، والإجماع؟ وإن لم تثبت حجية خبر الواحد بمعونة الأدلة المذكورة فهل يمكن لسيرة العقلاء بمفردها إثبات حجيته أو لا؟ وما هو الإشكال الذي يرد على مَنْ قال: إن السيرة العقلانية هي الدليل الوحيد لإثبات حجية خبر الواحد، وناقش في بقية الأدلة الأخرى؟ وما هو الإشكال الذي يرد على مَنْ اعتبر السيرة العقلانية دليلاً مستقلاً؟

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، فرع قم.

● حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلانية

استدلال الأصوليين بالسيرة باعتبارها دليلاً مستقلاً رئيسياً

عند تتبع آثار الأصوليين يتبين أنهم جعلوا هذا الدليل إلى جوار بقية الأدلة التي تدل على حجية خبر الواحد، واعتبروه دليلاً مستقلاً، بل اعتبره البعض الدليل الرئيسي، فإذا نوقش في بقية الأدلة فإن هذا الدليل لا يمكن المناقشة فيه.

يقول المحقق النائيني: «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم، بل على ذلك يدور رحي نظامهم»^(١).

وكذلك صرح بهذا الأمر بعض المحققين، كالسيد الخوئي رحمته الله، والإمام الخميني رحمته الله، حيث قالوا: «فتحصل مما ذكرناه أن العمدة في دليل حجية الخبر هو سيرة العقلاء الممضاة من الشارع، ولا يرد عليها شيء من الإشكال»^(٢).

وقالوا: «وقد عرفت أنها العمدة في الباب، بل لا دليل غيرها، ويقف على وجودها كل من له إلمام بالمجتمعات البشرية منذ دؤن تاريخ البشر، واستقر له التمدن، واتخذ لنفسه مسلكاً اجتماعياً (والمقصود من التمدن هنا هو أن الحضارة والحياة الاجتماعية تكونت على هذه المسألة، فالسيرة إذا لم تكن موجودة لا يمكن وجود الحياة الاجتماعية، أو قد تظهر مشاكل جدية)^(٣)».

ومن هنا يظهر أن دليل السيرة يعتبر دليلاً مستقلاً عند هؤلاء، بل هو من أهم الأدلة، ولا يمكن المناقشة فيه.

ومن خلال هذا المقال سوف يتضح أنه لا يمكن اعتبار السيرة العقلانية دليلاً مستقلاً لا يمكن المناقشة فيه، بل يحتاج إلى بقية الأدلة. ويحاول هذا المقال إثبات أنه لا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد الثقة بمجرد الاستناد لسيرة العقلاء، فإذا نوقش في بقية الأدلة على حجية خبر الواحد لا يمكن إثباتها بدليل السيرة فقط. فما هو وجه احتياج السيرة لباقي الأدلة لإثبات حجية خبر الواحد؟ لا بد من بحث ذلك في حاجة السيرة إلى دليل الإمضاء، ولو لم يحرز الإمضاء عن طريق عدم الردع فلا بد من الحصول على رضا الشارع المقدس بالنسبة لسيرة العقلاء عن طريق الإمضاء القولي أو الفعلي، ويأتي تفصيل هذا الأمر في البحوث التالية.

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢١٣

سيرة العقلاء على العمل بخبر الآحاد

لإثبات حجية خبر الواحد - طبقاً لهذا الدليل - لا بد أن نحزر أن طريقة العقلاء هي العمل بخبر الواحد، أي أنهم يرتّبون الأثر ويعملون بالخبر الذي ينقله الثقة، أي الذي يتجنب الكذب في قوله. وفي هذه المرحلة يمكن التشكيك في انعقاد هذا العمل، أي أن العقلاء لا يعملون بخبر الثقة، بل يعملون بالخبر الموثوق الصدور، أي الخبر الذي يورث الاطمئنان. ولكن الأصوليين أخذوا هذه المسألة «سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة» أخذ المسلمات، فلم يراودهم أي شك في هذه المسألة^(٤).

وبما أن هذه المقالة تتكفل بدراسة حجية واعتبار السيرة العقلانية فسوف نتجنب الخوض في البحث الصغروي، فنفرض أن انعقاد سيرة العقلاء على العمل بخبر الواحد أمرٌ مسلمٌ وبديهي، فإذا أخذنا هذه المسألة كأمر مسلمٍ فهل أن الشارع المقدس أمضى هذه السيرة أو لا؟ إذا فإن البحث في هذه المقالة من ناحية «عقد الحمل» لا «عقد الوضع»، أي إذا رتب العقلاء أثراً على العمل بخبر الثقة (أعم من كون الخبر يورث الاطمئنان أو لا) فهل أمضيت هذه السيرة من ناحية الشارع أو ورد الردع عنها؟ والجدير بالذكر أن بعض الأصوليين قد أنكر وجود السيرة، إلا أنهم وقعوا في بعض الأخطاء، فقالوا: إن عمل العقلاء بخبر الثقة وترتيب الأثر عليه إنما هو في صورة حصول الاطمئنان والوثوق لديهم بخبره؛ لأنه لا تعبد بسيرة العقلاء؛ بل إنهم يرتّبون الأثر على كل خبر يفيد الاطمئنان، ولو كان مصدره غير ثقة^(٥).

والإشكالات التي يمكن إيرادها على هذا الرأي أولاً: إن الذي يدعي انعقاد السيرة على العمل بخبر الواحد هو في الواقع لا ينكر وجود سيرة أخرى على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان، ولا يصح إرجاع تحقق هذه السيرة إلى سيرة العقلاء على العمل بالخبر الذي يورث الاطمئنان، فما هو الإشكال في وجود سيرتين: إحداهما: سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة؛ والأخرى: سيرة العقلاء على ترتيب الأثر على الخبر المفيد للاطمئنان؟

وثانياً: قوله: إنه لا تعبد بسيرة العقلاء، واعتبار المعيار هو الوثوق والاطمئنان، ليس بصحيح؛ لأنه وإن لم يكن هناك تعبدٌ بسيرة العقلاء إلا أننا إذا سلّمنا بأن العقلاء يرتّبون الأثر على العمل بخبر الثقة فيمكن القول: إن مناط العقلاء هو أنهم رأوا عن طريق الاستقراء أنه كما يمكن تطرق الخطأ للخبر القطعي يمكن تسرب الخطأ والاشتباه

● حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلانية

لخبر الثقة بنفس المقدار، ولهذا جوزوا العمل بخبر الثقة، وهذا هو ملاك عمل العقلاء، لا أنهم يذهبون الى أن المناط الاطمئنان والثوق؛ لأن العمل بالخبر الذي يورث الاطمئنان بنفسه هو عمل عقلائي، لا أنه علة وملاك كسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة.

ومن خلال البيان المذكور يتبين أن السيرة على العمل بالخبر الذي يورث الاطمئنان يختلف عن سيرتهم على العمل بخبر الثقة، وهذان الطريقتان مختلفان، أي إن لدينا سيرتين عقلائيتين في مجالين مختلفين، وليس أحدهما علة للآخر.

وثالثاً: إن قوله: إن المراد بالاطمئنان هو الاطمئنان النوعي ليس بصحيح أيضاً؛ لأن الاطمئنان مسبب، وليس سبباً حتى يمكن تقسيمه إلى: شخصي؛ ونوعي، كالظن الذي يمكن تقسيمه إلى: ظن شخصي؛ وظن نوعي، فالاطمئنان مسبب لا يمكن إلا أن يكون شخصياً متقوماً بالشخص، فلا معنى لاعتبار الاطمئنان نوعياً. ومن هذا المنطلق يمكن أن توجد سيرة للعقلاء على العمل بخبر الثقة، ولكن لا بالمعنى المذكور، وهذا البحث الصغروي موكول إلى مجال آخر.

كيف يمكن إثبات اعتبار سيرة العقلاء؟

من المؤكد أنّ سيرة العقلاء لا يمكن أن تكون ملزمة وذات مشروعية إلا إذا كشفت عن رأي الشارع المقدّس، فالقرآن الكريم يحصر الحاكمية باللّه تعالى فقط. والآيات القرآنية التي تدل على ذلك كثيرة، ومنها: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿إِلَّا لَهُ الْحُكْمُ﴾ (يوسف: ٤٠، ٦٧)، و﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾، و﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ﴾، كذلك الآية ٢٦ من سورة الكهف، والآية ١٠ من سورة الشورى، اللتان تؤكّدان على إرجاع حكم ما يختلف فيه إلى الله تعالى. أما الآية ١١٤ فهي تدمّ كل من يطلب حكماً غير حكم الله تعالى. ومن هذا المنطلق يتبين أن جعل الحكم وإعمال الحاكمية في الشريعة المقدسة مختصة بالله تعالى، وبما أنّ هذا الأمر لا يمكن تحقّقه مباشرة إلا عن طريق النبي أو الإمام، كما ورد في الرواية المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث يقول: «إنا كما أثبتنا أن لنا خالقاً...، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً، لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشروهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم...»^(١)، ورد في

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢١٥

دستور الجمهورية الإسلامية: إن الجمهورية الإسلامية نظام يقوم على أساس الإيمان بالله الواحد، واختصاص الحاكمية والتشريع به، ولزوم التسليم لأمره؛ الوحي الإلهي ودوره الأساسي في بيان القوانين^(٧). ومن هنا يتبين أن الناس لا يمكنهم وضع القوانين، وأن القانون الذي لا ينبع من الوحي لا اعتبار له، ولا يمكن إلزام فرد به. ولهذا ذهب الفقهاء والأصوليون إلى أن السيرة أو طريقة العقلاء لا يمكن أن تكون معتبرة، ويجب اتباعها، إلا إذا كانت ممضاة من قبل الشارع المقدس، وإذا لم يحرز هذا الإمضاء فإن السيرة ليست ملزمة، ولا يجب اتباعها. فاعتبارها منوط بإمضاء الشارع، الذي يتحقق بثلاثة طرق:

أ - الإمضاء عن طريق عدم الردع: إذا قام العقلاء بعمل بحضور المعصومين، الذين نصبهم الله تعالى لبيان الأحكام وتحقيق المقاصد الإلهية، وكان يمكن للنبي أو الإمام الردع عن هذا العمل أو منعه، ولم يكونوا في تقية، ولم يظهروا مخالفة لهذا العمل، فهذا يكشف أن هذا العمل غير ممنوع، بل هو مورد رضا النبي أو الإمام؛ إذ مع وجود القدرة على مخالفته لم يقدموا على ذلك، وهذا ما يكشف عن رضاهم بعمل العقلاء.

ب - الإمضاء بعمل المعصوم عليه السلام: الطريق الآخر الذي يحرز إمضاء ورضا الشارع المقدس بالنسبة لعمل العقلاء هو أن يقوم المعصوم بأعمال مطابقة لسيرة العقلاء. فعلى سبيل المثال: إذا أردنا أن نعلم أن عقداً معيناً هو من جملة العقود المشروعة عند الشارع المقدس أو لا ننظر في سيرة أحد المعصومين عليهم السلام، فإذا كان أحدهم قد أتى بهذا العمل فعلاً أمكننا الاستنتاج أنه صحيح عند الشارع المقدس بصورة مؤكدة.

ج - الإمضاء بإظهار الموافقة القولية للمعصوم عليه السلام: وهي آخر طريقة يمكن عن خلالها اكتشاف رضا الشارع بما يقوم به العقلاء، حيث يقوم المعصوم عليه السلام بالموافقة قولاً على عمل من الأعمال، أو الاستفادة من القرآن الكريم بأن الشارع المقدس يرضى بذلك، كما ذهب البعض من خلال الآية الكريمة ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) إلى أن هذه الآيات هي إمضاء قولي لما يعمل به العقلاء.

الآيات القرآنية الرادعة عن العمل بسيرة العقلاء

لإثبات إمضاء الشارع عن طريق عدم الردع لا بد من إثبات أن الآيات المباركة

● حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلانية

الناحية عن العمل بالظن لا تمنع من هذه السيرة. ومن هذه الآيات:

- ١ - ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦).
- ٢ - ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨).
- ٣ - ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ١٠).
- ٤ - ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ (النساء: ١٥٧).
- ٥ - ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).

والآيات القرآنية في هذا السياق كثيرة، كما يقول الشيخ الأعظم^(٨). وهي تنهى عن اتباع الظن وتأمّر باتباع العلم. إضافة إلى الروايات الكثيرة المتضافرة، طبقاً لقول الشيخ الأنصاري، ثم ترقى قائلًا: بل قد تصل إلى حد التواتر^(٩). ومن خلال ظاهر هذه الأدلة يتبين أنّ الشارع المقدس يريد منا اجتناب الطرق غير العلمية، وبهذه الوسيلة يمكن أن نثبت الردع عن العمل بسيرة العقلاء؛ لأن هذه السيرة ترتّب أثراً على العمل بخبر الآحاد، مع أن خبر الثقة لا يفيد إلا الظن، واتباعه يعتبر مصداقاً لاتباع الظن المنهي عنه بالأدلة السابقة. وطبقاً لهذه الأدلة العامة لا يمكن الاعتماد على خبر الثقة. وبعبارة أخرى: إن العمل بهذه السيرة لا يرضي الشارع المقدّس، إلا إذا دلّ دليل خاص على اعتبار ومشروعية هذه السيرة، وفي هذه الحالة فإن هذه الأدلة الخاصة تخصّص العمومات والإطلاقات. وضمن بيان الأجوبة المختلفة المطروحة من قبل الأصوليين حول عدم ردع هذه الآيات والروايات نتعرض إلى نقد تلك الأدلة، حتى يتبين أنه لا يمكن اعتبار بناء العقلاء عن طريق عدم الردع.

أجوبة العلماء عن الأدلة العامة المانعة عن العمل بالظن ونقدها

١ - جواب الشيخ الأنصاري، قراءة نقدية

وخلاصة رأيه في خصوص عدم ردع الأدلة السابقة عن العمل بهذا البناء هو أن مفاد الأدلة المذكورة هو حرمة التشريع، ومع أن العقلاء أنفسهم يحكمون بحرمة التشريع فإنهم يرتّبون الأثر على العمل بخبر الثقة، فترتيب الأثر هذا يدلّ أنهم لا يعتبرون العمل بخبر الواحد مصداقاً تشريعياً للأدلة الناهية، ومن هنا يثبت عدم الردع. وبالطبع فإن الشيخ الأنصاري يقسّم الأدلة الرادعة إلى قسمين: الأول: العمومات والإطلاقات الناهية عن الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢١٧

العمل بالظن؛ **الثاني**: أدلة اعتبار الأصول اللفظية والعملية. وسوف نشير هنا إلى جوابه بالنسبة إلى أدلة المجموعة الأولى فقط^(١١). ومع الملاحظات المذكورة يتبين أن إشكال المحقق الخراساني على الشيخ الأنصاري ليس في محله، وكأنه فهم من كلام الشيخ الأعظم أن الالتزام وترتيب الأثر على خبر الثقة ليس تشريعاً في نظر العرف، بل هو مصداق للطاعة وهذا الأمر يستوجب الملازمة مع أن هذا العمل ليس تشريعاً في نظر الشارع، ولذلك فقد أنكر هذه الملازمة^(١٢). وسبب عدم توجه هذا الإشكال هو أن استدلال الشيخ لا يقوم على أساس وجود ملازمة بين عدم التشريع عند العرف وعدم التشريع عند الشارع، بل يذهب الشيخ إلى أن أدلة العمومات ظاهرة في حرمة التشريع، ومن جهة أخرى فإن العقلاء يحكمون بحرمة وقبح التشريع، فاستنتج من ذلك أن الأدلة السابقة هي إرشاد لحكم العقلاء، فإذا رأينا العقلاء يعملون بخبر الثقة - مع أنهم يحكمون بحرمة التشريع - يتضح أن العمل بخبر الثقة ليس تشريعاً، ولذلك فهو خارج عن شمول الأدلة الرادعة بالعمل بالظن. وبأدنى تأمل يتبين عدم تمامية جواب الشيخ الأعظم؛ لأنه أولاً خلط بين خبر الثقة والخبر الموثوق الصدور، وسوف يأتي بيان هذا الخلط بتفصيل أكثر في جواب المحقق النائيني، لأنه جاء في كلام الشيخ: «ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان»^(١٣)، مع أن البحث هو في انعقاد سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، سواء حصل الاطمئنان به أم لا، ولكن الشيخ الأنصاري حرف البحث عن سيرة العقلاء على العمل بالخبر الموثوق الصدور. وينبغي التنبيه إلى أن النسبة بين خبر الثقة والخبر الموثوق الصدور هي نسبة العموم والخصوص من وجه، والبحث هنا في خبر الثقة، والمدعى هو أن العقلاء يرتبون الأثر على خبر الثقة، أي خبر الشخص الذي يتجنب تعمُّد الكذب، ويعملون به، ولا يجب الخلط بين هذه السيرة وسيرة أخرى للعقلاء على العمل بالخبر الموثوق الصدور، أي الخبر الموثوق للاطمئنان.

وثانياً: إن ذهب الشيخ إلى إرشادية الأدلة المذكورة يعتبر خلافاً لظاهر الأدلة؛ لأن الأصل هو مولوية الأوامر والنواهي. وأما حمل الشيخ الأدلة والعمومات على التشريع، وأن حرمة التشريع هو أمر عقلائي، وبذلك تصبح الأدلة إرشادية، فهو خلاف ظاهر تلك الأدلة؛ لأن الظاهر هو النهي عن العمل بالظن، وترتيب الأثر على كل خبر غير علمي؛ لأن لازم جعل الشارع لهذا الطريق هو أن الشخص إذا نسب أمراً إلى الشارع بدليل ظني فإنه

تشريع، وهذه الملازمة تختلف عن مفاد المدلول المطابقي للأدلة مورد البحث.

٢- جواب المحقق الخراساني، فقه وتحليل

حمل المحقق الخراساني هذه الأدلة بدايةً على الإرشاد؛ لعدم كفاية الظن في أصول الدين، وبما أن بحثنا هو في حجية خبر الواحد في أحكام وفروع الدين فإنّ البحث خارج عن شمول الأدلة. وفي الجواب الثاني يقول: إنّ هذه الأدلة تنصرف إلى الظنون التي لا دليل على حجيتها، ولذلك لا تكون رادعة ومانعة عن العمل بالسيرة. وفي النهاية قال: إن رادعية هذه الأدلة لبناء العقلاء على العمل بحجية خبر الواحد يستلزم الدور؛ لأن الردع بتلك الأدلة يتوقف على عدم إمضاء السيرة والردع عنها، وبقاء الإطلاق والعموم على حاله، لأنه إذا خصصت تلك الأدلة، وخرجت السيرة عن إطلاق تلك الأدلة، فسوف لا تكون تلك الأدلة رادعة، ومن جهة أخرى فإن عدم التقييد يتوقف أيضاً على أن الأدلة رادعة، ومن هنا يأتي الدور؛ لأن الردع يتوقف على عدم التقييد، وعدم التقييد يتوقف على الردع، وهذا هو الدور المحال^(١٣).

والظاهر أن جميع إشكالات المحقق الخراساني على كون الآيات رادعة يمكن أن يجاب عنها؛ لأن جوابه الأول، أي إرشادية الآيات إلى عدم كفاية الظن في المسائل الاعتقادية، يعتبر خلاف إطلاق الأدلة؛ لأن إطلاق الأدلة يقتضي أن الظن منهي عنه في الأمور العقائدية، وفروع الدين أيضاً، ولذلك فالإطلاق يشمل السيرة على العمل بخبر الواحد. وأما الجواب الثاني فيمكن الإشكال عليه بسهولة أيضاً؛ لأن انصراف الأدلة إلى الظنون غير المعبرة - لو قبلنا به - لا يشكل قرينةً على رادعية تلك الأدلة أيضاً؛ لأنه إذا لم يثبت عدم الرادعية فإن الظن المذكور يعتبر من الظنون غير المعبرة، فالظن الناشئ عن خبر الثقة من جهة بناء العقلاء يكون حجة في حال ثبوت عدم الرادعية فقط، ولم يثبت حتى الآن. وأما مسألة الدور التي ذكرها فقد أجاب عنها كثيرون^(١٤)، والظاهر أن ما عرضه الكاتب في هذه المقالة أدقُّ جواب عما قاله المحقق الخراساني؛ لأنه تصوّر أن رادعية العمومات يتوقف على عدم التخصيص من جهة سيرة العقلاء. وتوضيح ذلك: إن المطلقات الناهية عن العمل بالظن لا تخصص بسيرة العقلاء مطلقاً، فإذا ما خصّصت تلك العمومات فلا بد أن يكون هناك دليل على اعتبار السيرة، وليس السيرة بنفسها، أي دليل الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢١٩

يثبت حجية واعتبار الظن الحاصل من السيرة هو الذي يؤدي إلى تخصيص العمومات والإطلاقات. والخلط الذي وقع فيه المحقق أنه تصوّر أن رادعية العمومات يتوقف على عدم التخصيص من جهة سيرة العقلاء، وأن عدم التخصيص يتوقف على عدم رادعية الآيات، ولكنه لم يلتفت إلى أن رادعية العمومات تتوقف على عدم اعتبار دليل سيرة العقلاء، لا أن تكون الآيات المباركة رادعة في الوقت الذي لا يتم تخصيصها بسيرة العقلاء، وعندما تخصص فبدليل اعتبار السيرة، لا السيرة نفسها، وعند ذلك لا يكون التخصيص متوقفاً على رادعية الآيات؛ لأنّ المخصص ليس السيرة نفسها، بل الدليل على اعتبار السيرة، ولذلك فإنّ عدم التخصيص سوف يتوقف على عدم وجود مخصص، أو عدم وجود دليل خاص على اعتبار الظن الحاصل من السيرة، لا أن عدم التخصيص متوقف على رادعية العمومات، وبهذا الترتيب يتبين أنّ مثل هذا الإشكال ليس وارداً إطلاقاً، وأن الأدلة المطروحة سوف تكون رادعة لسيرة العقلاء.

٣ - جواب المحققين النائيني والعراقي، نقد وتعليق

الجواب الذي عرضه هذان المحققان هو أن الآيات والعمومات المذكورة ليست رادعة لسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة؛ لأن العمل بخبر الثقة في نظر العقلاء هو في الواقع عمل بالعلم لا بالظن، وإن خبر الثقة في نظر العقلاء مفيد للعلم، لا أنه يفيد الظن حتى يمكن أن تشمل الآيات والأدلة؛ لأن الأدلة والعمومات تنفي اعتبار الظن، لا اعتبار العلم والقطع، وخبر الثقة يعتبر علماً في نظر العقلاء. ومن هنا فهو خارج موضوعاً عن شمول تلك الأدلة^(١٥).

وهذا الجواب غير صحيح أيضاً؛ لأنه خلط بين خبر الثقة والخبر الموثوق الصدور، وتوضيح ذلك: إن الخبر الموثوق الصدور يعني الخبر الذي يورث الاطمئنان، والاطمئنان في عرف العقلاء يعتبر علماً مع المسامحة في التعبير، ويمكن أن يفتقر الاحتمال الضعيف في مقابل هذا الخبر، فالاطمئنان بصدق الخبر يختلف عند الأفراد، أما الخبر المفيد للاطمئنان فيعتبره العقلاء حجة ويرتبون الأثر عليه، أما خبر الثقة فهو يختلف عن الخبر الموثوق الصدور؛ لأن خبر الثقة يعني الخبر الذي ينقله الثقة، أي المتحرّز عن الكذب، وهو يختلف عن الخبر الموثوق الصدور، لأن خبر الصادق يمكن أن يفيد الاطمئنان، ويمكن

● حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيره العقلانية

أن يفقد هذه الصفة؛ وأما الخبر الموثوق الصدور فيمكن أن يكون ناقله ثقة، وقد لا يكون كذلك؛ لأن القرينة التي تبعث على الوثوق بالخبر وحصول الاطمئنان بصحته لا تنحصر في صدق المخبر، بل ربما تكون هناك قرائن أخرى فيه، كقوة المتن، أو أمور أخرى، فالنسبة بين خبر الثقة والخبر الموثوق الصدور هي النسبة بين العام والخاص من وجه. والنزاع والجدال الذي وقع بين علماء الأصول هو في حجية خبر الواحد الثقة، أي الخبر الذي ينقله الصادق. ورغم أن الخبر الموثوق الصدور يعتبر حجة، بملاك السيرة العقلانية، إلا أنه يجب أن لا نخلط بين الخبر الموثوق وخبر الثقة. والمدعى في مبحث حجية خبر الواحد هو وجود سيرة على العمل به غير السيرة على حجية الخبر الموثوق به، ومحل النزاع هو هل أن هذه السيرة تعرضت إلى ردع أو لا؟ ولا شك أن الآيات والعمومات لا يمكن أن تردع عن العمل بسيرة العقلاء في مسألة الخبر الموثوق الصدور؛ لأن العرف يعتبر الخبر الموثوق من مصاديق العلم، لا الظن؛ ولأن المرجع في تعيين المراد من الألفاظ المستخدمة في الشريعة هو العرف، ولذلك لا يمكن أن نستظهر من الأدلة والعمومات الردع عن السيرة على العمل الموثوق به؛ أما خبر الثقة، أي خبر الصادق، فلا يفيد الاطمئنان، وليس من مصاديق العلم، حتى لا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن، إلا إذا توهم شخص أن الملاك في عمل العقلاء هو الوصول للعلم والاطمئنان من خلال خبر الثقة. وليس ذلك بصحيح؛ لأنه إذا كان الملاك في عمل العقلاء بخبر الأحاد هو هذا الأمر فلا فرق إذاً بين الخبر الموثوق وخبر الثقة، بل الملاك في عمل العقلاء بخبر الثقة المفيد للظن هو أمر آخر، والتعرض إليه هنا خارج عن دائرة البحث، وقد أشرنا في بداية المقال إلى هذه المسألة. وعلى أية حال خبر الثقة هو غير الخبر الموثوق، ومحل النزاع هو هل يمكن إثبات حجية خبر الثقة عن طريق بعض الأدلة، كسيرة العقلاء مثلاً، أو لا؟ وقد تبين أن خبر الثقة غير الخبر الموثوق به، وأن الأخير هو من مصاديق العلم، والأول لا يفيد إلا الظن، وعليه فلا كلام هنا عن خروج خبر الثقة عن شمول الأدلة الناهية عن العمل بالظن، بل إنه داخل في حكم الآيات والعمومات الناهية عن العمل بالظن، وإن سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة مردوع عنها.

ومن هنا يتبين جواب المحقق الخوئي القائل: إن سيرة العقلاء حاكمة على الآيات والعمومات الناهية عن العمل بالظن، لأن العمل بخبر الثقة ليس عملاً بغير العلم في نظر

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٢١

العقلاء والعرف، كسيرة العقلاء في حجية الظواهر الحاكمة على العمومات^(١٦). وهذا الرأي غير تام أيضاً؛ لأنه يخلط - كما قلنا سابقاً - بين خبر الثقة والخبر الموثوق؛ لأن العمل الذي يعتبر من مصاديق العمل بالعلم هو الخبر الموثوق، لا خبر الثقة المفيد للظن.

٤- الأجوبة الباقية

ذهب بعض العلماء الكبار، أمثال: السيد الخوئي رحمته الله، والمحقق الأصفهاني رحمته الله، إلى أن الآية: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ تتضمن حكماً إرشادياً. ويرى المحقق الأصفهاني أن الآية الكريمة لا تتضمن بياناً تعبدياً خلافاً لطريقة العقلاء، بل إنها تكل هذه المسألة لعقل المكلف، وأن الظن بما هو ظن لا يجوز الاعتماد عليه، ولذلك فإن الآية ليست ناظرة لسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة^(١٧)، فسيرة العقلاء خارجة عن شمول الآية المباركة تخصصاً. يقول السيد الخوئي: بما أن الآية تأبى التخصيص؛ لأننا عندما نقول: إن الظن لا يغني من الحق شيئاً فلا يمكن أن يقال: إلا الظن الفلاني، وعليه فلا يكون مفادها حكماً مولوياً، ليكون رادعاً عن السيرة، فالتخصيص بهذا النحو غير ممكن؛ ولأن لدينا يقيناً بخروج بعض الظنون عن شمول الآية فيجب القول: إن الآية هي إرشاد الحكم العقل من تحصيل الحجة والمؤمن من العقاب المحتمل، فعندما نحمل الآية على الإرشاد لما يحكم به العقل فالظنون الخاصة تخرج عن هذه الآية تخصصاً، ولذا لا تكون قابلة للتخصيص^(١٨).

وفي الجواب عن هاتين النظريتين ينبغي القول: إذا حملنا الآية الكريمة على أنها إرشادية - خلافاً للأصل - فإن العمومات والأدلة ليست منحصرة في هذه الآية، وبهذا البيان فقط، بل هناك أدلة أخرى، كحرمة النهي عن التبعية للطريق غير العلمي، مثل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا نَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وهي ظاهرة في المولوية، ولا يمكن حملها على الإرشاد، ولا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار تكملة الآية: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾. ويقول الإمام الخميني رحمته الله في الجواب عن رادعية هذه الأدلة: «إذا كانت هذه الآيات والأدلة ناهية عن مطلق العمل بالظن أو الطريق غير العلمي ففي تلك الحالة تصبح شاملة لنفسها؛ لأن دلالة هذه الآيات على الرادعية من باب الظهور أيضاً، الذي هو جزء من موارد اتباع الظن، وعندما يتبين أن هذه الآيات لا يمكن أن تكون

● حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيره العقلانية

رأدعة لسييرة العقلاء في حجية الظواهر عند ذلك نلغي الخصوصية ونقول: إن كل ما له حجة عقلانية يكون خارجاً عن شمول الأدلة المذكورة، ولذلك فإن جميع الظنون العقلانية، كخبر الثقة، تكون غير ممنوعة^(١٩).

وفي الجواب عن ذلك يمكن القول أيضاً: إننا نقطع بحجية الظواهر؛ لأن التفاهم بين الناس لا يكون إلا عن طريق حجية الظواهر، وإن طريقة الأئمة عليهم السلام عندما يتكلمون مع الناس إنما هو على هذا الأساس، وهذا القطع والعمل بنفسه يكشف عن الإمضاء. ومن هنا يثبت خروج هذه المسألة عن شمول الأدلة، فكيف يمكن إلغاء الخصوصية؟! ثم نقول: إذا خرج هذا المورد فسوف يخرج كل ظن عقلائي، ألا يمكن للشارع أن يردع عن بعض الأمور ويمضي الأخرى؟!

الإمضاء القولي والعملي

يتبين مما سبق عدم ثبوت الإمضاء الشرعي بالنسبة لسييرة العقلاء عن طريق عدم الردع، فهل يمكن إحراز هذه السيرة عن طريق آخر؟ قلنا في ما سبق: إن إمضاء سييرة العقلاء إما أن يكون عن طريق عدم الردع، أو عن طريق قول أو عمل المعصومين عليهم السلام. وهنا نحتاج إلى أدلة أخرى يُعلم بها ثبوت اعتبار خبر الواحد، بحيث إذا ثبتت هذه الجهة عن طريق أدلة أخرى، كآليات والروايات، فسوف تثبت حجية خبر الواحد. وعلى فرض وجود سييرة للعقلاء على العمل بخبر الثقة فإنها تكون مورداً للإمضاء القولي أو العملي. وبهذا الترتيب يمكن إثبات حجية خبر الواحد عن طريق سييرة العقلاء فقط، ولا يمكن إثبات الحجية عن طريق عدم الردع رغم كل تلك الجهود المبذولة في هذا السبيل.

والإمضاء القولي لسييرة العقلاء يكون بالصورة التالية: يجب أن يصلنا قول من الشارع يكشف عن رضا الشارع، وهذا القول لا بد أن يكون تاماً من جهة السند والدلالة وجهة الصدور، وبالطبع فإن الأول والثالث إنما يكون في مسألة الرواية، والثاني يشترك مع آيات القرآن، وبهذا الطريق نكشف عن رضا الشارع بتلك السيرة.

أما الإمضاء العملي فهو أن يُشاهد أحد المعصومين يعمل طبقاً لهذه السيرة، وبهذا الشكل تحمل جميع الأدلة في باب حجية خبر الواحد على الإمضائية، لا التأسيسية. ويتبين مما سبق أن الرأي الذي ذهب إليه بعض كبار العلماء، والذي يؤكد أن الدليل

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٢٣

الرئيسي لإثبات حجية الخبر الواحد هو السيرة العقلائية، وإذا ما فرضنا ثبوت عدم تمامية الأدلة الأخرى فإن الدليل الوحيد الذي لا يمكن القدح به هو السيرة، هذا الرأي غير صحيح، ويواجه إشكالاً جدياً؛ لأن سيرة العقلاء بحاجة إلى إمضاء الشارع، ولم يثبت الإمضاء عن طريق عدم الردع؛ بسبب عدم تمامية الوجوه السابقة. ويمكن أن تكون السيرة دليلاً على حجية خبر الواحد عن طريق أدلة أخرى، فإذا ما أشكل على باقي الأدلة لا يمكن إثبات حجية خبر الواحد؛ ولذلك فإن السيرة العقلائية لا بد أن تكون إلى جانب الأدلة الأخرى لإثبات هذا المدعى، لا في حال القدح في الأدلة الأخرى.

النتيجة

تمسك بعض العلماء بعدة أدلة لإثبات حجية خبر الواحد، ومن جملتها: سيرة العقلاء. وهذه السيرة بحاجة إلى إمضاء الشارع المقدس، ولا يمكن اعتبارها دليلاً مستقلاً لإثبات هذا المدعى، والحاجة إلى إحراز رضا الشارع لا يمكن إثباته عن طريق عدم الردع، والطريق الوحيد لإثبات رضا الشارع بالسيرة على العمل بخبر الثقة عبارة عن الإمضاء القولي أو العملي، ومن هنا يتضح أن سيرة العقلاء يجب أن لا تطرح في عرض سائر الأدلة لإثبات المدعى، بل هي في طول الأدلة الأخرى، والقدح في سائر الأدلة يعني القدح في هذا الدليل. وبعبارة أخرى: إن هذا الدليل لا يمكن أن يكون مورد استدلال. والجديد في هذه المقالة هي أنها حاولت إثبات إمضاء الشارع لسيرة العقلاء بالنسبة لحجية خبر الواحد من طريق عدم الردع. وقد تبين أن جميع الوجوه المذكورة من قبل العلماء؛ لإثبات عدم الردع، لا تخلو من القدح، فانتبهنا إلى أن الطريق الوحيد لإثبات الإمضاء ينحصر فقط بالإمضاء القولي أو العملي.

الموامش

- (١) الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤.
- (٢) الواعظ الحسيني البهسودي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦.
- (٣) السبحاني، تهذيب الأصول ٢: ٢٠٠.
- (٤) الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٦، المظفر، أصول الفقه ٢: ٩١.
- (٥) الفيروزآبادي، غناية الأصول ٣: ٢٤٩.
- (٦) الكليني، الكافي ١: ٢٣٦.
- (٧) قانون الجمهورية الإسلامية، الأصل الثاني.
- (٨) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٩١.
- (٩) المصدر السابق: ٩١.
- (١٠) الشيخ الأنصاري، المصدر السابق: ٩١ - ٩٢.
- (١١) الخراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٢٤.
- (١٢) الشيخ الأنصاري، المصدر السابق: ٩١.
- (١٣) الخراساني ٢: ١٣١.
- (١٤) الأصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٩١؛ البهسودي، المصدر السابق ٢: ١٩٨.
- (١٥) الكاظمي الخراساني، المصدر السابق ٣: ١٩٥؛ البروجردي النجفي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٨.
- (١٦) البهسودي، المصدر السابق ٢: ٢٠٠.
- (١٧) الأصفهاني، المصدر السابق ٣: ١٤.
- (١٨) البهسودي، المصدر السابق ٢: ١٩٩.
- (١٩) السبحاني، المصدر السابق ٢: ٢٠١.

الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية

د. الشيخ حسن آقا نظري^(*)

مقدمة

تؤدي بعض الضرائب إلى فقدان الفعالية، وتمتاز معرفة هذا النوع من الضرائب وتحديد مقدار فقدان الفعالية^(١) بأهمية في رسم وإصلاح الضرائب. نحاول أن ندرس فعالية الضرائب الإسلامية، وذلك من خلال تعريف الفعالية، والضرائب المثلى، وتجارب الإصلاحات الضريبية، برغم أن الضرائب الإسلامية الثابتة تتمتع بخصائص لا تمثل مانعاً في مقابل دافع الاستثمار والنمو الاقتصادي وحسب، بل تلعب دوراً كبيراً في توزيع الدخل، ولاسيما رفع مستوى المعيشة.

١- الفعالية في الضرائب وتعريف فقدان الفعالية^(٢)

إن أنواع الضرائب غير الضرائب المقطوعة^(٣) تقوم بعملية خفض رفاة المستهلك عبر طريقتين:

الطريق المباشر، وذلك من خلال نقل المصادر من الفرد إلى الدولة، والذي يؤدي إلى نتيجة دخلية مباشرة.

والطريق غير المباشر، وذلك عبر زيادة قيمة استهلاك البضائع المشمولة بالضرائب بالقياس إلى البضائع غير المشمولة^(٤)، مما يؤول إلى ظهور أثر دخلي غير مباشر وأثر بديل. توضيح ذلك: إنَّ قسماً من مصادر القطاع الخاص تنتقل إلى القطاع العام، وتنخفض القدرة الشرائية للقطاع الخاص بعد فرض الضرائب، وهذا الأثر نتيجة عادية

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة، مختص في الاقتصاد الإسلامي.

● الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية

للضرائب، ولن يحدث خللاً في الفعالية، إلا أن لفرض الضرائب أثراً آخر، وهو ما يسمى بالعبء الإضافي^(٥)، أو الضرر الميت، والذي يؤدي إلى تغيير السلوكيات الاقتصادية، ويتبعه انحراف تخصيص المصادر، وبذلك لن تتم الاستفادة الفضلى من المصادر والإمكانات^(٦).

والنتيجة أن الضرائب، ومن خلال تغيير الاختيارات، لها عبء إضافي؛ لأنها تحرف الإجراءات الاقتصادية عن الحالة الحرة^(٧).

إن فقدان الفعالية للضريبة أو العبء الإضافي يطلق على مقدار فقدان رفاهية مسدد الضريبة، والذي يحصل زيادة على مقدار ما يسدده من ضريبة نتيجة لفقدان دخله. ولابد من الالتفات إلى أن العبء الإضافي يحدث عن التغيير الناشئ من الضريبة أو الانحراف في القيم النسبية للسلع (العوامل) المشمولة بالضرائب بالقياس إلى السلع (العوامل) غير المشمولة فقط، وعليه فإن الضريبة التي لا تغير القيم النسبية لا تؤدي إلى عبء إضافي.

من هنا يمكن استخلاص نتيجتين مهمتين:

أ. إن فقدان الفعالية يترتب حتى في صورة كون الطلب عمودياً بالنسبة للسلع المشمولة بالضريبة، أي أن يكون بحيث لا يخضع لتأثير تغيير قيم المستهلك من خلال الضريبة، وذلك لتغير القيمة النسبية^(٨).

ولذا ومن أجل تقليل العبء الإضافي للضرائب إلى أدنى مستوى لابد أن تتعلق الضرائب بمتغيرات لها تغييرات وانحرافات بسيطة في السلوكيات الاقتصادية، وذلك من قبيل: فرض الضرائب على سلع تستتبع قيماً نازلة، كالضرائب على الملح أو التبغ، مما لا أثر واضح لها، وإما أن يكون فرض الضرائب بحيث يصبح السعر النهائي لها^(٩) أقل من السعر المتوسط^{(١٠)(١١)}.

ب. إذا كانت جميع السلع (العوامل) مشمولة بالضرائب، وكان سعر الضرائب واحداً فيها، فلن يحدث تغيير في القيمة النسبية، وبالتالي لن يحصل أي عبء إضافي.

١-١- الضريبة المثلى على الدخل^(١٢)

إن البحث عن كيفية رسم نظم ضريبية من الموضوعات القديمة جداً في بحث

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٢٧

الضرائب، وذلك بهدف تقليل العبء الإضافي إلى الحد الأدنى، وتحقيق وتوزيع الدخل المطلوب اجتماعياً، وبعبارة أخرى: إيجاد توازن بين العدالة والفعالية. لقد كان البحث عن العبء الضريبي مرتبطاً بالفعالية، وعلى صلة وثيقة بمفهوم العدالة.

توضيح ذلك: إنَّ هناك تعارضاً يحصل بين هدف التوزيع الأكثر عدالة وحفظ الفعالية الاقتصادية، فالضرائب التي تحقق العدالة تقضي على الفعالية، والضرائب التي تحافظ على الفعالية ليست عادلة. فعلى سبيل المثال: إنَّ الضرائب المترتبة على السلع قليلة المرونة تستتبع عبئاً إضافياً قليلاً، وتؤدي إلى تغيير بسيط في الفعالية، ولكن بما أنَّ أغلب السلع الضرورية ذات مرونة قيمة نازلة، لأنَّ هذا النوع من الضرائب تقبض من الطبقات ذات الدخل المحدود غالباً، فهي غير عادلة. إنَّ الضرائب المباشرة هي أقرب إلى العدالة؛ لأنَّ انتقال عبء الضرائب فيها غير مقدور بسهولة^(١٣)، وهي أفضل من حيث الفعالية^(١٤).

إنَّ نظرية الضريبة المثلى أسلوب جديد لحل المشاكل المذكورة. من الواضح أنَّ السعر الضريبي لا بدَّ أن يكون صفرًا تخلصاً من العبء الإضافي هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بدَّ من أخذ ضرائب أكثر من الطبقات ذات الدخل الكبير، وذلك لإيجاد توزيع عادل. وفي الحقيقة أنَّ القضية الأساسية هي التوافق بين هاتين الضرورتين، والحل الممكن هو الاستفادة من الضرائب المقطوعة، والتي تتغير من خلال قدرة الأفراد.

فالأفراد والقادرون على الحصول على دخل عالٍ سوف يسددون ضرائب مقطوعة أكثر، كما ستدفع الدولة تسديدات انتقالية مقطوعة للأفراد الذين لهم دخل محدود جداً.

ويزداد السعر المتوسط للضريبة في هذا النوع من الضرائب؛ نتيجة لاستعداد الحصول على الدخل، ويبقى السعر النهائي صفرًا دائماً. وهذا الأسلوب يواجه إشكاليين: **الأول:** إنه يتطلب جمع معلومات واسعة حول القابلية بالقوة لكسب دخل الأفراد. **الثاني:** إنَّ هناك دوافع قوية لدى الأفراد للكشف عن قدراتهم الدخلية أقل مما هي عليه.

● الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية

يسعى أسلوب الضرائب المثلى إلى حل هذه المشكلة، وذلك بملاحظة فقدان المعلومات حول مستوى مهارات الأفراد. فالمفروض في هذا الأسلوب هو أن تقوم الدولة من خلال الاطلاع على توزيع قدرة الكسب في المجتمع والمعلومات الأخرى، كمرونة عرض القوى العاملة والنظريات المتعلقة بدرجة رغبة عدم المساواة، بإعداد جدول عن الأسعار الضريبية، والذي يوفر موازنة أمثل بين العدالة والفعالية، وإن لم تكن قادرة على تحديد قدرات الأفراد.

ومن الخصائص الرائعة لهذه النظرية هي أن الإصلاحات الحاصلة على أساسها قلما تؤيد نموذجاً موحداً من السعر الضريبي.

إنّ تعديلات الضرائب المثلى، وإن كانت قائمة على نظرية اقتصادية دقيقة، إلا أنّ تنفيذها أمر لا يخلو من تعقيدات؛ وذلك لأنّ المعلومات التي تتطلبها تعديلات الضرائب المثلى بعيدة المنال في الأغلب، فليس من الممكن الحصول على تقديرات دقيقة عن المرونة القيمة في نظام متكامل من الطلب والعرض، وعلى الأقل في الدول النامية. هذا بالإضافة إلى قلة المعرفة بالنسبة إلى الماهية الدقيقة لتابع الرفاهية الاجتماعية. كما أنّ وجودها في نظريات الانتخاب العام غير يقيني. ففي نظرية الضرائب المثلى يفرض أن تعمل الدولة على توفير مصدر دخل ثابت مع مجموعة محدودة من الوسائل الضريبية، والتي لا يتطلب تنفيذها أية نفقة. يعتقد اسلمرد أنّ المشكلة الأساسية لنظرية الضرائب المثلى تكمن في عدم لحاظ تكنولوجيا جمع الضرائب، وأنّ هذه القضية حدّت كثيراً من قابلية أعمال النظرية في حل الكثير من المشاكل الأساسية القائمة. وعلى هذا الأساس فإنّ الترحيح بين النظم الضريبية لا بدّ أن يعتمد هذه الحقيقية، وهي أنّ بعض الضرائب أسهل تحقيقاً من غيرها.

إنّ نظرية الضرائب المثلى لا بدّ أن تأخذ القضايا التنفيذية للنظام الضريبي بنظر الاعتبار، إذا أُريد لها أن تكون دليلاً يمكن الاعتماد عليه في مقام العمل^(١٥).

إنّ إدغام قضية تسهيل التطبيق في نظرية الضرائب المثلى يتطلب انتقال التركيز من هيكلية الأفضليات (المركز الأساس لنظرية الضرائب المثلى) إلى تكنولوجيا الجمع الضريبي. ومن هنا يُستفاد من مصطلح النظم الضريبية المثلى^(١٦).

إنّ هذا المصطلح يشير إلى نظرية الأمر الضريبي، والتي لا تؤكد على هيكلية

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وبيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٢٩

الأفضليات فحسب، بل تأخذ تكنولوجيا جمع الضرائب بنظر الاعتبار وبصورة جدية. وعلى هذا الأساس فإنّ البحث العملي للأفضليات النسبية لأنواع الضرائب على بعضها الآخر، والذي يقوم على موضوع قابلية قياسها، يقع وبشكل جدي في دائرة النظم الضريبية المثلى بدلاً من الضرائب المثلى.

ويرى اسلمرد: أنّ هناك إدراكاً مطرداً في وجود ارتباط بسيط بين أنواع ردود الفعل السلوكية تجاه الضرائب، والتي تُعدّ أمراً مهماً في العالم الخارجي، وهيكلية توابع الرغبة (الأفضليات)، وإنما هي مرتبطة بصورة أكبر بقابلية الحصول على إستراتيجيات مالية (قابلية تنفيذ النظام الضريبي) ومن الممكن أن تجعل القوانين الضريبية غير موفقة في تحقيق أهدافها^(١٧).

برغم المنطق الذي لا ينكر نظرية الضرائب المثلى فإنّ الكثير من التعديلات الضريبية الأخيرة تركزت حول حصول الضرائب على أسس واسعة وأسعار تعادلية، خلافاً لمسار الضريبة المثلى.

وبالطبع، وعلى خلاف الطلبات الأولية للضرائب على أساس واسع، والذي يستلزم أسعاراً تصاعديّة أعلى، فقد تمّ التشديد على الفعلي للأسعار الضريبية النهائية الهابطة وانخفاض مستوى الاختلالات الناشئة عن الضرائب.

إنّ الضرائب المثلى والموحدة^(١٨) تشتركان في أنهما تهدفان إلى الوصول إلى الفعالية الاقتصادية، وتختلفان في طريقة تحقيق ذلك. فأنصار الضرائب المثلى يأملون في الوصول إلى نظام ضريبي أكثر فعالية، بينما يقبل أتباع الضرائب الموحدة بالهدف الأكثر محدودية لتحسين فعالية الضرائب^(١٩).

١-٢- تجارب التعديلات الضريبية

إنّ للضرائب امتداداً تاريخياً طويلاً، ربما يكون بقدّم الدول، فقد كانت الدول تقوم بأخذ الضرائب بأشكال مختلفة^(٢٠)، وكان أبرز أقسام الضرائب هو ضرائب المنتوجات الزراعية وضرائب الأشخاص.

وأما تعديل الضرائب، وظهور ضرائب متطورة، فقد شهد تطوراً رافق التكامل التدريجي للمدنية الإنسانية^(٢١).

● الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية

وقد اقترن توسع مهام الدولة في أكثر عقود القرن العشرين بزيادة مطردة للضرائب في الدخل الوطني، إلا أنه في أواخر السبعينيات من القرن الماضي جعل تزايد هذا المسار أمام بداية ثورة ضريبية، واطّردت عملية الرفض للأسعار والهيكليات الضريبية بشكل واضح.

وشهدنا في ثمانينيات القرن نفسه خطوات غير مسبقة للتعديل الضريبي، مما جعله برنامجاً لعمل سياسي تقريباً^(٢٢) وعنصراً مهماً من برامج التعديل، بحيث أوصى به البنك العالمي والصندوق الدولي ودعماء.

إن الهيكليات الضريبية لأغلب الدول النامية تتمتع بخصائص، من قبيل: التعقيد، عدم المرونة بالنسبة إلى النمو، وتغيير هيكلية الفعالية الاقتصادية، عدم الفاعلية والعدالة. من هنا قام الكثير من هذه الدول بإحداث تعديلات ضريبية بهدف ضمان نظام ضريبي فاعل وقابل للتطبيق من حيث التنفيذ، وقادر على تقديم دخل كافٍ مع أدنى مستوى من الخلل الاقتصادي^(٢٣)، فمن هذه الضرائب الضريبة على الدخل، والتي ترتبط بالقرن التاسع عشر كما ذكرنا، وكان قد اقترحها بيت (PIT) رئيس وزراء إنكلترا إلا أن انتشارها وتعميمها كان في القرن العشرين^(٢٤).

وقد حاول العديد من الدول اتخاذ إجراءات لتوسيع قواعد الضرائب على دخل الأشخاص والشركات، وتتضمن هذه الإجراءات تقليل الاعتماد على الدوافع الضريبية، وتقليل التأكيد على الاستثناءات والإعفاءات، والاستفادة من الأساليب القائمة على القرائن الضريبية، وفرض الضرائب على البيع والدخل، وفرض ضرائب الحد الأدنى للممتلكات والحالات التي يصعب إعمال الضرائب فيها.

لقد كانت هناك رغبة واضحة في الثمانينات إلى خفض سعر الضرائب على الأشخاص والشركات، وقد قام صندوق النقد الدولي بتقديم هيكلية لا تتعدى ثلاثة أسعار، ولا يتجاوز السعر النهائي ٤٠٪، وجعلت بريطانيا وأميركا عدد طبقات السعر اثنتين أو ثلاثاً، وخفضتا الحد الأعلى للسعر حسب الترتيب ٩٨ و ٧٠٪ إلى ٤٠ و ٢٨٪.

إن التضييقات التنفيذية الكثيرة تؤدي إلى حدوث ضعف، وتوجه ضربة للأهداف الدخلية، والمساواة والفعالية.

إن تفعيل الضرائب يمكن أن يتم من خلال عدة طرق، منها: حفظ البساطة

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٣١

الضريبية، الاجتناب عن التنظيم اليومي، توسعة القواعد الضريبية وخفض الأسعار الضريبية المتوسطة والنهائية، جعل ضرائب على الدخل تقوم على القرائن العملية (أو ضرائب بالحد الأدنى)، النظر إلى نفقات الميزانية لإعادة التوزيع، توحيد أسعار الضرائب على الشركة وسعر المرتبة العليا لجدول الضرائب على الدخل الفردي، والأهم من ذلك كله الاستثمار في القدرة الإجرائية المتطورة.

إنّ الكثير من أخصائيي الضرائب يستدلون على أنّ جعل العدالة^(٢٥) الإجمالية أفضل من العدالة المثالية والكاملة التي لا يرجى تحقيقها. وعلى هذا الأساس فإنّ الضرائب على القيمة المضافة ذات السعر الواحد، مقترنة بالإعفاء عن الغذاء، أفضل من أسعار متعددة.

كما استدل على أنّ الضرائب ذات السعر الواحد على الدخل الفردي، مقترنة بالإعفاء الكثير، أفضل من نظام ذي أسعار ضريبية تصاعدية جداً وكسور واعتمادات متنوعة.

ومن الممكن - ومن خلال ملاحظة السياسية الضريبية المذكورة - تصور أنّ الاجتناب عن التخصيصات الخاطئة للمصادر عبر الضرائب والابتعاد عن الإجراءات التي يصحبها تعقيد عملي أهمّ من الاستفادة من نظام ضريبي لتحريك التنمية الاقتصادية بإعادة توزيع الدخل.

من هنا كانت لجان الصندوق في السنوات الأخيرة تتعاطى مع قضايا العدالة الأفقية أكثر بكثير من قضايا العدالة العمودية^(٢٦).

إنّ النظم الضريبية التصاعدية القانونية نادراً ما تنتج نظاماً ضريبية تصاعدية مؤثرة (واقعية) برغم أنّ التصاعدية القانونية تؤدي في الأغلب إلى عدم مساواة أفقية أساسية؛ وذلك لإمكان الهروب المختلف بين الجماعات المسددة للضرائب^(٢٧).

إنّ هناك نكات مهمة في فعالية الضرائب يمكن الإشارة إليها باختصار: - إنّ هناك عبئاً إضافياً يترتب إثر تغيير القيم النسبية بواسطة الآثار البديلة للضرائب.

- إنّ الأسعار الضريبية العليا والضرائب المختارة تؤدي إلى زيادة فقدان الفعالية، وذلك بملاحظة مرونة العرض والطلب (السلع والعوامل) العالية.

● الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية

- إنَّ الضرائب يترتب عليها فقدان فعالية (المعاملة بين الفعالية والعدالة)، وذلك باعتبارها وسيلة لإعادة توزيع الدخل.

- إنَّ أهمية قضايا الفعالية الضريبية والعوامل المؤثرة عليها تتطلب جعل هدف تحسين الفعالية في النظام الضريبي مكان الهدف الأكثر فعالية للضرائب.

- إنَّ توسعة القواعد الضريبية وخفض الأسعار النهائية العالية تؤدي إلى الفعالية.

- إنَّ أهداف التسهيل وحيادية التخصيص (الفعالية) والعدالة الأفقية يكمل بعضها بعضاً، وتقع في مقابل هدف العدالة العمودية. وعليه فإنَّ إيداع هدف العدالة العمودية لسياسات النفقات بدلاً من السياسات الضريبية يمكن أن يحول دون التخصيص الخاطئ، ويؤدي إلى تحسين الفعالية.

٢- دراسة الفعالية في الضرائب الإسلامية

يمكن دراسة الضرائب الإسلامية من عدة جوانب، من قبيل: البحث عن وجوه التمايز واشتراك الضرائب المنصوصة إسلامياً والضرائب المتداولة في المجتمعات المختلفة، واختلاف آلية الحصول، ونموذج إنفاق وأهداف الضرائب المنصوصة والضرائب الجديدة، ودراسة إمكانية الوصول إلى نظام ضريبي واحد نظرياً وعملياً في النظام الاقتصادي الإسلامي، إلّا أننا - واعتماداً على التوجيهات الواردة أعلاه - نتطرق إلى فعالية الضرائب الإسلامية على صعيدي القاعدة والأسعار الضريبيتين.

٢-١- القواعد الضريبية في نظام ضرائب الدخل في الإسلام

كانت ضرائب الدخل في الإسلام تتضمن زكاة الغلات الأربعة (الحنطة - الشعير - التمر - الزبيب) والخمس، (ولا سيما خمس أرباح المكاسب، وخمس المعادن سابقاً).

من هنا فإنَّ جميع أنواع الدخل المكتسب من قبل الأفراد وفي جميع الأقسام تتعلق به الضرائب في الدخل الإسلامي، فإذا امتلك الفرد عوامل الإنتاج فهو مشمول بالضرائب.

إنَّ وجود هذه الخاصية (سعة القاعدة الضريبية) في الضرائب على الدخل الإسلامي تؤدي إلى زوال الانحراف في تخصيص المصادر وعدم الفعالية.

ويستثنى من أرباح المكاسب النفقات الحياتية، فهي مما لا يتعلق بها الخمس،

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٣٣

وبعبارة أخرى: إنَّ الدخل الذي ينفق على الأمور الحياتية خارج عن الخمس. وعلى هذا الأساس من الممكن ابتداء في سوق البضائع المذكور أن يحدث فقدان فعالية وتخصيص خاطئ، ثم يمتد إلى سوق العوامل، فإذا كانت السنة الخمسية للفرد مثلاً قد اقتربت، وكان لديه مقدار من الدخل، يجب دفع خمسه، إلا أنه مع ذلك يستطيع أن يستثمره مع وجوب دفع الخمس، فهو من خلال الاستثمار لا يحول دون انخفاض قيمة المال فحسب، بل يزيده نتيجة لكسب الربح. نعم، هناك أساليب أخرى يمكن للفرد اعتمادها للتخلص من دفع الضريبة، وذلك من قبيل: الهبة، والإنفاق. فلو لم يكن الدخل المذكور مما تعلق به الخمس لما كان الإنفاق أو الهبة راجحة لديه. وأما إذا كانت السلعة المرغوبة للأسر متشابهة تقريباً، ويرجعونها على الاستثمار، فالطلب عليها سيزداد، مما يؤدي إلى زيادة قيمتها. ومن الممكن أن يستخدم منتج السلعة في المرحلة اللاحقة عوامل إنتاجية أكثر لزيادة العرض، مما يؤول إلى تغيير في تصميم الأسر وتخصيص عوامل إنتاج. إنَّ قضية التهرب من الخمس تنشأ من أنَّ مقدار نفقات الحياة غير ثابتة ومعينة، كأمر معفو عنه، ولكن لا بد من الالتفات إلى أنَّ الهبة والهدية إنما لا يتعلق بهما الخمس إذا كانتا مما يناسب الشأن الاجتماعي للفرد. وأما الطريق الثاني فينبغي أن يكون إنفاق المتبقي من الدخل لرفع الحاجات المعقولة، ومتناسباً مع مكانة الفرد الاجتماعية، ففي هذه الصورة يعفى من الخمس، وأما إذا تعدت الهبة والهدية الشأنية كانتا من مصاديق الإسراف، وتعلق بهما الخمس، فكلما كان مقدار الإعفاء - كالإعفاء القياسي - بالمستوى الحياتي المتعارف والمقدار الثابت أمكن في هذه الصورة المناورة لتغيير تصميم الأسر، وبالنسبة كان تغيير تخصيص العوامل أقل. وبما أنَّ النفقات المسرفة والخارجة عن الحاجات المناسبة والمكانة الاجتماعية للأسر غير مشمولة بالإعفاء من الخمس فسوف تؤدي إلى تضيق فقدان الفعالية والتخصيص الخاطئ. فاستثمار الأموال المذكورة - وفقاً للتعاليم الإسلامية، ومن منظور العقل الاقتصادي والسلوك العقلاني - مرجح لدى الفرد.

كما أنَّ الرغبة الحاصلة من استثمار نصيب الأسرة إذا كانت أكثر من الرغبة

● الضرائب الإسلامية والتنمية الاقتصادية

الحاصلة من إنفاق الدخل فسيكون فقدان الفعالية أقل. ومن الطبيعي أنّ هذه الحالة على صلة وثيقة بوضع البلد الاقتصادي أيضاً. وعلى أية حال فإنّ هناك دخولاً راکدة ونفقات نادرة وقابلة لغض الطرف عنها في النظام الاقتصادي للإسلام.

٢-٢- الأسعار الضريبية

يختلف سعر ضريبة المحاصيل الزراعية المشمولة بالزكاة باختلاف نوع السقي، فإذا كان السقي بماء المطر أو الماء الجاري، أو كانت الزراعة (من قبيل: النخل والعنب) مما يسقى بالمياه الجوفية، كان مقدار الزكاة ١٠٪، وأمّا إذا كان السقي بالدلاء أو الماكنة والمضخة وغيرها مما يتطلب جهداً كانت زكاتها ٥٪، وأمّا إذا سقيت بالطريقتين كانت زكاتها بالنسبة إلى الطريقتين معاً (بالنسبة).

وأمّا بقية الدخل فيتعلق بها الخمس بنسبة ٢٠٪ كسعر نهائي^(٢٨).

إنّ اختلاف سعر الضرائب في الزكاة والخمس أولاً يؤدي إلى فقدان الفعالية والتغيير في تخصيص المصادر؟ يعني أولاً تختص المصادر الأكثر بإنتاج المحاصيل المشمولة بالزكاة. إننا إذا قمنا بمحاسبة السعر الحقيقي (المتوسط) في كل نوع فسوف يمكننا الحكم بصورة أصح؛ وذلك لأنّ الخمس وإن كان السعر النهائي فيه ٢٠٪ إلا أنّ الإعفاء فيه أمر ملحوظ (استثناء النفقات الحياتية)، فسعره المتوسط ليس ثابتاً، فيكون بمستوى سعر الزكاة.

بيان ذلك: إنّ متعلق زكاة المحاصيل الزراعية (المشمولة بالزكاة في صورة وجود شروط تعلق هذه الضرائب) يتراوح بين ٥ و ١٠٪ بحسب نوع السقي، في وقت يكون خمس أرباح المكاسب (دخل الفرد) بعد استثناء نفقات الحصول على الدخل المذكور والنفقات المرتبطة بحياة الفرد ومن يعولهم ٢٠٪، أي زيادة على الدخل، وليس هناك ما يحاسب بسعر ثابت ٢٠٪ غير خمس المعادن.

إنّ السعر الحقيقي أو المتوسط في الزكاة بين ٥ و ١٠٪ في حالة تغيير، وأمّا السعر المتوسط لخمس المعادن فـ ٢٠٪، والسعر المتوسط لخمس أرباح المكاسب يختلف باختلاف رغبة الأسر في إنفاق دخلهم.

ومن الواضح أنّ السعر المتوسط لخمس المعادن أكثر من الأسعار المتوسطة

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٣٥

للقسمين الآخرين.

ولكن لتدارك الفرق اليسير بين السعر الأول والثاني (الخمس والزكاة) ينبغي الإشارة إلى هذه النكته، وهي أنّ نفقات الحياة في مستوى شأن الأسرة مشمولة بالإعفاء، وأنّ المقنن يؤكد على الإنفاق بالحد المتعارف، بينما إذا فرضنا أنّ نفقات الأسر المشمولة بضرائب الخمس لا تتأتى عموماً إلاّ من خلال الدخل دون الطرق الأخرى - أي أنّ الأسر تنفق قسماً من دخلها للمؤن الحياتية - فسيكون السعر المتوسط (السعر الحقيقي) في خمس أرباح المكاسب ٢٠٪ من ١٠٠٪ من الدخل باستثناء نسبة رغبة الأسر إلى الإنفاق. فعلى سبيل المثال إذا كانت نسبة رغبة الإنفاق لطبقات الدخل الضعيف مشمولة بخمس الدخل بنسبة ٨٠٪، أي أنهم ينفقون ٨٠٪ من مجموع الدخل ويدخرون ٢٠٪، وكانت النسبة نفسها للطبقات ذات الدخل العالي ٧٠٪، والطبقات ذات الدخل العالي جداً ٦٠٪ من مجموع الدخل، فإنّ الأسعار المتوسطة (السعر الحقيقي) لضرائب خمس الدخل لكل طبقة حسب الترتيب تساوي ٤ و ٦ و ٨٪^(٢٩).

إنّ الأسعار المذكورة، وإن كانت تصاعدية، ولكن للاختلاف اليسير في مقدار رغبة الأسر في الإنفاق فسوف لن يكون اختلاف الأسعار كبيراً بالنسبة إلى سعر الزكاة، ولذا لن يؤدي إلى فقدان الفعالية، كما أنّ هذه الأسعار أقل من الأسعار المتعارفة في العالم للضرائب على الدخل (الفردية، وعلى الشركات)، ولن تمنع من دافع العمل والادخار. ولكن من الممكن أن تحدث تغييرات في تخصيص المصادر مع حفظ بقية الظروف، حيث ترتبط محاسبتها الدقيقة ببقية الظروف المؤثرة في انتقال مصادر الإنتاج.

الهوامش

- (١) efficiency loss.
- (٢) zee (1995).p. 250.
- (٣) الضرائب التي تلحظ بمقدار قطعي مع غرض النظر عن الخصوصيات الفردية (من قبيل: الدخل، الثروة، وغيرهما) lumpsum.
- (٤) إنَّ الضرائب تعمل بهذين الطريقتين أيضاً في سوق العوامل، وتؤدي إلى خفض رفاهية المنتج.
- (٥) علي رضا لشكري، نظام مالياتي اسلام (نظام الضرائب في الإسلام): ٥٢:٥١.
- (٦) exess burden.
- (٧) أحمد توكلي، ماليه عمومي (الضريبة العامة): ٢١٢.
- (٨) ولهذا السبب يستفيد هيكس في بيان فقدان الفعالية من تابع طلب التدارك بدلاً من الطلب العادي.
- (٩) السعر الذي يتعلق بالأساس الضريبي (وهو ما يتعلق بـضرائب من قبيل: الدخل، الثروة، و...) في مقابل زيادة آخر مستوى أساس ضريبي.
- (١٠) سعر الضريبة المتوسط هو المقدار الحاصل من تقسيم كل الضرائب المدفوعة على كل الأساس الضريبي للفرد.
- (١١) لشكري، نظام مالياتي اسلام: ٥٢.
- (١٢) إنَّ الدخل المشمول بالضريبة عبارة عن القيمة النقدية للقدرة الشرائية الفردية، والتي يمتلكها الفرد لاستهلاك السلع والخدمات في فترة محددة، بالإضافة إلى أي نوع تغيير في الملكية الخالصة في المدة المذكورة. للاطلاع يراجع: المهندس الدكتور أبو طالب ومهدي تقوي، ماليه عمومي (الضريبة العامة): ١٤٦.
- (١٣) لشكري، نظام مالياتي اسلام: ٥٣.
- (١٤) توكلي، ماليه عمومي: ٢١٨.
- (١٥) SLEMROD (1990). PP,168_176.
- (١٦) OPTIMAL TAX SYSTEMS.
- (١٧) SLEMROD,OP CIT 168_176.
- (١٨) UNIFORM TAXN.
- (١٩) THIRSK, OP. CIT.PP.57-58.
- (٢٠) علي رضا لشكري، أصول ماليات اسلامي (أسس الضرائب الإسلامية)، أطروحة ماجستير: ٢٨.
- (٢١) مدرسي، مقدمه اي بر نظام ويودجه در اسلام: ٢١.
- (٢٢) KAY (1990), P.18.
- (٢٣) khilzaden shirazi,and anwar shoh (1991), p 44.
- (٢٤) جدير ذكره أنَّ هذه الضرائب تختلف عن خمس أرباح المكاسب، والذي يعد نوع ضريبة على الدخل، وذلك لأنَّ الدخل الخالص في النظم الضريبية للعالم، دخل الفرد باقتطاع نفقات كسب الدخل، وأمَّا في خمس أرباح

المكاسب فبالإضافة إلى كسر هذه النفقات، فإن نفقة الفرد والحياتية ومن يعولهم يتم كسرها من الدخل، ثم يؤخذ الخمس (الضرائب) من المتبقي (المصدر نفسه: ٢١).

(٢٥) المقصود من العدالة الضريبية هو أن كل مسدد ضريبي يشارك في توفير نفقات الدولة من خلال دفع الضرائب بمقدار حصته العادلة (لشكري، نظام مالياتي اسلام: ١٢٨).

(٢٦) العدالة الأفقية هي أن يدفع الأفراد الذين لهم قدرة تسديد متساوية، الضرائب بشكل متساوٍ، والعدالة العمودية هي أن يدفع الأفراد الذين يمتلكون قدرة أكبر على التسديد ضرائب أكثر (المصدر نفسه: ٢٥).

(٢٧) tanzi (1990) pp.68-69.

(٢٨) إلا إذا صدق عرفاً غلبة أحد العنوانين، فمقدار الزكاة يتبع العنوان الغالب (اليزدي، العروة الوثقى: ٢٩٢).

(٢٩) السعر المتوسط لطبقة ضعيفة الدخل = $20\% \times (100\% - 80\%) = 4\%$

السعر المتوسط للطبقة ذات الدخل العالي: $20\% \times (100\% - 70\%) = 6\%$

السعر المتوسط للطبقة ذات الدخل العالي جداً: $20\% \times (100\% - 60\%) = 8\%$

ولاية الفقيه

دراسة في نظريات فقهية

د. السيد صادق حقيقت(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

هناك معنيان لولاية الفقيه بحسب سعتها وشمولها:

الأول: الولاية (أو التصرف) في الأمور الحسبية، وهي الأمور التي لا يرضى الشارع بتركها وعدم القيام بها.

الثاني: الولاية بمعناها الواسع، والذي يعني ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية، وقيام ولي الفقيه - الذي يكتسب شرعيته من قبل الله والمعصومين - على رأس السلطة.

وهذه المقالة تبحث في ولاية الفقيه بمعناها الثاني على رأي الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي؛ لقيام الإجماع بين فقهاء الإمامية على المعنى الأول تقريباً. وقد ذهب الشيخ محمد هادي معرفت - خلافاً لرأي المشهور - إلى ثبوت ولاية الفقيه بمعناها الثاني عند هذين الفقيهين^(١). كما قال الأستاذ مهدي الهادوي: إن السيد الخوئي يذهب إلى ولاية الفقيه بالمعنى الذي يذهب إليه الإمام الخميني، مع اختلافهما في طرق الاستدلال^(٢).

وتسعى هذه المقالة التي بين أيدينا إلى نقد هذه المدعينات من خلال قراءة آراء الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي حول ولاية الفقيه.

رأي الشيخ الأنصاري في ولاية الفقيه

ينبغي لنا في البحث عن آراء الشيخ الأنصاري حول ولاية الفقيه مراجعة كتبه

(*) باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية، عضو الهيئة العلمية في كلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المفيد في قم.

الفقهية بشكل مستقل، كي نتمكن من المقارنة وبحث التغيرات المحتملة في الآراء. فقد عمد الشيخ الأنصاري في كتاب «المكاسب»، بعد بحث الولاية العامة الثابتة للمعصوم ^(الثاني)، إلى تقسيم ولاية الفقهاء إلى ثلاثة أقسام: ١. الإفتاء؛ ٢. القضاء؛ ٣. الولاية العامة. ثم حصر البحث في القسم الثالث. وفي هذه المقالة لا نتحدث عن القسمين الأولين.

يرى الشيخ الأنصاري أن إثبات الولاية للفقهاء على غرار الولاية الثابتة للمعصوم ^(الثاني) في غاية الامتناع، وقد مثل لذلك بخطر القتاد. وطبعاً هناك في البين أمور لا بد من القيام بها لا محالة، ولو من قبل غير الفقهاء، وهي التي يعبر عنها بالأمور الحسبية، وقد تعرض الشيخ إلى روايات هذا الباب، كالتوقيع الشريف ^(٣)، ومقبولة عمر بن حنظلة، وأشار إلى أن الفقهاء هم القدر المتيقن منها، حيث قال: «فقد ظهر مما ذكرنا أن ما دلت عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقهاء في الأمور التي تكون مشروعية إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية» ^(٤).

لا يرى الشيخ محمد هادي معرفت الرجوع إلى الفقهاء - طبقاً للتوقيع الشريف - منحصراً بالسؤال عن الأحكام الشرعية، بل يشمل جميع المسائل السياسية، والاجتماعية، وإقامة الحكم، ومطلق الأمور المتعلقة بالشؤون العامة ^(٥).

وعلى حدّ قوله: لو أقمنا قياساً منطقياً، وجعلنا صغراه ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري نفسه، حيث قال: «إقامة النظام من الواجبات المطلقة» ^(٦)، وكبراه المسائل المذكورة، فسوف تثبت مسألة «ولاية الفقيه العامة» كنتيجة لهذا القياس المنطقي بشكل واضح. والإشكال الأساسي الذي يردّ على هذا الكلام هو تصريح الشيخ الأنصاري بانحصار ولاية الفقهاء في الأمور الحسبية، ولا يريد من إقامة النظام سوى الأحكام التنظيمية التي يتوقف عليها نظام المجتمع الإسلامي بشكل أو آخر؛ بحيث لو تخلّى الفقيه عن القيام بها لوجبّت على غيره، وطبقاً للتعريف ستغدو الأحكام التنظيمية نوعاً من الأمور الحسبية، وأن المراد من (إقامة الحكم) هو القيام بهذه الأمور، دون إقامة النظام والحكومة الإسلامية. فأين القيام بالأمور الحسبية والأحكام التنظيمية؛ بوصفها قدراً متيقناً، من إثبات الولاية العامة للفقهاء؟

ذهب الشيخ الأنصاري في كتاب القضاء إلى عدم انحصار نفوذ حكم الفقيه بباب القضاء، وإنما رآه مستوعباً للأمور العامة أيضاً، حيث قال: «ومنه يظهر كون

● ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهية

الفقيه مرجعاً في الأمور العامة»؛ وذلك لاستعمال الإمام عليه السلام كلمة (الحاكم) بدلاً من كلمة (الحكم) المتعلقة بالقضاء، قال الشيخ: «إن تعليل الإمام عليه السلام وجوب الرضا بحكومته في الخصومات بجعله حاكماً على الإطلاق، وحجة كذلك، يدل على أن حكمه في الخصومات والوقائع من فروع حكومته المطلقة وحجيته العامة، فلا يختص بصورة التخاصم»^(٧). وقد استشهد الشيخ محمد هادي معرفت بموضع من نهج البلاغة على استعمال (الحاكم) في الأمور السياسية والاجتماعية، وأن ذلك غير منحصر بالأمور القضائية فقط. ويتلخص البحث هنا في تحديد معنى (الولاية المطلقة)، ويمكن استعمال هذا المصطلح في ثلاثة معانٍ:

الأول: المصطلح الذي أفاده الإمام الخميني في السنوات الأخيرة من عمره الشريف، من أن (الولاية المطلقة) تعني إعمال الولاية وفقاً للمصلحة التي لا تندرج في الأحكام الثانوية، بل هي في زمرة الأحكام الأولية، ومقدمة عليها. ولا شك في أن هذا المعنى غير مراد للشيخ الأنصاري، وربما لم يتفوه أحدٌ بهذه التعابير قبل الإمام الخميني.

الثاني: الولاية على جميع الأمور العامة، والأحكام السياسية، والاجتماعية، على نحو ما ذهب إليه الشيخ معرفت.

ولازم هذا الاحتمال عدول الشيخ الأنصاري عن رأيه في المكاسب، وهو ما لا يرتضيه أمثال الشيخ معرفت. مضافاً إلى عدم انسجامه مع عبارات الشيخ الأنصاري في كتابيه.

الثالث: أن يكون المراد من الإطلاق الشمول لجميع الأبواب الداخلة في دائرة الأمور الحسبية والتنظيمية، وعدم اقتصرها على باب القضاء أو أي باب آخر. وهذا الاحتمال هو الذي يمكننا من خلاله أن نجتمع بين أقوال الشيخ في المواضع المختلفة، وينسجم مع عباراته.

والشيخ معرفت لا يرى اختلافاً جوهرياً بين ما أفاده الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب وما ذهب إليه في كتاب القضاء، حيث رأى أنه يذهب إلى ولاية الفقهاء العامة في كلا هذين الكتابين.

إلا أننا نرى أنه في كلا الموضعين يذهب إلى ولايتهم في الأمور الحسبية، فإن

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٤١

(الإطلاق) من الأمور الإضافية، فلا بد من النظر إلى معناها بالقياس إلى ما يلحظه المتكلم، والمقصود من (الإطلاق) في كلام الشيخ الأنصاري المتقدم عدم الاختصاص بصورة التخاصم والقضاء، إلا أنه في الوقت نفسه لا يتجاوز دائرة الأمور الحسبية والتنظيمية. والملفت للانتباه أن الشيخ معرفت قد استنتج في نهاية المطاف أن الشيخ الأنصاري في كتابيه (المكاسب، والقضاء) قد ذهب إلى نفس ما قاله الفقهاء منذ اليوم الأول بشأن ولاية الفقيه في الأمور العائدة إلى إقامة النظام، ولا يجوز تعطيلها بحال، والتي يجب التصدي لها من قبل الفقهاء الجامعين للشرائط على نحو الكفاية. والنتيجة التي توصل إليها تتناسب والاحتمال الثالث، دون الأول والثاني وما افترضه في مقاله، وأن الفقهاء المتقدمين على الشيخ يحصرون الولاية في الأمور الحسبية، وقد سار الشيخ على خطاهم. وطبعاً قد يراد من الأمور الحسبية - مع الحفاظ على وحدة تعريفها - مساحتين:

١. المساحة الضيقة، أي أمور الصغار، واليتامى، ونحو ذلك.

٢. المساحة الواسعة، أي الأمور السياسية، والاجتماعية، التي لا يرضى الشارع

بتركها.

ومهما كان فإن المساحة الثانية أضيق من مساحة الولاية العامة للفقهاء، فضلاً عن الولاية المطلقة. ومن هنا يتضح مراد الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس والزكاة أيضاً، حيث قال: «وربما أمكن القول بوجوب الدفع إلى المجتهد؛ نظراً إلى عموم نيابته، وكونه حجة الإمام على الرعية، وأميناً عليه، وخليفته له، كما استفيد ذلك كله من الأخبار»^(٨)، «ولو طلبها الفقيه فمقتضى أدلة النيابة العامة وجوب الدفع؛ لأن منعه رد عليه، والرادُّ عليه رادُّ على الله تعالى»^(٩). وعليه ينحصر عموم نيابة الفقيه في عصر الغيبة بالأمور الحسبية أيضاً.

وهذا الكلام ينطبق على صاحب الجواهر أيضاً، المعروف بدفاعه عن ولاية الفقيه، وذهابه إلى وصف من لا يرى عموم ولاية الفقيه بعدم تمتعه بالذاتقة الفقهية، ولكن مع ذلك لم يكن مراده تأسيس وإقامة الحكومة الإسلامية، حيث قال: «نعم، لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الأمور التي يعلمون عدم حاجتهم إليها، كجهاد الدعوة، المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء، ونحو ذلك مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلا لظهرت دولة الحق، كما أوماً إليه الصادق عليه السلام بقوله: «لولا أن لي عدد هذه

الشويعات، وكانت أربعين، لخرجت»^(١٠).

رأي السيد الخوئي في ولاية الفقيه

لقد سعى الأستاذ مهدي الهادوي إلى إثبات التشابه الكامل بين نظرية السيد الخوئي ونظرية الإمام الخميني، فأشار إلى الحكم الذي أصدره سماحته في خضم أحداث الانتفاضة الشعبانية العراقية عام ١٩٩١م، والقاضي بنصب حكام الشرع، وصرح بأنه قد أعمل ولايته بوصفه فقيهاً؛ بغية إقرار الأمن والنظم؛ وأن المراد من (الإطلاق) في الولاية المطلقة هو الإطلاق المبحوث في علم الأصول^(١١).

ويُرد عليه: أولاً: إن الإطلاق هنا لا ربط له بالإطلاق في علم الأصول، والذي يتمسك به بعد إجراء مقدمات الحكمة؛ فالمبحوث في علم الأصول هو أن المتكلم إذا أمر بشيء، وجرت مقدمات الحكمة، وجب التمسك بإطلاق كلامه. فمثلاً: لو أمر المتكلم بأداء الصلاة أمكن الإتيان بمطلق الصلاة بعد جريان مقدمات الحكمة، دون الالتفات إلى القيود الخاصة؛ في حين أنه ليس المراد من قيد الإطلاق في ولاية الفقيه المطلقة أن يكون الشارع قد أصدر أمراً لا بد من الأخذ به بعد إجراء مقدمات الحكمة فيه، وإنما المراد منها - مع الالتفات إلى أنها مما انفرد به الإمام الخميني، حيث لم يصدع بها أحد قبله - هو إعمال الولاية بملاك (المصلحة) بوصفها من الأحكام الأولية والمقدمة عليها، في قبالة الولاية المقيّدة، التي يذهب إليها أمثال السيد الكلبايكاني، من خلال تقسيم الأحكام إلى الأولية والثانوية، والتي يتمكن الحاكم على طبقها تجاوز الأحكام الأولية والمصير إلى العناوين الثانوية، والاقتصار في ذلك على موارد الضرورة، من باب (إن الضرورات تقدر بقدرها).

وقد كتب الإمام الخميني عام ١٣٦٧هـ ش في رسالته المعروفة: «الأمر الثاني في ما يتعلق بالكلام المتقدم: إن رأي السيد الخوئي يفهم من خلال النظر في كتبه الكثيرة، وارتباطه بسلوكه السياسي، وعندها ندرك أنه يحصر ولاية الفقيه في الأمور الحسبية، حيث قال: «أما الولاية على الأمور الحسبية فهي ثابتة للفقيه الجامع للشرائط؛ فإن فصل الخصومات بيد الفقيه»^(١٢). ويبدو أنه يرى تدخل الفقيه في هذا المجال من باب التصرف، دون الولاية: «إنما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج»^(١٣).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٤٣

وهناك من الفقهاء - كالسيد الخوئي - من لا يرى ولاية شرعية للفقهاء حتى في الأمور الحسبية، وإنما يجيز له التصرف بالمقدار المتيقن^(١٤). أما تدخل السيد الخوئي في الأمور السياسية أحياناً، أو رأيه في أن للفقهاء حق التصرف في الغنائم الحربية^(١٥)، فيتضح من خلال الجمع بين الأقوال المختلفة للشيخ الأنصاري.

وطبقاً لرأي السيد الخوئي يُعدُّ الفقيه القدر المتيقن من الذين يحقّ لهم التصرف في الأمور الحسبية، ويمكن للأمر الحسبية أن تشمل بعض الأمور السياسية والاجتماعية أيضاً.

وكيف كان يبدو أن من يحصر ولاية أو تصرف الفقيه بالأمور الحسبية يحددها بهذا المقدار، ويبتعد عن نظرية ولاية الفقيه المطلقة، وهذا لا يتنافى مع استدلاله بعموم المصلحة وإطلاق الدليل؛ إذ مهما كان فإنّ الولاية تتحدد بالأمور الحسبية والأحكام التنظيمية، وطبقاً لرأيه إنما يتمكن الفقيه من القيام بالأحكام الإسلامية التنظيمية؛ لدليلين:

الأول: إن إجراء الأحكام التنظيمية إنما شرّع في إطار المصلحة العامة، والحفاظ على النظم، والحيلولة دون وقوع الظلم والفساد، وعليه لا يمكن اقتصره على برهة خاصة.

الثاني: إن أدلة الأحكام التنظيمية تحتوي على إطلاق زماني وأحوالي، ولا شك في أن هذا التكليف غير موجه إلى آحاد الناس؛ وإلا لاختلّ النظام، مضافاً إلى أن هناك روايات، كالتوقيع الشريف، أرجعت الناس إلى الفقهاء^(١٦).

وعليه يمكننا - خلافاً لمدعى الشيخ معرفت، وذهابه إلى أن الإطلاق في نظرية الإمام الخميني والشيخ الأنصاري والسيد الخوئي واحد^(١٧) - أن نستنتج أن حفظ النظام (الأحكام التنظيمية) وإن كان من الواجبات المطلقة (حفظ النظام من الواجبات المطلقة التي لا تقييد لها) إلا أن هذا الإطلاق يتحدّد بالأحكام الحسبية والتنظيمية، ويختلف عن ولاية الفقيه التي صدع بها الإمام الخميني اختلافاً جوهرياً.

وخلافاً لما ذهب إليه الشيخ معرفت من أن السيد الخوئي - كالإمام الخميني - يرى جريان دليل الإمامة بعينه على ولاية الفقهاء^(١٨)، حيث قال: «فما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر ﷺ»^(١٩)، يجب القول: إن الإمام الخميني يُثبت

● ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهية

جميع شؤون المعصوم للفقيه؛ طبقاً لدليل التنزيل، في حين يجيز السيد الخوئي تصرف الفقهاء في الأمور الحسبية والتنظيمية من باب القدر المتيقن. والملفت أن الشيخ معرفت يستنتج ويقول: «وعليه يجب على الفقيه الجامع للشرائط أن يتصدى للواجبات الحكومية وإجراء الأحكام التنظيمية؛ لعدم وجود مسؤول محدد يتولى أمرها، من باب القدر المتيقن وعلى نحو الواجب الكفائي، وهذا لا يوجب حقاً... أن رقعة ولاية الفقيه في رأي الفقهاء ليست بحجم وسعة رقعة الولاية الكبرى الثابتة للمعصوم عليه السلام»^(٢٠). وبعبارة أخرى: يرى السيد الخوئي أن تصرف الولي الفقيه في الأمور الحسبية لا يعدّ منصباً له، بل هو مجرد حكم تكليفي من باب القدر المتيقن، وعلى نحو الوجوب الكفائي، ولا يضاهاه ولاية المعصوم عليه السلام. وقد أشار الشيخ كديور بحق إلى أن آراء جواز تصرف الفقيه لا تصلح بديلاً عن نظرية ولاية الفقيه، ولا ينبغي الخلط بينهما وبين النظريات الولائية^(٢١).

النتيجة

١. خلافاً لمن يرى مسألة ولاية الفقيه - بالمعنى الثاني - أمراً بديهياً وإجماعياً فإن الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي لم يذهبا إليها، وقد حصرا ولاية الفقهاء العامة بالأمور الحسبية والتنظيمية.

٢. كما تقدمت الإشارة فإن الشيخ الأنصاري يرى الفقهاء مرجعاً في الأمور الحسبية من باب القدر المتيقن فقط. ولو تمّ التشكيك بدلالة القدر المتيقن^(٢٢) فعندها سوف يتساوى الفقيه وغيره في مجال الأمور العامة.

وليس الفقهاء - في رأي الآخوند الخراساني - هم القدر المتيقن من الذين يتصدون للأمور العامة^(٢٣)، وعليه تمهد الأرضية لنفي القدسية عن السياسة، وكذلك عدم ضرورة تصدي المؤسسة الدينية لشؤون الدولة.

وقد فتح ابن خلدون في مقدمته باباً تحت هذا العنوان، مفاده: «إن الفقهاء هم أبعد من غيرهم عن أمور السياسة وأساليبها»^(٢٤)، ورأى أن السبب في ذلك يعود إلى انتزاعية أفكارهم.

وإذا تجاوزنا هذه الكلمات نجد أن لفقهاء الشيعة آراءً لا تربط الأمور السياسية بفقهاء الفقهاء: «إن شأن الفقيه الجامع للشرائط يكمن في إجراء الحدود، والإفتاء، الإجتihad والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٤٥

والقضاء، والولاية على الغائبين والقصر، وأين هذا من التصدي لحفظ ثغور المسلمين من الاعتداء، وإدارة أمور المعاش، وحفظ الدولة، ودفع سلطة الكفر؟^(٢٥).

وقد بين الأستاذ محمد حسين الغروي الأصفهاني هذا الأمر على النحو التالي: «إن الفقيه إنما يعد من أهل الخبرة؛ بسبب تفقهه في الاستنباط، دون الأمور المتعلقة بتنظيم شؤون المدن، وحفظ الثغور، وإدارة العمليات الجهادية والدفاعية، وعليه لا معنى من إسناد هذه الأمور إلى الفقيه بسبب تفقهه»^(٢٦).

ويمكن إن نحصل من خلال هذا الكلام على نتيجتين:

الأولى: إن الرجوع إلى الفقيه ليس أمراً مبهماً لا يمكن التعرف على ملاكه، وإن الرجوع إلى المختصين في الأمور السياسية إنما يهدف إلى تحسين الأداء السياسي.

الثانية: إن الفقيه؛ بسبب تخصصه في علم الفقه، لا يُعد هو القدر المتيقن من المخولين في التصدي لمثل هذه الأمور، فلا بد من التمييز بين التخصص في الفتوى والتخصص في الإدارة والتنفيذ، فقد يكون الفقيه أعلم في الإفتاء، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن يكون مختصاً في الإدارة والتطبيق.

ويمكن تقرير الإشكال في القدر المتيقن بنحو آخر، بأن يقال: إن المسألة الأساس - كما يشير (بوبر) - في ما يتعلق بالسياسة في العصور البدائية هو السؤال عن الشخص الذي يتصدى للحكم؟ في حين يتلخص السؤال المحوري حول السياسة في العصور المتحضرة عن كيفية الحكم؟ وإن قول العلماء المسلمين - أيّاً كان دليلهم - حول السياسة التقليدية، وذهابهم إلى اعتبار الفقهاء هم القدر المتيقن من الذين يمكنهم الحكم، ما هو إلا محاولة منهم للبحث عن إجابة مناسبة وشفافية عن السؤال الأول؛ أما حالياً فلم يعد هناك مبرر للقناعة بهذه الإجابة، فإن حقيقة التجدد تحتم علينا الإجابة عن تساؤل تفرضه طبيعة المرحلة الجديدة ومتغيراتها، والذي يبدو هو أن التخصص الفقهي، والدروس التي تلقى في الحوزات العلمية، لا تحظى إلا بأقل النسب بكيفية الحكم وإدارة المجتمع.

٣. إن رؤية الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي أقرب إلى (الإسلام الثقافى) منها إلى (الإسلام السياسي)^(٢٧). ولو حددنا الميزة الأساسية للإسلام السياسي في الاعتقاد بضرورة القيام بتأسيس الحكومة على أساس الشريعة، ورسمنا خصائص الإسلام السياسي

● ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهية

الراديكالي (الأصولي) في ثلاثة أبعاد: ١. ضرورة إقامة الحكومة؛ ٢. الثورة و(العنف)؛ ٣. عدم تحمل التجدد، يمكن القول: إن رؤية هذين العلمين تتباين مع الإسلام السياسي والأصولي، وتنسجم مع الإسلام الثقافى.

الهوامش

- (١) محمد هادي معرفت، «ولاية الفقيه عند الشيخ الأنصاري وآية الله الخوئي»، فكر الحوزة، العدد: ١٧، (صيف ١٣٧٨).
- (٢) مهدي الهادي، موقع بازتاب، بتاريخ ٢١ / ٩ / ٨٥.
- (٣) الشيخ الصدوق، إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٤، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب (الطبعة الحجرية) ج٣: ٥٥٤ - ٥٥٧، قم، بيتا.
- (٥) محمد هادي معرفت، المصدر المتقدم: ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٦) المكاسب ٢: ١٣٧ و ١٤٠.
- (٧) الشيخ الأنصاري، كتاب القضاء والشهادات: ٤٩، قم، ١٣٧٣.
- (٨) الشيخ الأنصاري، كتاب الخمس: ٥١٦.
- (٩) الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٥٦.
- (١٠) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٣٩٧، بيروت.
- (١١) مهدي الهادي، موقع بازتاب، بتاريخ: ٢١ / ٩ / ٨٥.
- (١٢) أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة ١: ١٠، قم، بيتا.
- (١٣) أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، بقلم: الميرزا جواد التبريزي: ٤٢٣ - ٤٢٤، قم، ١٤١٠.
- (١٤) محسن كديور، الحكومة الولائية: ٥٢، طهران، نشر ني، ١٣٧٧.
- (١٥) أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين: ٣٦٥ و ٣٧٩.
- (١٦) أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٤ - ٢٢٦، بيروت، بيتا.
- (١٧) معرفت، المصدر المتقدم: ٢٦١.
- (١٨) معرفت، المصدر المتقدم: ٢٥٦.
- (١٩) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ١، قم، بيتا.
- (٢٠) معرفت، المصدر المتقدم: ٢٦٠.
- (٢١) كديور، المصدر المتقدم: ١٣٢، ١٣١.
- (٢٢) فمثلاً: في ما يتعلق بالإشكال على دليل القدر المتيقن راجع: السيد صادق حقيقت، مسؤوليتهاي فرا ملي در سياست خارجي دولت إسلامي: ٢٤٦، طهران، مركز التحقيقات الإستراتيجية، ١٣٧٦.

● ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهية

-
- (٢٣) محمد كاظم الخراساني، حاشية كتاب المكاسب، طهران، ١٤٠٦هـ.
- (٢٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون: ١١٤٦، ترجمة: محمد بروين الكنابادي، طهران، شركة سهامی انتشار، ١٣٧٥.
- (٢٥) محمد علي الآراكي، المكاسب المحرمة: ٩٤، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢٦) محمد حسين الغروي الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب (الطبعة الحجرية) ١: ٢١٤.
- (٢٧) السيد صادق حقيقت، من الإسلام الثقيل إلى الإسلام السياسي، اعتماد ملي، بتاريخ ٢٧ / ٧ / ١٣٨٥.

الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي

دراسة في المعوقات والمشكلات

السيد حسن إسلامي^(*)

ترجمة: صالح البدرأوي

مقدمة

لا يحظى التحقيق اليوم بالمكانة المناسبة التي تليق به في الحوزة العلمية، وعلى الرغم من كل الجهود التي بذلت حتى الآن، ما زال بالإمكان التحدث عن هذا الخلل الموجود، واستناداً إلى ما تمتلكه الحوزة العلمية من تاريخ عريق، والمؤلفات الكثيرة للرواد والعلماء الأخيار أيضاً، إلا أنه لا يمكن تغطية هذا النقص الحاصل كذلك. وأحياناً يشير بعض الأجلاء إلى هذا الضعف، وأحياناً أخرى يصرحون به ويقدمون حلولاً ومقترحات لذلك، إلا أن مرور الأيام يكشف عن عدم جدوى هذه الحلول، وبعض هذه الحلول تجيز إقامة دورات حول أساليب التحقيق أو مناهج التأليف، وقسم آخر منها تقترح إقامة بعض المهرجانات، من قبيل: اختيار الكتاب المرشح للحوزة العلمية، وتكريم الباحثين. وعلى الرغم من كل ذلك ما زلنا نشهد التراجع المتزايد لثقافة البحث والتحقيق في الحوزة العلمية.

وقد تطرق مدير الحوزة العلمية المحترم في مدينة قم المقدسة السيد حسيني بوشهري في مراسم بداية العالم الدراسي للحوزة العلمية ١٣٨٠ هـ ش (٢٠٠١م) إلى هذا الموضوع، وأكد على واجبات الحوزات العلمية، وما يحتاجه المجتمع ويطالب به، قائلاً: «نحن نعيش في عصرٍ نتحمل فيه عبئاً ثقيلاً، وينبغي علينا أن نجد آلياتٍ جديدة، سواء في

(*) باحث في الفكر الديني، متخصص في مباحث الاستنساخ، وأحد نقاد المدرسة التفكيكية في إيران.

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

ميدان التعليم أو ميدان الأبحاث، وكذا في المجال الإعلامي؛ لكي نلبي طموحات المجتمع ومتطلباته، مع الاحتفاظ بالموروث أكثر والعطاءات الكبيرة السابقة، ولذا تقع على عاتق المسؤولين والمتصدين في الحوزة العلمية الدينية مسؤولية جسيمة وعظيمة. وهم مطالبون بذلك من قبل الجميع، فهناك من يقول بأن المناهج الموجودة في الحوزة العلمية لا تفي بالغرض، ويقول آخر: يجب علينا أن نقوم بعمل جاد في مجال البحث والتحقيق، وغير ذلك من الأقوال، وخلاصة القول: إن المطلوب كثير، سواء من الطلبة الشباب أو من المجتمع الذي يمثل الجمهور الذي تخاطبه الحوزة العلمية اليوم^(١).

وبعد ذلك يرى سماحته ضرورة تحقق أربعة عناصر، لغرض تلبية متطلبات المجتمع والإجابة عن تساؤلاته، وهذه العناصر الأربعة عبارة عما يلي: جدية الطلبة، خبرة الأساتذة، الدعم المستمر والحثيث للمراجع، وسماحة القائد، وأخيراً التخطيط ووضع البرامج من قبل المسؤولين ورؤساء الحوزة العلمية^(٢). إذ يؤكد بوشهري في ما يتعلق بالعنصر الثالث قائلاً: «ولحسن الحظ فإن هذا الدعم ما زال موجوداً ومستمراً حتى الآن»^(٣).

ومن ناحية أخرى فإن الطلاب أيضاً هم من ضمن المطالبين والمندادين، ويؤيدون من الناحية العملية كل جهدٍ وعملٍ يصب في توسيع وتعميق ثقافة البحث والتحقيق، ولذا لم يبق سوى عنصر واحد، وهو عملية التخطيط من قبل المسؤولين، حيث تم في هذا الإطار أيضاً استحداث مركز إدارة الحوزة العلمية الذي يواصل عمله من خلال امتلاكه للإمكانات والصلاحيات القانونية اللازمة، ولكن على الرغم من توفر هذه العناصر الأربعة، إلا أننا ما زلنا نشهد التراجع في ميدان البحث والتحقيق.

ومن الممكن الادّعاء أن هذه العناصر لم تنتهياً بشكلها الكامل والمثالي، ولو كان الأمر على ما يرام لأصبح من المؤمل تجاوز هذه المشكلة، وفي هذه الحالة يجب أن نشهد ازدهار وتطور ثقافة البحث والتحقيق بنفس تلك النسبة التي توفرت فيها هذه العناصر. وهذا ما لم يحصل. ومن هنا يبدو أنه من الأفضل أن نقيم هذه المسألة بشكل أدق ونتدارسها بشكل أعمق؛ لأن العناصر التي سبق أن طُرحت لا تمثل في الحقيقة سبب هذا الضعف، ويجب أن نذهب إلى البحث عن السبب أو الأسباب في مكان آخر.

ولكن في ظل هذه الأجواء، وعلى الرغم من الكثير من المشاكل المتعددة، لا نستطيع أن ننكر هذه الحقيقة، وهي أننا ما زلنا نشهد تقديم الأبحاث القيمة في الحوزة

الإجتاهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٥١

العلمية، وما زال المحققون يضحّون بكل ما يملكون - حسب تعبير ويليام فاكنر - وينضجون عرقاً خدمةً منهم للثقافة الدينية لهذه الأرض المعطاء، ويضيفون تراثاً ثراً غنياً لتراث المحبين لآل محمد ﷺ، ولا بد أن نقول كما قال الشاعر:

من ضمَّ قولاً على قول قلل قطرةً من دم قلبه

وبناءً على ذلك من الأفضل الاستمرار بهذا البحث، من خلال تحديد أهداف هذه المقالة.

القائمون على البحث العلمي في المعاهد الدينية

ويمكن تقسيم الأبحاث في الحوزة العلمية، من حيث القائمون بها، الى أربعة أقسام:

١. الأفراد المستقلون.
٢. مراكز الأبحاث.
٣. مؤسسات التعليم العالي.
٤. النظام التعليمي للحوزة العلمية.

١-الأفراد المستقلون

في ما يتعلق بالنوع الأول ليس لنا من قول سوى الاعتزاز بأولئك الذين وقفوا شبابهم وحياتهم من أجل نشر المعارف والعلوم الدينية، ورحلوا عن هذه الدنيا بكل تقان وإخلاص. وهؤلاء الأشخاص كانوا موجودين دائماً وما زالوا، ولا يمكن حصرهم بالماضين فقط، ولكن الذي يدعو للأسف أن الحُجب حالت بيننا وبين معاصرة هؤلاء الأشخاص، ولم يعد بالإمكان معرفتهم إلا نادراً، أو عن طريق الصدفة، وأغلبهم لا تعرف مكانتهم ومنزلتهم إلا بعد الموت. ومن الضروري أن نركّز على ملاحظة مهمة بشأن هؤلاء الأشخاص، وهي روح التقصّي والبحث لديهم. والظاهر أن خصلة العصامية والنشأة التلقائية تبدو ظاهرة للعيان أيضاً حتى في أهمّ مفصل من مفاصل الحوزة العلمية، أي التدريس، ويعبّر الشيخ مكارم الشيرازي، بصفته رئيس الهيئة العليا لشورى الحوزة العلمية، عن هذا الأمر، بقوله: «نحن لا نملك في الوقت الراهن شيئاً باسم إعداد المدرسين

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

للحوزات العلمية، ويجب على المدرسين من أصحاب الخبرة والتجربة العمل على نقل خبراتهم إلى المدرسين الجدد»^(٤).

ويؤشر الشيخ أستاذي أيضاً على هذه الحقيقة بهذه الصورة: «حقيقة الأمر أنّ أساتذتنا كانوا كلهم مندفعين ومتحمسين بشكل تلقائي»^(٥).

ويؤكد الشيخ مصباح اليزدي أيضاً على هذه المشكلة قائلاً: «عندما يكون منهجنا التعليمي غير مشجع، فإنّ خريجينا إمّا أنهم لا يصلون، أو أنّ القليل منهم يصل إلى تلك الأهداف التي يجب أن يصلوا إليها، فما بالك بأن تقوم بإعداد أفراد يكون بمقدورهم ممارسة التدريس؟ ومعنى ذلك أنّ هذا الهدف أسمى... ولم يكن لدينا بالأساس أي برنامج لإعداد هؤلاء، وإعداد الأساتذة كان أمراً ذاتياً»^(٦).

وعندما يكون وضع التدريس بهذا الشكل يمكن أن نقتنع وبكل بساطة بأنّ الباحثين قد تمّ إعدادهم وتأهيلهم بشكل ذاتي وتلقائي، فقد قام هؤلاء وبدافع الحميّة الدينية بتعليم أنفسهم، وخوض هذا المعترك الصعب بدون الاعتماد على غيرهم، واهتدوا إلى هذه الديار بجدّهم واجتهادهم، ويمكن القول بأنّ هذه المقطوعة الشعرية هي خير من يصف حالهم:

لم يرشدني طيرٌ إلى هذه الديار

أنا الذي تحرّرت

من هذه التربة

كإحدى الشقائق النامية

دون تدخل الفلاح

من رطوبة النهر»^(٧).

وبناءً على ذلك ليس لأحدٍ فضلٌ ولا منّة على هؤلاء، بل إنّ الآخرين مدينون لهم، ولا

نتحدث هنا عن هذا النوع من التحقيق، ولن نتطرق إليه.

٢- مراكز الأبحاث

كما يتم أحياناً إنجاز بعض الدراسات والأبحاث في الحوزة العلمية، وتقدّم أنّ

المشرف عليها هو مراكز الدراسات والأبحاث، ويوجد اليوم حوالي مئتي مركزٍ للأبحاث

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٥٣

في مدينة قم المقدسة، والتي تواصل أعمالها في مختلف المجالات، كالتصحيح، ونقد النصوص، وترجمة النصوص المهمة، وغيرها من الخدمات التحقيقية والدراسات الأساسية والمتقدمة، ويعمل في هذه المراكز نخبة من المحققين المهنيين من ذوي الخبرة، على شكل نصف دوام أو دوام كامل، ويبدلون ما في وسعهم على طريق نشر المعارف الدينية، وهم مشكورون على سعيهم هذا. ولن نتطرق إلى هذا النوع من الأبحاث أيضاً، ولا شأن لنا به.

٣- مؤسسات التعليم العالي

ظهرت بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران مجموعة من مؤسسات التعليم العالي في مدينة قم المقدسة، بشكل تدريجي، بجهود نخبةٍ عن رجال الدين من ذوي الحصافة وبُعد النظر، والتي تواصل أعمالها الآن بشكل أكاديمي، والدروس التي تُعطى للطلاب الجامعيين أو الجامعيين - الحوزويين تحظى بموافقة وإقرار نظام التعليم العالي في البلاد. ويدرس في هذه المؤسسات في الغالب الطلبة الذين تلقوا دروساً في الحوزة الدينية، ثم يواصلون دراستهم الجامعية في هذه المؤسسات، ويخضعون لجميع ضوابطها الدراسية، بما في ذلك تقديم المقالات التحقيقية والرسائل الجامعية. وعلى هذا فإن هذه المؤسسات تساهم من الناحية العملية في تطوير عملية البحث والتحقيق في الحوزة العلمية، ويقدم خريجوها رسائل جامعية قيّمة إلى الأوساط العلمية في البلاد. وليس لنا في هذه المقالة شأن بهذا النوع من التحقيق أيضاً.

٤- النظام التعليمي للحوزة العلمية

أمّا النوع الرابع من أنواع التحقيق، وهو التحقيق النابع بشكل مباشر من النظام التعليمي للحوزة العلمية، ولكن تجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ الحوزة العلمية تلعب دوراً مهماً وبأشكال متعددة في أنواع الأبحاث الواردة آنفاً، وكمثال على ذلك: نجد أنّ الباحثين المستقلين أو الذين يعملون في مراكز الأبحاث هم من طلاب العلوم الدينية، ونالوا قسطاً من علوم الحوزة العلمية، أو أنّ المسؤولين في المراكز العلمية التحقيقية والتعليمية هم في الأغلب من العلماء والفضلاء، إنّ طلبة مراكز التعليم العالي غالباً ما يدرسون في الحوزة

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

العلمية دروس العلوم الدينية إلى جانب الدروس الجامعية، ويواصلون أحياناً دراستهم على هذا المنوال في الحوزة العلمية، ولذلك ليس بمقدورنا أن نغض الطرف عن هذا النوع من التعاطي العلمي.

وليس هناك أدنى شك في ما قلناه. ولكن الحديث هنا هو أنه لو افترضنا أن مراكز الأبحاث هذه والمؤسسات التعليمية لم تكن موجودة، ولم يتصدّ أحد من تلقاء نفسه بشكل متحمّس لخوض غمار البحث والتحقيق، فإلى أي حدّ كان بإمكان النظام التعليمي للحوزة العلمية المساهمة في تطوير عملية البحث والتحقيق في هذه الحالة؟ وهل كان بإمكانه أساساً رعاية ثقافة التحقيق في الحوزة العلمية أم لا؟ وبتعبير آخر: هل باستطاعة النظام التعليمي للحوزة العلمية أن ينسب لنفسه كل ما يصدر عن الحوزة العلمية تحت عنوان البحث والتحقيق - على افتراض صحة المنهج والنتيجة والإتقان العلمي..، وأن يعتبر ذلك نتيجة لنظامه التعليمي، أم أنّ مثل هذا الادعاء يعدّ أمراً غير مقبول؟

ولو أننا تأملنا قليلاً في هذا الأمر فسوف نتلقى إجابة غير مرضية، فالحديث لا يدور حول ضعف ثقافة البحث والتحقيق في النظام التعليمي للحوزة العلمية. بل إنّ القضية التي تواجها هي أنّ منهج البحث والتحقيق لا يوجد له موقع في هذا النظام، وخلال ندوة أقيمت لمناقشة معوقات التحقيق في الحوزة العلمية، وشارك فيها عددٌ من المحققين والفضلاء، تحدث الشيخ آميني، الذي يتصدى شخصياً لمسؤولية أحد مراكز الأبحاث عن هذا الموضوع، قائلاً: «إذا لم تكن لقضية الأبحاث مكانة واضحة في مؤسسة الحوزة العلمية، مع الأخذ بنظر الاعتبار ذلك الهدف الذي ينعكس عليه تأثيره، يمكن القول بأنّ مشكلتنا الأساسية ستكمن هنا، فالنظام التعليمي في الحوزة يسير على هذا النحو، حيث يحضر طلبتنا لمدة عشر سنوات تقريباً في دروس السطوح. والعلامة الفارقة في مرحلة السطوح تتمثل في وجوب إكمالهم لبعض الدروس، وأن يدرسوا مضامين هذه الدروس مع بعض الأساتذة، وبعد ذلك ينتقلون إلى مرحلة البحث الخارج، حيث إنّ الغرض من هذه المرحلة أيضاً هو القيام بإجراء أبحاث أكثر تعمقاً - ليس بشكل مكتوب - على هامش النشاط العلمي للأستاذ، بحيث لو قمنا بإجراء تقييم نسبي لهذه الفترة أيضاً لوجدنا أنّ فترةً بحدود عشر إلى خمس عشرة سنة يمضيها طلبتنا في النظام التعليمي للحوزة خلال

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٥٥

مرحلة البحث الخارج. إذا كنا نعني بمفهوم البحث ذلك الشيء المكتوب، أو البحث المتعلق بهدف معين يُراد له أن يُعرض خارج نطاق الحوزة العلمية، فالمعلوم أنه لم نشهد بحثاً بهذا المعنى في بنية الحوزة العلمية، ولكن قضية التعميق والتطبيق والأبحاث ضمن نطاق الأبحاث التي يطرحها الأستاذ في البحث الخارج يعد من الأمور الرائجة والمتداولة في الحوزة العلمية منذ القدم، وانطلاقاً من هذا الأمر يبدو أن هذه القضية جديرة بالدراسة، وفي كل الأحوال فإن أرضية الأبحاث والدراسات غير واضحة للعيان في النظام التعليمي للحوزة العلمية، وبالشكل الذي يكون فيه مندرجاً في القسم التعليمي للحوزة العلمية، بمعنى أن الطالب من بداية دخوله إلى ما نعتبره بمرحلة البحث الخارج وإلى الانتهاء من هذه المرحلة لا يجد أمامه مسؤولية القيام بالأبحاث...، وإذا حصل أحياناً بعض التشوق لديهم لهذا الأمر فإن ذلك ينطق من دوافعهم الشخصية بشكل كامل تماماً^(٨).

وبناءً على ذلك فإن مقولة البحث والتحقيق غير واضحة في نظام الحوزة العلمية، وكل ما نراه في نطاق الأبحاث تابع من الجهود الفردية للباحثين، وينطلق من غيرتهم الدينية وإحساسهم بالمسؤولية، بمعنى أنه بالإمكان أن نفترض أن الشخص الذي يدخل الحوزة العلمية لمواصلة دراسته، ويطوي جميع المراحل الدراسية بالتوفيق والنجاح، قد لا يؤدي أي عملٍ تحقيقي مكتوب - حتى لو كانت مقالة بحدود خمس صفحات -، ولا يكون الطالب قد انتهك بذلك قاعدة معينة، ولا الحوزة العلمية تكون قد تخلّفت عن أداء واجبها.

ولا يمثل هذا الافتراض مجرد افتراض خيالي، بل من الناحية العملية هناك الكثير من الذين ينتسبون إلى هذا النظام، وواصلوا مسيرتهم على هذا المنوال. إن النظام التعليمي للحوزة العلمية مبنيٌّ في الأساس على المنهج الشفهي، وليس لثقافة الكتابة من مكانة مناسبة فيه، ولا نقصد هنا الدعوة إلى مناقشة ودراسة النظام التعليمي للحوزة العلمية، ولكن لكي يصبح هذا الادعاء أكثر وضوحاً نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نشير إشارة عابرة إلى الموضوع.

إن الشخص الذي ينخرط في نظام الحوزة العلمية يجب عليه أن يدرس بعض المناهج والعلوم، ومنها: الصرف والنحو والمنطق والمعاني والبيان، وبشكل رئيسي الفقه والأصول، ويتم تلقي هذه الدروس بعقد حلقات دراسية، ويجب على الطالب أن يدرس نصوصاً

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

محددة بشكل جيد ، وأن يبين مستواه العلمي في الامتحانات التي تجرى بشكل تحريري أو شفهي. ولغرض تحقيق النجاح في هذه الامتحانات يكفي أن يتمتع الشخص بقابلية متوسطة؛ لكي يحفظ ما يقرأه في ذهنه، ويتمكن من استعادته لاحقاً. وتدرّس هذه الدروس على مرحلتين، أي مرحلة السطوح والخارج، أو على ثلاث مراحل، أي المقدمات والسطوح والبحث الخارج. وفي مرحلة السطوح تتم دراسة بعض الكتب الخاصة، وبعد أن يكتسب الطالب الاستعداد اللازم ينتقل إلى مرحلة البحث الخارج، وفي هذه المرحلة يُعيد الطالب دراسة ما تعلّمه في المرحلة السابقة بشكل أعمق وأكثر تفصيلاً، ويكتسب القدرة على الاستنباط والاجتهاد بشكل تدريجي.

وفي جميع هذه المراحل فإنّ عبء التعليم وصعوبة العمل يقع على عاتق الأستاذ، وهو الذي يجب عليه القيام بتوضيح المطلوب توضيحه، وأن يدافع عن صحة المواضيع، وإذا كان لديه في مكان ما رأي خاص به فعليه القيام بتوضيحه والدفاع عن نظريته، والطالب مجرد مستمع في جميع المراحل، ولكن بإمكانه - بطبيعة الحال - أن تكون له مداخلات حادة في هذه المراحل، وأن يقوم بمناقشة أستاذه، وأن يطعن أيضاً في استدلال أستاذه ويقدم فيه بكل جدية. كما هو الحال بالنسبة للبعض منهم، ولهم مشاركة فعالة في الدروس، ولكن يبقى هذا العمل اختيارياً، وليس إلزامياً على كلّ شخص من حيث المنهج التعليمي، كما يقوم الأساتذة - ومن باب الإرشاد والتوجيه - بدعوة الطلبة إلى المشاركة العلمية، وبذل الجهد والاهتمام الأكثر بالجانب العلمي، ولا يوجد أي إلزام للطلبة للقيام بهذا الأمر، سوى التزام الطلبة أنفسهم.

وخلاصة القول: لم يؤخذ بنظر الاعتبار شيء باسم الأبحاث الجامعية أو الرسالة العلمية في النظام التعليمي للحوزة العلمية، على الرغم من جميع محاسنه.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه تمّ خلال السنوات القليلة الماضية - وبجهود مركز إدارة الحوزة العلمية - البدء بكتابة الرسائل الجامعية، ولكن هذه النقطة هي خارج نطاق هذه المقالة؛ ذلك أنّ هذا النوع من الأبحاث هو من سنخ الأبحاث الموجودة في مراكز التعليم العالي، وغير نابع من النظام التعليمي للحوزة العلمية، ونقصد بذلك أنه لم تلاحظ ضرورة وأهمية مثل هذه الأبحاث في النظام التعليمي للحوزة العلمية، وبإمكان الفرد أن يجتاز جميع المراحل الدراسية، بكل بساطة، بدون تقديم أي نشاط يتعلق بالبحث

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٥٧

والتحقيق. والإلزام الموجود بكتابة الرسالة الجامعية يختص أيضاً بأولئك الراغبين بالحصول على وثيقة (شهادة) رسمية من الإدارة المركزية للحوزة العلمية، ولأي سبب كان، بمعنى أن أحد الطلبة إذا أراد وثيقة مصدقة ومعترف بها من قبل التعليم العالي في البلاد فسيكون ملزماً بتقديم رسالة جامعية تتناسب ونوع الشهادة الراغب بالحصول عليها، وطبقاً للمواصفات والمقاييس الموضوعية من قبل الإدارة المركزية، وأما الطالب الذي لا يريد الحصول على هذه الوثائق، والاستفادة من امتيازاتها، ويكتفي بما يؤديه من امتحانات في المواد التي درسها، فلا يحتاج إلى كتابة رسالة جامعية، وبإمكانه الحصول على شهادة بالدروس التي امتحن فيها بنجاح من الإدارة المركزية. أجل، إن الحديث بشأن هذه الوثائق والرسائل الجامعية هو خارج نطاق هذه المقالة، ولكن على أية حال فإن هذه الحركة - وإن كانت جيدة - ولكن يبدو أنها بعيدة عن المنهج المألوف للتعليم في الحوزة العلمية.

والظاهر أنه لا مفر من هذا الحديث، وإن كان يبدو مرّاً؛ لأن قول الحق وإن كان مرّاً، إلا أن عاقبته ستكون أحلى من الشهد، وكلام إمام المتقين بهذا الصدد ما زال يبدو طرياً؛ إذ قال عليه السلام: «إن الحق ثقيلٌ مريٌّ، وإنّ الباطل خفيفٌ وبئٍ»^(٩). إن الخطوة الأولى في معالجة المرض تتمثل في القبول بمبدأ وجود المرض؛ لأنّ الذي يُنكر أساساً وجود المرض لن يخطو أية خطوة للتخلص منه، وإذا قام بإجراء معين بتوجيه وطلب من الآخرين فإنّ إجراءه سيأتي في إطار إسكات الآخرين، ويحدود التظاهر بهذا الأمر.

توجيهات القائد الخامنئي في مضمار التطوير الحوزوي

وقد قال قائد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي خلال سفره إلى مدينة قم المقدسة عام ١٣٧٤هـ ش (١٩٩٥م)، في حديث مفصل لكبار رجال الحوزة العلمية، والذي أشار فيه إلى المشاكل الأساسية للحوزة العلمية: إنّ الخطوة الأولى على طريق المعالجة تتمثل في القبول بهذه الوقائع والحقائق، وأكد قائلاً: «إنّ كل ما يبدو على أنه علاج لهذه الحالات نطرحه بشكل متسلسل:

أولاً: تقبل المرض، إذ لا ينبغي أن ينبري من يقول ما معنى هذا الطرح؟ ويقول: إنّ

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني والآخوند والإمام وغيرهم من العظماء قد تربوا في نفس هذه الحوزة العلمية، وإنك تتحدث بلغة جديدة! فإذا لم نعترف بوجود الخلل فإنّ العلاج سوف لن يكون ناجعاً^(١٠).

وكاتب هذه الأسطر يعترف بالفرضية المذكورة أعلاه، وهي أنّ النظام التعليمي للحوزة العلمية الحالية لا يخرج الباحثين من حيث الأساس، ولا يرى من قيمة ومكانة للبحث والتحقيق، ولذلك فهو لا يبذل جهداً لإثبات هذا الادعاء أكثر مما هو حاصل فعلياً، ويرى أنّ هذا المقدار يكفي، ويواصل النقاش من خلال اعترافه بهذه الفرضية، بينما لو أنكر الشخص هذه المشكلة من حيث الأساس، وقال: إنّ مئات المحققين قد برزوا من نفس هذا النظام التعليمي، أو قال بعدم مسؤولية الحوزة العلمية عن التحقيق، وادّعى أنّ مسؤولية الحوزة العلمية تقتصر على التدريس أو التبليغ، وليس التحقيق، أو يلقي بمسؤولية ذلك على عاتق جملة من العوامل الخارجة عن نطاق النظام التعليمي للحوزة العلمية، فلا شأن لنا به في هذه المقالة، ويجب أن نقوم بإثبات هذا الأمر له في مكان آخر. وبعد أن قبلنا بهذا الافتراض فلنر ما هو السبيل لمعالجته؟ لقد حاول الكثيرون من خلال اعترافهم بأساس المشكلة أن يجدوا سبيلاً لمعالجتها ويقدموا الحلول المطلوبة، إنّ افتتاح مراكز الأبحاث المرتبطة بالإدارة المركزية للحوزة العلمية، وإضافة الاختصاصات العلمية - من قبيل: علوم الكلام، والتفسير -، وتدريس بعض الدروس في مجال أصول التأليف ومنهج التحقيق، وإقامة ندوات النقد والتحليل، وضم بعض الدروس العامة في دروس الطلاب، وإقامة احتفالات اختيار كتاب الحوزة العلمية، وتقديم التسهيلات الخاصة للباحثين، وأمثال ذلك، هي من جملة هذه الحلول التي قدّمت حتى الآن. إنّ تقسيم فاعلية وجدوى هذه الحلول هو خارج نطاق مسؤولية هذه المقالة، وقد تحدث الآخرون حول هذا الموضوع، ولذلك لا داعي للتطرق إليه ثانية.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من كل التمهيدات المأخوذة بالحسبان فإنّ هذه العقدة المستعصية ما زالت دون حل، وما زلنا نراوح في مكاننا في مجال التحقيق، ولا يعني هذا الكلام نفي الأعمال والإنجازات المتحققة، أو التنكّر لها، ولكن المراد بهذا القول أنّ الأعمال المتحققة في مجال التحقيق ما زالت وليدة جهود المحققين المثابرين أو مراكز الأبحاث، وما زال النظام التعليمي للحوزة العلمية غير مندمج مع ثقافة البحث

الإجتاهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٥٩

والتحقيق. ويجب أن لا ننسى أن تقييم المحققين الذين كانوا مغرمين بالبحث والتحقيق ومتناسين معيشتهم، وشهرة أسمائهم، أمرٌ منفصل عن تقييم النظام التعليمي للحوزة العلمية. فاليوم يُشار إلى اسم العلامة الطباطبائي بكل فخر واعتزاز، ولكن الأمر لم يكن كذلك دائماً، فإنّ هذا الرجل بدلاً من أن يسير في المسار الواضح والمحدد للاجتهاد، والاستفادة من قدراته العقلية في هذا الدرب المكتظ بالسالكين، واتباعه الشعار المحبوب القائل: «سر على الدرب الذي سلكه السائرون»، نرى أنه قد اختار مساراً آخر، ومن الناحية العملية ضحّى بنفسه على مذهب المعايير الشائعة للمنهج التعليمي للحوزة العلمية، فكان بإمكانه أن يصبح فقيهاً من الطراز الأول، ومرجعاً كثير المقلدين، فاختر طريقاً آخر، واتّجه نحو البحث والتحقيق في الإرث الشيعي اللامع، وأخرج مؤلفات قيّمة، ولكنه دفع ثمن ذلك أيضاً، فلم يتم تقدير هذا الجهد العلمي لهذا الرجل في حياته، بل إنه امتد إلى حد الاتهام بالأميّة.

وضمن إشارته إلى أنّ بعض العلوم الإسلامية ما زالت لم تأخذ موقعها الطبيعي في الحوزة العلمية، قال الشيخ مكارم الشيرازي بهذا الصدد: «لا يمكن أن أنسى أنّ العلامة الطباطبائي رحمه الله كان يقول بكل ألم: إني قد بدأت في الحوزة العلمية بتأليف تفسيرٍ لو بدأ به أي شخص لألصقوا به تهمة الأميّة»^(١١).

ولكنه يعرب عن تفاؤله بأننا قد تجاوزنا هذه المرحلة. ولكن يجب النظر إليه بحدود تفاؤلٍ حسن منه إلى بيان حقيقة معينة.

إن تقسيم العلوم في الحوزة العلمية إلى «العلم» و«الفضل»، وعدم الاعتداد بالفضل، هو الجواب الشافي على ما نقوله. وكذا الحال بالنسبة للتحقيق الذي ينظر إليه كنوع من الفضل في أحسن حالاته، وإنّ عدم وجوده لا يلحق ضرراً بأي شيء. ويدعو أحد المحققين في إحدى الإصدارات الصادرة عن الحوزة العلمية بعد إشارته إلى مقولة التحقيق في الحوزة العلمية ومعضلاتها، يدعو إلى اغتنام الفرصة الذهبية التي توفرت بعد انتصار الثورة الإسلامية، ويتنساءل قائلاً: هل تمت الاستفادة من تلك الفرصة؟ ثم يجيب بنفسه: «كلنا يُدّعى بأنّ جواب هذا التساؤل سلبي، وأنّ البحث والتحقيق في الحوزة العلمية يواجه مشاكل جدية»^(١٢).

وعلى أية حال فإنّ هذه التساؤلات والحلول المطروحة تكشف عن نقصٍ لم يعد

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

بالإمكان التعطيم عليه، ولا يمكن تجاوزه أيضاً بسهولة من خلال أحاديث إجمالية. وعلى الرغم مما تنطوي عليه هذه الحلول من قيمة ومكانة، إلا أنها على ما يبدو تعاني من نقصٍ أساسي، ولذلك فإنها لم تُجدِ نفعاً مرضياً إلى الآن. إنَّ القبول بمبدأ وجود المرض يمثل الخطوة الأولى والوحيدة على هذا الطريق دون غيرها، ولا يكفي أن تُقدِّم على معالجة المرض بمجرد رؤيته. فإنَّ الخطوة الثانية - بعد القبول بوجود المرض - تتمثل بمعرفة السبب أو الأسباب المؤدية لذلك المرض. وبعد معرفة السبب في هذا النقص فإنَّ الوصفة العلاجية المناسبة يمكن أن تكتب من قبل الحوزة العلمية فقط. وإنَّ عدم الاهتمام بهذه النقطة يؤدي إلى أن تُكتب وصفات علاجية قصيرة الأجل، والتي يمكن اعتبارها بحكم المسكّنات والمهدئات، وبدلاً من أن تصبح السبب الحقيقي وراء بروز التحقيق وانطلاقه وازدهاره، فإنها ستُحدث زوبعة مؤقتة سرعان ما تتلاشى وتنتهي، ولذلك قبل تقديم هذه الحلول التجريبية، واستخدام منطق الاختبار والخطأ، يجب أن نرى السبب أو الأسباب التي آلت بالتحقيق في الحوزة العلمية إلى هذا المصير، آنذاك سيصبح بالإمكان اقتراح الحل المناسب للتخلص من هذا الوضع.

وانطلاقاً من الملاحظة الواردة أعلاه. فإنَّ الهدف من هذه المقالة اتّضح هو الآخر أيضاً. ولسنا هنا بصدد إيجاد حلٍّ معين لمشكلة التحقيق. ويعتقد كاتب هذه السطور بأنَّ الحلول المطروحة يمكن أن يكون لكل منها جدوى معينة، ولكن بشرط أن تتمَّ معرفة أسباب هذا الوضع القائم، وحينذاك تتضافر الجهود لإزالتها، ومن ثم يُصار إلى الأخذ بهذه الحلول وتطبيقها.

أسباب ضمور ثقافة البحث في الحوزات العلمية

وأعتقد بأنَّ الأسباب الأربعة أدناه تمثل الأسباب الرئيسة لعدم ازدهار ثقافة البحث والتحقيق في الحوزة العلمية وإصابتها بالركود:

- أ. مركزية الفقه.
- ب. مركزية النص.
- ج. مركزية الماضي.
- د. فقدان ثقافة إثارة الأسئلة.

الإجتاهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٦١

وبالإمكان أيضاً إضافة أسباب أخرى للأسباب الواردة أعلاه، ولكن يبدو أنه بالإمكان صياغة نموذج معين وفقاً لهذه الأسباب، يكون بإمكانه توضيح قضية التحقيق بشكل مؤثر، كما يمكن أيضاً إرجاع بعض هذه الأسباب لبعضها الآخر، ولكن هناك تحفظ على هذا الأسلوب. ولذلك سنتطرق إلى شرح هذه الأسباب. وسنكتفي هنا حصرياً بما قاله كبار رجال الحوزة العلمية في هذا الباب.

أ - مركزية الفقه

الكلمة الأولى والأخيرة اليوم في النظام التعليمي للحوزة العلمية اليوم هي «الفقه». وإنّ الهدف من دراسة أية حصة علمية هو الحصول على الفقه بشكل أفضل، وإذا كان الطالب يدرس في البداية مادتي الصرف والنحو فلن يتمكن من فهم النصوص الفقهية، وإذا كان يدرس الدراية، والرجال، والعلوم التي من هذا القبيل، فإنما بهدف فهم الفقه بشكل أفضل، كما أنّ الفلسفة الوجودية للحوزة العلمية إنما يتم تبينها على أساس الفقه، وإنّ العلم الوحيد الذي يستحق أن يفني الطالب جلّ عمره في طلبه ودراسته هو الفقه لا غير. وإذا اختار الشخص طريقاً آخر يكون بذلك قد أهدر قدراته ومؤهلاته الشخصية، وأنفق سنين عمره في أمر غير مشروع، والآن لنر ما هو الفقه؟

الفقه يعني الفهم والاستيعاب، ولكن الفقه كمصطلح له معنى آخر وتعريف آخر. ومن هذه الزاوية فإنّ الفقه هو عبارة عن «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية»^(١٣). وبعبارة أخرى: يعني العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة عن الأدلة التفصيلية.

ولا يعني الفقه القيام بتبيين أصول الدين أو المعارف الإسلامية، وهذا العمل يجب أن يُنجز في مكان آخر، وبعد الإقرار بهذه الأصول يأتي دور الفقيه؛ لكي يحدد للمسلمين المتوفرة فيهم شروط التكليف ما يريده منهم الشارع المقدس.

وأما بالنسبة للفقه فلا يمكن نيّله والحصول عليه بشكل مجرد، ومن يريد السير في هذا الاتجاه، ويصل إلى نيل أحكام الشريعة، فهو بحاجة إلى علم مهم آخر، وهو علم «الأصول»، بالإضافة إلى اضطلاع بالغة العربية - التي تعتبر مفتاح فهم النصوص الدينية - والعلوم الأخرى ذات الصلة - والتي ينظر فيها الفقهاء بشكل منفصل.. والأغلب عرفوا علم

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

الأصول بهذا التعريف: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية»^(١٤).
والحقيقة أنّ علم الأصول هو علم المنهج الفقهي وكيفية استنباط الأحكام، وعن طريق علم الأصول يتعلم الفقيه كيفية فهمه للتقارير، وكيف يرجع إلى الأحاديث؟ وكيف يتخلص من الاختلافات المحتملة بين الأحاديث أو الآيات والروايات؟ ويستخرج منها حكماً منسجماً. وفي حالة عدم وجود دليل خاص في مكانٍ ما كيف يتجه صوب الأصول العامة أو الأصول العملية، ويستنبط عن هذا الطريق حكم الشارع المقدس؟ ومسائل أخرى من هذا القبيل.

والحقيقة أنه يمكن القول بأنّ الأصول هي منطق الاجتهاد. ولذلك فإنّ الذي يسعى إلى نيل الاجتهاد لا مفرّ له بأي شكل من الأشكال من تعلّم الأصول، ولا بدّ له من ذلك. وبناءً على ذلك لا بد من تعلّم الأصول وبشكل جيد أيضاً، ولكن الفرق بين الاثنين يكمن في أنّ الأصول لا يمتلك أية استقلالية بنفسه، ومن جهة أخرى فهو ذو مكانة سامية؛ لجهة كونه وسيلة للفقه. ولذلك لو افترضنا أن يتمكن الشخص من استنباط أحكام الشارع المقدس بدون الحاجة إلى الأصول - وفرض المحال ليس بالمحال - فلن يحتاج أبداً لتلك الأصول، ولكن المؤسف أنّ الأمر ليس كذلك من الناحية العملية، ولا بدّ من تعلم الأصول إلى جانب الفقه، والوصول إلى الاجتهاد من خلال هذا المسار، وإنّ السبب في هذا الاهتمام المتزايد بعلم الأصول يكمن في هذه النقطة، ولذلك يُشار دائماً إلى هذين العلمين بشكل متقارن، ويتم التأكيد عليهما بشكل متساو.

وإذا تجاوزنا هذين العلمين فإنّ أي علم آخر من بقية العلوم الإسلامية لا يمتلك شأنًا عالياً ومكانة سامية في الحوزة العلمية حالياً، وإنّ هدف الحوزة العلمية والحوزويين إنما يتبلور على أساس هذين العلمين فقط، وخلال المراسم التي أقيمت بمناسبة يوم الثالث عشر من شهر آبان عام ١٣٧٤ هـ ش^(١٥)، في دار الشفاء، قدّم الشيخ مكارم الشيرازي، رئيس الهيئة العليا لشورى الحوزة العلمية، في كلمة له تقريراً عن الأعمال المنجزة من قبل شورى إدارة الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة. وقد تحدث سماحته بشأن البرامج الجاري تطبيقها، مؤكداً على إكمال التخصصات العملية، قائلاً: «يجب علينا أن ننظر للفقه والأصول نظرةً مستقلة بذاتها؛ لأنّ أساس الحوزة العلمية مشيدٌ على الفقه والأصول، ولهذا بعد إيجاد الاختصاصات العلمية في الفقه والأصول يجب على ذوي القابلية والمؤهلات من

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٦٣

الأفراد قراءة المزيد من الكتب وبدقة أكبر»^(١٦).

وبهذه الرؤية أقرت الهيئة العليا لشورى الحوزة العلمية المشروع التكميلي «للفقه والأصول». فقد جاء في البند الأول لهذا المشروع: «على الرغم من أن أساس الحوزات العلمية الدينية تم تشييده بالدرجة الأولى على الفقه والأصول، إلا أن الهدف من هذا المشروع هو أن تتصدى مجموعة معينة للعمل بصورة أكثر جدية ونشاطاً وتنظيماً في هذين العلمين الشريفيين، اللذين يمثلان أساس جميع الأحكام الدينية؛ لكي يبلغوا مرتبة الاجتهاد، ويصبحوا كنوزاً ثمينة للحوزات العلمية والمجتمع الإسلامي»^(١٧). وبناءً على ذلك فإن الهدف من الدراسة في الحوزة العلمية هو دراسة الفقه والأصول، وأخيراً الحصول على الفقه.

ويجب الشيخ محفوظي في معرض رده عن سؤال: «ما هو الهدف من الدراسة الحوزوية؟» بقوله: «من الممكن لأي شخص في الحوزة العلمية أن تكون له أهداف معينة، والهدف الأساسي هو أن يتعرف على المسائل العقائدية والفروع الفقهية، ويكون بإمكانه استنباط المسائل والفروع، ويصبح فقيهاً»^(١٨).

ويجب الشيخ پاواني عن نفس هذا السؤال، مستنداً إلى الآية المعروفة بقوله: «برأيي إن الهدف من الدراسة الحوزوية الدينية قد حددها الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم بهذه الآية الكريمة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٢٢). أتصور أن الهدف والغرض من الدراسة في الحوزة العلمية هو التفقه في الدين، سواء في الأصول أو الفروع. تم تأليف مجموعة من الكتب في الفروع، من قبيل: شرح اللمعة والشرائع والمكاسب للتعريف بالأحكام الدينية، فالذين يتمتعون بمؤهلات أفضل، ويدرسون بشكل جيد، ينالون مرتبة الاجتهاد، والذين لم يطالعوا أو يدرسوا بجدية لا ينالون الاجتهاد، وخلاصة القول: إن الهدف من الدروس في الحوزة العلمية هو التفقه في الدين».

إن عبارة التفقه في الدين مأخوذة من الآية الشريفة، التي استند إليها الشيخ پاواني. وبناءً على ذلك فإن هدف الحوزة تابع من هذا الأمر. ولنر الآن ما هو مفاد هذه الآية الشريفة؟

تحدد هذه الآية، المعروفة بين المفسرين بآية «النفر»، موقف الإسلام إزاء التربية

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

والتعليم، وأجازت إنشاء مراكز التعليم الديني، وكلمة «نُفِر» تعني السفر أو الحركة لغرض الجهاد، ووردت هذه الآية في سياق الآيات التي نزلت في الجهاد، إنَّ الله سبحانه وتعالى، وبعد بيانه لجملة من الأمور حول الجهاد، وتكاليف المؤمنين في هذا الباب، يطالب الجميع بالتحرك نحو الجهاد، ويقول جلَّ وعلا بأن لا يتوجه الجميع إلى الجهاد، فلولا تتوجه من كل فرقة مجموعة من الأشخاص إلى رسول الله ﷺ لكي يتفقهوا في الدين؛ لكي يندروا قومهم بعد عودتهم إليهم.

إنَّ الله سبحانه وتعالى يدعو في هذه الآية الكريمة مجموعة من المؤمنين إلى الجهاد المسلَّح، ومجموعة أخرى إلى الجهاد العلمي، وبهذا الشكل يكون جلَّ وعلا قد مهَّد الأرضية اللازمة لنشر الفهم العميق للدين، وبناءً على ذلك فإنَّ المراد بعبارة «التفقه في الدين» هو الفهم العميق لجميع المفاهيم والتعاليم الدينية، وليس دراسة جانب خاص من الدين، والذي يطلق عليه الفقه.

ويؤكد العلامة الطباطبائي بعد تفسيره للآية بهذا الشكل على جانب الفهم العام والتفقه الوارد في هذه الآية بقوله: «المراد بالتفقه تفهّم جميع المعارف الدينية، من الأصول والفروع، وليس خصوص الأحكام العملية، والذي يعني الفقه الاصطلاحي لدى المتشرعة، والدليل على هذا الادعاء قول الله تعالى: ﴿لِيُذَكِّرُوا قَوْمَهُمْ﴾؛ لأنَّ هذا الأمر إنما يتم عن طريق الفهم والتفهم في جميع أقسام الدين، وهذا الأمر واضح بيّن»^(١٩).

وعليه فالمقصود من التفقه في الدين ليس الفقه الاصطلاحي، بل هو أوسع من ذلك، ويشمل جميع جوانب الدين الأخرى.

ويقول الشيخ مكارم الشيرازي بشأن نشر الدين: «إنَّ الدين حسب عقيدتنا أشبه بالشجرة، يمتلك ثلاثة أشياء: ١. الجذور؛ ٢. الأغصان؛ ٣. الثمر.

وجذور الدين هي المعارف الإسلامية، ويجب على الحوزة العلمية أن تولي المعارف الدينية أهمية استثنائية»^(٢٠).

ويوضح الشيخ مصباح اليزدي هذه النقطة بشكل مفصّل، فيقول: «يشمل الدين مواضيع مختلفة، كالعقائد والأحكام العملية - بما للفروع من سعة - والمسائل الأخلاقية والروحية والمسائل التاريخية وسيرة الأئمة (عليهم السلام) وغيرها. وضرورة هذه الرؤية تكمن في أنه يجب أن تكون لدينا أهداف معينة، من قبيل: إعداد الفقيه، وإعداد المفسّر،

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٦٥

والفيلسوف، وغيرهم»^(٢١).

وعلى الرغم من أنه بالإمكان استنباط نفس هذا المفهوم الواسع من مقولة الشيخ باياني، إلا أنه عندما يتحدث شخصياً عن الاجتهاد والفقه فإنه ينظر إليه بذلك المعنى الاصطلاحي المحدود، ولذلك فإنه ينصح أولئك الذين تخلّفوا عن مسار الاجتهاد - بمعناه المتداول اليوم - بقوله: «أود أن أقول: حتى أولئك الذين يتّسوا من حصولهم على الاجتهاد، ويريدون أن يصبحوا مفسّرين أو مبّلّغين، ينبغي أن يكون لديهم قدرٌ من الإمام بالأدب والفقه والأصول؛ لكي يفهموا الكتب الأخرى جيداً، ويفهموا تفسير الآية جيداً، وأن يفهموا الأخبار التي تفسر الآيات جيداً»^(٢٢).

ولكن هناك بعض المعارضين لهذه النظرة الضيقة للدين، وإرجاع جميع أبعاده إلى الفقه، ومنهم على سبيل المثال: السيد كاظم الحائري، الذي يقول بهذا الشأن: «إنّ الاعتماد الأكثر في الحوزة العلمية هو على الفقه والأصول ومقدمات هذين العلمين (كالصرف والنحو وغير ذلك). ولا نقول طبعاً بعدم وجوب الاهتمام بهذه العلوم، بل نقول بالاهتمام أيضاً بالكلام والفلسفة والتفسير والتاريخ التحليلي للإسلام وسيرة الأئمة... وغيرها، إلى جانب الاهتمام بالفقه والأصول»^(٢٣).

النتائج السلبية للمبالغة في مركزية الفقه

ولكن ما زالت الرؤية القائلة بمركزية الفقه هي السائدة من الناحية العملية، ولذلك فإنّ بروزها في كل مكان واضحٌ بيّن، وتعبّر عن سيادتها المطلقة بلا منازع. إنّ هذا النوع من الاهتمام بالفقه، وإعطائه هذه المكانة، أدّى إلى بروز بعض المسائل تدريجياً، ويمكن الإشارة إلى بعضٍ منها كما هو مبين أدناه:

١. الإعراض عن العلوم الأخرى.

٢. عدم التواصل مع العلوم الأخرى.

٣. الابتعاد عن الحقيقة.

٤. التوقف والركود.

١- الإعراض عن سائر العلوم الدينية

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

عندما ننظر إلى الدين من خلال الفقه بمعناه الاصطلاحي والمضيّق يتحدد لدينا مصير بقية العلوم الدينية، وإذا نظرنا من خلال هذا المنظار الضيّق للأحاديث الكثيرة التي وردت بشأن فضيلة العلم والتعلم وعلماء الدين، فسوف لن نجد عندها من يسمح لنفسه من طلبة العلوم الدينية بالتخلي عن فقه آل محمد والتوجه نحو العلوم الأخرى. التي تعتبر في نهاية المطاف مجرد نوع من الفضل، وليس العلم. إلا ما ندر، ووفقاً لهذه الرؤية سيصبح علماء الدين وورثة الأئمة المعصومين عليهم السلام فقط هم الفقهاء، وليس أحداً آخر غيرهم؛ لأنهم هم الذين اكتسبوا العلم الحقيقي والواقعي، ولذلك سيصبح بإمكان أيّ فقيه أن يبدى رأيه في أية مسألة، حتى إذا كانت خارج نطاق اختصاصه، أمّا الذين لم يدرسوا الفقه والأصول، فضلاً عن أنهم لا يملكون الحق في إبداء رأيهم بشأن المسائل الأخرى، فإنهم لا يستطيعون الاعتماد أيضاً حتى على ما يمتلكونه من معارف في نطاق اختصاصهم؛ لجهة كونهم مهتدين بخطر الانحراف.

ويقول الشيخ معرفت بهذا الصدد: «أعتقد أنه لو اشتغل الشخص بعلم الفلسفة عشرين أو ثلاثين سنة، وبلغ أسمى المراتب في الفلسفة والكلام أيضاً، إذا لم يكن من ذوي الرأي في الفقه، فإن أخطائه في الفلسفة والكلام ستكون كثيرة»^(٢٤).

ولا يحدق هذا الخطر بالفلاسفة والمتكلمين فقط، بل إنه يشمل جميع العلوم، خلا الفقه والأصول، والسبيل إلى حلّ هذه المشكلة يكمن أيضاً في طريقتين: إمّا عدم الإقدام على دراسة العلوم الدينية الأخرى على الإطلاق، أو إذا أراد أحد الأشخاص أن تدخل معرفة جديدة إلى الحوزات الأخرى فيجب عليه أن يصبح فقيهاً أولاً، وأن يصبح صاحب رأي في هذا الاختصاص الجديد، وهذا هو الحال الذي يقدمه الشيخ معرفت. ومن الممكن حسب رأيه أن يصبح الشخص فقيهاً وصاحب رأي في اختصاص آخر في نفس الوقت، وهذا الأمر - وعلى خلاف ما يعتقد البعض - ممكن، بل ضروري أيضاً: «لو أمضى الشخص خمس - ست سنوات في دراسة السطوح بشكل جيد، وثلاث - أربع سنوات أيضاً في مرحلة البحث الخارج بشكل جيد أيضاً، يصل إلى هذه المرحلة. وفي نفس الوقت يدرس علم الكلام أو الأدب أو التفسير أيضاً بشكل متخصص، ويجب أن يضم الاجتهاد أيضاً إلى ذلك، بمعنى أن يمتلك في إحدى يديه شهادة الاجتهاد، وفي اليد الأخرى شهادة الإجازة في إحدى الاختصاصات العلمية»^(٢٥).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٦٧

وبناءً على ذلك فإنّ المعبر لأي اختصاص هو الفقه، والمعيّار في قبول آية نظرية سيكون الفقه أيضاً.

وفي معرض إجابته على ظاهرة الاتجاه نحو الاختصاصات العلمية حالياً يشير الشيخ خرازي إلى هذه النقطة بهذه الصورة: «أود أن أشير بشكل إجمالي إلى أنّ العلوم الحوزوية الدينية ترتبط بالكتاب والسنة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الفهم الصحيح للكتاب والسنة أيضاً غير ممكن بدون الاجتهاد، ولذا من اللازم على الجميع مواصلة الدراسة لحين بلوغ مرحلة الاجتهاد، وبامكانهم آنذاك التوجه نحو الميول الاختصاصية»^(٢٦).

وردّاً على قولهم بأنّ هذا الأمر غير ممكن التحقق، فإن الشيخ معرفت اعتبر ذلك ممكناً، وأشار إلى نموذج كالشهيّد المطهري، بأنّه كان فقيهاً ومتخصصاً في مجال آخر أيضاً.

وفي ردّه على هذا القول «بأنّه كان من النوادر» أجاب قائلاً:

«كلا لم يكن من النوادر، بل إنه لم يهدر أوقاته...، ولذلك إذا لم نهدر أوقاتنا - أنا وأنتم - سنصبح مثله»^(٢٧).

ويقول الشيخ السبحاني بهذا الصدد: «إنّ الرغبة في التخصص في غير الفقه والأصول يجب أن تبدأ قبل إتمام مرحلة السطوح، وبمجرّد أن يتعرف الشخص على كليات المسائل الإسلامية والفقه، ويتعلّم الأصول بشكل مختصر أيضاً، يجب عليه أن يدرس مقدمات رغبته التخصصية، ولا توجد أية ضرورة لمثل هؤلاء الأشخاص لقراءة الكتب الفقهية والأصولية المعقّدة. فالشخص الذي يريد مثلاً أن يصبح متكلماً يجب عليه أن يطّلع على الفلسفة والمنطق والمواضيع الكلامية القديمة والجديدة والمدارس والأفكار الفلسفية والعقائدية في العالم، ويواصل مسيرته بما يوافق العصر؛ إذ لا يمكن دراسة المكاسب والكفاية من جهة، وأن يصبح الشخص صاحب رأي في الكلام والعلوم الأخرى أيضاً. ولذلك يجب فصل المسارات منذ البداية»^(٢٨).

وفي كلّ الأحوال فإنّ التخصص في العلوم الأخرى إنّما يصبح أمراً ذا قيمة بعدما يحصل الشخص على شهادة التخصص في الفقه.

وفي ما يتعلق بارتباط العلوم الحوزوية الدينية بعضها ببعض الآخر، والتي أشار إليها الشيخ خرازي، هناك ملاحظة جديرة بالذكر، وهي أنّ هذا الارتباط هو من جانب

● الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

واحد، وليس من كلا الطرفين، بمعنى أنّ السيطرة على بقية العلوم بحاجة إلى الفقه، أمّا الفقه فلا حاجة له بالعلوم الأخرى، ولذا من الأفضل أن نفكر في الاستفادة من عبارة أخرى غير تعبير «الارتباط». كما أنّ الشيخ الحائري، الذي يعد من المدافعين عن توسيع دائرة العلوم الدينية الأخرى والاهتمام بها، على هذا الرأي أيضاً، إذ يقول: «يجب أن يدرس الفقه والأصول بشكل مشترك لغاية مرحلة السطوح؛ لأنّ الفقه والأصول يعطياننا رؤية تفسيرية، ورؤية كلامية، وأخلاقية، وغيرها أيضاً»^(٣٩).

ويجب أن لا ننسى أنّ البعض من أصحاب الرأي يخالفون هذه الرؤية، ولهم رأي آخر في هذا الموضوع. وكمثال على ذلك: فإنّ الشيخ مصباح اليزدي يقول بأنه يجب أن يظهر في الحوزة العلمية مجموعة متعددة من المتخصصين، وليس من الضروري أن يكون الجميع فقهاء وأصوليين، وحسب رأيه يمكن التخطيط لإيجاد ثلاث مراحل في الحوزة العلمية، ثم يجري خلال ذلك توجيه الأفراد إلى الاختصاصات المختلفة، طبقاً لما يتمتعون به من قابليات ورغبات. وبعد إتمام المرحلة الأولى يتم في المرحلة المتوسطة: «التفريق بين الطلبة كلّ حسب اتجاهه؛ إذ إنّ دروس التبليغ والتاريخ وغيرها تختلف بعضها عن البعض، بمعنى أنه ليس من الضروري أن يكون الفقيه متخصصاً في الفلسفة و...»^(٣٠).

ومن هنا فإنه يتابع تطبيق هذه السياسة في المؤسسة التعليمية التي يتصدى لمسؤوليتها، ولكن ذلك يعود إلى مكانته بصفته فيلسوفاً، بمعنى أنّ الممارسة في العلوم العقلية أدّت به إلى أن تكون لديه نظرة أوسع وأشمل للعلوم الدينية، ويطبق ذلك في عمله، في حين أنّ السياسة العامة للحوزة الدينية شيء آخر.

ومن إحدى نتائج هذا التوجه التوسع غير الموزون للحلقات الدراسية للفقه والأصول قياساً بالعلوم الدينية الأخرى.

وقد كتب الشيخ عابدي في انتقاد له على النظام التعليمي للحوزة العلمية قائلاً: «مما يؤسف له أنّ النظام التعليمي للحوزة العلمية يولي أهمية أكبر للفقه والأصول، ويوجز القيمة والأهمية فيهما، وأظهرت إحدى الإحصائيات البسيطة أنّ حوالي سبعين في المئة من دروس الحوزة العلمية تختص فقط بالفقه والأصول، وعشرة في المئة بالأدب، وحوالي عشرين في المئة بالتفسير وعلوم القرآن والمنطق والفلسفة والكلام والتاريخ والرجال والدراية والاقتصاد والحقوق والأخلاق والعلوم التربوية وغيرها، فهل هذه عملية الإجهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٦٩

وهذا يعني من الناحية العملية أنّ تطور الفقه والأصول جاء على حساب العلوم الإسلامية الأخرى.

وبمرور الأيام وصل التركيز على الفقه والأصول حداً لم تعد تدرس أية مادة أخرى سوى هاتين المادتين إلى المستويات الأعلى بشكل رسمي، ولا نريد بذلك أن نُنكر وجود الحلقات الدراسية العميقة للفلسفة أو العرفان وغيرها من هذا القبيل، ومما لا شك فيه أنّ هذه الحلقات الدراسية موجودة، ولكنها لا تعدّ قسماً من النظام الرسمي للحوزة العلمية، وبناءً على ما جاء في كلام الشيخ معرفت: «إنّهُ نظامنا الذي يسير فقط للحصول على الفقه، وإذا أراد الطالب أن يعمل بهذا النظام فقط فإنّه سيصبح فقيهاً لا غير، ولا شيء غير هذا الأمر. أما أن يصبح الطالب أديباً أو مفسراً أو عالماً بالتاريخ فإنّ هذه الأمور ليست ضمن منهجنا التعليمي. ولكن هل يتوجب على جميع طلبة العلوم الدينية أن يصبحوا فقهاء بارزين؟ وهل بإمكانهم ذلك؟»^(٣٢).

ولست المواد العلمية الأخرى وحدها التي لا تلاحظ بشكل رسمي في هذا النظام، بل حتى عندما تقام بعض الدروس كدروس عامة، مثل: التفسير أو الرجال أو الدراية أو الملل والنحل أو الفلسفة، من قبل شورى المديرية، بعد إجراء الكثير من المشاورات، ويصبح الامتحان بهذه المواد إلزامياً، نشهد أيضاً عدم القبول بهذه الدروس. وعندما نسأل أحد أساتذة هذه الحلقات الدراسية عن السبب وراء عدم الاهتمام هذا، فإنّه يذكر لنا العديد من الأسباب لهذه الظاهرة، وأولها هذا السبب: «أولاً: هو أنّ نظرة الأجلاء والأساتذة لهذه الدروس هي نظرة عارية عن المحبة، والمعروف أنّ الطلبة يتأسّون بالأساتذة»^(٣٣).

والنتيجة الثانية الناجمة عن هذا التوجه التشجيع المباشر وغير المباشر للطلبة على الإقبال على الفقه، والإعراض عن العلوم الأخرى، ولو أمعنا النظر في حديث الشيخ باياني فسنبكتشف أنّ الطلبة الأذكياء والمتأبرين هم وحدهم الذين يفلحون في الوصول إلى مرحلة الاجتهاد، والذين لا يملكون الاستعداد اللازم والكفاءة المطلوبة يُقبلون على التفسير أو التبليغ وما شاكل ذلك، وقد سبق أن قرأنا ما نقله الشيخ مكارم الشيرازي من قولٍ عن العلامة الطباطبائي بأنّ الإقبال على التفسير في الحوزة العلمية يدل على الجهل. ومن جهة أخرى فإنّ التخصص في علم من العلوم بحاجة إلى التخصص في الفقه،

● الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

في حين أن عكس هذه الحالة غير موجود، ولو وضعنا جميع هذه المقدمات إلى جوار بعضها، فسنصل إلى النتيجة التي مفادها أنه من الطبيعي جداً أن يجعل كل هم الطلبة واهتمامهم في الفقه والأصول، ولو أنهم اختاروا طريقاً آخر لكان ذلك مما يدعو للعجب، وإذا كانت لطالب العلوم الدينية نزعة دينية يقال له: إن الدين يعني الفقه والأصول؛ وإذا كانت لديه نزعة دنيوية - لا سمح الله - فإن الحصول على ذلك عن طريق الفقه أيسر بكثير منه عن طريق التفسير أو الكلام وما شاكل ذلك؛ وإذا كانت لديه نزعة التعلم، فإن معيار العلم أيضاً هو الفقه، وليس التفسير؛ لأن الذين يفتشون في مسار الاجتهاد يتوجهون إلى التفسير، وإذا كان الطالب يريد أن يرى ثمرة جهوده بسرعة فإنه سيبلغ مناه عن طريق الفقه أيضاً - والفقه وحده - بسرعة أكبر.

وبعد كل هذه الفرضيات ففي أي تقييم أو مقارنة نقوم بها سنرى أيضاً أن الإقبال على الفقه أفضل من التوجه نحو العلوم الأخرى، التي تحفّ بها الكثير من المجازفات من جهة، والذين يخوضون غمارها مهددون بخطر الانحراف من جهة أخرى، فضلاً عن أنها لا تؤدي بالنتيجة إلى نهاية مفرحة.

من هنا أرى أنه على الرغم من جميع تلك الجهود المبذولة من قبل أولئك الأشخاص - كالشهود المطهري، والعلامة الطباطبائي، وغيرهم - على طريق التمهيد لتوليف العلوم الأخرى، كتفسير القرآن، والعلوم العقلية، فإن الكلمة الأولى في الحوزة العلمية ما زالت للفقه فقط.

والنتيجة الثالثة لهذا المنهج هي عدم وضوح منزلة بقية اختصاصات العلوم الدينية في الحوزة العلمية؛ إذ إن الهدف الأساسي للحوزات الدينية الحالية هو إعداد الفقهاء، ولذلك فإن الفقيه له تعريف محدد وواضح ومكانة خاصة في ظل هذا النظام. وبناءً على ذلك يجب على كل فرد أن يجد ويجتهد؛ لكي يصل إلى مرحلة الفقاهاة، فإذا وصل وأصبح فقيهاً فبخ بخ ومرحى؛ لأنه نال بذلك رضا المولى تعالى من جهة، وأصبحت له كذلك مكانة وعنوان اجتماعي وديني وثقافي خاص. ولذلك فإن الجميع يسلكون هذا الطريق بشكل طبيعي، في حين إذا اختار أحد طلبة العلوم الدينية اتجاهاً آخر؛ لدوافع ورغبات ذاتية، أو انطلاقاً من شعوره بالمسؤولية، ووصل إلى مرحلة التخصص وما فوق ذلك، فإن ذلك يعني بداية مشواره مع المشاكل، فيجب عليه أن يثبت أولاً بأنه كان يملك الاستعداد

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٧١

اللازم لنيل الفقه من جهة، وأنَّ إحساسه بالمسؤولية الدينية قويٌّ أيضاً، ولذلك فإنه خاض غمار هذا المسار رغبةً منه في أداء الواجبات التي يشعر بأنها ملقاة على عاتقه، وعلى افتراض نجاحه في إقناع الآخرين ففي هذه الحالة ليس بوسعنا أن نتصور طبيعة مكانته وموقعه في درجات العلوم الدينية ومنازلها.

إنَّ الشيخ السبحاني - وهو أحد الفقهاء، وله مدرسة دينية لمرحلة البحث الخارج في الفقه والأصول، فضلاً عن أنه المسؤول والمنظر لاختصاص علم الكلام في الحوزة العلمية، وهو اختصاص استُحدث خلال السنوات القريبة الماضية - يذكر في أحد اللقاءات هذا الهواجس، ويصفها بقوله: «يجب على طلاب العلوم الدينية أن يدرسوا في الفقه شرح اللمعة بشكل جيد، وإذا درسوا كتاب شرح اللمعة جيداً فإنَّ ذلك يعدُّ كافياً للمتكلم من الناحية الفقهية، ولكن تعلمون أنَّ مستقبل المتكلم يجب أن يكون واضحاً، فعندما يصبح هذا الشخص متكلماً لا يمتلك تلك المكانة التي يتمتع بها الفقيه، وعندما يصبح مفسراً للقرآن لا يمتلك تلك المكانة الاعتمادية، ويجب أن تفكر الحوزة العلمية أيضاً من الآن في المستقبل الذي ينتظر هذا الشخص الذي صار متكلماً ومدافعاً عن الإسلام»^(٣٤).

كما يقول سماحته في معرض ردّه على سؤال حول السبب وراء عدم الترحيب بالدروس العامة في الحوزة العلمية: «لقد بات من الواضح جداً أنَّ الحوزة العلمية تهتم كثيراً بالفقه والأصول، ولكن الذي يصبح متكلماً أو فيلسوفاً لا يُعطى أهمية تذكر، وطالما هناك صفة رسمية للفقه والأصول فقط، وتحظى بالعناية الكاملة، ولا تُعار الأهمية اللازمة للعلوم الأخرى، فلن تُخلَق لدى طلبة العلوم الدينية الدوافع المطلوبة لتعلّم هذه العلوم. وفي ظل النظام الحالي فإنَّ حصول هذا النوع من الاختصاصات لدى بعض الأفراد يحمل جانباً عرضياً، ويحصل نتيجةً لجهودهم الشخصية وقابلياتهم الذهنية»^(٣٥).

من هنا أرى أنَّ بعض المتكلمين والمفسرين المعروفين يشروعون بدراسة الفقه والأصول أيضاً إلى جانب المادة العلمية التي يحمل في نفسه اهتماماً خاصاً بها؛ لغرض حلّ هذه المعضلة، أو لأي سبب آخر، وهذا نوعٌ من القلق يختلج في صدور الكثير من الساعين نحو العلوم الأخرى، وأحياناً يفصحون عن ذلك بألسنتهم، وأحياناً يخفونه في ضمائرهم.

٢- عدم التواصل مع العلوم الأخرى

إنّ الإلمام ببقية العلوم الدينية، وحتى الإحاطة بها، كان من الأمور التقليدية بين الفقهاء القدماء، بل حتى كان للبعض منهم ذكاء خاص ونوع من الغلبة على العلوم المحضة، كالرياضيات أو الهندسة. ولم تكن هذه الدراية بعيدة عن فقاھتهم. فقد كانوا يبحثون عن ضالّتهم من معلوماتهم الأخرى؛ لاستنباط المسائل الشرعية، انطلاقاً من ذكائهم وقابليّاتهم الملفّته للنظر، وكمثال على ذلك: فإنّ الشهيد الأول يفتح القاعدة الرابعة من كتابه «القواعد والفوائد» بهذه الصورة: «بما أنه أصبح من الثابت في علم الكلام أنّ أفعال الله سبحانه وتعالى هي أفعال هادفة، وأنه محال أن يكون هذا الهدف قبيحاً، ومحال أيضاً أن يرجع هذا الهدف لذاته، يثبت لدينا أنّ هذا الهدف يرجع للمكلف. ونفس هذا الهدف إمّا أن يكون لجلب المنفعة أو لدفع الضرر، وكل منها إمّا أن يكون دنيوياً أو أخروياً، وعليه فإنّ الأحكام الشرعية لا تخلو من هذه الأربعة»^(٣٦).

وهنا يستند أحد فقهاء الطراز الأول للقرن الثامن - أي قبل ثمانمائة سنة - وقبل القيام بإثبات إحدى المسائل الشرعية إلى ثلاث قواعد كلامية، تأتي في علم الكلام لنقض أو إبرام الكثير من المسائل المختلفة: **الأولى**: إنّ جميع أفعال الله سبحانه وتعالى تتعلق بحمله من الأغراض، ولا يصدر عن الحكيم فعل اللغو. **الثانية**: إنّ الفعل قبيح لا يصدر عن الله سبحانه وتعالى. **الثالثة**: إنّ أي نوع من الغرضية بمعناها المتعارف عليه دليل النقص. وعليه فإنّ هذه الهدفية تصدق بشأن الله تعالى، وإنّ الله سبحانه وتعالى ليس بصدد تكميل ذاته أو إزالة نقص معين عن ذاته، ولذلك فإنّ كل ما يشرّعه الله تعالى **أولاً**: له هدف معين، **وثانياً**: جيد وحسن، **وثالثاً**: منفعته تعود للبشر. إذاً كل ما جاء في الشريعة، وكل حكم تم تشريعه، يصب في النهاية في مصلحة الناس.

وتستند هذه المقدمات الثلاث إلى مقدمات أخرى، حيث وردت بالتفصيل في الكتب الكلامية، ومن النادر أن نجد اليوم فقيهاً يعمل على الاستفادة بهذه الصورة في سلوكه الفقهي من العلوم الأخرى، ويبني استنباطه عليها، في حين نجد أنّ تطور الفقه مرهون بالاستفادة من العلوم الدينية الأخرى، وهذه النقطة تصدق بشكل أكثر بخصوص علم الكلام؛ لأنّ الفقه بكل جوانبه يمتاز أساساً بأنه ذو حكم بنائي، ويشكل قاعدته علم الكلام.

الإجتھاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٧٣

إنّ الحجّة النهائية للفقّه والأصول - هذه القضية التي تعتبر من المسلّمات في الفقّه - يجب أن يتم إثباتها في علم الكلام، ولذلك إذا حدث أدنى خلل في هذه الأصول، فسوف لن يبقى أثرٌ ولا مآثور.

والفقّه كالقصر، كلما علا صرحه بدون قاعدة الكلام كلما زادت احتمالات انهياره بنفس نسبة علوّ صرحه. والحوزة الدينية الشيعية كانت بالأساس في بدايتها حوزةً كلامية، وليست فقهية. وفي السابق كانت هناك تسمية الفقّه الأكبر والفقّه الأصغر. والفقّه الأكبر هو الكلام، والفقّه الأصغر هو الفقّه المصطلح عليه اليوم. وقد تطرّق السيد القائد إلى إخفاقات الحوزة العلمية في اجتماع له مع كبار رجال الحوزة العلمية وفضلائها عام ١٣٧٤هـ ش، الموافق لعام ١٩٩٥م، إذ يرى سماحته: «أنّ العيب الثاني هو عدم حصول تطوّر وانتشار علم الكلام بشكل كافٍ وكما ينبغي، وهذا في الواقع يعدّ فاجعة، والأدهى والأمر من ذلك هو نسيان الكلام. إنّ الحوزة الدينية للإسلام والحوزة العلمية لأهل البيت كانت تمثل بالدرجة الأولى حوزة الكلام، ومن ثم حوزة الفقّه. وكان كبار فقهاءنا من المتكلمين. انظروا إلى الكلام في حوزاتنا العلمية سترون أنّ «الكلام» أصبح منسوخاً، في حين أنّ أكثر الحملات التي تُشنّ اليوم، تنطلق من المواضيع الكلامية. ولكن هناك بعض الأفراد ممن ينتسبون إلى الحوزة العلمية قاموا ببعض الإنجازات القيّمة، وما زالوا كذلك. ولكن هذا الوضع، وضع الحوزة العلمية، لم يخرج بحلّته المنظمة بعد، والأعمال الفردية تختلف عن الأعمال المنظّمة، ويجب على نظام الحوزة العلمية أن يلبي الطموحات، فإذا حدث أن برز أحد الأفراد، ودخل في مجال من المجالات، وأنجز عملاً ما، فلا يصح أن نسجل ذلك لحساب الحوزة العلمية. ويجب أن نكون منصفين فنقول: إنّ الحوزة العلمية لا تحرك ساكناً في هذا المجال»^(٣٧).

وفي مقابل هذا التوجّه هناك من يواصل الإصرار وبكل قوة على بسط الفقّه والأصول، حتى دون الاهتمام بجذور ودوافع هذا الاتجاه، وأحياناً يستدل ببعض الأمور بأسلوب يبعث على الحيرة؛ من أجل إثبات صحة وجهة نظره. وكمثال على ذلك: يدّعي أحد أصحاب الرأي أنّ نظام الحكم في الجمهورية الإسلامية طالما أنه مقامٌ على «ولاية الفقّهية» فيجب أن تُعطى أهمية أكبر للفقّه، وأن يصبح هذا العلم متميزاً عن سائر العلوم الدينية الأخرى. والظاهر أنّه حصلت هنا غفلة أو تغافل؛ لأنه يجب تقوية وتعزيز مكانة

● الحوزة الدينية وفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

علم الكلام؛ استناداً إلى ذات الدليل الذي قام عليه نظام الحكم لدينا، والمستند إلى نظرية ولاية الفقيه؛ لأنّ نظرية ولاية الفقيه هي نظرية كلامية. وهذا ما صرّح به بعض كبار العلماء الأفاضل، وقاموا بتنقيح أسس هذه النظرية، فإذا أردنا أن نرفض الجانب الكلامي لنظرية ولاية الفقيه، ونقول بأنّ مكانها الحقيقي في الفقه، فإنّ هذه النظرية ستكون قادرة على الدفاع عن نفسها، بعد أن يتم إثبات بعض الأقوال الكلامية.

وفي كل الأحوال لا نجد أي مبرر لهذا الإهمال تجاه الفقه الأكبر، وهذا التجايف لا يختص فقط بعلم الكلام، بل إنه يطال تقريباً العلوم الأخرى أيضاً.

أمّا النظام الفعلي للحوزة العلمية فإنه ماضٍ في هذا الابتعاد عن بقية العلوم الإسلامية عملياً دون وعي منه لهذه القضية والقضايا الأخرى التي من هذا القبيل، وفق ما خلفه السلف من موروث، ونتيجة لذلك فهو يسير في طريقٍ محفوفٍ بالمخاطر. إنّ الفقه اليوم، وعلى العكس مما كان عليه في السابق، قطع ارتباطه مع بقية العلوم التي مدّت له يد العون، وساهمت في تطوّره بنحوٍ ما على طول التاريخ، ونسي مراضعه ومشاربه، والأدهى من ذلك أنه فرط عقده مع أسسه وأساسه - أي القرآن الكريم -، إلى الحدّ الذي أصبح بإمكان الفقيه أن يستنبط الأحكام دون مراجعةٍ للقرآن الكريم. وبعد أن يشير المرحوم العلامة الطباطبائي إلى ظاهرة عدم الاكتراث بالقرآن الكريم، وتقديم الأحاديث، بل وحتى الروايات الموضوعة، عليه، وعرض القرآن على الحديث بدلاً من عرض الحديث على القرآن، والانعكاسات المؤلمة لهذه الظاهرة، يشير إلى هذا بكل صراحة قائلاً: «إذا أمعنت النظر في هذه العلوم جيداً فسترى أنها قد صيغت بشكل لا تحتاج معه إلى القرآن الكريم إطلاقاً، حيث إنّ طالب العلم بإمكانه أن يدرسها جميعاً، بما في ذلك الصرف والنحو والبيان واللغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول من البداية إلى النهاية، وينهي دراسته لها، وأن يصبح فيها خبيراً، ويحصل على المهارة الكاملة فيها، ويصبح آنذاك مجتهداً، دون أن يكون قد قرأ القرآن على الإطلاق، أو حتى مجرد لمسّه»^(٣٨).

وعندما تصبح علاقة الفقه والأصول، والعلوم التي ينظر لها على أنها مقدمة لهما، مع القرآن الكريم بهذه الصورة، فإنّ مصير بقية العلوم الدينية يصبح أكثر وضوحاً. ومن المعروف أنّ السيد الخوئي كان قديراً بتفسير القرآن الكريم في النجف الأشرف، حتى

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٧٥

أنه أصدر جزءاً واحداً منه تحت عنوان «البيان في تفسير القرآن»، ولكنه اضطر إلى إيقاف هذا العمل.

والظاهر أنه بمرور الوقت تضيق دائرة العلوم المتداولة في الحوزة العلمية، وتتحدد آفاقها أكثر فأكثر، ويضيّق الفقه والأصول الخناق على العلوم الأخرى. كما قال الشيخ معرفت: «لقد أصبحنا في وضع محدود أكثر مما كنا عليه في السابق أيضاً؛ إذ كانت الكثير من العلوم، من قبيل: الرياضيات والطب واللغة العربية، تعد من العلوم المألوفة في النظام التعليمي للحوزة العلمية قبل أربعين عاماً، وكان طالب العلوم الدينية يصبح أديباً أو شاعراً أو كاتباً ومؤرخاً بعد إكماله لمرحلة دراسية تستمر لعشر سنوات. وكان لديه بعض الإلمام بعلم الهندسة والجغرافيا وقليل من الطب، وتشير نتائج الحوزة العلمية قبل خمسين - ستين سنة الماضية إلى أنها كانت تمثل مجموعة من علوم ذلك العصر، واليوم لم يقتصر الأمر على أننا لم نجر أية إصلاحات في الحوزة، بل قمنا بحذف الكثير من الكتب، والتي أدت في نهاية الأمر إلى نتائج عكسية»^(٣٩).

إنّ هذه الظاهرة المتمثلة بعدم الاهتمام بالعلوم الدينية الأخرى صبغت الفقه والأصول بصبغة معينة سنتحدث عنها لاحقاً.

٣- الابتعاد عن الحقيقة

لقد تبلورت ملامح الفقه والأصول وتطورت عن طريق التعااطي والتعامل مع العلوم الأخرى في ظل أجواء من التساؤلات الواقعية، وإنّ نظرة خاطفة على تاريخ هذين العلمين وكيفية تكوّن مسألهما شاهدٌ على هذا الادّعاء، ولكن منذ أن أهملت هذه الحقيقة واتخذ كلّ من الفقه والأصول طريقاً مستقلاً على مسار تكاملهما، دون الالتفات إلى دور العلوم الأخرى، وواصلتا طريقهما دون الاستفادة من إنجازات العلوم الأخرى، توقفاً أيضاً عن الوصول إلى التكامل الحقيقي، وأضعفا علاقتهما مع الحقيقة والواقع. لقد اتسعت آفاق الفقه على أثر إجابته على التساؤلات الواقعية للمكلفين، وتطوّر بنفس المستوى الذي قام فيه بتأدية واجبه في هذا المجال. وأما الفقهاء فقد كانوا بحاجة إلى أسلوب معين يتمكنون عن طريقه من استنباط حكم الله تعالى؛ للإجابة على التساؤلات الكثيرة التي كانت توضع أمامهم بشكل مطرد، وبعبارة أخرى: يعملون على استنباط

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

القرآن والسنة، وقد تمكنوا من الإتيان بعلم جديد يعرف بالأصول عن طريق التأمل في أقوال المعصومين عليه السلام، والاستعانة بعلم الألسن وعلم المعاني (علم دلالات الألفاظ وتطورها). والحقيقة أن هذا العلم يعدّ علماً مُلفَقاً، ولد من عملية الخلط والربط بين نتائج عدة علوم أخرى، وكلما كان يُصار إلى الاهتمام بهذه الحقيقة والمكانة الأداتية لعلم الأصول كان الفقه يجيب عن التساؤلات الآتية في عصره، ولكن على أثر عدم الاهتمام بهذه القضية والقضايا الأخرى، التي لسنا بصدد تناولها هنا، فرط الفقه عقده مع هذه الحقيقة.

وكان لهذا التفريط نتيجتان أساسيتان:

١. فردية الفقه.

٢. ذهنية الفقه.

أولاً: اكتسب الفقه سمّة فردية قوية؛ إذ إنّ الفقه، الذي كان يجب أن يصدر فتواه للمجتمع الإسلامي، وأن يحدد مسؤولية الأفراد في العلاقات الاجتماعية فيما بينهم وارتباطهم ببعضهم، فقدّ هذه الخصلة، وأخذ يهتم بالفرد وتكاليفه الفردية فقط، واخفق في النظر إلى الجميع.

وقد تحدّث الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله عن هذه الخصيصة بوضوح، وعبر عنها قائلاً: «على الرغم من أنّ حركة الاجتهاد اهتمت مبدئياً - ومن الناحية النظرية - بكلا الميدانين على حدّ سواء...، ولكن المسار الذي اختطّه تاريخ الشيعة من الناحية العملية ركّز على الميدان الفردي بشكل أكبر، فالمجتهد يأخذ بنظر الاعتبار الفرد المسلم، الذي يطالب بتطبيق النظرية الإسلامية حول الحياة وسلوكه، خلال عمليات استنباط الأحكام، وأثناء الإجابة عن الأسئلة المطروحة، ولم يفكر في المجتمع الإسلامي الذي يطمح إلى بناء حياته وعلاقاته على أساس النظرية الإسلامية، وكان لهذا التحديد في الهدف شروطه العينية والتأريخية الخاصة به، واختارت حركة الاجتهاد منذ بداية ولادتها منهج الاعتزال السياسي بين الشيعة تقريباً على أثر نوع الحكومات الموجودة، وكان الفقه الإسلامي مُبعداً عن الميادين الاجتماعية، وقاد هذا الاعتزال السياسي تدريجياً إلى محدودية الهدف الذي كان يسعى الفقه إلى تحقيقه منذ البداية، وأدّى تقادم الزمن إلى ترسيخ هذا الاعتقاد القائل بأنّ ميدان الاجتهاد يتمثّل بالميدان

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٧٧

الفردية فقط لا غير. وبهذا الشكل فقد احتلَّ الاجتهاد حيّزه في ذهن الفقيه، بأنّه لغرض الاجابة على أسئلة الفرد المسلم. وليس المجتمع الاسلامي»^(٤٠).

وتمخّضت هذه الرؤية الفردية، وعدم الاهتمام بالروح الاجتماعية، للإسلام وأحكامه عن نتائج سلبية لا تبعث على التفاؤل، والتي من مظاهرها وجود الكم الهائل من موارد الاحتياط في الأحكام، والفقيه مطالب ببيان حكم الله تعالى وتوضيح تكليف المكلفين، طبقاً لما يمتلكه من القدرة على الاستنباط في كل قضية. ولكن في الكثير من الحالات لم يتمكن الفقهاء من التوصل إلى الحكم المطلوب؛ لأسباب متعددة، وما كانوا يتوصلون إليه لم يدخل السكينة والاطمئنان القلبي لديهم، من هنا كانوا يسلكون طريق الاحتياط في أغلب الأحوال، ويسعون بهذا الشكل لئلاّ يبتعدوا عن مسار التكليف. وعلى الرغم من أنّ هذا الأمر يبدو صعباً في بعض الأحيان، إلا أنّ الذين كانوا متمسكين ومتقيدين يعملون على تذليل هذه الصعوبة على أنفسهم بهدي الامتثال لأمر المولى جلّ وعلا.

وتظهر الصعوبة الحقيقية لهذا الأمر عندما يريد الفقيه أن ينظر من زاوية واسعة واجتماعية للأحكام، ويوضح تكليف المكلفين. وهنا لا مكان للاحتياط بأي شكل من الأشكال. وفي الحالات الفردية يمكن أن يقال للمكلف أن يجمع بين الحكمين. وكمثال على ذلك: أن يؤدي المكلف صلاته تماماً وقصراً. ولكن الأحكام الاجتماعية لا تسير وفق هذا المنطق. وإذا أردنا اتباع هذا الأسلوب في المسائل الاجتماعية فإنّ المجتمع الإسلامي سوف يتصدّع، كما أشار إلى ذلك الشهيد الصدر رحمته الله: «إذا كان الفرد هو المخاطب الذي تقصده الشريعة، وتريد أن تسنّ القوانين للفرد فقط، فإنّ العمل بالاحتياط في الموارد المجهولة أمرٌ معقول جداً. ولكن عندما تريد الشريعة أن تقنن للمجتمع فلا مكان عندها للاحتياط، والفرد قادر بشخصه أن يسلك طريق الاحتياط في أمور الحياة، ولكن المجتمع ليس بمقدوره أن يبني الحياة والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس قاعدة الاحتياط»^(٤١).

ويتحدث الشيخ هاشمي رفسنجاني أيضاً - بعد الممارسات الحكومية المستمرة - عن هذه السلبية التي تمخّضت عن النظرة الفردية للأحكام الشرعية بهذه الصورة: «ولكن الشيء الذي أفصح عن نفسه مبكراً جداً أنه لم يتم إنجاز عمل فقهي جاد ومؤثر في البعد

● الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

الحكومي، أي على الرغم من تأكيد الإسلام على الاجتهاد الفعّال وعنصر الزمان والمكان ومصالح المسلمين وضرورة الإجابة على متطلبات الناس، فإنّ هذا الأمر قلّما كان يُصار إلى الاهتمام به، ولكن يجب أن نقول: إنّ الفقهاء قد تحمّلوا عناءً كبيراً، وحافظوا على الكثير من الأشياء، وأدوات الاستنباط موجودة في الروايات وفي الكتب الفقهية أيضاً، ولكن ما يحتاجه المسلمون والحكومة الإسلامية اليوم هو الاجتهاد الشامل والمتخصص»^(٤٢).

ثانياً: إنّ الفقه الذي كان في البداية متمازجاً مع حياة الناس وشؤونهم تخلف عن ركب الواقعية، وابتلي - بالتدريج - بالصفة الذهنية بشكل قوي، وفي الوقت الذي كان يمكن فيه اعتبار هذا العلم في البداية من أكثر العلوم واقعية، إلا أنه وقع في شرك توجهاته الذهنية بشكل حاد، بحيث أخذ يزداد ابتعاداً عن الحياة والواقع بمرور الوقت، وقد تركت هذه الخصلة الذهنية تأثيرها حتى على أبحاثه أيضاً.

ويضع السيد القائد، في لقاءٍ لسماعته مع الباحثين والمحققين في مركز الأبحاث العلمية لسكرتارية مجلس الخبراء، إصبعه على موضع هذا الضعف بهذه الصورة: «لا يمكن القيام بإنجاز أي شيء بدون منهج البحث والتحقيق، وبدون التعمق وفتح الآفاق الفكرية الجديدة. لقد كان النقص البادي على عملنا في الحوزات العلمية يكمن في أنّ الأبحاث التي قمنا بها في مجال المسائل الفقهية والأصولية أيضاً - وأغلب أبحاثنا ودراستنا كانت حول هاتين المقولتين بشكل أساسي - قلّما أخذنا فيها الآفاق الجديدة بنظر الاعتبار في أغلب الأحيان، وهكذا واصلنا المسير بشكل عميق ونحو الأسفل، وهذه الأعمال التي قام بها الفقهاء العظام - وكما تلاحظون - أحياناً تبعث على الدهشة، ولكن جميعها على هذا النحو، فهي متعمّقة باتجاه الأسفل، ولا توجد أية سعة في آفاقها، ولا يشاهد الإنسان أية آفاق جديدة»^(٤٣).

وكذا الحال بالنسبة لعلم الأصول الذي يعتبر طريقة للاستنباط، وكان من المقرر له أن يأخذ بيد الفقيه بأسلوب منهجي، ويجعله سويّاً على صراط الفقاهة، ساهم هو الآخر في هذا التوجه الذهني على أثر ابتعاده عن العلوم الأخرى، ثم استقرّ به المقام فيما بعد في قائمة العلية، حتى أصبح هو الآخر سبباً في هذه الذهنية، وعلى الرغم مما لهذا العلم من دور في تقوية الذهن، وتمنح الإنسان قدرةً وذكاءً خاصين، إلا أنّ الإفراط في **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٧٩

القضايا التي لا مساس لها بالواقع يصبح بذاته سبباً في تعطيل العقل العملي على المدى الطويل.

يقول الشهيد المطهري عن هذا المنهج الأصولي: «في نفس الوقت الذي يخلق فيه الإفراط في النقاش وشيوع علم الأصول نوعاً من القوة والنباهة في أذهان الطلاب، إلا أنه ينطوي على النقص المتمثل في إبعاد طريقة تفكير الطلاب عن الرؤية الواقعية في المسائل الاجتماعية، وبسبب عدم تدريس ودراسة المنطق التعقلي الأرسطي أيضاً بقدر كافٍ، فإن المنهج الفكري للطلاب أيضاً ينطوي على جنبه جدلية ونقاشية، ويعد ذلك من أكبر العوامل التي تؤدي بالطلبة إلى عدم امتلاك الرؤية الواقعية في القضايا الاجتماعية»^(٤٤).

وانتهى هذا الانزواء الاجتماعي والرؤية الذهنية إلى توقف الفقه، والذي سأتناوله الآن.

٤- التوقف والركود

لو نظرنا إلى الأمور بنظرة واقعية، فسنرى أن الفقه قد تخلف عن أداء رسالته، ولم يفلح في إثبات ادعاءاته. والحديث هنا لا يدور حول الإمكانات التي يمتلكها هذا العلم بالقوة، فالقضية تتمثل في أن هذه القدرة والإمكانية لم تخرج بعد إلى الفعل في ظل الظروف الحالية، ووفقاً للمعطيات الموجودة يبدو أنه من الصعب أيضاً الوصول إلى تحقيق هذا الهدف. ولا نقصد بذلك أن ندعو إلى التشاؤم واليأس، بل لتبيين أمر واقع وإن كان مُراً، ولكن الشواهد الموجودة تؤيد ذلك، وهذه الحقيقة من المراتة بمكان على البعض بحيث إنهم وجدوا ضالّتهم في إنكارها، غافلين عن أن الخطوة الأولى في معالجة أي مرض هي في القبول بوجوده. والزهرة التي تُقطع وتُفصل عن غصنها وجذورها سرعان ما تذبل وتيبس، وإن كانت تبدو طرية نضرة، وهكذا الحال بالنسبة للفقيه أيضاً، فإنه بسبب انقطاعه عن جذوره سيتخلف تدريجياً عن الإجابة عن متطلبات المجتمع، وتأخذ الهوة الموجودة بينهما بالاتساع يوماً بعد آخر.

وقبل حوالي أربعة عقود من الزمن تحدث الشهيد المطهري عن هذه الحقيقة قائلاً: «اتجهت المناهج الدراسية للعلوم الدينية مؤخراً باتجاه المزيد من التوقع، وتم هضم جميع الدروس في الفقه، وسقط الفقه نفسه في ذات المجرى الذي ما زال متوقفاً فيه عن

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

التكامل منذ مئة سنة وحتى الآن»^(٤٥).

لقد انبثقت الحوزة العلمية وتبلورت وظهرت كمؤسسة للإجابة على المتطلبات الواقعية للمجتمع، وطالما بقيت مهتمةً بهذه المسؤولية ومستلزماتها كانت بذلك على جادة التطور والسمو والرفعة. وعليه فإنّ الحوزات العلمية السابقة كانت تتمتع بفاعلية وحركة استثنائية، ومن هذه الناحية فقد كانت متفوقة على الحوزات العلمية في الوقت الحاضر، كما قال السيد القائد: «للحوزة العلمية إشكالياتان أساسيتان، لم تكن إحدهما موجودة في السابق بالتأكيد، وتنسب إلى الوقت الحالي، والأخرى من المحتمل جداً أن تكون كذلك، وأما بالنسبة للإشكالية التي لم تكن تعاني منها حوزتنا العلمية بالأمس وتواجهها اليوم فهي أنّ حوزة الأمس لم تكن مختلفة عن الزمن الذي تعايشه آنذاك، بل كانت متقدمة عليها كذلك»^(٤٦).

في حين: «أنّ الأمر اليوم ليس كذلك، فالיום نجد أنّ الحوزة العلمية متخلّفة كثيراً عن زمانها، والقضية ليست بحجم قليل أو شيء يسير، فالأمر مثله كمثل شخصين يركب كل منهما جواداً، ويسيران معاً في إحدى الشعاب، وأحدهما جواده أسرع من الآخر، والذي جواده أبطأ يحصل فيما بعد على سيادة، فمن الطبيعي أنّ الذي جواده أسرع لا يستطيع أن يلحق حتّى بغباره. والوضع الآن هو بهذا الشكل. إنّ أمواج الفقه والفلسفة والكلام والحقوق تعمّ العالم في الوقت الراهن. وعندما ننظر إلى أنفسنا نجد أننا بعيدون جداً عن ركب هذا العصر»^(٤٧).

وفي زيارة له إلى مدينة مشهد كان له لقاء مع رجال الدين الخراسانيين، وأعاد التذكير بهذا الموضوع مجدداً: «لقد قلت في حديثي في مدينة قم المقدسة. إنّ الحوزة اليوم وعلى الرغم من أنها قد تطورت عما كانت عليه قبل خمسمئة عام، إلا أنّها ما زالت متأخرة في أمرين: أحدهما: أنّ الحوزة العلمية لم تكن متأخرة عن عصرها آنذاك، وحوزاتنا العلمية اليوم متأخرة في الكثير من الميادين»^(٤٨).

وإذا لم يحصل للحوزة العلمية سوى هذا الأمر لكان ذلك مما يدعو للعجب. إنّ بقاء آية ظاهرة أمر مرهون بالحركة والسعي، والتوقف والركود يوازي الموت، وإنّ أيّ كيان حيّ أو مؤسسة اجتماعية بحاجة للترميم والإصلاح والتكامل، ويكون قادراً على

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٨١

المحافظة على بقائه من خلال هذه الآلية فقط. ولذلك فإن قضية السعي للإصلاح والنمو بذاتها لا تعدّ توصية أخلاقية فحسب، بل إنها ضرورة حياتية، كما قال الشاعر إقبال اللاهوري:

وحوّت أحسن النصح صغيره حين قال: محرّم في ديننا المجيء للساحل
تعلّق بالأمواج واجتنب الساحل فكل البحر هو بيتنا

أنت في البحر حوت، وهو في البر

إنّ عدم الاكتراث بهذه الحقيقة، والاكتفاء بما موجود من إمكانيات، بل وحتى الانبهار بها في بعض الحالات، يعدّ مانعاً جوهرياً أمام التطور والتحرك إلى الأمام. وتطرح أحياناً بعض وجهات النظر في هذا المجال، وكأنها تريد أن تقول بأنه لا يوجد أي نوع من أنواع الضعف والنقص في هذا الشأن، وإذا كان هناك من نقص يكاد أن يكون جزئياً جداً، وأحد الأحاديث الواردة بهذا الخصوص، يُعدّ دليلاً على هذا الادّعاء: «لقد تمكنت الحوزات العلمية الغنيّة للشيعة من تقديم أسمى المعارف الدينية للبشرية، وما تزال كذلك بوحى من هذا المنهج القويم، وما تطور علم الفقه العظيم وانتشاره - والذي يعدّ أغنى نظام قانوني عالمي - إلا جانب من هذا الإنجاز الهائل للحوزات العلمية»^(٤٩).

وهذه الرؤية هي التي تصبح السبب وراء اعتبارنا نقاط الضعف نقاط قوة، وأن ننكر الوقائع والحقائق.

وعندما يُسأل الشيخ اعتمادي عن السبب في تخلف الحوزة العلمية فإنه ينكر وجود هذه الفرضية، ويقول: «أعتقد بأننا لم نكن متخلفين»^(٥٠).

كما يجيب الشيخ بإني بهذه الرؤية نفسها عن التساؤلات التي من هذا القبيل، بقوله: «أنا اعتقد بأنّ الحوزة العلمية ليست متخلفة عن هذا العصر...، ولا أقول بأنّ الحوزة العلمية متخلفة عن الزمن، فالحوزة العلمية لا تريد أن تخترع آلة، يجب على الحوزة العلمية أن تجيب على المشاكل الدينية. وأتصور أنّه لدينا أفراداً قادرين على الإجابة على جميع المشاكل»^(٥١).

وهذه الرؤية تؤدي بطبيعة الحال إلى الاحتفاظ بالمأثورات وتخزينها، ولذلك فإنه يقول أيضاً بخصوص إعادة تجديد النظام التعليمي للحوزة العلمية، وتغيير بعض من النصوص الدراسية، ما يلي: «أنا لا أرى صلاحاً في حذف هذه الكتب، ولذلك فإنّ القيام

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

بتلخيص هذه الكتب، أو تبسيطها أو حذفها، ينطوي على مخاطر، وفيه مسؤولية شرعية، وإذا حذفنا الرسائل فماذا نُحلّ محلّه؟ وبأي شيء نصيح مجتهدين؟^(٥٢).

وبالنتيجة يصل هو - وآخرين، يحملون هذه الرؤية - إلى أن نحافظ على كل ما هو موجود لدينا، بل ونضيف عليها أشياء أخرى من هذا القبيل: «هناك نقصٌ جزئي في النظام التعليمي للحوزة العلمية؛ إذ يجب أن يكون بين كتابي شرح اللمعة والمكاسب كتاب آخر»^(٥٣).

وبهذا الشكل فإنّ منهج مركزية الفقه أدّى أولاً إلى التضيق على بقية العلوم الإسلامية، وأصبحت هذه العلوم ضعيفة في بنيتها، ونتيجة لذلك فإنّ أكثر الإمكانيات اهتمّت بالفقه والأصول. ولكن هذين العلمين أنفسهما تخلفا عن مسار التكامل الواقعي والحقيقي؛ بلحاظ قطعهما لارتباطاتهما بجذورهما. وعلى هذا فقد تعرضت العلوم الأخرى للضرر من جهة، وكذلك علما الفقه والأصول.

ب - مركزية الكتاب

والمانع الرئيسي الثاني أمام انتشار ثقافة البحث والتحقيق في الحوزة العلمية هي ظاهرة اعتماد بعض الكتب التي تمت الإشارة إليها والتصريح بها مراراً وتكراراً من قبل أصحاب الرأي والمفكرين. والمعروف أنه تم تأليف الكثير من الكتب في المجالات العلمية المختلفة على طول تاريخ الحوزة العلمية، إلّا أنّ بعض هذه الكتب تحظى بإقبال خاص، وتُقبل تدريجياً كمنهج دراسي، وتكتسب مكانة خاصة. وعلى الرغم من أنّ هذه الكتب لم تكتب في البداية بهدف أن تصبح مناهج دراسية، ولكن يبدو أنّ هذه القضية ليست ذات أهمية، وتدرّس الآن في الحوزات العلمية بعض الكتب في كل علم من العلوم الدينية كمنهج دراسي، ولا يحمل أيّ منها أيّة خصوصية من خصوصيات المناهج التعليمية، ويصل عمر بعض هذه الكتب إلى أكثر من ستة أو سبعة قرون، مثل: ألفية ابن مالك، وكتاب مطوّل أو مختصر المعاني، للتفتازاني، وأحدث تلك الكتب يقرب عمرها من قرن واحد، مثل: كتاب كفاية الأصول، للأخوند الخراساني.

إنّ الهدف من أي كتاب تعليمي هو نقل أحدث النتائج العلمية ذات الصلة بأسهل طريقة، ولذا يمكن تقييم الكتب الدراسية على أساس هذه المجموعة من المؤشرات:

الإجتاهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٨٣

١. الاستفادة من أحدث ما توصل إليه علم النفس التربوي، واستخدام ما حققته العلوم التكميلية، كالتربية والتعليم.
٢. إيصال أحدث ما توصل إليه العلم. وكمثال على ذلك: فإنّ الكتاب الذي يتم تأليفه لتدريس علم الأصول يجب أن يوصل آخر النتائج المقبولة لهذا العلم إلى الطلاب.
٣. الاكتفاء بالمواضيع الأساسية ذات الصلة بالعلم المعني، والابتعاد عن المواضيع الجانبية أو المختلف عليها.
٤. استخدام لغة مفهومة ومتينة؛ لكي يحصل الدراسون لتلك المادة على أكبر قدر ممكن من الفائدة بأقل جهد.

ويمكن - بطبيعة الحال - أن نضيف مؤشرات أخرى على ما ذكر أعلاه، ولكن يبدو أنّ هذه الأربعة مقبولة من قبل الجميع. وأدّت هذه القضية إلى أن يُصار في النظم التعليمية المختلفة إلى إجراء التغيير المستمر في الكتب والمناهج الدراسية، وتنقيح الكتب الموجودة، وتضاف إليها المستجدات ذات الصلة بالعلم. وكمثال على ذلك: يمكن أن نشير إلى كتاب (مبادئ علم النفس)، لمؤلفه هيلگارد، وهذا الكتاب الذي تم تأليفه بهدف تدريس المفاهيم الأساسية لعلم النفس لطلبة الجامعات في هذا الاختصاص، ولقي ترحيباً واسعاً أيضاً، صدر لأول مرة في عام ١٩٥٣م، ومنذ ذلك التاريخ كان هذا الكتاب يخضع دائماً لعمليات إعادة النظر فيه، ويخرج بحلّة جديدة إلى الأسواق، وتمت ترجمة الطبعة الثالثة عشر منه إلى اللغة الفارسية، بناءً على أساس التنقيح الثاني عشر للكتاب الأصلي، بمعنى أنّ هذا الكتاب الدراسي أعيد النظر فيه وكتابته اثنتي عشرة مرة بشكل كامل؛ لكي يلبي احتياجات الطلبة ويفي بالغرض اللازم^(٥٤).

وبقليل من التمعّن في الكتب المتداولة في الحوزة العلمية يمكن - بسهولة - استنتاج أنّ أياً منها لا يتمتع بهذه الخصائص، ولذلك - وعلى الرغم من كل ما تحظى به من أهمية - ليس بمقدورها أن تستخدم كمناهج دراسية وتعليمية. ويقول الشيخ معرفت بهذا الخصوص: «إنّ إعادة النظر في النظام التعليمي والكتب الدراسية أمرٌ مسلمٌ به في جميع الجامعات في العالم، ولكن المؤسف أنّ الأمر ليس كذلك في النظام التعليمي للحوزة العلمية، بل أخذنا نعاني المزيد من المحدودية عمّا كنّا عليه في السابق»^(٥٥).

ولم تؤلّف هذ الكتب أساساً لأغراض دراسية، ولكن لسوء الحظ أو حسن

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

الحظ. وهذا يرتبط برؤية الأفراد. عُرِفَتْ بأنها كتب دراسية، ولم يتم العثور حتى الآن على بديل مناسب لها، مع كل الجهود التي بذلت وتبذل في هذا الصدد، ويقول السيد جعفر العاملي حول مصير هذه الكتب الدراسية: «لم يؤلف العلماء، من أمثال: الأخوند الخراساني، والشيخ الأنصاري، وآخرين، كتبهم بهدف تدريسها في الحوزة العلمية، بل صَنَّفُوا هذه الكتب بهدف إدراج نظرياتهم ونظريات الآخرين التي توصلوا إليها في تلك الكتب. ولكن لاحظ الآخرون أنها تحتوي على أفكارٍ تثير الاهتمام، فجعلوا تلك الكتب محوراً لدروسهم وأبحاثهم وتحقيقاتهم، ولذلك أصبحت هذه الكتب - وبشكل تلقائي وغير إرادي - كتباً دراسية في الحوزة العلمية»^(٥٦).

إنّ كتباً مثل كتاب كفاية الأصول - والذي يعد آخر كتاب يدرسه الطلاب في مرحلة السطوح، ومدار الدراسة في مرحلة البحث الخارج أيضاً - بما أنها لا تمتلك خصال تعليمية - فعندما يتم تدريسها بصفة كتب دراسية يبدو أنها تعاني من إشكاليات متعددة. وقسم من هذه الإشكاليات عبارة عن:

١. امتلاكها لغة صعبة وتعقيدات لغوية. فالكتاب الذي تمت كتابته بأسلوب يعود إلى قرنٍ سابقٍ، ومخاطبُه ليس من المقرر أن يكون من الدارسين له، من الطبيعي أن يكتب في أجواءٍ خاصة، وتظهر المشكلة عندما نريد أن نجعل هذا الكتاب مادة دراسية.

٢. امتلاكها مواضيع متفرقة وجانبية، والتي تؤدي أحياناً إلى خروج منهج البحث من أيدي الدارسين.

٣. عدم امتلاكها للمواضيع التالية لحياة المؤلف. فمع أنّ هذا الكتاب يشتمل على جميع المواضيع الأصولية الموجودة خلال أيام المؤلف، إلا أنه لا يشتمل على المواضيع الأحدث.

٤. عدم إشارتها للجوانب العملية للموضوع، وعدم إعطائها للتمارين المناسبة.

هذه المشكلات وغيرها أدّت بالتالي إلى انتشار كتابة الشروح وكتابة الحواشي والهوامش في النظام التعليمي للحوزة العلمية، بدلاً من تقديم الكتب الجديدة، أو إعادة كتابة وتنقيح الكتب الموجودة، وإلى اضطراب الطلاب إلى الرجوع إلى هذا النوع من التعليقات؛ لغرض التخلص من المشاكل التي يعانون منها، وإدراك ما يقصده المؤلف. وكمثال على ذلك: تمت كتابة حوالي ستين شرحاً وتعليقاً على كتاب الكفاية^(٥٧)،

الإجتاهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٨٥

ولابد من القول بأن الهدف من كتابة الشروح والتعليقات لا ينحصر في هذه النقطة فقط، ولكن أهم تلك الكتابات تأتي لرفع الإبهام الموجود، وإيضاح مقصود المؤلف، أو نقد جانب من آرائه.

وهذا النوع من الرؤية للكتب، وإلزام الطلبة بقراءتها، يؤدي من الناحية العملية إلى تضيق الكثير من الوقت على بعض النقاط التي لا علاقة لها بأصل القضية، مثل: فهم وحل الصعوبات اللغوية، وإرجاع الضمائر، وغيرها.

ويؤدي هذا التقيد بالكتب الخاصة إلى إيجاد تكهنات معينة في أذهان السالكين لهذا المسلك على المدى البعيد، وإبعادهم عن وادي البحث والتحقيق، وأهم هذه التكهنات هو أن هؤلاء العظماء قد قاموا بإنجاز كل ما يستحق التدقيق والتحقيق، ولم يبق أمامنا سوى فهم آرائهم، وأكبر دليل على قوة رأيهم وصوابه هو هذا الثبات وخلود مؤلفاتهم، ولذلك عندما نسمع كلاماً من هذا القبيل يجب أن نصاب بالدهشة: «إن الكثير من الكتب الدراسية والمصادر العلمية للحوزة العلمية تعتبر من أرقى وأكمل النظريات العلمية لتلك العلوم، لغاية زمن التأليف، ومن جهة أخرى فإن تأليفها كان على يد أفضل العلماء والنوابغ ليس في زمانهم فحسب، بل إن بعضهم لم يكن لهم شبيه أو قرين على طول التاريخ، وإلى جانب ذلك فقد تم تأليفها بأسلوب تحقيقي، شيد على أيدي الأئمة المعصومين (عليه السلام)»^(٥٨).

وتمت الإشارة في هذا الحديث إلى نقطتين: الأولى: إنَّ قسماً من هذه المؤلفات تعتبر من أفضل ما أنتجه نوابغ التاريخ، والتي لم يكن لها مثيل في أي وقت من الأوقات. والأخرى: إنَّ أسلوب تأليف هذه الأعمال منبثق عن أسلوب المعصومين، وعلى هذا يجب أن يُصار إلى دراسة هذه الكتب وتعلّمها فقط، ولا ينبغي التفكير في تغييرها.

وقد بلغ هذا الإذعان للكتب القديمة إلى الحد الذي يتم الادعاء فيه أحياناً أنه لا يستطيع كتاب آخر أن يحلّ محلّها، ويتحدث السيد اعتماداً، أحد الأساتذة المشهورين في الحوزة العلمية، عن هذا الإرث، مدافعاً عنه، بقوله: «يجب أن نقدّر (المعالم)، وأن نعلم بأننا لو تخليّنا عن المعالم فإننا سنفقد هذا المقدار من علم الأصول المنسوب لنا نوعاً ما، وأنه لمن الحيف إضاعة هذه الكنوز، وسوف لن يكون لها بديل. إنَّ رسائل ومكاسب الشيخ، وكفاية الآخوند، تعدّ من كنوز الحوزة العلمية التي لا ينبغي إلغاؤها، كما لا

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

توجد بدائل عنها بالفعل، ومن المستبعد تهيئة بدائل عنها»^(٥٩).

فهو إذاً على هذا الرأي، ويعتقد عن جد بتدريس هذه الكتب، والمضي قدماً على سنة السلف، ولذلك فهو يعتقد بأنه: «يجب أن تبقى جميع هذه الكتب، وأنا أؤمن بهذه المقولة بشكل كامل»^(٦٠).

كما سبق أن قرأنا أنّ الشيخ پاياي كان يتساءل بأننا لو ألغينا (الرسائل) فكيف سنصبح مجتهدين؟^(٦١). ويتحدث الشيخ محفوظي عن هذه الهواجس قائلاً: «راجعنا أحد الأساتذة؛ لغرض دراسة كتاب (القوانين)، وقلنا: هل بإمكان طالب العلوم الدينية أن يصبح مجتهداً بدون القوانين؟ فأجاب: وهل أنّ صاحب القوانين سبق وأن درس القوانين فصار مجتهداً؟»^(٦٢).

ويعطي الشيخ مصباح اليزدي جواباً دقيقاً عن هذا الافتراض المسبق، القائل بأنه يمكن الوصول إلى مرحلة الاجتهاد عن طريق هذه الكتب المتداولة فقط وليس غير، وهو جديرٌ بأن يُقرأ، حيث يقول سماحته: «يتحدث البعض بكلمات مليئة بالمغالطات، لا تليق بمكانة رجل الدين؛ إذ يقولون مثلاً: إنّ الامام الخميني (عليه السلام) أو الآخرين قد درسوا هذه الكتب، ووصلوا إلى ما هم عليه، ولذلك يجب أن ندرس نحن أيضاً هذه الكتب. ولو كان هذا الكلام صحيحاً إذاً يجب أن نقوم نحن بدراسة نفس ذلك الكتاب الذي درسه الشيخ الأنصاري، فأصبح الشيخ الأنصاري. ويجب أن نقوم الآن بتأليف الكتب التي تقوم بإيصال المواضيع بقوة علمية، ولكن بشكل أسرع إلى طلبة العلوم الدينية»^(٦٣).

وتجدر الإشارة إلى وجود رؤيتين في الحوزة العلمية حول الكتب الدراسية: الرؤية الأولى - وهي الرؤية السائدة - ترى وجوب المضي على ذات الطريق الذي سار عليه السلف السابق وينفس الأسلوب؛ ويرى أصحاب الرأي الثاني وجوب تغيير هذه الكتب. ويرى الفريق الأول أنّ صعوبة النصوص وإبهاماتها تعتبر في الحقيقة نقطة قوة لها، ويقولون: إنّ التعاطي مع هذا النوع من النصوص، والسعي من أجل فهم مقصود المؤلف، يمنح الطلبة المزيد من القوة والمقدرة العلمية، وعلى هذا الرأي كلما ازدادت صعوبة النص انعكس ذلك أكثر على تنمية القدرة الذهنية للطلاب، وعلى ما يسمى بعملية إعداد رجل الدين.

ويقول الشيخ پاياي مدافعاً عن هذه الرؤية: «المكاسب كتاب جيد بشرط أن يدرس بشكل جيد، فهذا الكتاب يربي رجل الدين. ويقول: إنّ كتاب الكفاية لم

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٨٧

يكتب لأغراض التدريس، ولكن في نفس الوقت الذي يعدُّ فيه هذا الكتاب صعباً، إلا أنه احتلَّ موقعه، وإذا أُلِّف كتاب أبسط منه فمن المستبعد جداً أن يؤدِّي الدور الذي يصدر عن هذا الكتاب بسهولة»^(٦٤).

ويرفض العلامة العسكري هذا الادعاء القائل بأنه ينشئ ويربِّي رجل الدين، ويرى أنَّ هذا الرأي مخالف للمنهج التعليمي للأئمة عليهم السلام، ولذا يقول بهذا الخصوص: «يرى البعض في الحوزة العلمية أنَّ الكتاب يجب أن يكون صعباً؛ لكي يزيد من القدرة الفكرية للطالب، وهذا بالضبط على العكس مما كان متداولاً في زمن الأئمة عليهم السلام؛ إذ نرى العكس في الروايات المنقولة عن الأئمة، فالذي كان يجيد العربية ويفهمها يفهم بقية الأمور. ومن خلال دراساتي التي قمت بها توصَّلت إلى أنَّ هذا النمط من التفكير كان متأثراً بنظام التربية والتعليم اليوناني؛ إذ كان علماء اليونان يرون أنَّ العلم يجب أن لا يكون مشاعاً للجميع، ويجب أن يكون العلم لطبقة اجتماعية نبيلة، ولذلك كانوا يستخدمون عبارات غامضة. في حين أنَّ الأمر ليس كذلك في الإسلام؛ إذ إنَّ منهج القرآن وأهل البيت كان مفهوماً من قبل الجميع، على العكس مما يراه بعض السادة في الوقت الحاضر. وهذا الرأي مخالف لجميع العقلاء في العالم، ومخالف لجامعات العالم»^(٦٥).

كما أنَّ الشيخ مصباح اليزدي هو الآخر من المؤيدين الحقيقيين لمبدأ تغيير الكتب والمتون الدراسية، إلى الحدِّ الذي يرى فيه: «أنَّ ٩٩٪ من الكتب الدراسية - إذا لم نقل جميعها - يجب أن تُغيَّر»^(٦٦).

ولكن حتى بين المؤيدين لمبدأ تغيير الكتب الدراسية نلتَمَس هذا التعلُّق بتلك الكتب.

ويرى الشيخ معرفت، في ما يتعلق بضرورة تغيير الكتب الدراسية، ما يلي: «لا بد من تغيير كتبنا الدراسية، وأن تخرج عن شكلها القديم المعقَّد إلى شكل أسهل؛ لأنَّ الهدف هو تعلُّم العلم، وليس تضيق الوقت في العثور على الضمير؛ إذ إنَّ الطالب يمضي نصف عمره من أجل أن يتوصل إلى معرفة إلى من تعود جمل المبتدأ والخبر، في حين يمكن كتابة الكفاية في إطار أبسط وأسهل»^(٦٧).

ولكن يُظهر في مكان آخر ميله وحُبَّه لقسم من هذه الكتب، وينظر لها بنظرة تميّزها عن البقية: «يجب أن يتم تدريس بعض الكتب بنفس هذا المقياس، مثل: كتاب

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

(المغني) لابن هشام، فهذا الكتاب يجب أن لا يلخص ولا يوسع؛ لأنه يتناول المواضيع بشكل سلس جداً، ويتناول مواضيع النحو والأدب بمستوى راقٍ جداً وعلمي، وأن يُصار إلى تدريس نفس هذه الكتب. أما في ما يتعلق بالكتب الأخرى، مثل: كتاب (البهجة المرضية)، فهو جيد، وكتاب ألفية ابن مالك يجب أن يبقى؛ بصفته يمثل قواعد اللغة. وأعتقد بأن كتاباً مثل كتاب (المغني) يجب أن يبقى كما هو دون تلاعب فيه، ويجب أن يدرس بشكله المطول»^(٦٨).

ولكن كل ما يمكن قوله في نقد الكتب الدراسية الأخرى للحوزة العلمية، من صعوبة المتن والإبهامات المتعددة، يصدق قولها بخصوص الألفية أيضاً. بالإضافة إلى ملاحظة أخرى أرى أن أتجاوزها الآن.، ولذلك ما هي الضرورة التي تدعو إلى تغيير كل تلك الكتب، التي تم تأليف معظمها من قبل فقهاء الشيعة، أمّا المطول والألفية فلا. والظاهر أنه لا يمكن أن نسوق سبباً لذلك سوى تعلقه بهما، أو التأثير الزائد عن الحد لتلك الافتراضات المسبقة في ذهنه ووجدانه، وخاصة أنه يرفض المنطق القائل بجعل الكتب الدراسية صعبة، والرامية إلى تنشئة الملالي، ويقول: «الوضع الفعلي للعالم يرفض هذا الرأي، فالعالم مليء بالعلماء، وأفنى هؤلاء العلماء جلّ وقتهم في حل القضايا العلمية، وليس في حل العبارات والتعقيدات اللفظية، ويجب أن نتجه إلى حلّ التعقيدات العلمية، وليس التعقيدات الإنشائية، وهو المنهج الذي يتقاطع مع أسلوب جميع العلماء والباحثين»^(٦٩).

وفي كل الأحوال فإنّ هذا التعلّق الزائد أدّى في نهاية الأمر إلى بقاء الكتب الدراسية في الحوزة العلمية لعدة قرون أحياناً، هذا البقاء الذي يؤدي إلى الإضرار بالبحث وروح المثابرة، ويفقد طلبة العلوم الدينية ثقتهم بأنفسهم وبقابليّاتهم تدريجياً؛ بسبب سيادة هذه الكتب، التي تخلفّت عن مواكبة العصر من جهة، وتعاني من العديد من التعقيدات أيضاً، ويهدرون الوقت الثمين، الذي يجب أن يستغلّوه في التأمل والتفكير بما خلفه لنا الأسلاف من إرث ثمين، ونقدّها وتقييمها وإصلاحها وتكاملها، يهدرونه في إدراك وفهم التعقيدات الموجودة في هذه الكتب، وعندما ينتبهون إلى هذه الكارثة يكون الوقت قد تأخر كثيراً، ويتحدث الشيخ مكارم الشيرازي بأسف عن هذه المعضلة: «من المؤسف أنّ هذه الثقافة ما زالت هي الطاغية على الحوزة العلمية، وأنّ الكتاب الأكثر تعقيداً، من

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٨٩

حيث العبارات، والأكثر غموضاً، يكون مستواه أفضل، وهذا الأمر هو الذي أصبح السبب وراء إهدار جانب كبير من وقت الطلاب على العبارات الغامضة والمبهمة والمعقدة للكتب، ويظنون أنهم أنجزوا شيئاً ما»^(٧٠).

ويشير سماحته أيضاً إلى هذه المعضلة الثقافية فيقول: «إننا نواجه مشكلة ثقافية، وهي أن أغلب طلبة العلوم الدينية يعتبرون تعقيد الكتب، وصعوبة فهم العبارات، دليلاً على علمية تلك الكتب، أي إذا قمنا - مثلاً - بجعل المبتدأ في مكانه والخبر في مكانه أيضاً، وجعلنا العبارات بسيطة وسهلة، سيقولون: إنه يفترق للعلمية، وعلى رأيهم يجب أن تكون العبارات معقدة، ويجب أن يحتوي الكتاب على عبارة «فتأمل» بسته أوجه، وعبارة «فافهم»، لكي يصبح ذلك الكتاب ذا مستوى راقٍ من الناحية العلمية»^(٧١).

ويجب أن لا يتبادر إلى الأذهان بأن المراد بهذه الأقوال الخط من قيمة تلك الكتب، وكما قلنا سابقاً، فإن المشكلة الأساسية لا تكمن في هذه الكتب بذاتها، بل إنّ المشكلة هي في التعاطي مع هذه الكتب غير الدراسية على أنها كتب دراسية، وهو ما أشار إليه الشيخ مهدي كني بقوله: «هذه الكتب ثمينة جداً، ويجب علينا عدم التخلي عنها بشكل كامل. ولكنها لا تنفع أيضاً للتدريس؛ لأنّ هذه الكتب تعود لعدة قرون خلت، وقد ثبت الآن أنّ التأليف والكتابة بشكل معقد وغامض أمر خاطئ»^(٧٢). وبناءً على ذلك فإنّ أحد الموانع الأخرى أمام انتشار ثقافة البحث والتحقيق هو سيطرة الكتب الدراسية وتعظيمها إلى حدّ القداسة، من حيث النص والمؤلفين.

ج - المبالغة في مركزية الماضي

هناك ترويج لثقافة التمسك بالمنهج المتبع والقاعدة السائدة، مع رفع شعار المحافظة على سنة السلف الصالح واتباعه، ومما لا شك فيه أنهم يتمسكون بتلك السنن التي أثبتت الزمان جدارتها على مرّ التاريخ، ولكن ليس بالإمكان إبعاد هذه القاعدة عن هذه القضية، وهي أنّ كل ما هو متأصل في الحوزة العلمية تمّ وضعه على محك الأيام والأعصار، وعبر عن صحته وجدارته. وعلى افتراض أننا قبلنا بأنّ كل ما هو شائع في الحوزة العلمية بعنوان أنه سنة تعليمية قد حصل فعلاً بمرور الزمن، وعلى أثر تراكم التجربة، لا يمكن كذلك التوصل إلى هذه النتيجة المنطقية القائلة بأنّ كل ما أظهر

٢٩٠ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

جدارته حتى الآن قادر على إظهار جدارته أيضاً من الآن فصاعداً، حتى إذا كانت التجربة قد أثبتت خلاف ذلك.

أما السُّنة الحالية للحوزة العلمية فهي بشكل آخر، وفي ما يتعلق بمنهج التعليم والتعلم في الحوزة العلمية فإننا نسمع الكثير من الأحاديث الواردة على النمط التالي: «تتألف أساليب التعلم والتعليم في الحوزة العلمية من أمور مختلفة، ويشكل بعضها أرقى أشكال وأساليب الدراسة والتعليم، وكيفية استنباط واستخراج الأحكام من المصادر الإلهية وطرق الاجتهاد، وتمثل جانباً من النظام التعليمي المأخوذ عن الأئمة المعصومين عليه السلام»^(٧٣).

ونتيجة مثل هذا الادعاء معروفة، فعندما يكون الأسلوب التعليمي مأخوذاً عن المعصومين، وتمّ تعميقه وتطويره ونشره من قبل مَنْ لا نظير لهم ولا شبهة على مرّ التاريخ، فإنّ العمل الوحيد الذي يمكن القيام به يتمثل في المحافظة على هذه الإنجازات، وفي مثل هذه الأجواء فإنّ الحديث عن الإبداع، إن لم نقل: إنه يعدّ بدعةً، فإنّ الحد الأدنى لما نقوله عنه أنه لا يقدر أن يجد موطناً له.

ويبدو أنّ هذا الادعاء يضمّر نوعاً من التسامح، إن لم نقل مغالطة. وعلى افتراض أنّ الأسلوب المتداول مأخوذ عن المعصومين عليه السلام هل يمكن أن نستنتج من ذلك أنّ العمل به واجبٌ في كل العصور؟ إنّ الحد الأقصى لما يدل عليه مثل هذا القول هو أنّ العمل بهذه الطريقة مستحب، ولكن لا يمكن إطلاقاً أن نفهم من وجود سُنّة في الماضي - حتى إذا كان المعصوم قد عمل بها - أنها واجبة، كما أنّ المعصومين عليه السلام إذا كانوا قد مارسوا الزراعة فإنهم كانوا يستخدمون المحراث والمجرفة، والآن هل يمكن أن نخرج بنتيجة من هذه الحقيقة التاريخية والسُنّة القطعية بأننا لو أردنا أن نزاول الزراعة اليوم أيضاً يجب أن نستخدم الأدوات اليدوية، ولا ينبغي أن نتوسل بماكنية الحراثة (التراكتور)؟ من المستبعد أن يحتكم شخص إلى هذه النتيجة.

وإذا كان بإمكاننا العمل بهذا المستوى في الميادين الأخرى فلماذا لا نستطيع ذلك في ميدان التعليم؟ ألم يعلمنا المعصومون أنفسهم السبيل إلى طلب العلم والحكمة، ولو بثمن الغوص في بحور الدم؟ ألم يقل الإمام علي عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن، فاطلبوها، ولو عند المشرك، تكونوا أحق بها؟»^(٧٤).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٩١

ولو أردنا حصر عيوب هذا الادعاء فإنّ الحديث سيطول.
ويقول الشيخ مكارم الشيرازي منتقداً هذا المنهج: «إنّ امتلاك السنّة الصالحة لا يعني أن لا نخطو خطوة أخرى إلى الأمام؛ من أجل إكمال تلك السنّة، والتكامل يكمن في مسار تلك السنن الصالحة، ولكن عبر القيام بتطويرها وإظهار احترامنا وتقديرنا لها، فإننا في ذات الوقت نضفي عليها الدوام والاستمرارية؛ لكي نصبح مصداقاً لمقولة: «اجعل غدي وما بعده أفضل من ساعتني ويومي». وقد عمل السلف الصالح على تكامل علوم الحوزة العلمية ومعارفها، ونحن أيضاً نتحمل هذه المسؤولية، بأن نسعى على قدر استطاعتنا إلى أداء هذا الواجب»^(٧٥).

ويرى سماحته أنّ: «هذا النمط من التفكير سيقف حائلاً أمام أية حركة تكاملية، وهذا على العكس من سنّة رسول الإسلام الذي يوصينا بأن يكون يومنا أفضل من سابقه»^(٧٦).

ويشير السيد القائد هذا الإشكال على النظرية القائلة بأنّ السلف أوصلوا نظام الحوزة العلمية إلى حدودها القصوى، قائلاً: «ما الدليل على أنّ فضلائنا ومحققينا لا يستطيعون أن يضيفوا شيئاً على هذا المنهج وجعله متكاملاً؟... ويجب على المحقق اليوم أن لا يكتفي بتلك المنطقة التي عمل عليها الشيخ الأنصاري رحمته الله مثلاً، ويتعمق أكثر في تلك المنطقة العميقة، فهذا لا يكفي، إذ يجب على المحقق أن يكتشف آفاقاً جديدة. وحقاً إنّ البعض من علماء هذا العصر، والعصر القريب من عصرنا، ليسوا بأقل من الأسلاف، من حيث القوة العلمية ودقّة الرأي، ولكن لا بد من انطلاق هذه الإرادة في الحوزة العلمية. ويجب أن تبرز هذه الجرأة والشجاعة، وأن تقبل الحوزة بذلك»^(٧٧).

كما يجب أن لا ننسى أنّ هذه السنّة الحاكمة هي نتاج الجهود المضنية لأولئك الذين لم يتوقفوا عند السنن الشائعة والمتداولة في عصرهم، ولو اكتفى الشيخ الأنصاري أو الآخوند الخراساني بما حققه الأصوليون في عصرهم لم يكن بوسعهم أن يتوصلوا إلى هذه النتائج التي أصبحت اليوم بحد ذاتها هي سنّتنا الأصولية المعتمدة لدينا. حسبما أشار إلى ذلك السيد القائد، قائلاً: «لو كان الركود على كل ما تعودنا أن نراه أمراً حسناً لما كان بوسع أصولنا أن تتطور أيضاً، ولما كان بوسع فقهاءنا أيضاً أن يحقق كل هذه التحولات وعمليات التطوير، منذ ألف عام وحتى الآن، وهكذا هو الحال في جميع شؤون

الحياة. والتجبر يعدّ من أحد أكبر الآفات»^(٧٨).

وقد كرر سماحته هذا المضمون عدة مرات، ولكن يبدو أنّ الحكاية ما زالت باقية على حالها. ولغرض تبين عدم فائدة هذه السنّة، التي تنعت بعدم البساطة وعدم تقبلها للنقد، نوّد أن نشير الآن إلى إحدى النواقص الموجودة فيها باعتراف الجميع، فإنّ اللغة العربية هي مفتاح العلوم الإسلامية، وبدونها لا يمكن لأي شخص أن يحقق النجاح والتوفيق. ومن جهة أخرى نعلم أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا معروفين بفصاحتهم في اللغة العربية، وكانوا يطالبون أتباعهم دائماً وبكل جدية أن يتعلموا هذه اللغة بشكل حسن، وأن يفهموا الآيات والروايات بالشكل الذي يليق بها، ولكن اللغة العربية هذه يتم تدريسها بالشكل الذي لا يستطيع طالب العلوم الدينية معه أن يكتب العربية بشكل صحيح، ولا يقرأها ولا يتكلم بها. يقول المرحوم الشهيد المطهري بهذا الصدد: «يتم تدريس الأدب العربي في حوزات العلوم الدينية، ولكن بطريقة خاطئة. وبالتالي فإنّ طلاب العلوم الدينية، وبعد سنوات عديدة في دراسة الأدب العربي، وعلى الرغم من أنهم يتعلمون قواعد اللغة العربية، إلا أنهم لا يتعلمون اللغة العربية نفسها، إذ لا يستطيعون التحدث بها، ولا يستطيعون استخدام العربية الفصيحة، أو أن يكتبوا بالعربية الفصيحة»^(٧٩).

ويذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى أبعد من ذلك، فيقول: «هناك الكثير ممن أمضوا أربع أو خمس سنوات في دراسة الأدب، ويقرأون الألفية عن ظهر قلب، ولكنهم لا يستطيعون أن يقرأوا عبارة عربية واحدة بشكل صحيح، لماذا؟ لأنهم لم يتمرنوا، وأتذكر شخصياً أنّ أحد المراجع احتاج إلى مترجم للتحدث مع شخص كان قد قدم من إحدى الدول العربية»^(٨٠).

من هنا فإنّ السؤال التالي يفرض نفسه، هل أنّ الطريقة المأخوذة عن الأئمة عليهم السلام ليست ذات فائدة، أم أنّ هذه النسبة ليست صحيحة، وقمنا نحن بتقديس أسلوبنا الذي اعتقدناه، والذي نرضى به وتعودنا عليه - على الرغم من عدم فاعليته -، ونسبناه دون حق للأئمة المعصومين عليهم السلام، هذه النسبة التي تزعم أولئك الأطهار كثيراً؟ والحرية الأخيرة التي يُستند عليها في هذا المجال غالباً، هي أقوال الإمام الخميني رحمته الله حول ضرورة المحافظة على الوضع التقليدي.

لقد تحدث الإمام الخميني رحمته الله في مناسبات متعددة عن نشاط الحوزة العلمية

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٩٣

ومسؤولياتها، ودافع خلال ذلك بشدة عن الفقه التقليدي^(٨١). وكمثال على ذلك: يقول في أحد الأماكن: «إنَّ الشيء الذي حافظ على الإسلام حتى الآن هو الفقه التقليدي. ويجب أن تبذل جميع الجهود لكي يبقى الفقه سالماً بنفس الوضع الذي كان عليه»^(٨٢).

ويقول أيضاً في موضع آخر: «يجب أن يبقى الفقه التقليدي صحيحاً معافى؛ لأنه يمثل الإرث الذي خلفه لنا السلف الصالح، والانحراف عنه يؤدي إلى ضعف دعائم التحقيق والتدقيق، وأن يُصار إلى إضافة التحقيقات الجديدة على سابقتها»^(٨٣).

كما يؤكد في وصيته أيضاً على أهمية الفقه التقليدي، إلى جانب وصاياه المختلفة للمسلمين، بهذه الصورة: «وأن لا ينحرفوا عن الفقه التقليدي قيد أنملة؛ لأنه يعبر عن المذهب والرسالة والإمامة، بما فيها الأحكام الأولية والأحكام الثانوية اللذان يمثلان مدرسة الفقه الإسلامي»^(٨٤).

ولكن يمثل هذا أحد وجهي العملة، إذ إنَّ الإمام عليه السلام، إلى جانب إحصائه لمزايا هذا الفقه، يؤكد على جملة من العناصر التي لا يمكن حتى للفقه التقليدي من مواصلة مشواره بدونها. وكمثال على ذلك: فإنه يعطي المزيد من الأهمية لعنصري الزمان والمكان، ويؤكد على دورهما، ولذلك فإنه، إلى جانب دفاعه عن فقه الجواهري، يقول أيضاً: «أنا أؤمن بفقه الجواهري التقليدي واجتهاده، وأنَّ الخروج عليه لا أراه جائزاً، فالاجتهاد وفق ذلك النظام أمرٌ صحيح، ولكن لا يعني هذا أنَّ فقه الإسلام ليس فعّالاً، الزمان والمكان عنصران مهمان في الاجتهاد... ويجب أن يكون المجتهد محيطاً بمسائل زمانه... والهدف الأساسي هو أننا كيف نترجم أصول الفقه المتينة في عمل الفرد والمجتمع، وأن يصبح بإمكاننا الإجابة عن المعضلات»^(٨٥).

ولذلك فإنه على الرغم من كل هذا التأكيد على الفقه التقليدي نراه يشير بصراحة إلى عدم فاعلية الاجتهاد الشائع في الحوزة العلمية - والذي ينطبق تماماً على الفقه التقليدي -. ويقول: «إلا أنَّ الأمر المهم يتمثل في المعرفة الصحيحة للحكومة والمجتمع، والذي على أساسه يقوم الحكم الإسلامي بالتخطيط لما فيه مصلحة المسلمين، حيث إنَّ وحدة السياق والعمل أمران ضروريان، وهنا نقول: إنَّ الاجتهاد المتداول في الحوزات العلمية ليس كافياً»^(٨٦).

ويبدو أنَّ الإمام عليه السلام عندما يدافع بشدة عن الفقه التقليدي فإنَّ ذلك يأتي في الوقت

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

الذي يواجه فيه تياراً يطالب الانفصال الكامل عن الموروث والحوزة والفقه التقليدي، ويقول: إنه لا بد من الانفصال والانقطاع عن الماضي تماماً، والشروع بخطوة جديدة، وهنا ينبري سماحته للدفاع عن الفقه التقليدي، إيماناً منه بقابلياته وقدراته الكامنة فيه بالقوة، معتبراً أن أي نوع من أنواع الانقطاع عن الموروث يعد حركة انحرافية، وأن الانحراف عنه غير جائز برأيه، والشاهد على هذا الاستنتاج هو قوله بعد إشارته إلى ضرورة الاهتمام بالفقه الموروث - والذي سبق نقله -: «من الممكن أن يقول بعض الأشخاص: إنه لا بد من الإتيان بفقه جديد، وهذا يعني بداية هلاك الحوزة العلمية، ويجب أن يصار إلى توخي الدقة في ذلك»^(٨٧).

وبناءً على ذلك لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن نستنتج من حديث الإمام عليه السلام بأنه يدفع باتجاه التبعية المحضة لسنة الأسلاف، والامتناع عن أي نوع من أنواع الإبداع، من هنا فإن أغلب المدافعين عن السلف الصالح يكونون منفصلة حقيقية، كما يصطلح على ذلك في المنطق، ويحددون رؤية الجميع.

وطبقاً لهذه الرؤية إما أن تتم المحافظة على جميع هذه السنة، واتباعها بشكل مطلق، وإما أن يُصار إلى التخلي عن سنة السلف عملياً، ولا يوجد هناك سبيل ثالث. في حين أنه بالإمكان المساهمة والعمل على تطوير الموروث مع المحافظة على القديم وتنقيته وترميمه، إن التمسك بفقه الجواهري لا يعني القول بأن كتاب الجواهر هو أرقى نتاج بشري، وأن نقول: «هناك حاجة لكتاب الجواهر طالما هناك روحاني يتنفس، ولذلك فإن بعض الأفكار الحديثة التي تعني أن نضع جانباً ذلك الفقه الذي أخذناه عن المشايخ والعلماء إنما هو فكر خاطئ وغير صحيح»^(٨٨).

إن اتباع فقه الجواهري يعني وجوب وجود تلك الدقة في الرأي والمسؤولية لدى الفقيه والمتفقه في الوقت الحاضر. ولو كان المرحوم صاحب الجواهر حياً اليوم لكان قد ألف كتابه العظيم ذاك بشكل آخر بالتأكيد، ويقدمه بصورة أخرى، ويحذف منه بعض المسائل، ويضيف إليه بالمقابل مسائل أخرى، وعلى أية حال سيتحرك طبقاً لروح العصر وثقافته، وكذا الحال للفقيه اليوم أيضاً، إذا كان يريد أن يتمسك بهذا الفقه من الناحية العملية، ويمارس الفقاها بهذه الصورة، يجب عليه أن يتصرف بهذا الشكل، لا أن يُبعد نفسه عن تنسّم عبير الحياة، ويتخذ من شعار الدفاع عن فقه الجواهري ذريعة

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٩٥

للتنصل عن مسؤولياته.

وفي كل الأحوال فإن مسألة التمسك بالماضي تحت شعار اتباع السلف الصالح قد أدّى بحد ذاته إلى بروز رؤية أخرى، أدت بالنتيجة إلى عدم طرح الأسئلة في الحوزة.

د - فقدان ثقافة السؤال

العلم نتيجة لتراكم التحقيقات وتنقيتها، وهذا الابن البار هو وليد التساؤل. وكل علم قائم إنما هو مشيد وثابت على أساس سؤال أو عدة أسئلة أساسية. إن المؤلفات الخالدة لأفلاطون، والتي بقيت لمدة ألفين وخمسمئة عام تقريباً محوراً لجميع التأملات الفلسفية - حتى قال وايتهد: إن فلسفة الغرب ليست سوى هامش لفلسفة أفلاطون - إنما هي وليدة تساؤلات سقراط، وهذا الفقه الواسع اليوم ما هو إلا نتاج أسئلة المكلفين أيضاً، والفلسفة الإسلامية أيضاً كان لها مثل هذا المصير، بناءً على ما قاله المطهري، بأن الفلسفة اليونانية عندما دخلت إلى الحضارة الإسلامية كانت تضم حواري منتي سؤال، ولكن المسائل بلغت حواري تسعمئة مسألة على أيدي الفلاسفة الإسلاميين. من هنا فإن أهل الفلسفة من جهة، وما أضافه المسلمون كذلك، إنما هو وليد التساؤلات المشروعة وغير المشروعة. وعليه إذا تقرر في يوم من الأيام أن لا يثير أحد أي سؤال ولا يسأل، فإن بساط العلم سيُطوى آنذاك بلا شك، ويشبه رسول الله ﷺ العلم بالخزائن التي مفاتيحها السؤال، ولذلك فإنه يُرغب المسلمين ويحثهم على السؤال^(٨٩)، ويتحدث الشيخ جواد آملی حول هذا الموضوع قائلاً: «حديث الشيخ البهائي في كتاب الكشكول الذي يتسم بجمالية الأدب بهذا الشكل: السؤال أنثى والجواب ذكر، فالسؤال والجواب تزوج بين الأفكار، ومن خلال التلاقح بينهما يتولد الشكل الجميل للكلام الصحيح. وعليه إذا أصبحت المرأة أمّاً بدون زوج - كمریم العذراء ﷺ - فهذه معجزة، كما أن الرجل لا يصبح أباً بدون زوجة، وبناءً على ذلك فإن الجواب من غير سؤال «تفكير أحادي الجانب»، ولا يتمخض عن نتيجة علمية»^(٩٠).

وبلحاح هذه التعاليم من الناحية النظرية بإمكان أي شخص في الحوزة العلمية أن يبادر ويسأل ما بدا له، ويجعل التعاليم الدينية، وما أنجزه السلف الصالح، على محك التساؤل، وينتقد كل شيء بروح تساؤلية وموزونة، وينطق بكل ما يدور في ذهنه،

● الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

ويحصل على الإجابة المناسبة. ولكن الأمر ليس كذلك من الناحية العملية. فعندما يتم شحن طالب العلوم الدينية بالنظرية القائلة بأن السلف قاموا بتوضيح كل ما كان صحيحاً، وأنهم أجابوا على جميع التساؤلات، وهذا يستلزم أن يكون الجواب الصحيح والممكن هو ما أعطوه فقط، وأن أي سؤال آخر يجب أن يأتي فقط بنية الفهم الأكثر لآرائهم.

والنتيجة المنطقية للمعتقدات والتكهنات السابقة تقول: إن أي سؤال يطمع لنقد الآراء المقبولة هو نوع من البدعة، وشكل من أشكال القبح، وليس جهداً من أجل توسيع آفاق العلم، وهنا لا يجرؤ أحد أن ينطق تلك العبارة المعروفة التي تقول: «السؤال بدعة»، ولكن من الناحية العملية الأمر كذلك، وطالب العلوم الدينية يتم تلقينه أنه إذا خطرت في ذهنه مسألة معينة، وكان له اعتراض على رأي من الآراء، يجب عليه أن يشير بإصبع الاتهام لنفسه أولاً، ويتهم مستوى فهمه، وأن يبيّن على أنّ أي إشكال موجود نابع: «من قامتنا غير المنسجمة العارية». ويتعلّم البعض هذه القاعدة بسرعة، ويجعلونها حلقة في آذانهم على الدوام، ولكن الذين لا يستسلمون بسهولة لهذه القاعدة سيدركون أحقية هذه النظرية بمرور الأيام وعلى أثر التجارب المرّة.

ومن الممكن أن يُقال بدافع الاعتراض: إنّ أي شخص مجاز في إثارة الإشكالات في دروس كبار العلماء، حتى أنّ بعض الأساتذة لديهم مجموعة من الطلاب معروفون تحديداً باسم «المستشكل».

ولكن يمكن الطعن بهذا الادّعاء الصحيح من عدة جهات:

أولاً: إنّ الهدف الأساس لإثارة الإشكال هو الفهم الأكثر للنص، وليس النقد الجاد للرأي.

ثانياً: إنّ فرصة إثارة الإشكال في الحلقات الدراسية الكبيرة إنما تنتهي - من الناحية العملية - لعدد من الأفراد الذين يتخصصون تدريجياً في إثارة الإشكال بذاته، وهدفهم أساساً من الإشكال هو الإشكال فقط لا غير، والبقية يجب أن يكونوا مجرد مستمعين. وأخيراً وبعد كل هذه الإشكالات يجب أن يقبل المستشكل بخطئه، ويعترف بصور فهمه وإدراكه.

ثم إنّ هذه الإشكالات تقتصر على الحلقات الدراسية فقط، وأما خارج الحلقات

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٩٧

فيجب على الجميع اتباع الضوابط والالتزام بها، وفي غير ذلك فإن الشخص الذي يريد أن يطرح ما يفكر به، وتوصل إليه بشكل علمي، فإنه سوف لن يلاقي عدم التشجيع فقط، بل من الممكن أن تُفرض عليه بعض القيود لأسباب معينة، ولذلك فإنه غالباً ما يرجح جانب السلامة، مع الاعتراف بقيمة التأمل والتحقيق في بحر الفكر، والقبول بوجود المزيد من اللآلئ في هذا البحر المتلاطم. ذلك أن:

فوائد البحر كثيرة لا حصر لها وإن رمت السلامة فاعتزل

وهذه الموانع ليست رسمية بأي شكل من الأشكال، إلا أنها تعمل كشبكة غير مرئية في منع جولان الفكر وتحرير الأذهان. وذات مرة توصل أحد فضلاء الحوزة العلمية عن طريق التأمل والتحقيق في الوثائق الفقهية في إحدى المسائل، وبشكل علمي، متبعاً نفس المنهج التقليدي الشائع للاستنباط في الحوزة العلمية، توصل إلى نتيجة تختلف عن النتيجة المتعارف عليها بشأن تلك المسألة، وهذه القضية لا تروق للبعض، ثم قام فيما بعد بمراجعة إحدى مراكز الأبحاث والتحقيقات، والتي تمتلك مكتبة ضخمة، بهدف الاستفادة من البحث والتحقيق، وبسبب حرية العمل في الاستفادة من المصادر الموجودة، واستعارة البعض منها أحياناً، وأخذ نفس الكتاب الذي ذكر فيه نتائج أبحاثه الفقهية، وعرضها لمسؤول ذلك المركز، ولكن على العكس مما كان يتوقعه، فبدلاً من أن يتمكن من الاستفادة من المصادر الموجودة قال له مسؤول المركز: إنه لا يستطيع مساعدته في تطوير هذا النمط من الأبحاث، وغير مستعد لوضع المصادر المطلوبة تحت تصرف هذا المحقق.

وهذا المثال نموذج بسيط عن طبيعة التعاطي الشائع مع قضية التحقيق، والذي يؤدي إلى خلق روح الإحباط واليأس لدى الأفراد عن الاستمرار في هذا المسار في أقل التقديرات، وبناءً على ذلك - إن لم نقل بأن السؤال أمرٌ ممنوع - يمكن القول بأنه لا يحظى بالتشجيع على الأقل. وأشار بعض الأجلاء إلى هذه الظاهرة المؤلمة بأنها نوعٌ من التجرّ والركود. وهو ما أشار إليه الشيخ جواد آملی قائلًا: «إذا كان الملاحظ على الحوزة والجامعة بأنها تواصل مسيرتها العلمية منذ مدة طويلة على نفس المنوال والسياس المعتمد فإنّ السبب وراء ذلك يعود إلى عدم السماح بالسؤال والنقد وإثارة الإشكال والشبهات. وهذا الركود والجمود قد يكون هو السبب الرئيس وراء توقف مبدأ العلم

وركوده»^(٩١).

والذي يدعم هذا الكلام هو ما آلت إليه الفلسفة الإسلامية، وخاصة لدى الشيعة؛ إذ إنّ تكامل الفلسفة الإسلامية وتطورها قبل أن يكون نتيجةً للنشاط الفكري للفلاسفة فإنه مدين للأسئلة النقدية وطرح الشبهات، والإشكالات المثارة، وإخراج الشعرة من العجين (كما يقال) من قبل المتكلمين، الذين لم يستسلموا للفلسفة، وكانوا منهمكين في إثبات عدم فاعلية الفلسفة.

ويشير المرحوم المطهري في أبحاثه الفلسفية لهذا الدور التخريبي في ظاهره، والذي كانت له انعكاسات ونتائج محمودة. وكمثال على ذلك: فإنه يقول أثناء البحث في الوجود الذهني في دروسه لشرح المنظومة ما يلي: «ليس للمتكلمين دورٌ في هذا البحث كما هو الحال في جميع الأماكن الأخرى في الفلسفة، ولهم دورٌ تخريبي فقط، وهذا الدور التخريبي يعد دوراً مفيداً جداً كذلك، ألا وهو البحث وإثارة الإشكالات، ودفع الحكماء والفلاسفة إلى بذل المزيد من الجهد، حيث تنبثق من وسط تلك الجهود والتجاذبات مسائل كثيرة قهراً»^(٩٢).

ولكن يبدو أنّ هذه الحرب المندلعة بين هاتين الطائفتين انتهت لصالح الفلسفة وذابت المباحث الكلامية في قعر الفلسفة، وحصل نوع من الإجماع والتوافق على المواضيع الفلسفية، ولكن من جهة أخرى بدأت ظاهرة ركود الفلسفة أيضاً، إذ لم يبقَ مخالفاً يستنفر الفلاسفة إلى بذل الجهد من خلال إثارته الأسئلة والإشكالات. ونتيجة لذلك نسيت الفلسفة أيضاً واجبها الأساسي، وبدلاً من أن يتجه الفلاسفة إلى تحمل عناء الإجابة عن التساؤلات الحقيقية اتجهوا إلى شرح وتفصيل أقوال الأسلاف، وكثرت على أثر ذلك الشروحات وكتابة التعليقات، وهذا في الحقيقة يعني ركود الفلسفة.

وتنطبق هذه المسألة بشأن أي علمٍ من العلوم، ولا تختص بهذا العلم أو ذاك. ويؤمن جان استيوارت ميل - مفكر القرن التاسع عشر الإنكليزي - بهذه المسألة إيماناً كاملاً، لدرجة أنه يوصي بوجوب صياغة المخالف، حتى وإن لم يكن موجوداً، من أجل أن يتطور العلم وينمو.

ويقول آيزايا برلين في شرح آراء ميل: «لكي يصبح أحد المواضيع بمثابة حقيقة حيّة يجب أن يتعرض للاعتراض وإثارة الإشكالات؛ لكي يتمكن من المحافظة على بقاءه.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٢٩٩

وإذا لم يكن هناك جوٌّ من النقاش والجدل، فإنَّ الطالب والمعلم سيغرقان في نوم عميق، وسيغلب عليهم الخمول والكسل الناجم عن حفة من المعتقدات الجازمة العارية عن أيِّ نقاش، ولشدة ما يحمله ميل من إيمان عميق تجاه هذا الموضوع نراه يقول: إذا لم يكن هناك من مخالف، فلكي نتمكن من المحافظة على سلامتنا الفكرية يجب أن نقوم نحن بإيجاد المخالف»^(٩٣).

وكانت الحوزات العلمية في السابق تسير وفقاً لهذا المنطق أيضاً؛ إذ كان كل فقيه أو متكلم يقوم بعرض آرائه، وينبهي الآخرين دون أدنى تردد بالنقد وإثارة الإشكالات، إذا كانوا يخالفون آراءه، ولم يعتبروا هذا العمل سلبياً أو بدافع الاضطراب؛ بل يعدّ نوعاً من الجهاد العلمي والمساهمة في تطوير العلم، وهذا الأسلوب كان يشمل جميع العلوم المتداولة، حتى أنَّ قضية الإمامة، التي كانت تحظى باتفاق جميع علماء الشيعة، وأساس هويتهم الدينية، تخضع هي الأخرى للنقاش والمجادلة، وتطرح آراء مختلفة في هذا الباب.

وينقل النجاشي العالم الرجالي المعروف - وكتابه في هذا الباب مشهور معروف - قصةً حول شيوع ثقافة النقد بين أفراد السلف الصالح، فيها الكثير من العبر، وخلاصة القصة أنَّ ابن قبة - وهو من متكلمي الشيعة المعروفين، وكان يعيش في بلاد الري - ألّف كتاباً تحت عنوان «الإنصاف في باب الإمامة»، ووقع هذا الكتاب بيد أبي القاسم البلخي، عن طريق شخص يعرف باسم أبي الحسن سوسنگردي، وكان قد سافر من الري إلى بلخ لزيارته، والبلخي أيضاً من متكلمي الشيعة المشهورين، ولكنه لم يوافق آراء ابن قبة، ولذلك ألّف كتاباً في نقد هذا الكتاب باسم «المسترشد في الإمامة»، خلال الفترة التي كان فيها أبو الحسن ضيفه. وعاد أبو الحسن إلى الري، وجلب معه ذلك النقد أيضاً، وأعطاه لابن قبة، وقام ابن قبة أيضاً بنقد هذا الكتاب، وأسماه (المستثبت في الإمامة)، وأوصله عن طريق ذلك الشخص للبلخي أيضاً، وعاد البلخي مرةً أخرى، وكتب نقداً على هذا الكتاب باسم (نقض المستثبت)، وأرسله إلى ابن قبة. ولكن عندما وصل أبو الحسن إلى الري علم بأنَّ ابن قبة قد فارق الحياة، وإلاَّ لربما قد يكتب نقداً آخر على هذا النقد. ولهذه القصة العديد من العبر والملاحظات غير المطروقة في باب فاعلية وحركية السلف.

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

ويقول قائد الثورة الإسلامية، بعد نقله لهذه القصة بشكل مفصل: «أرى أنّ القضية على قدر كبير من الأهمية، أولاً: لأنّ القضية هي قضية الإمامة - كتاب حول الإمامة -، وهو كتاب في غاية الأهمية؛ إذ لا يمكن لأي شخص أن يكتب كل ما يخطر بباله حول الإمامة... يحمل إليه الكتاب عدة مرات، فينظر فيه، ثم يرد عليه، أي أنّ آياً منهما لم يكفر الآخر، أو يتهمه بأنه على مذهب السنّة والجماعة، ولم يتهما بعضهما البعض بالخروج عن المذهب. وهذا مهم جداً - في باب الإمامة -، حسناً إنها عقيدة، إنه ذوق»^(٩٤).

وهذه الثقافة كانت شائعة بين الحوزات العلمية الشيعية في القرن الخامس الهجري، ولكن هل من الممكن الآن أن نتحدث عن مثل هذه الثقافة؟! لقد شاهدنا في القصة أعلاه نقاشاً واقعياً وحقيقياً، وهذا الأمر هو الذي تسبب في ازدهار العلوم الإسلامية في القرون الذهبية، وأما اليوم فمن الممكن أن نعثر على هذه الأجواء في القصص فقط، ولا وجود للنقاش والحوار، أو الدialog كما يعبرون اليوم، وبالنتيجة لا يمكن أن نتوقع أيضاً حصول تطور في العلوم وانتشارها، وهل أنّ الركود والإحباط شيء آخر غير ما نحن فيه.

ويعبر السيد القائد عن هذه الظاهرة بأنها تعني التحجر والطامة الكبرى للقرن، ويقول في هذا الصدد: «إنّ التحجر في الأساليب والأفكار بلاء كبير، وإذا كنّا نعانى من التحجر، فسوف لن يتم أي تغيير وأي تحرك وأي تطور»^(٩٥).

ثم يعتبر سماحته أنّ الحرية الفكرية هي الحلّ الأمثل لهذه المعضلة، ويصفها قائلاً: «ما معنى الحرية الفكرية؟ إنها تعني تحمل الرأي المعارض. ولا تعني الحرية الفكرية أن يتحرر الإنسان من جميع الأصول والأسس الصحيحة، وي طرح شيئاً باعتباره فكراً؛ كلا، هذا هو معناه»^(٩٦)، ولكن إذا ذكرت قضية ما بصفتها كلاماً جديراً عليه أن يتحمل ذلك، وأتوقع أنّ هذا هو المراد به، ولا يعني تحمّل الكلام المعارض أن توافقه على كلامه وتقبلوه، أو تتركوه دون جواب. كلا، لقد تحدثت في كلمتي في مدينة قم بشكل مفصل في هذا المجال - ولا أكرره هنا -، إنه يعني أن تسمح للمتحدث بإكمال حديثه، ثم تقوم بالرد عليه عن طريق الاستدلال»^(٩٧).

وتطرق سماحته خلال كلمته في مدينة قم إلى هذه النقطة أيضاً، وبعد أن

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٠١

يستعرض العضلات الموجودة يقدّم الحلول اللازمة، والتي تتمثل إحداها بإيجاد أجواء مفتوحة لتنمية الأفكار. ومقترحه بهذا الخصوص هو أن يُصار إلى إيجاد أجواء معينة في الحوزة العلمية - حتى لو كانت بشكل رسمي، وبدعم من مركز المديرية -، وأن يأتي كل من لديه رأي معين، وفي أي مجال كان - حتى لو كان يبدو عديم الفائدة - ويطرحه دون أدنى تردد وخوف، وعلى الآخرين أن يردوا عليه رداً استدلالياً، ويكشفوا له عن نقاط الضعف الموجودة، بدلاً من التعامل معه بشكل مهين.

«يجب أن تتوفر الأجواء اللازمة في الحوزة العلمية للتعبير عن الرأي، والذين لديهم آراء جديدة يجب أن يأتوا ويتحدثوا، ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ومن الممكن أن يكون أصل الموضوع المطروح خاطئاً ولا أساس له من الصحة، ولكن قد يتوصل الحاضر أثناء الطرح إلى فكرة جديدة، وينفتح بذلك المجال أمام طرح الأفكار الجديدة»^(٩٨).
وخلاصة القول: الحرية الفكرية تعني الالتزام الواعي بما نعتقد به، والدفاع عنه بأسلوب منطقي. وبعبارة أخرى: حرية الفكر تعني النزوع إلى المنطق، كما قال الشاعر:
يجب أن تكون الأدلة قوية ومعنوية وليست أوداج رقبة

دعائم ثقافة البحث والتحقيق

تخلق العناصر الأربعة الأنفة الذكر بمجملها أجواء معينة، يمكن أن تُجرى في ظلها أبحاث ودراسات واقعية، وتقوم هذه العناصر بذاتها على جملة من المقدمات، قمنا بتوضيح البعض منها، والبعض الآخر سيُتضح أيضاً بقليل من التأمل. وفي المقابل فإن ثقافة التحقيق تقوم على مقدمات يؤدي التشكيك بها أو إنكارها إلى قتل روح البحث والتحقيق. وعلى سبيل المثال: لو تمّ القبول بالمقدمة القائلة: إن قضية التفقه في الدين - والتي يُعنى بها القرآن -، أي الجهود الفقهية المتعارفة، تدل بشكل طبيعي تماماً على أنّ جميع الجهود يجب أن تُبذل في مجال الفقه، وأن تنسى بقية العلوم الأخرى. فلو تمّ القبول بهذه المقدمة، وهي أنّ جميع القضايا قد ذُكرت من قبل الأسلاف، وأنّ واجبنا الوحيد ينحصر فقط في فهم أقوالهم، لأصبح من المعقول جداً أن لا يتطرق أي شخص لذكر المسائل الجديدة، وأن لا يُحسب لها أي حساب.

ولذلك نرى أنه عندما يكون من المقرر أن يقدم الطلبة رسالة تحقيقية يجب عليهم

● **الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات**

أن يتناولوا نفس القضايا التي تناولها فقهاء السلف بالتفصيل، وذهبوا إلى الأعماق المنطقية لكل قضية منها أيضاً، وقد جاء في تبين جزئيات هذه القضية ما يلي: «انطلاقاً من ضرورة قيام الطلبة الراغبين بإكمال المراحل العلمية الثالثة والرابعة من مرحلة السطوح، وبعد إكمالهم للملفات، والنجاح في امتحانات السطوح المذكورة، بكتابة الرسالة العلمية، فقد تم تأسيس مكتب دراسة الرسائل العلمية التابع لمعاونية التعليم»^(٩٩).

حينئذٍ تقوم هذه الدائرة بتقديم المواضيع التالية كنموذج للمواضيع التي بإمكان الطلبة اختيارها لأبحاثهم: «مقادير الديات، النكاح المنقطع، الحجاب، الطواف في العمرة والحج وصلاته، طرق ثبوت الهلال، الربا في الفقه الإسلامي، التصوير في الفقه الإسلامي، ذبائح الكفار، أحكام المرتد، شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة، في تنجيس المنتجس، في عيوب المرأة الموجبة لفسخ النكاح وأحكامها، الرضاع يوجب الحرمة في الجملة، بحث حول التقليد وتقليد الأعلام»^(١٠٠).

العناوين أعلاه والمواضيع المقدمة في مجال علم الأصول أيضاً نوقشت وبُحثت عدة مرات. ويتم تقديم هذا النمط من المواضيع استناداً إلى مقدمات خاصة، لا مجال هنا للتطرق إليها ودراستها.

من هنا يبدو أنه قبل تقديم أية حلول لتوسيع ونشر ثقافة البحث والتحقيق في الحوزة العلمية لابد من القيام بإصلاح جملة من المقدمات القطعية الموجودة. وبعد ذلك تأتي إمكانية التحدث عن الحلول المختلفة، وبغير ذلك فإن إقامة محاضرات عن منهج التحقيق لن يحلّ أية عقدة؛ لأنّ من لم يجعل التحقيق هدفاً للحوزة العلمية بالأساس، ويرى أنّ جميع الأعمال المطلوبة قد تمّ إنجازها، ولم يبق لديه أي تساؤل جاد يثير ذهنه، بل حتى لو كان هناك ما يثير ذهنه، فإنّ الموانع والمخاطر المحدقة في هذا المجال ستحول دون القيام بأية محاولة، ولن يتوجه نحو التحقيق إطلاقاً. وإذا قام بإنجاز عمل ما؛ بدافع الضرورة؛ ويهدف إسقاط الواجب وتقديم رسالة علمية، فسيأتي ذلك في حدود إسقاط الواجب فقط.

وبناءً على ذلك فإنّ الخطوة الأولى تتمثل بإصلاح المقدمات الموجودة والقبول بجملة من المقدمات الأخرى، ومن أهم المقدمات التي يجب قبولها وإدخالها في وجدان الحوزة العلمية ومنهج عملها:

أولاً: إنّ حقيقة الإسلام في زمن نزول الوحي كانت عبارة عن كتلة واحدة

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٠٣

ومتماسكة، مثل المواد المنصهرة التي تنطلق من فوهة البركان. وبمرور الزمان؛ وانطلاقاً من متطلبات المجتمع الإسلامي وما يحتاجه المسلمون، توسّعت هذه الحقيقة وخرجت بصور متعددة. وفي هذا الوقت بالذات برز علم الفقه وتبلورت صورته، واتخذ لنفسه سبيلاً غير سبيل علم الكلام، أو أنّ التفسير قد تحمل أعباء مسؤولية أخرى، تختلف عن مسؤولية الفقه، ولكن هذا الانفصال لم يكن بمعنى القيمة والأهمية في الحكم والفصل؛ إذ إنّ جميع هذه العلوم منبثقة من الدين، وهي متساوية في القيمة والأهمية. ولذلك يجب أن ننظر إلى التفسير والكلام والحديث بنفس القدر من القيمة والأهمية التي يُنظر بها اليوم للفقه فقط دون غيره؛ لأنّ هذا التقسيم هو تقسيم اعتباري، ويهدف تحقيق المزيد من التخصص في الميادين المختلفة.

ثانياً: نص القرآن الكريم وأقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام هي وحدها التي تحظى بالقدسية في الثقافة الشيعية الأصيلة، ولهذا يجب أن لا نتعامل مع الكتب الموجودة على أنها كتب مقدسة، مع كل ما تحمله تلك الكتب من قيمة عالية، وأن لا نذهب أبعد مما هي عليه، والكتب الموجودة أخذت مكان الكتب التي سبقتها بسبب ما تمتلكه من مؤهلات وقابليات، وبإمكانها هي الأخرى - ويجب ذلك في الواقع - أن تعطي مكانها لكتب أخرى.

ثالثاً: امتازت سنّة السلف الصالح بالذهاب إلى أبعد من أحوال زمانهم، ولذلك غالباً ما كانوا مهجورين في زمانهم، ومواصلة سنّة هذا السلف بمعناها الحقيقي إنما تتمثل في القيام بمثل ما قاموا به في الظروف المشابهة، وليس في الاتباع المطلق وعدم الاجتهاد. كما يجب أن لا ننسى أنّ هذا السلف الصالح كانوا من المجددين أيضاً في زمانهم، ومن المعروفين بالإبداع والحدأة، ومع كل ذلك فقد كانوا أبناء زمانهم، ويجب علينا نحن أيضاً أن نكون أبناء زماننا، وأن نتيقّن «بأنهم رجال، ونحن رجال».

رابعاً: إنّ كل ما نقيّمه اليوم على أنه إرث الشيعة، ونتعامل معه بإجلال وإكبار، ونعظمه لدرجة القداسة، هو نتاج التفكير الحر لأولئك العظام الذين لم ينظروا إلى تقوية الدين والدفاع عن شوكته في التعصب والتجّر، وانطلاقاً من إيمانهم بمنهج المعصومين عليهم السلام كانوا يعتقدون بأنّ «للمصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد». من هنا لم يغلقوا أبواب التساؤل على أنفسهم، وكانوا يجعلون أنفسهم في مهب رياح أسئلة الآخرين

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

المنعشة، وبهذا الشكل لم ينظروا إلى هذه الاعتراضات والإشكالات المثارة على أنها حجر عثرة، بل منهج لتكامل وعلو مذهبهم.

وأدت هذه النظرة بهم إلى أنه إذا انبرى أحد الأشخاص في مكان ما بمعارضة السنة والأصول المقبولة بأسلوب متحرر أن لا يصابوا بالتوتر، ويمسكوا بعضا التكفير والتنسيق، بل يستنطقون القرآن والحديث من خلال الفهم الدقيق للإشكالات والاعتراضات، ويتوصلون أخيراً إلى إجابة جديدة مقنعة، دون اللجوء إلى تكرار الإجابات القديمة، وإيذاء الخصم إذا لم يقبل بها. هذه الرؤية هي التي قادت العلوم الإسلامية نحو الكمال وأوصلتها إلى القمة. من هنا إذا كنا بصدد إحياء هذه السنّة فليس أمامنا من سبيل سوى إشاعة ثقافة السؤال. وإذا كنا نشعر بالخسارة على المدى القصير، فمن المؤكد أن نكون نحن الرابحين الحقيقيين على المدى الطويل.

خامساً: علينا أن نقنع بأن هدف الحوزة العلمية ليس في إعداد المجتهدين فقط، بل هو أحد أهدافها ليس أكثر، وبغير ذلك فإن جميع الإمكانيات سوف يتم توجيهها صوب الاجتهاد المتعارف، والجهود التي ينبغي أن تبذل على التحقيق سوف تبذل في الأعمال التي قلما تؤدي الوصول إلى نتيجة معينة، وإذا ما توصلت إلى نتيجة تذكر فإنها ستفشل أيضاً في حلّ العضلات الكبيرة، وبناءً على ذلك يجب أن نؤمن إيماناً عميقاً بالمقولة التي تقول: إنّ المحقق كالمجتهد - بالمعنى الاصطلاحي له -، وهو ليس بأقل منه، لا أن نقول: بما أنه لا يمتلك القدرة على الاجتهاد اتجه نحو عمل آخر.

إذا تمّ القبول بهذه المقدمات فمن الممكن آنذاك التفكير بالبرامج التنفيذية، وبعبكسه فمن المستبعد أن يؤدي أي برنامج من سنخ البرامج التي سبق طرحها إلى إحراز تقدم يذكر، كما أنّ إصلاح وتغيير المقدمات المسيطرة ليست بالأمر الهين، ولكنه في كل الأحوال ممكن.

ولا أقصد في هذه المقالة أن أتجراً وأتطاول على مكانة ومنزلة أي من الأفاضل والأجلاء، الذين ذكرت أسماءهم، ونقلت جانباً من أقوالهم، وإذا بدا شيء من ذلك فإنما جاء عن طريق السهو والخطأ. وإنني لأشعر بالفخر والاعتزاز بأنني تتلمذت لسنوات عديدة لدى بعض هؤلاء الأفاضل، كالشيخ پايناي، والسيد اعتماداي، والشيخ مكارم **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٠٥

● السيد حسن إسلامي

الشيرازي، ونهلت الكثير من فيض علمهم، ولم ولن أنسَ حقَّهم المعنوي عليّ.
اللهم، إن كنا قد أخطأنا القول فنسألك إصلاحه، أنت المصلح، وأنت سلطان
الكلام.

الموامش

- (١) رسالة الحوزة: ١٥، صيف عام ١٣٨٠هـ ش، ٢٠٠١م.
- (٢) المصدر نفسه: ١٥ - ١٦.
- (٣) المصدر نفسه: ١٦.
- (٤) الحوزات العلمية حاضراً ومستقبلاً: لقاء مع الشيخ مكارم الشيرازي. رسالة الحوزة: ٩١، العدد الأول (خريف ١٣٧٢، ١٩٩٣م).
- (٥) المصدر نفسه: ١٠٣، العدد ١٢، (شتاء ١٣٧٥، ١٩٩٦م).
- (٦) المصدر نفسه: ١١٠، حوار مع الشيخ مصباح اليزدي.
- (٧) أحمد شاملو، في الجدل في الظلام: ٢٩٣، طهران: الحديث، ١٣٧٦ (١٩٩٧م).
- (٨) تحديد المعوقات وسبل تطوير الأبحاث في الحوزة، مجلة الأبحاث والحوزة: ١٢ - ١٣، السنة الأولى، العدد ٣ (خريف ١٣٧٩هـ ش، ٢٠٠٠م).
- (٩) نهج البلاغة: ٤٢٩، ترجمة سيد جعفر شهیدی، طهران، دار نشر وتعليم الثورة الإسلامية (١٣٧٣هـ ش، ١٩٩٤م).
- (١٠) وثيقة الولاية: ٣٥، حاضر الحوزة ومستقبلها في رؤية سماحة قائد الثورة، قم، مكتب الإعلامي الإسلامي.
- (١١) مجلة رسالة الحوزة: ٧١، العدد ١٢.
- (١٢) علي نصيري، الأبحاث في الحوزة العلمية والمعوقات، مجلة الأبحاث والحوزة: ١٢، العدد ٥، (ربيع عام ١٣٨٠هـ ش، ٢٠٠١م).
- (١٣) الشهيد الأول، القواعد والفوائد: ٣٠، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، قم، مكتبة المفيد.
- (١٤)
- (١٥) وهي ذكرى نفي الإمام الخميني (ع) من قبل النظام الشاهنشاهي إلى تركيا في هذا اليوم من عام ١٣٤٣هـ ش، الموافق للثالث من شهر نوفمبر ١٩٦٣م.
- (١٦) رسالة الحوزة: ٤٥، العدد ٧.
- (١٧) المصدر السابق: ١١، العدد ٢.
- (١٨) المصدر السابق: ٥٩، العدد ٩.
- (١٩) الميزان ٩: ٤٠٤.
- (٢٠) مجلة رسالة الحوزة: ٧٠، العدد ١٢.
- (٢١) المصدر نفسه: ١٠٤.
- (٢٢) مجلة رسالة الحوزة: ٧٠، العدد ٩.
- (٢٣) المصدر السابق: ٩١ - ٩٢، العدد ١٢.
- (٢٤) مجلة رسالة الحوزة: ١٥٧ - ١٥٨، العدد ١٠ و ١١.
- (٢٥) المصدر نفسه: ١٥٧.
- (٢٦) المصدر نفسه: ١٥٩.

- (٢٧) المصدر نفسه: ١٥٨.
- (٢٨) المصدر السابق: ٥٩ - ٦٠، العدد ٨.
- (٢٩) المصدر السابق: ٩٤، العدد ١٢.
- (٣٠) المصدر نفسه: ١٠٨.
- (٣١) مجلة رسالة الحوزة: ٨٩، العدد ٦، نقدٌ على النظام التعليمي وامتحانات الحوزة العلمية.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٥١، العدد ١٠ و ١١.
- (٣٣) المصدر السابق: ١٥١، العدد ١٢، حوار مع الشيخ رباني گلبيكاني.
- (٣٤) المصدر السابق: ٥٢، العدد ١.
- (٣٥) المصدر السابق: ٥٧، العدد ٧.
- (٣٦) القواعد والقوائد: ٣٣.
- (٣٧) وثيقة الولاية: ٢٦ - ٢٧.
- (٣٨) الميزان: ٥: ٢٧٦.
- (٣٩) مجلة رسالة الحوزة: ١٤٦، العدد ١٠ و ١١.
- (٤٠) الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله، الآفاق المستقبلية لحركة الاجتهاد، ترجمة: السيد حسن إسلامي، المنشورة في نظرة متأملية في النظام التعليمي للحوزة: ٢٧٣، قم، مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم المقدسة، ١٣٧٥ هـ ش، ١٩٩٦ م.
- (٤١) المصدر نفسه: ٢٧٦.
- (٤٢) تجربة حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران، في حوار موسّع مع الشيخ هاشمي رفسنجاني، رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام، مجلة الحكومة الإسلامية الفصلية: ٢٤، العدد ١٥، ربيع ١٣٧٩ هـ ش، ربيع ٢٠٠٠ م.
- (٤٣) المصدر نفسه: ١٤، تقرير لقاء الباحثين والمحققين في مركز الأبحاث العلمية لسكرتارية مجلس الخبراء والعاملين في مجلة الحكومة الإسلامية مع السيد القائد.
- (٤٤) مرتضى المطهرى، المقالات العشر: ٢٥٠، طهران، دار نشر حكمت، ١٣٥٦ هـ ش، ١٩٧٧ م.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٢٤٩.
- (٤٦) منشور الولاية: ١٢.
- (٤٧) المصدر السابق: ١٥.
- (٤٨) مجلة فكر الحوزة الفصلية: ١٤، السنة الثالثة، العدد الأول (صيف ١٣٧٦ هـ ش، ١٩٩٧ م).
- (٤٩) مجلة رسالة الحوزة (بيام حوزة): ٣، الافتتاحية، العدد ٧.
- (٥٠) المصدر السابق: ٧٤.
- (٥١) المصدر نفسه: ٧٩، العدد ٩.
- (٥٢) المصدر السابق: ٦٨.
- (٥٣) المصدر السابق: ٦٣.
- (٥٤) انظر بهذا الشأن مقنعة الكتاب المذكور الذي يحمل العناوين التالية:

● الحوزة الدينية وأفاق البحث العلمي، دراسة في المعوقات والمشكلات

- مبادئ علم النفس لهيلغارد، ريتا انكيسون و...، والمترجمون: محمد تقى براهيني و...، طهران: دار نشر رشد، ١٣٧٨هـ ش، ١٩٩٩م.
- (٥٥) مجلة رسالة الحوزة: ١٤٦، العدد ١٠ و ١١.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٦٢، العدد ١٢.
- (٥٧) انظر بهذا الخصوص إلى مقدمة التصحيح النقدية لهذا الكتاب الذي يحمل العناوين التالية:
الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٦، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.
- (٥٨) مجلة رسالة الحوزة، الافتتاحية: ٤، العدد ٩.
- (٥٩) مجلة رسالة الحوزة: ٦٥، العدد ٨.
- (٦٠) المصدر السابق: ٧١.
- (٦١) المصدر نفسه: ٦٨ العدد ٩.
- (٦٢) المصدر السابق: ٧٢.
- (٦٣) المصدر نفسه: ١١٠، العدد ١٢.
- (٦٤) المصدر نفسه: ٦٩، العدد ٩.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٦٤ - ٦٥، العدد ٩.
- (٦٦) المصدر نفسه: ١١٠، العدد ١٢.
- (٦٧) المصدر نفسه: ١٤٧، العدد ١٠ و ١١.
- (٦٨) المصدر السابق: ١٥٩.
- (٦٩) المصدر السابق: ١٥٩.
- (٧٠) المصدر نفسه: ٦٠، العدد ١٢.
- (٧١) المصدر نفسه: ٧٤.
- (٧٢) المصدر نفسه: ٨٥.
- (٧٣) مجلة رسالة الحوزة، الافتتاحية: ٣، العدد ٩.
- (٧٤) محمد محمدي ري شهري، ميزان الحكمة ١: ٦٧١، قم، دار الحديث، ١٣٧٥هـ ش، ١٩٩٦م، وقد وردت في هذه الصفحة أحاديث أخرى بهذا المضمون.
- (٧٥) مجلة رسالة الحوزة: ٣١، العدد ٩.
- (٧٦) المصدر السابق: ٣١ - ٣٢.
- (٧٧) منشور الولاية: ٢٥ - ٢٦.
- (٧٨) أنوار اللقاء، خطاب سماحة السيد قائد الثورة الإسلامية في مدينة قم المقدسة (١٤/٧/١٣٧٩هـ ش، ٥/٩/٢٠٠٠م): ٢٣ - ٢٤، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٩هـ ش، ٢٠٠٠م.
- (٧٩) المقالات العشر: ٢٤٩ - ٢٥٠.
- (٨٠) مجلة رسالة الحوزة: ١٠٩، العدد ١٢.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٠٩

- (٨١) انظر: صحيفة الإمام ١٥: ٢١٩؛ و٢٠: ٤٤١؛ ٢١: ٢٨٧ و٣٩٩.
- (٨٢) المصدر نفسه ٢٠: ١٩٠.
- (٨٣) المصدر نفسه ٢١: ٤٢٥ - ٤٢٦.
- (٨٤) المصدر السابق: ٣٩٩ - ٤٠٠.
- (٨٥) المصدر السابق: ٢٨٩.
- (٨٦) المصدر السابق: ١٧٧.
- (٨٧) المصدر نفسه ٢٠: ١٩٠.
- (٨٨) كلمة الشيخ فاضل لنكراني رحمته الله، مجلة رسالة الحوزة: ٢٦، العدد ٩.
- (٨٩) انظر: ميزان الحكمة ٢: ١٢١٦.
- (٩٠) حديث الشيخ جوادى تحت عنوان الحوزات العلمية والأبحاث الدينية، المنشور في الأبحاث الدينية (١).
- (٩١) الأبحاث الدينية: ٤٧.
- (٩٢) الشرح المفصل للمنظومة: دروس الأستاذ الشهيد مرتضى المظهرى ١: ٢٧٣، طهران: دار نشر الحكمة، ١٤٠٤هـ.
- (٩٣) آيزايا برلين، أربع مقالات عن الحرية: ٣٢٧، ترجمة: محمد علي موحد، طهران: دار نشر الخوارزمي، ١٣٦٨هـ ش، ١٩٨٩م.
- (٩٤) كلمة السيد قائد الثورة في جمع من رجال الدين في خراسان، مجلة فكر الحوزة: ٢٢، العدد ٣، (صيف عام ١٣٧٦هـ ش، ١٩٩٧م).
- (٩٥) مجلة فكر الحوزة: ١٩.
- (٩٦) هكذا وردت العبارة في النص، ويبدو أنه خطأ مطبعي، وعلى أية حال فإنّ المعنى سيتضح في الجمل التالية.
- (٩٧) مجلة فكر الحوزة: ٢٠.
- (٩٨) منشور الولاية: ٣٩.
- (٩٩) مجلة رسالة الحوزة: ٢٦، العدد ٥، ربيع ١٣٧٤هـ ش، ١٩٩٥م.
- (١٠٠) المصدر السابق: ٢٧.

الوقف ، أحكامه ودوره في التنمية

أ. د. إبراهيم عاتي (*)

تمهيد :

حينما ظهر الإسلام دين هداية للناس كافة جاء بنسق متكامل من التشريعات والقيم الخلقية التي تنظم حياته الفردية والاجتماعية وتكفل له السعادة في الدارين. لكنه لم يشأ أن يفرض تلك القيم من الخارج، بل مهد لها أرضية الذات الكامنة عند كل فرد، وذلك بتعميق نوازع الخير الموجودة عند الإنسان وتنميتها، حيث تحقق الأفعال الصادرة عن الإنسان المسلم الانسجام بين الذات والموضوع أو بين الفرد والجماعة.

ويزخر القرآن الكريم بالعديد من الآيات التي تحض على فعل الخيرات، وأعمال البر، والمعروف، والصدقات، ومساعدة المحتاجين والإحسان إليهم. قال تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٠)؛ ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٥)؛ ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢)؛ ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ..﴾ (البقرة: ١٧٧)؛ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٦١)؛ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٤)؛ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٣)؛ ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: ٢٧٦).

(*) عميد الدراسات العليا في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية (لندن).

ونلاحظ في هذه الآيات الكريمة تشجيعاً للإنسان المسلم على أعمال الخير بوجه عام، وعلى الصدقات بوجه خاص، كنوع من التكافل الاجتماعي الذي يجعل من حل مشكلة مسؤولية المجتمع كما هي مسؤولية الدولة. وقد شكلت تلك الدعوة في حد ذاتها دافعاً رئيساً للإنسان المسلم على العمل الخيري الواسع، الذي يعتبر الوقف أحد مظاهره الواضحة.

الوقف في مسيرة الحضارة الإسلامية

لقد قام الوقف بدور مهم في الحضارة الإسلامية، وخاصة في مجالات التعليم، والصحة، والاقتصاد، والأعمال العسكرية الدفاعية التي تدخل في باب الجهاد، وغير ذلك، حيث كانت توقف العقارات والأراضي الزراعية للمساجد، والمدارس، والجامعات الإسلامية الكبرى، في بغداد، والنجف، وقم، والقاهرة، وفاس، وغيرها من بقاع العالم الإسلامي، مما ساهم بشكل فعال في انتشار التعليم وتقدمه، الذي صار محط أنظار العالم حتى مطلع العصور الحديثة، حيث ترجمت كتب الفلاسفة والعلماء المسلمين إلى اللاتينية، فتعرّف الغرب على مؤلفات ابن سينا، وابن زكريا الرازي، في الطب، والكندي في الفلك، وجابر بن حيان في الكيمياء، والخوارزمي في الرياضيات، وكثيرين غيرهم ممن أثروا في نقل أوروبا من العصور المظلمة التي كانت تسودها الخرافة والتفكير الأسطوري إلى عصر النهضة العلمية الحديثة.

وكانت المكتبات الكثيرة التي أنشئت من قبل العلماء والحكام والوزراء وذوي اليسار ومحبي جمع الكتب، ثم أوقفت لتقدم خدماتها للقراء، مظهراً من مظاهر العمل الخيري الذي يساهم في نشر المعرفة وتنميتها. وكما لاحظنا أشخاصاً أفنوا أعمارهم وتحملوا المشاق في جمع الكتب المطبوعة والمخطوطة من بلدان مختلفة، ثم أوقفوها على القراء حباً وكرامة.

والشيء نفسه يمكن أن يقال بالنسبة للوضع الصحي، وتأسيس المستشفيات، والمعاهد الطبية، والصرف عليها من الأعيان الموقوفة لها.

ماهية الوقف

الماهية هي جوهر الشيء أو حقيقته التي يكشف عنها التعريف، وبهذا المعنى فالوقف هو «تحبيس العين أو فك ملكها، وتسبيل المنفعة أو الانتفاع؛ أو هو المال الذي أخرج عن الملكية الشخصية وجعلت منفعته لأفراد مخصوصين أو للأمور الخيرية»^(١)؛ أو هو تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة. فإذا وقف الفرد شيئاً من أملاكه زال ملكه عنه إذا قبض الموقوف عليه أو من يتولى عنه، وإن لم يقبض الوقف لم يخص الوقف ولم يلزم، فهذان شرطان في صحة الوقف. فمتى لم يقبض الوقف ولم يخرج من يده، أو وقف ما لا يملكه، كان الوقف باطلاً، فإذا قبض الوقف فلا يجوز الرجوع له فيه بعد ذلك، ولا التصرف فيه ببيع ولا هبة ولا غيرها، ولا يجوز لأحد من ورثته التصرف فيه^(٢).

والوقف عند صاحب «اللمعة» هو تحبيس الأصل، أي جعله على حالة لا يجوز التصرف فيه شرعاً، وإطلاق المنفعة^(٣)؛ أو هو عقد ثمرته تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة^(٤). وعرفه الشيخ القليوبي الشافعي بأنه حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه على مصرف مباح.

أما الفقيه المالكي ابن عرفة فالوقف عنده إعطاء منفعة شيء، مدة وجوده، لازماً بقاءه في ملك معطيه ولو تقديراً.

وعند ابن قدامة الفقيه الحنبلي فإن الوقف هو تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة. كما يعرفه أبو حنيفة بأنه حبس العين على ملك الواقف، والتصدق بمنفعتها إلى من أحب^(٥).

والناظر في تلك التعريفات للوقف في المذاهب الإسلامية المختلفة، وداخل المذهب الواحد، يلاحظ اتفاقها في القاسم المشترك، وهو تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، مع الاختلاف في التفاصيل التي تشير إلى القرائن التي تميزه عن غيره من العقود والصدقات، كالهبة والإبراء، رغم أن التعريفات السابقة، كما يرى بعض الفقهاء، ليست بتعريفات تامة؛ لأنها تذكر شيئاً من خصائص الوقف، أو إنها تعريفات لفظية موافقة للحديث الوارد عن النبي ﷺ: «حبس الأصل وسبب الثمرة»، وإلا لانتقض بالسكنى وأختيتها - أي الرقبى والعمرى - والحبس، وهي خارجة عن حقيقته. لكن الشيخ صاحب «الجواهر» يرى أن المقصود من أمثال هذه التعريفات هو التمييز في الجملة، فلا ينبغي نقض تعريف الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣١٣

المصنّف - المحقق الحلبي - بالسكنى وأختيها والحبس^(٦).

وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء في تعريف الوقف فإن الوصول إلى تعريف جامع مانع له ليس بالأمر العسير، وخاصة إذا استخدمنا المنهج المنطقي المتبع في هذا المضمار، بجمع الأمثال ومنع الأغيار.

الوقف عمل خيري مستمر

لقد اعتبر الوقف في جملة الصدقات؛ بدلالة الحديث المشهور: «إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاثة: ولد صالح يدعو له، وعلم ينتفع به بعد موته، وصدقة جارية». وقول الإمام الصادق عليه السلام: «ليس يتبع الرجل بعد موته من الأجر إلا ثلاث خصال: صدقة أجراها في حياته، وهي تجري بعد موته؛ وسنة هدى سنّها يعمل بها بعد موته؛ وولد صالح يدعو له».

ولعل التعبير عن الوقف بالصدقة هو الغالب في الحديث والروايات، ولفظ الصدقة يتسع له ولغيره من أعمال البر والإحسان والزكاة، ولكنه يتعين منها عندما يقال: صدقة جارية، أي مستمرة، في مقابل غيره من الصدقات التي تحصل بين الحين والآخر، ولمناسبات محدودة خاصة^(٧).

وهو ما يعطي للعمل الخيري في الإسلام طابع الاستمرارية الذي يشمل أجيالاً متعاقبة، مما يعد حجر الأساس في ما يسمى بالتنمية المستدامة.

أركان الوقف

إن أركان الوقف أربعة: الصيغة؛ والواقف؛ والعين الموقوفة؛ والموقوف عليه.

١- صيغة الوقف

اتفق الفقهاء على أن الوقف يتحقق بلفظ «وقفت»، لأنه يدل على الوقف صراحة، وبدون قرينة لغةً وشرعاً وعرفاً، لكنهم اختلفوا في تحققه بلفظ «حبست؛ وسبّلت؛ وأبّدت»، وغير ذلك. والحق أنه يقع ويتم بكل لفظ يدل عليه، حتى باللغة الأجنبية؛ لأن

● الوقف، أحكامه ودوره في التنمية

الألفاظ. هنا - وسيلة للتعبير، وليست غاية في نفسها^(٨).

وقد عبر المحقق الحلي عن الاختلاف المشار إليه فذهب إلى أن الوقف يتم بصيغة «حبست؛ وسبّلت» بدون قرينة؛ استناداً لقوله ﷺ: «حبس الأصل، وسبّل الثمرة»، لكن هناك من اشترط وجود القرينة لتحقيق صيغة الوقف. وقد أفاض الشيخ النجفي في «الجواهر» في شرح هذه المسألة^(٩).

وتثار هنا قضية المعاطاة، وهل يتم الوقف بالفعل دون ذكر الصيغة، كمن بنى مسجداً، وأذن للصلاة فيه، أو أذن بالدفن في قطعة أرض بنية وقفها مقبرة، أو لا بد من النطق، ولا يكفي مجرد الفعل؟ وعلى الرأي الأول جماعة من كبار الأمامية، بينما خالف الشافعية ذلك، ورأوا أن الوقف لا يتم إلا بالصيغة اللفظية^(١٠).

كما تبرز أيضاً مسألة القبول، فهل يحتاج الوقف إلى قبول، أو يكفي فيه مجرد الإيجاب؟ وقد اختلف الفقهاء هنا تبعاً لاختلاف الوقف؛ وكونه غير معين، كالفقراء والمسجد والمقبرة، أو معيناً، كالوقف على الأولاد أو ما شابه. وتتفق المذاهب الأربعة على أن غير المعين لا يحتاج إلى قبول، وذهب المالكية والحنابلة إلى أن المعين لا يحتاج أيضاً إلى قبول. أما عند الإمامية فهناك من ذهب إلى اشتراط القبول في جميع الحالات، بينما ذهب آخرون إلى احتياجه في غير المعين فقط، وهو القول الراجح عند الشافعية^(١١).

وهناك موضوع التنجيز الذي يعني انعقاد المعاملة أو العقد حين إنشائه، وترتيب أثره بعد تمام العقد. وقد ذهب أكثر الإمامية إلى وجوب التنجيز وعدم جواز التعليق؛ وذهب المالكية إلى جواز تعليق الوقف على شرط، كقول المالك: إذا جاء الوقت الفلاني فداري وقف؛ بينما رفض الحنفية والشافعية ذلك؛ لأن الوقف عندهم يجب أن يكون مطلقاً؛ وقال الحنابلة: يصح التعليق على الموت فقط^(١٢).

٢- الواقف

اتفق الفقهاء على أن كمال العقل شرط لإنشاء الوقف، وكذا البلوغ. فلا يجوز وقف الصبي، مميزاً كان أو غير مميز، ولا يحق لوليه أن يقف عنه، ولا للقاضي أن يتولى ذلك أو يأذن به. وقال بعض الفقهاء الإمامية: يصح وقف الصبي البالغ عشرين، ولكن أكثرهم على المنع^(١٣).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣١٥

وبخصوص نية القرية فإن الحنفية والحنابلة يشترطانها في الوقف؛ بينما لا يعتبرها مالك والشافعي شرطاً؛ أما الإمامية، فالشيخ صاحب «الجواهر» وصاحب «العروة الوثقى» يذهبان إلى أن القرية ليست شرطاً لصحة الوقف، ولا لقبضه، بل للأجر والثواب عليه، ولذا يتم الوقف بدونها، كما ينقل عنهما الشيخ مغنية، لكن الراوندي في «فقه القرآن» يرى أن الوقف والصدقة شيء واحد، ولا يصحان إلا بالقرية إلى الله تعالى^(١٤).

٣- العين الموقوفة

اتفق الفقهاء على أن الموقوف يشترط فيه ما يشترط في الشيء المباع من كونه عيناً معينة مملوكة للواقف، فلا يصح وقف الدين، ولا المجهول. واتفقوا أيضاً على أنه لا بد من إمكان الانتفاع بالموقوف مع بقاء عينه، أما ما لا يصح الانتفاع به إلا بإتلافه، كالمأكول والمشروب، فلا يصح وقفه، ومن هذا النوع المنفعة، فمن استأجر داراً أو أرضاً لأمد معين لا يصح منه وقف منفعتها؛ إذ لا يصدق عليها مفهوم الوقف، وهو تحبيس الأصل وتسبيل العين. وكذلك اتفقوا على صحة وقف الأعيان الثابتة، كالأرض والدار والبستان، أما الأعيان المنقولة، كالحيوان والماعون، فقد اتفقوا - ما عدا الحنفية - على صحة وقفها، رغم أن المحقق الكركي (٩٤٠هـ) ينقل عن مالك قوله: إن المنقول مطلقاً لا يجوز وقفه^(١٥).

٤- الموقوف عليه

وهو الذي يستحق فعلاً ريع الوقف، والانتفاع بالعين الموقوفة، ويشترط فيه ما يلي: أن يكون موجوداً حين الوقف؛ وأن يكون أهلاً للتملك؛ وأن لا يكون معصية لله تعالى؛ وأن يكون معيناً غير مجهول، فإذا وقف على رجل أو امرأة من غير تعيين بطل^(١٦).

شروط الواقف وألفاظه

كما أن للوقف شروطاً فاللواقف شروط أيضاً، وأهمها ما يتعلق بإرادة الواقف. فإذا كان الوقف عطية وتبرعاً وصدقة يكون الواقف معطياً ومتبرعاً ومتصدقاً. وبديهي أن

● الوقف، أحكامه ودوره في التنمية

للإنسان العاقل البالغ الراشد الصحيح غير المحجّر عليه في التصرفات المالية أن يتبرع من أمواله بما يشاء، إلى من يشاء، بالنحو الذي يراه. وفي الحديث: «الناس مسلّطون على أموالهم». ولهذا قال الفقهاء: شروط الواقف كنص الشارع، وألفاظها كألفاظه، في وجوب اتّباعها والعمل بها. وعلى هذا فإنّ علم قصد الواقف، وأنه أراد هذا المعنى دون سواه، أخذ به، حتى ولو خالف فهم العرف، كما لو علمنا أنه أراد من لفظة «أخي» صديقه فلاناً، فتعطي الوقف للصديق، لا للأخ؛ لأن العرف إنما يكون حجة متبعة باعتباره وسيلة تكشف عن القصد، فإذا عرفنا القصد يسقط العرف عن الاعتبار؛ أما إذا جهلنا القصد كان العرف هو المتّبع، وإذا لم يكن للعرف اصطلاح، ولم يفهم من ألفاظ الواقف شيء رجعنا إلى اللغة، كما هو الشأن في ألفاظ الكتاب والسنة. وعلى العموم فإن شروط الواقف في الموقوف عليه إذا فقدت خرج عن الوقف^(١٧).

الوقف ودوره في التنمية

إن التنمية «هي الجهود المنظمة التي تبذل وفق تخطيط مرسوم للتنسيق بين الإمكانيات البشرية والمادية في وسط معين؛ بقصد تحقيق مستويات أعلى للدخل القومي والدخول الفردية، ومستويات أعلى للمعيشة والحياة الاجتماعية في نواحيها المختلفة، كالتعليم والصحة والأسرة»^(١٨)؛ أو هي الاستخدام الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية، ومحورها الإنسان في المجتمع، بحاجاته المادية وغيرها، وبقيمه الروحية الأخلاقية، وإنها تهم عامة الشعب (الأمة)، كما أنها تنمية مستمرة^(١٩).

فالتنمية - حسب التعريف الأول - تعني تغيير بيئة الإنسان وظروفه المادية ضمن خطة منظمة نحول الأفضل، وهي - حسب التعريف الثاني - تركز على الإنسان بقيمه الروحية واحتياجاته المادية وسبل تطويرها، وهذا أقرب للروح الإسلامية التي تراعي الناحيتين، بينما تُعنى النظريات الغربية بالجانب المادي وحسب.

وعلى الرغم من حداثة مفهوم التنمية فإن مضامينه عند المسلمين كانت موجودة في مجالات متعددة، تتمثل في تنمية الموارد الطبيعية، كاستصلاح الأراضي، وإقامة السدود، وشق الترع، وحفر الأنهار والآبار، وكل ما يطلق عليه عنوان «عمارة الأرض»، وكذلك استثمار الموارد المالية في تحسين المستوى الاقتصادي للدول والمجتمعات عن طريق **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣١٧

تنمية الصناعات، ورفع مستوى الدخل، وتأسيس دور العلم، وبناء المساجد، وغير ذلك. ونستطيع أن نستشف هذا التفكير التنموي العميق في عهد الإمام علي عليه السلام لواليه على مصر مالك الأشر، والذي لم يترك شاردة ولا واردة من شؤون الحكم حينذاك إلا وأشار إليها، حيث يوصيه قائلاً: «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم؛ لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخارج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقر أمره إلا قليلاً»^(٢٠).

فالمعروف أن الدول، قديمها وحديثها، تفرض الضرائب على المواطنين، ولكن القلة منها تستخدم أموال الضرائب في تحسين حياة الناس والارتقاء بمستواهم المعيشي والخدمي، لذا نجدها تتكبد في خزائن الطبقات الحاكمة، التي تنفقها في أغراضها الخاصة، وتقوية بينتها الأمنية، وتعطي الشعب الفتات. ومن هنا تبرز أهمية الإشارة إلى موضوع الخراج، وهو ضريبة الأرض الزراعية، والمورد الرئيس للدول الإسلامية في ما مضى، حيث تمثل الآراء الواردة هنا مثلاً صالحاً لكل ضريبة أخرى. ويمكن أن نستنتج من هذا النص العديد من الحقائق التنموية التي يمكن الاهتداء بها في موضوع استثمار الموارد المالية للوقف. ومثال ذلك:

١. الاهتمام بالسياسة المالية وإصلاحها.

٢. توجيه الموارد المالية نحو تحسين أحوال الناس، وخاصة الذين تؤخذ منهم الضرائب. وتندرج تحت مفهوم «الإصلاح» شتى السياسات التي تهدف للارتقاء بالمستوى المعاشي والاقتصادي والعملي والاجتماعي والثقافي للفرد والجماعة، وإن إصلاح جماعة معينة سيؤدي إلى صلاح غيرها، حتى نصل إلى تنمية شاملة تعم كافة أرجاء المجتمع.

٣. إن النظرة في إعمار الأرض واستصلاحها يجب أن يفوق في الأهمية النظر في استحصال الضريبة المفروضة عليها؛ «لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة»، أي إن الناس ليسوا مستعدين لدفع الضريبة المقررة عن طيب خاطر إلا حينما يرون مردود مساهمتهم تنعكس بشكل إيجابي في الواقع المعاش، وهكذا تتحقق التنمية.

٤. ثم نخلص إلى قاعدة جوهرية في التنمية سبق فيها الإمام عصره، وتتضح في

● الوقف، أحكامه ودوره في التنمية

قوله: «ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً». فالحكم الذي يهدف لجمع الضرائب، دون وضع خطة منظمة للأعمار والتنمية، سيؤدي إلى خراب البلاد وهلاك العباد، وانهياره سريعاً. وفي هذا إشارة للارتباط الوثيق بين عصري السياسية والاقتصاد، حيث يشكل الثاني دعامة للأول.

وبالعودة إلى موضوع العلاقة بين الوقف والتنمية نشير الآن إلى نماذج من تلك

العلاقة كما يطرحها الفقهاء:

١- إن المتأمل في أحكام الوقف التي عرضناها آنفاً يجد أن الوقف في جوهره يدخل في صلب التنمية. فتعريف الوقف الذي ذكرناه في بداية هذا البحث، وهو «تحبيس العين وتسبيل المنفعة»، والمستقى من حديث المصطفى ﷺ، يمثل في حد ذاته استثماراً للموارد المادية من أملاك وأموال، وتعميم منفعتها لعامة الناس، وبخاصة المحتاجين منهم. وتتوزع مجالات الاستثمار بحسب مقاصد الواقفين وشروطهم، فهناك الوقف الثقافي، والاقتصادي، والديني، وغير ذلك. والوقف يحافظ على العين الموقوفة، سواء كانت عقاراً أم أرضاً زراعية أم أموالاً أم كتباً، وغير ذلك، من التلف والانقراض أو الضياع، فتعم فائدتها لأجيال متعددة، فتكون التنمية حينئذ مستدامة.

٢- الأصل في الأملاك الموقوفة ديمومتها وحصول التنمية (النماء / النمو) المرجو منها. يقول السيد أبو القاسم الخوئي رحمه الله: «إذا احتاجت الأملاك الموقوفة إلى التعمير أو الترميم؛ لأجل بقائها وحصول النماء منها، فإن عين الواقف لها ما يصرف فيها عمل عليه، وإلا صرف من نمائها وجوباً مقدماً على حق الموقوف عليهم، وإذا احتاج إلى التعمير بحيث لولاه لم يبق للبطون اللاحقة فالظاهر وجوبه، وإن أدى إلى حرمان البطن السابق»^(٢١).

٣- مقاصد الواقفين فيها شيء من المرونة، فإذا عجزت الموقوفات عن تأدية الأهداف والغايات التي وقفت من أجلها جاز أن تصرف عائدات الوقف في مصلحة أخرى مماثلة، وإلا ففي وجوه البر القريبة منها. يقول السيد الخوئي: «إذا وقف على مصلحة فبطل رسمها، كما إذا وقف على مسجد فخرّب، أو مدرسة فخرّبت، ولم يمكن تعميرها، أو لم يحتاجا إلى مصرف؛ لانقطاع من يصلي في المسجد، أو مهاجرة الطلبة، أو نحو ذلك، فإن كان الوقف على نحو تعدد المطلوب، كما هو الغالب، صرف نماء الوقف في مسجد أو مدرسة أخرى إن أمكن، وإلا ففي وجوه البر، الأقرب فالأقرب»^(٢٢).

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣١٩

٤. مما يساعد على تطوير الأوقاف وتنميتها هو انفتاح الفقه الإسلامي وحركيته في هذا المضمار، حيث نجد تشريعات تبيح بيع الوقف، غير المساجد، وعمارة الباقي إذا انتفت الوظيفة التي خُصَّص لها الوقف. يقول السيد الخوئي: «غير المسجد من الأعيان الموقوفة إذا تعذر الانتفاع بها في الجهة المقصودة للوقف؛ لخرابها وزوال منفعتها، يجوز بيع بعضها، وعمارة الباقي للانتفاع به، فإن لم يمكن ذلك جاز بيعها وتبديلها بما يمكن الانتفاع به، وإن لم يمكن ذلك أيضاً صرف ثمنها في الجهة الموقوفة عليها»^(٣٣).

ويتضح من ذلك أن المنفعة المتوخاة من الوقف مقدّمة على مقاصد الواقفين رغم مكانتها وأهميتها التي يتيحها لها الشرع، وهل التنمية إلا البحث عن المنافع التي تلبى الاحتياجات الإنسانية وتطويرها لتعم كافة طبقات المجتمع، وبخاصة المحرومة منها؟ وهكذا نلاحظ أن التشريعات الخاصة بالأوقاف جامدة أو مغلقة، مما قد يؤدي إلى ضياع الأوقاف أو اندثارها، بل هي منفتحة وتراعي متغيرات الزمان والمكان، الأمر الذي يساعد على صيانة الأوقاف الحالية، وربطها بعجلة التقدم والتنمية، وتشجيع الناس على المساهمة في الوقف الخيري، بعد أن ضعفت المبادرة إلى ذلك خلال العقود الأخيرة.

الهوامش

- (١) د. أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٤٤٩، ط١، الدمام، السعودية، ١٩٩٥.
- (٢) قطب الدين الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٩٠ - ٢٩١، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط١، مطبعة الخيام، قم، ١٣٩٩هـ.
- (٣) الشهيد الثاني زين الدين الجبعي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ١٦٤، تحقيق: السيد محمد كلانتر، دار العالم الإسلامي، نسخة مصورة عن طبعة النجف.
- (٤) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ١٦٥، تحقيق: عبد الحسين البقال، منشورات إسماعيليان، قم، إيران. وانظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن النجفي ١٠: ٥، بيروت، ١٩٩٢.
- (٥) الشيخ عز الدين الخطيب، مشروعية الوقف وطبيعته وأنواعه: ٤٢ - ٤٣، ضمن أبحاث الندوة التي عقدت في لندن حول (أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم)، المجمع الفكري لبحوث الحضارة الإسلامية ومؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، طبع في عمان، ١٩٩٦.
- (٦) انظر: اللمعة ٣: ١٦٣؛ والجواهر ١٠: ٦.
- (٧) هاشم معروف الحسني، الوصاية والأوقاف: ١٢٧، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠.
- (٨) الشيخ محمد جواد مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة: ٥٨٩ - ٥٩٠، ط٨، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٤.
- (٩) شرائع الإسلام ٢: ١٦٥؛ وانظر: الجواهر ١٠: ٧ - ٨.
- (١٠) الشيخ مغنية، المصدر السابق: ٥٩٠.
- (١١) المصدر نفسه: ٥٩١.
- (١٢) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ١٢٧؛ والشيخ مغنية، المصدر نفسه: ٥٩٢.
- (١٣) الشيخ مغنية، المصدر نفسه: ٥٩٣.
- (١٤) المصدر نفسه: ٥٩٤؛ وانظر: فقه القرآن ٢: ٢٩٧.
- (١٥) المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٩: ٦٠، دار إحياء تراث أهل البيت (عليه السلام)، قم، إيران، ١٤١٠هـ؛ وانظر: الشيخ مغنية، المصدر السابق: ٥٩٥.
- (١٦) المصدر نفسه: ٥٩٦؛ وانظر: السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٣٥ - ٢٣٦، ط٢، دار الزهراء، بيروت.
- (١٧) السيد الخوئي، المصدر نفسه: ٢٤٠؛ وانظر: الفقه على المذاهب الخمسة: ٥٩٩ - ٦٠٠.
- (١٨) د. مهى سهيل، مقومات التنمية الاجتماعية وتحدياتها - تطبيقات على الريف اللبناني: ٢٢، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٨.
- (١٩) د. عبد العزيز الدوري، دور الوقف في التنمية، ندوة (أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم)، المصدر السابق: ٨٠.

-
- (٢٠) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام : ٤٣٦، تحقيق: د. صبحي الصالح، قم، إيران، ١٣٩٥هـ، مصور عن طبعة بيروت، ١٣٨٧هـ.
- (٢١) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٤١، ط ٢٢، دار الزهراء، بيروت، لبنان: وإلى الرأي نفسه يذهب السيد السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٤١٢، ط ٦، دار فلك، قم، إيران.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٢٤١.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٢٤٢.

فقه القرآن عند الشيعة

دراسة تاريخية مقارنة

د. الشيخ محمد فاكراً ميدي^(*)

ترجمة: الشيخ علي قازان

مقدمة

هناك عدة سبل للتعرف على القرآن في مجال التفسير، أحدها تفسير آيات الأحكام، وهو فقه القرآن بتعبير آخر، الذي بذل لأجله الفقهاء المفسرون الجهد الجهد، وأتعبوا له أنفسهم، كي يتمكنوا من نقل هذه المعرفة إلى المجتمع المحب للقرآن، وذلك بعد تفسير هذا القسم العظيم الشأن من القرآن، باعتباره أحد أهم أبعاد الكتاب الإلهي التي تم التعرف عليها، أي ما له صلة بالأحكام العملية والحقوق (القوانين) الإسلامية. وبيان هذا الأمر المهم إنما يتم إذا علمنا تاريخ ومكان نشأة هذا العلم، ومن الذي أسسه؟ وإلى أي مدى ساهم الشيعة الإمامية الإثني عشرية في هذه الحركة العلمية؟

هوية فقه القرآن ومنزلته

من المناسب أن نشير إلى هذا المطلب قبل الدخول في صلب الموضوع، وذلك عبر التعرض لماهية فقه القرآن ومكانته، فنقول: في الحقيقة إن الماهية العلمية لفقه القرآن هي تفسير آيات الأحكام، لذا فإن ما طرح فيه من التقسيم والتفاسير وتنويع البحث هي أمور قائمة في بحثنا هذا أيضاً. فعندما نريد تقسيم التفاسير نلاحظ ثلاثة عناصر، وهي:

(*) باحث في الحوزة العلمية، ورئيس المركز التخصصي للتفسير وعلوم القرآن، وأستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية.

المنهج (المصادر)؛ والاتجاه (الفكري)؛ والأسلوب. وهذه الأمور تؤدي دور تنويع تفاسير القرآن من نواحٍ متعددة^(١). وقد قام بعض الباحثين في القرآن بذكر عوامل أخرى مؤثرة، لكن دون التصريح بكيفية عملها التنويعي، والمقام لا يسع لذكرها^(٢).

و النتيجة هي أن التقسيم الناشئ من العناصر الثلاثة المذكورة في تفسير آيات الأحكام يستلزم إدراجه - كمنهج - تحت التفسير الاجتهادي، وإن كان قد يستفاد أحياناً من طريقة تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالرواية.

أما بلحاظ الاتجاه فالتفسير فقهي؛ وبلحاظ الأسلوب فهو من جهة تفسير موضوعي، ومن جهة أخرى ترتيبية؛ وذلك لأن آيات القرآن تنقسم من حيث المحتوى والموضوع إلى آيات المعارف والعقائد، وآيات التهذيب والأخلاق، وآيات العلوم والفنون، وآيات التاريخ والقصص، وآيات الأحكام؛ وفقه القرآن يتكفل بالقسم الأخير؛ وعلى الرغم من أن الآيات الفقهية - كموضوع - تتصف بالعموم، ومن كون الآيات تتعلق بعناوين أكثر تحديداً، من قبيل: الصلاة، والحج، والجهاد، وأمثال ذلك، ويشكل كل منها موضوعاً خاصاً، إلا أنه يمكن تفسير هذه المجموعة من الآيات تبعاً لترتيبها، ولتسلسل السور القرآنية؛ وهو ما صنعه أغلبية أهل العامة، وأسموه «أحكام القرآن» أو «آيات الأحكام»؛ ومن الممكن أن يجعل ترتيبه على أساس ترتيب الأبحاث الفقهية؛ وهو ما اختاره علماء الشيعة، وقد أطلق الكثير منهم على هذه الآثار اسم «فقه القرآن»^(٣)؛ وعلى هذا يكون تفسير آيات الأحكام من هذه الحثيثة أحد نماذج التفسير الموضوعي.

و مع ذلك عندما ننظر إلى تفسير آيات الأحكام من جهة تبينه الأحكام الفقهية سوف يتبين لنا أنه جزء من علم الفقه، ولكنه ليس فقهاً محضاً؛ وإذا لحظناه من جهة تبين الآيات القرآنية فهو محسوب على علم التفسير، ولكن ليس مطلقاً؛ ولهذا يمكن القول: إن آيات الأحكام مجمع بين العلمين، ويحتاج إلى مباني وأصول كلا العلمين للخوض فيه. ثم إنه إذا أمعنا في بعد آخر، ناظرين إلى القرآن كأحد مصادر القانون الإسلامي، فإن تفسير آيات الأحكام هو في الواقع أهم مصدر لتشريع وتشريح القانون الإسلامي.

انطلاقة تفسير آيات الأحكام

لا شك أن تاريخ موضوع آيات الأحكام يرجع إلى زمن النبي ﷺ ، وإلى نزول أول آية فقهية من القرآن؛ لأنه مع نزول الآية الأولى، التي تستلزم العمل بمفادها، كان الناس في ذلك الزمان جاهلين بالكم والكيف المطلوب، وكانوا يرجعون إلى النبي ﷺ فيسألونه عن العمل بهذه الآية، وكان ﷺ - كما في الآية ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) المحددة لوظيفة الرسول ﷺ التبينية - يعطي الجواب اللازم حسب المورد، وبما يناسب الموضوع، ويرشدهم، ولذا يجب في الواقع أن نقول: إن تفسير آيات الأحكام يرجع إلى الحقبة النبوية؛ لأن بيان الرسول ﷺ لخصوص هذه المجموعة من الآيات ليس سوى تقسيم للآيات الفقهية.

أ- في عصر النبوة

يقول الذهبي: إن الأصحاب كانوا كلما واجهتهم مشكلة في فهم القرآن يرجعون النبي ﷺ ، ويحصلون على الجواب؛ لأن بيان القرآن كان وظيفته ﷺ . ومن ثم يذكر الذهبي عدة نماذج من تفسير النبي ﷺ ، ومن جملتها أنه ﷺ فسر الآية: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠)، حيث قال ﷺ : «ألا وإن القوة الرمي»^(٤). وهنا نلاحظ أن هذا البيان الصادر عن النبي ﷺ قد فسر القوة بالرمي. وهذا تفسير لآية الجهاد، وإبراز لمصدق حكم فقهي. وهناك بالطبع ما يوافق هذا المضمون في المجامع الروائية والتفسيرية الشيعية، حيث نقل الكليني عن عبد الله بن المغيرة، قال: قال رسول الله ﷺ في قول الله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ قال: الرمي^(٥)؛ وإن كان العياشي ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير الآية أنه قال عليه السلام: «سيف وترس»^(٦).

و يقول الشيخ معرفت في كتابه: «كان رسول الله ﷺ هو المرجع الأول لهم غوامض الآيات لومنها آيات الأحكام»، وحل مشاكلها، مدة حياته الكريمة؛ إذ كان عليه البيان كما كان عليه البلاغ... وقد تصدى النبي ﷺ لتفصيل ما أجمل في القرآن إجمالاً، وبيان ما أبهم منه؛ إما بياناً في أحاديثه الشريفة وسيرته الكريمة، أو تفصيلاً جاء خلال تشريعاته من فرائض وسنن وأحكام وآداب، كانت سنته ﷺ قولاً وعملاً وتقريباً

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٢٥

كلها بياناً وتفسيراً لمجملات الكتاب العزيز، وحل مبهمات في التشريع والتسنين. فقد كان قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي..» شرحاً وبياناً لما جاء في القرآن من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ..﴾ (البقرة: ٤٣)، ولقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ (النساء: ١٠٣). وكذا قوله ﷺ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» بيان وتفسير لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ..﴾ (آل عمران: ٩٧)....^(٧)

و هناك احتمال قوي أن أول الأشياء التي احتاجها الناس في عصر النزول في ما يتعلق بتفسير آيات القرآن هو تفسير آيات الأحكام، وإن لم تأخذ هذا العنوان. وإذا ما سلمنا أن الأوامر التي أعطاها القرآن كانت لأجل التطبيق، وهو الصحيح، فمن الطبيعي أن يبين للناس ما هو تكليفهم في المرة الأولى؛ فسورة المزمل - التي تعتبر من أوائل السور نزولاً (الثالثة) - قد طرح فيها ستة مواضيع فقهية: قراءة القرآن بالمقدار المستطاع، السفر، الجهاد، إقامة الصلاة، أداء الزكاة، والقرض، حيث قال جل وعلا: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَنْتَعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾ (المزمل: ٢٠).

وسواء نزلت هذه الأوامر مرفقة بآيات أخرى من سورة المزمل أم كان هناك فاصل زمني لمدة سنة أو ثمانية أشهر أو ستة أشهر بينها وبين نزول الآيات الأولى من السورة، حتى وإن نزلت في المدينة وبعد الهجرة^(٨)، فقد كانت كلها بحاجة إلى شرح النبي ﷺ؛ لكي يبين أن هذه القراءة واجبة أو مستحبة؟ وهل الميسور محدّد ومعيّن أولاً؟ وهل القراءة المقصودة مستقلة أو ضمن الصلاة؟ وما هو حكم المريض والمسافر؟ وما هي الظروف التي تجعل القتال والجهاد واجباً، ومتى لا يكون كذلك؟ وما هي كمية وكيفية الصلاة؟ وما هي الأمور التي تتعلق بها الزكاة، وكم تبلغ؟ وهل المطلوب إعطاء القرض مهما كانت الظروف؟ وغيرها من عشرات، بل مئات من الأسئلة، التي كان سيُسألها النبي ﷺ، والتي كان لا بد أن يشرحها، وهما ما حصل بالتأكيد.

ب - في عصر الإمامة

استمرت هذه الحركة العلمية بعد انتهاء عهد النبي ﷺ، وذلك في عهد
٣٢٦ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

الأئمة عليهم السلام، وتم تبين المسائل الفقهية الجزئية والكلية، حتى بلغ الأمر أن بُيِّنَتْ أكثر المسائل تفصيلاً، استناداً للقرآن الكريم. ومن النماذج التي يشار إليها في هذا المجال المسألة المعروفة في الوضوء، ومسح الرأس والقدم خاصة، حيث العبارة المعروفة: «لما كان الباء». فعن زرارة أنه قال لأبي جعفر عليه السلام: «ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله عز وجل؛ لأن الله عز وجل قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فوصل بين الكلام، فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس؛ لما كان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما، ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس، فضيَّعوه»^(٩).

مختصر تاريخ تدوين آيات الأحكام

عند البحث حول تاريخ التحقيق والتأليف في آيات الأحكام لا بد من القول: إن هذه المسألة ترجع إلى عهد الصادقين عليه السلام. فإضافة إلى تبين أحكام القرآن عبر الروايات الفقهية والتفسيرية التي وردتنا عن الإمام الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام كان أصحاب هذين الإمامين عليه السلام أول من ألف في مجال «فقه القرآن». ففي هذه المرحلة قام أبو نصر محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي (١٤٦هـ) بتصنيف الكتاب الأول. وقد ذكر آقا بزرك الطهراني هذا الكتاب وعرف به^(١٠)؛ وقد اعتبره كذلك الشيخ النجفي أول التصانيف في موضوع «فقه القرآن»؛ وقال ابن النديم في «الفهرست» عند ذكره ما لفظه: «كتاب أحكام القرآن للكلبي، رواه عن ابن عباس»^(١١). أما التعبير الذي استعمله السيد المرعشي النجفي فهو: «روى فيه عن ابن عباس». وهذا التعبير يشير إلى أن ابن سائب الكلبي قد روى في هذا الكتاب عن ابن عباس أيضاً^(١٢). وهكذا يظهر أن كلام ابن النديم الموحى بأن الكلبي قد نقل كل الأحكام عن ابن عباس هو كلام خاطئ؛ وخاصة أن الكلبي كان من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليه السلام^(١٣).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٢٧

انطلاقة البحث الفقهي في القرآن

انطلاقاً مما ذكرناه في تعريف الأثر الأول في مجال فقه القرآن لا بد أن نطلق على القرن الثاني اسم زمن التأسيس، ولا سيما أنه لم يكن هناك من بين أهل السنة من فكّر في تأليف شيء في موضوع أحكام القرآن حتى ذلك الزمن؛ ومن جهة أخرى فإن مقاتل بن سليمان بن بشر الخراساني (١٥٠هـ) هو من ألف ثاني كتاب في فقه القرآن، وذلك تحت عنوان «تفسير الخمسمائة آية في الأحكام» بعد ابن سائب في هذا القرن^(١٤). وقد قام كذلك بعض الفضلاء بالتحقيق في نسخة هذا الكتاب الموجودة في مكتبة بريطانيا، وذكروا أن الاسم الحقيقي لهذا الكتاب هو «تفسير الخمسمائة آية من القرآن في الأمر والنهي والحلال والحرام»^(١٥). ولكن بالطبع، على الرغم من كون مقاتل بن سليمان أحد أصحاب الإمام الباقر^(عليه السلام)^(١٦)، فهو لم يكن بريئاً من توجهات غير شيعية، لذلك أطلق عليه بعض الرجال وصف العامي، ولم يذكره السيد الخوئي في رجاله. ومن بعد مقاتل جاء أبو منذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى (٢٠٦هـ) النسابة المشهور، وهو أيضاً من أصحاب الإمامين الباقر والصادق^(عليهما السلام)، وهو قد أدرك عصر الإمامين الكاظم والرضا^(عليهما السلام)، وقد كتب كتاب «تفسير آيات الأحكام». و قد كتب آقا بزرك الطهراني: «هشام الكلبى النسابة الشهير، وصاحب التفسير الكبير، الذي هو أبسط التفاسير»^(١٧)، كما أذعن به العلامة السيوطي في الإقتان^(١٨).

و ينقل السيد الخوئي عن النجاشي قوله: «هشام بن محمد...الناسب، العالم بالأيام...، له كتب كثيرة»^(١٩). وقد بلغ عدد هذه الكتب ما يزيد عن خمسين نسخة^(٢٠).

إرساء دعائم نهضة البحث الفقهي

مع العودة إلى ما ذكرنا نستنتج أنه لا محيص عن التسليم بأن الشيعة هم المؤسسون لعلم فقه القرآن كعلم مستقل، وإن كان هناك رأي خاطئ - يصرّ عليه البعض، ومن جملتهم السيوطي - وهو أن السنة هم الرواد في هذا العلم، وفي طليعتهم رئيس المذهب الشافعي محمد بن إدريس الشافعي. أجل، لقد ترك الشافعي أثراً في مجال آيات الأحكام، وهو ما اشتهر باسم «أحكام القرآن»، وقد اشتهر أيضاً باسم «أحكام

٣٢٨ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

القرآن للبيهقي؛ وذلك لأن أحمد بن حسين البيهقي (٤٥٨هـ) قد نظمته ورواه، وعليه يمكننا القول: إن الشافعي من الرواد في علم فقه القرآن بين السنة.

ومع غض النظر عن ما حصل في بداية هذه النهضة العلمية كانت حركة الفقه القرآني، إضافة إلى غيره من علوم معرفة القرآن، على درجة جيدة من الازدهار؛ إذ إنه على مر الزمن ترك المفسرون الفقهاء والفقهاء المفسرون من الشيعة ما يقرب من مئة أثر ثمين، أضافوه إلى تراث البحث القرآني. وقد ذكر الشيخ آقا بزرك الطهراني في مؤلفه القيم «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ثلاثين أثراً للمؤلفين الشيعة^(٢١)، وقد عد أيضاً السيد شهاب الدين المرعشي ٢٩ أثراً لعلماء الشيعة، وذلك في مقدمته على كتاب «مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام»^(٢٢).

وقد ذكر الدكتور عباس ترجمان في مقدمته على كتاب «فقه القرآن»، والشيخ محمد يزدي، نقلاً عن مجلة «تراثنا» في قسم «فقه القرآن في التراث الشيعي»، ٤٤ أثراً^(٢٣). وأخيراً قام محمد علي هاشم زاده بإعداد فهرس جامع لكتب آيات الأحكام، وذلك عبر المراحل التاريخية، وقد ذكر فيه تعريفاً للآثار الشيعية باختصار^(٢٤)، وبالطبع فإن التداخل يعتري الكثير من الآثار التي تم التعريف بها في هذه المصنّفات الأربع. والكلام هنا حول تفسير آيات الأحكام على نحو مستقل، وإن كان المفسرون الجامعون بأكملهم، والمفسرون الذين اتبعوا المنهج الترتيبي، قد كتبوا في هذا الموضوع أثناء تفسيرهم للآيات الفقهية في القرآن.

البحث الفقهي القرآني في المراحل المختلفة

لقد واجهت نهضة البحث الفقهي عبر التاريخ العديد من حالات الصعود والهبوط، ونحن نقتصر على الإشارة إليها فقط؛ لأن هذا ما يسمح به هذا المختصر، وذلك في قالب التقرير والتحليل للمراحل المختلفة.

١ - مرحلة الانطلاق (ق ٣ - ٤ هـ)

يظهر أن هذا الاسم يليق بالقرن الرابع؛ وذلك لأن القرن الثاني استحق اسم مرحلة التأسيس، ثم كان القرن الثالث خالياً عن أي أثر للبحث الفقهي، وقد أنجز أغلب الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٢٩

البحث الفقهي في القرن الرابع فما بعد.

وعليه فقد كانت انطلاقة ركب البحث الفقهي في القرن الثالث أو الرابع، فقد ذكر ابن النديم (٣٨٥هـ) عالماً اسمه علي بن موسى القمي، وهو صاحب آثار عدة، منها: «آيات الأحكام»، وهو يذكره بإجلال، وكذلك كتاب «ما خالف فيه الشافعي العراقيين في أحكام القرآن»^(٢٥). وانطلاقاً مما وصف به ابن النديم هذا العالم، من كونه نقّاداً لآراء الشافعيين، نعلم جيداً أن هذا الفقيه شيعي، عاش في القرن الثالث أو الرابع، دون أن نستطيع تشخيص التاريخ بدقة.

وفي القرن الرابع أكملت الحركة الفقهية طريقها بدءاً بأثرين متزامنين تقريباً: أحدهما: «آيات الأحكام»، تأليف أبو الحسن عباد بن عباس طالقاني^(٢٦) (٣٨٥هـ). وقد كتب ياقوت الحموي حول هذا الكتاب قائلاً: «... ينصر فيه مذهب الاعتزال، استحسنه كل من رآه»^(٢٧). والظاهر أن المقصود من الاعتزال هو أن الكتاب لم يجر على طريقة الفكر الأشعري.

وثانيهما: «شرح آيات الأحكام»، وهو تأليف إسماعيل بن عباد (٣٨٥هـ)، ابن المؤلف السابق، وهو قد توفي بوقت قصير بعد وفاة أبيه؛ والشيخ النجفي يذكر هذا الكتاب، ويزيد قائلاً بأن المؤلف لم يوفق لإتمام الكتاب^(٢٨).

و إسماعيل بن عباد كان معروفاً بـ«صاحب ابن عباد»، الوزير الأديب العالم (الوزير مؤيد الدولة) في زمن آل بويه، وكان له مع الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، وأخيه الحسين بن علي بن بابويه، ارتباط علمي^(٢٩). وقد قال أشعاراً في مدح الإمام علي^(٣٠)، وله كتاب عن حياة عبد العظيم الحسني^(٣١).

٢ - مرحلة الركود الأول (ق ٥ - ٦ هـ)

بعد أن توفي مؤلفا فقه القرآن في أواخر القرن الرابع، وبالتحديد في سنة ٣٨٥هـ، لم يظهر أي أثر حتى أواخر القرن السادس، لهذا كان لا بد أن نطلق على هاتين المئتين سنة اسم مرحلة الركود الأول؛ ثم عادت راية القرآن لتتهز من جديد بعد النصف الثاني من القرن السادس، وتم تأليف أحد أهم كتب فقه القرآن عند الشيعة، وذلك تحت عنوان «فقه القرآن في أحكام القرآن». وقد أدى بنا كمال هذا الكتاب إلى تسمية هذه المرحلة ٣٣٠ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

بمرحلة الرشد. وقد تم تأليف هذا الكتاب بالأيدي القديرة لأبي الحسين سعيد بن عبد الله بن الحسين بن هبة الله بن الحسن الراوندي، وهو معروف باسم «قطب الدين الراوندي» (٥٧٣هـ).

و يتبين من التأليفات العلمية لقطب الدين الراوندي أن هذا العالم النشيط شاعرٌ وأديبٌ وفقيهٌ ومتكلمٌ وفيلسوفٌ ومفسرٌ شيعيٌ عظيمٌ، وهو من تلاميذ أمين الدين الطبرسي مؤلف مجمع البيان. ومن تأليفاته القرآنية - عدا فقه القرآن -: أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، أم القرآن، شرح آيات الأحكام، تفسير القرآن الكريم (في مجلدين)، وشرح الآيات المشككة في التنزيه^(٣٢). وأما مؤلفاته العلمية فهي تزيد عن الخمسين. وهذا ما يحكي عن أن الذي كتب كتاب فقه القرآن هو شخصية علمية جامعة.

أما الباعث على كتابة هذا الكتاب فيذكر نفس القطب الراوندي في مقدمة القرآن أن الذي دفعه إلى تأليف «فقه القرآن» هو أنه لم يرَ من العلماء الماضين والحاضرين أحداً قد دوّن كتاباً مستقلاً يجمع أحكام القرآن كلها.

و في هذا القرن تحديداً تم تأليف كتاب آخر في مجال فقه القرآن، وهو كتاب «تفسير آيات الأحكام»، ومؤلفه هو أبو الحسن محمد بن حسين البيهقي النيشابوري (٥٧٦هـ). وقد نقل السيد محمد العاملي في كتابه «نهاية المرام» بعض المطالب من هذا الكتاب^(٣٣). وقد ذكر الشيخ عباس القمي هذا العالم قائلاً: «شيخ فقيه، فاضل، ماهر، أديب، أريب، وبحر زاخر». ومن ثم يذكر ثلاثة كتب له: أحدها: «الإصباح في الفقه»؛ والثاني: «أنوار العقول»، وهو يحتوي على أشعار أمير المؤمنين^(عليه السلام)؛ والثالث: «شرح نهج البلاغة»^(٣٤).

لقد أضيء مشعل البحث الفقهي في النصف الثاني من القرن السادس بعد قرنين من الخمود (مرحلة الخمود الأولى)، ثم انطفأ مجدداً في القرن السابع، وهي ما سنطلق عليه (مرحلة الخمود الثانية)؛ ففي القرن السابع والثامن كانت الفترة شبيهة بتلك الممتدة من القرن الرابع إلى القرن السادس، حيث كانت الحوزة الشيعية خالية من أعمال البحث الفقهي القرآني، ولم يهتم العلماء بهذا العلم، لذلك وخلال هذين القرنين لم يُبصر النور أيّ تأليف في مجال تفسير آيات الأحكام.

أما في أواخر القرن الثامن، وربما في أوائل القرن التاسع، حصلت نهضة جديدة في

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٣١

مسيرة البحث الفقهي القرآني، وتمت كتابة «النهاية في تفسير الخمسمائة آية». وقد ذكر العلامة الأمين في تعريف الشيخ فخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوج البحراني أنه كان معاصراً للفاضل المقداد السيوري، وأن هذا الكتاب من مؤلفاته^(٣٥). وقد نسب السيد المرعشي النجفي أيضاً هذا الكتاب إلى فخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوج البحراني، وهو الذي توفي بعد عام ٧٧١هـ، وقد عدّه من تلاميذ فخر المحققين^(٣٦). وعليه يكون الأستاذ والتلميذ قد توفيا في سنة واحدة، بفواصل قصيرة.

ويذكر آقا بزرك الطهراني في أول كلامه أن كتاب آيات الأحكام، المعنون بـ «النهاية في تفسير الخمسمائة آية من الآيات القرآنية»، هو لفخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوج، ومن ثم يستخدم تعبير: «قد ينسب» إلى أبيه، أي عبد الله بن سعيد المتوج البحراني^(٣٧).

٣- مرحلة الحركة (ق ٩ - ١٠ هـ)

بدأت نهضة البحث الفقهي القرآني مسيرتها التكاملية منذ مطلع القرن التاسع، وظهرت خلال قرنين من الزمن آثار قليلة من حيث الكمية، كما في القرون السابقة، ولكنها قيّمة من ناحية الكيفية، ففي هذا القرن كتب «منهاج الهداية في شرح آيات الأحكام الخمسمائة». وقد ذكر السيد محسن الأمين أن صاحب هذا الكتاب هو جمال الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين بن المتوج البحراني (٨٢٠هـ). وينسب إليه عدة كتب قرآنية أخرى، ومن جملتها: «الناسخ والمنسوخ»، و«تفسير القرآن المجيد»، وتفسير آخر مختصر اسمه «تفسير القرآن»^(٣٨). ويذكر أن مؤلف هذا الكتاب هو من أعظم تلامذة فخر الدين أبو طالب محمد بن جمال الدين (٦٨٢ - ٧٧١هـ)، ابن العلامة الحلبي. وهذا ما رآه العلامة الطهراني أيضاً^(٣٩). أما السيد المرعشي النجفي فقد اعتبر أن صاحب هذا الكتاب هو جمال الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسن المتوج البحراني، الذي توفي عام ٨٣٦هـ. ويصرّح بأن أحمد بن عبد الله هذا هو غير أحمد بن عبد الله مؤلف «النهاية»^(٤٠).

فيذاً - بناءً على ما نقله العلامة الأمين - يكون مؤلف «المنهاج» هو أحمد بن عبد الله الملقب بـ «جمال الدين»، وجده هو محمد بن علي، بينما يعتقد السيد المرعشي أن جده

٣٣٢ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

محمد بن الحسن. والمهم هنا هو أن نعرف أن هناك كتاباً عنوانه «منهاج الهداية»، وموضوعه فقه القرآن.

عدد آيات الأحكام

إن التأكيد على العدد خمسمائة آية في فقه القرآن يستند إلى المشهور بين الفقهاء، حتى صار هذا العدد عنواناً لبعض التأليفات عند الفريقين، إضافة إلى المؤلفين اللذين حملوا عنوان الخمسمائة في هذه المرحلة، اختار مقاتل بن سليمان - في ما سبق على ذلك - عنوان «تفسير الخمسمائة آية في الأحكام» لمؤلفه في فقه القرآن. كما جرى على ذلك الفرقة الأباضية، التي جعلت عنوان مادتها في فقه القرآن «تفسير الخمسمائة آية». وقد قام بعدها عبد الله بن محمد النجري اليماني (٨٧٧هـ)، الذي ينتمي إلى الفرقة الزيدية، بإطلاق اسم «شافي (شفاء) العليل في شرح الخمسمائة آية من التنزيل». ومع هذا لا بد من الالتفات إلى أن هناك آراء أخرى في ما يتعلق بعدد آيات الأحكام، ومن جملة هذه الآراء ما يعتقده عبد الله بن مبارك من أن آيات الأحكام تشكل تسعمائة آية من آيات القرآن^(٤١). وقد قام محمد بن عبد الله بن العربي بتفسير هذا العدد من الآيات، وهو من الكتّاب في مجال آيات الأحكام، مالكي المذهب. ولكن الأرجح أن أعلى رقم وصل إليه عدد الآيات هو الألفان فما زاد، وهو ما ذكره القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن». وهناك من قال بأنها أقل من خمسمائة، منهم: الشيخ محمد خضري بك، الذي يعتقد بأن عدد آيات الأحكام لا يتجاوز الثلاثمائة^(٤٢). ثم هناك السيوطي والشيخ الطنطاوي اللذان اقتصرنا على اعتبار مائة وخمسين آية فقط ذات صلة بالأحكام^(٤٣). ومع هذا كله يظهر أن الأقرب للحقيقة في هذا المجال هو العدد الذي يتراوح بين تسعمائة إلى ألف، وهو ما يمكن استنتاجه من خلال المرور على الآيات.

ولعل السر في هذا التفاوت الفاحش عدم أخذ المكررات بعين الاعتبار عند إحصاء الآيات الفقهية، أو أنهم راعوا في ذلك عنوان الحكم، وهو ما سيؤدي بالطبع إلى قلة العدد المطروح، وهناك أيضاً من راعى جانب الصراحة والغموض في الآيات، وعدّ عدداً أكبر من الآيات. ويحتمل أن السبب وراء الأعداد الكبيرة المذكورة هو اتباع نوع من الرؤية في تحديد آيات الأحكام، حيث أرادوا أن يحصلوا على بعض الاستفادات الفقهية **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٣٣

من خلال آيات لا يظهر كونها من آيات الأحكام، كآيات الأمثال، وآيات القصص، وآيات القسم، وغيرها.

و قد ظهر في القرن التاسع هذا أحد أهم التأليفات في مجال الفقه القرآني الشيعي، وهو «كنز العرفان في فقه القرآن». ومؤلف هذا الكتاب هو جمال الدين أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلي، المعروف بـ«الفاضل المقداد» (٨٢٦هـ). وقد كان من تلامذة محمد بن مكي، المعروف بالشهيد الأول. وله كتب فقهية، وكلامية، وقرآنية، وأدبية، وحديثية وأدعية، ومن جملتها: التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرايع، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ضد القواعد الفقهية، تفسير مغمضات القرآن، وكنز العرفان. وقد نظم هذا الفقيه المفسر أبواب الكتاب وفق ترتيب أبواب الفقه.

وقد تم تدوين تأليف آخر في القرن التاسع، وهو «آيات الأحكام» الذي كتبه الشيخ ناصر بن جمال الدين بن المتوج البحراني (٨٦٠هـ)^(٤٤). وقد وصفه صاحب كتاب «أمل الآمل» بأنه صاحب ذهن وقاد، فاضل، محقق، فقيه، وحافظ^(٤٥).

وفي نهاية هذا القرن تم الفراغ عن كتابة «معارج السؤل ومدارج المأمول في تفسير آيات الأحكام»، وهو من تأليف الشيخ كمال الدين حسن بن شمس الدين محمد بن حسن الإسترآبادي^(٤٦). وقد ذكره آقا بزرك الطهراني في مكان آخر من هذا الكتاب، تحت عنوان «الباب في التفسير»، و«تفسير اللباب»^(٤٧).

وفي ما بقي من هذه المرحلة تم تأليف الكثير في مجال فقه القرآن، ومن هذه التأليفات: «تفسير آيات الأحكام»، للشيخ شرف الدين شهبينكي أو شيفتكي (٩٠٧هـ)^(٤٨)؛ وكذلك كتاب «محجة البيضاء والحجة الغراء». ويقول آقا بزرك الطهراني حول هذا الكتاب: إن المؤلف جمع فيه فروع الشريعة، والحديث، والتفسير، والآيات الفقهية^(٤٩). ومن هذه الكتب أيضاً: «آيات الأحكام» (تفسير شاهي)، وكتبه باللغة الفارسية السيد أمير أبو الفتح بن ميرزا مخدوم حسيني عريشاهي گرگاني (٩٧٦هـ). ويضيف آقا بزرك الطهراني أن المؤلف دون هذا الكتاب تحت اسم «شاه طهماسب»^(٥٠)؛ ولذلك اشتهر هذا التفسير باسم «تفسير شاهي». وقد طبعت دار النشر «نويد طهران» هذا الكتاب سنة ١٣٦٢هـ ش، مرفقاً بكتاب «توضيح آيات الأحكام»، للميرزا ولي الله إشراقي سرابي.

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

وهناك كتاب آخر وهو «آيات الأحكام» من تأليف الشيخ محمد بن حسن الطوسي^(٥١)، وقد دون كتاباً آخر اسمه «زبدة البيان في آيات قصص القرآن»، وذلك في سنة ١٠٨٣ هـ. وقد دون في هذا القرن أحد أهم الكتب المؤلفة في مجال الفقه القرآني، وهو «زبدة البيان في براهين أحكام القرآن». وهذا الكتاب من تأليف العالم الرياني أحمد بن محمد، المعروف بالقدس الأردبيلي (٩٩٣ هـ)، وهو صاحب تأليفات عديدة غير هذا الكتاب، وتأليفاته تتوزع على الفقه، والكلام، والتفسير، ومنها: «مجمع الفائدة والبرهان» في الفقه، و«حديقة الشيعة في تفصيل أحوال النبي والأئمة عليهم السلام» في التاريخ، و«إثبات الواجب» و«إثبات الإمامة» في العقائد^(٥٢). والملفت للنظر هو أن هذا الكتاب كان الموضوع في تدوين عشرة مؤلفات ما بين حاشية وتعليق.

و هناك آثار أخرى تم تدوينها في هذا القرن، ومن ضمنها: «آيات الأحكام»، تأليف شجاع الدين محمود بن علي الحسيني المرعشي، وهو من المعاصرين للشاه طهماسب الأول، ومن تلامذة المحقق الكركي^(٥٣). وقد ذكر الأستاذ عميد كتاباً أيضاً بعنوان «آيات الأحكام»، تأليف الميرزا محمد بن علي حسين الإسترآبادي (١٠٢٦ هـ)^(٥٤)، ويحتمل أن يكون مقصوده هو هذا الكتاب، ولكن بما أن الأستاذ عميد يذكر شخصاً آخر له نفس مواصفات شجاع الدين محمود فمن المحتمل أن يكونا شخصين. ومن هذه المجموعة أيضاً: كتاب «معدن العرفان في فقه مجمع البيان لعلوم القرآن»، تأليف الشيخ إبراهيم بن حسن درّاق أو وراق، وهو من علماء أوائل القرن العاشر^(٥٥). وقد نقل أن النسخة الخطية لهذا الأثر موجودة في جامعة لوس أنجلوس في الولايات المتحدة الأميركية^(٥٦).

٤- مرحلة الازدهار (ق ١١ هـ)

تبدأ هذه المرحلة من القرن الحادي عشر بتعليقة على كتاب «زبدة البيان»، وهو «التعليقة على زبدة البيان في أحكام القرآن»، وقد كتب هذه التعليقة أمير فيض الله بن عبد القاهر الحسيني النجفي (١٠٢٥ هـ). ومن بعده قام محمد بن علي بن إبراهيم الإسترآبادي، المعروف بالميرزا محمد (١٠٢٨ هـ)، بكتابة مؤلف عنوانه «شرح آيات الأحكام في تفسير كلام الله الملك العلام». وقد طبعت مكتبة المعراجي هذا الكتاب ملحقاً بـ«تعليقات»، لمحمد باقر شريف زاده.

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٣٥

و من الآثار التي دونت في هذه المرحلة كتاب «مشرق الشمسين وإكسير السعادتين»، لبهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد، المعروف بالشيخ البهائي (١٠٣٠هـ)^(٥٧). وقد ذكر العلامة الأمين وآقا بزرگ الطهراني هذا الكتاب باسم «مجمع النورين ومطلع النيران»، ويقولان: إن هذا الكتاب يبحث باب الطهارة فقط، ويعتمد على الأحاديث في تفسير الآيات^(٥٨).

و الجدير بالقول أن الشيخ البهائي كان يعد من النخبة في عصره، وقد ترك ما يقرب من ستين أثراً في مختلف الموضوعات؛ الإسلامية منها والعلمية، من قبيل: التفسير، والحديث، والدراية، والرجال، والفقه، والأصول، والتاريخ، والحساب، والهيئة، والأدب، والشعر. وله تصنيفات في مجال القرآن الكريم، إضافة إلى «آيات الأحكام»، ومنها: «العروة الوثقى في تفسير القرآن»، و«عين الحياة»، وحاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على تفسير الكشاف^(٥٩). وهذه هي بالطبع ميزة العالم الجامع، الذي يجري قلمه في الميادين المختلفة.

و من المؤلفات الأخرى التي تم تدوينها في هذا القرن «تفسير آيات الأحكام»، للميرزا رفيع الدين محمد بن حسين المرعشي (١٠٣٤هـ)، و«تفسير القطب شاهي في شرح آيات الأحكام»، لمحمد يزدي، المعروف بـ شاه قاضي (١٠٤٠هـ)، وهو كتاب تم تدوينه بطلب من السلطان محمد قطب شاه^(٦٠).

ثم هناك كتاب «إمالة اللثام عن الآيات الواردة في الصيام»، وهو من تأليف أحد العلماء في أواسط هذا القرن. ويذكر آقا بزرگ الطهراني أن تدوين هذا الكتاب - الذي لم يذكر اسم مؤلفه - كان هدية إلى الشاه صفي صفوي، وهو كتاب ذو صبغة روائية، كان مؤلفه قد ترجمه إلى الفارسية عام ١٠٤٦هـ^(٦١).

و هناك أثر آخر كتب في هذا القرن، وهو أحد الآثار المهمة في مجال البحث الفقهي القرآني، وعنوانه «مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام»، لأبي عبد الله محمد الجواد شمس الدين الكاظمي، المعروف بـ «الفاضل جواد»، وقد توفى في أواسط القرن الحادي عشر الهجري. وقد كان تلميذاً للشيخ البهائي، وله تصنيفات قيمة في الأصول، والحساب، والنجوم، والنحو، والفقه، والرجال، والعرفان، والتفسير^(٦٢).

و يمكننا أن نطلق على هذه الكتب، وهي: فقه القرآن للراوندي، وكنز العرفان

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

للفاضل المقداد، وزيدة البيان للمقدس الأردبيلي، ومسالك الأفهام للكاظمي، تسمية الكتب الأربعة بالنسبة لفقه القرآن.

كما تم الفراغ عن تدوين مؤلف آخر في هذا القرن في علم فقه القرآن، وهو «فتح أبواب الجنان في تفسير آيات الأحكام»، وقد كتبه محمد بن الحسين العاملي (١٠٨٠هـ)^(٦٣). وهناك كتاب «آيات الأحكام الفقهية»، وهو كتاب باللغة الفارسية، للمولى ملك علي التوني، وقد كتب الكتاب سنة ١٠٩٨هـ باسم الشاه سليمان صفوي. كما ونذكر كتاب «مفاتيح الأحكام في شرح آيات الأحكام القرآنية»، وهو من تأليف محمد سعيد بن سراج الدين الطباطبائي القهائي (١٠٩٢هـ)^(٦٤). وهذا التصنيف هو عبارة عن شرح لـ «زبدة البيان» للمقدس الأردبيلي، الذي كتبه أحد تلامذته، أي السيد فضل الله الإسترآبادي، في هذا القرن تحديداً. وهو بالطبع من علماء القرن الحادي عشر؛ وقد دون آقا حسين الخوانساري (١١٠٠هـ) في أواخر هذا القرن كتاباً بعنوان «أحكام القرآن»، فينضم إلى مجموع ما ذكر من المؤلفات^(٦٥).

٥- مرحلة الركود الثانية (ق ١٢ - ١٣ هـ)

ليس المقصود من الركود هنا أن حركة الفقه القرآني توقفت كلياً، بل المقصود أنه لم يصدر أي كتاب مثير للاهتمام بأسلوب استدلال. وهذه المرحلة تبدأ من أواخر القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر، أي لمدة قرنين تقريباً. لقد بسط النهج الأخباري في هذه المرحلة سلطته على الكثير من شعب العلوم الإسلامية؛ لما شهد فيها من تجدد الإقبال على النهج الأخباري، وتصنيف مجاميع روائية شيعية عظيمة، ففي هذا الزمن تم تصنيف «الوافي»، للملا محسن فيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، و«وسائل الشيعة»، للشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ)، و«العوالم»، للشيخ عبد الله البحراني (١١٣٠هـ)، وهذا ما حدا بالكثير من العلوم على أن تنتهج الطريقة الروائية؛ ثم جاء من بعدها التفاسير الروائية، كـ «الصافي» للفيض الكاشاني، و«البرهان في تفسير القرآن» للسيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ)، و«نور الثقلين» للمحدث الحويزي (١١١٢هـ)، و«تفسير كنز الدقائق» للمشهدي القمي، وغيرها من عشرات التفاسير الروائية التي ظهرت، دون أن يكون هناك أي تفسير عقلي واجتهادي تقريباً.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٣٧

و كذلك أخذ الفقه منحىً روائياً، ونتج عن ذلك آثار من قبيل: «النخبة المحسنية» للفيض الكاشاني، وكذلك شرحها «التحفة السنية» للسيد عبد الله الجزائري، و«الحقائق الناضرة» للشيخ يوسف البحراني (١١٧٦هـ)، دخلت في سجل الآثار العلمية الشيعية. وقد أثر هذا الوضع على البحث الفقهي القرآني، وصار بسببه تفسير آيات الأحكام يكتب على شكل تعليقة، أو كان يكتسب الحلة الروائية، آخذاً النمط الأخباري.

و قد كتب نور الدين الشوشتري (١٠١٩هـ) في بداية هذه المرحلة «حاشية على كنز العرفان»^(٦٦). ومن ثم قام بعده مير فضل الله الإسترآبادي (١٠٤١هـ) بكتابة «حاشية على زبدة البيان»^(٦٧). ومن بعدهما كتب السيد نعمة الله الجزائري - وهو من المتبعين للطريقة الأخبارية بشدة - كتاب «التعليقة على زبدة البيان». وخلفه سليمان بن عبد الله بن علي البحراني الماحوزي، المعروف بالمحقق البحراني (١١٢٢هـ)، فكتب «التعليقة على مشرق الشمسين»^(٦٨). وقد كان الماحوزي من المحدثين البحرينيين المشهورين - حسب ما قال تلميذه عبد الله بن صالح البحراني -، فقد كانت معظم علومه الحديث، والرجال، والتاريخ^(٦٩).

أما في العقد الثالث من القرن الثاني عشر فقد كتبت تعليقات أخرى، ومن جملتها: «التعليقة على زبدة البيان في أحكام القرآن»، التي كتبها العلامة محمد بن عبد الفتاح، المشهور بـ«سراب التنكابني» (١١٢٤هـ)^{(٧٠)(٧١)}. وهناك «التعليقة على مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام»، وقد كتبها الميرزا عبد الله بن عيسى التبريزي الأصفهاني، المشهور بـ«أفندي» (١١٣٠هـ)^(٧٢). ثم قام بعدها أمير بهاء الدين محمد بن أمير محمد باقر مختاري الحسيني النائيني السبزواري (١١٣٠ أو ١١٤٠هـ) بكتابة «التعليقة على زبدة البيان في أحكام القرآن».

و يذكر آقا بزرك الطهراني كتاباً في مجال فقه القرآن باسم «آيات الأحكام»، وقد ذكرت الآيات القرآنية الفقهية مرتبة في هذا الكتاب دون شرح وتفسير، وقد وقفه نادر شاه عام ١١٤٥هـ للمكتبة الرضوية^(٧٣). وقد أطلق بعض الفضلاء المعاصرين على هذا الكتاب اسم «تفسير آيات الأحكام نادري» تبعاً لواقفه^(٧٤). وقد انضم إلى ركب المؤلفين في فقه القرآن إسماعيل بن محمد حسين المازندراني، المشهور بـ«خاجوي» (١١٧٣ أو ١١٧٤هـ) **٣٣٨ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ**

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

١١٧٧هـ)، وهو الذي كتب في الربع الأخير من القرن الثاني عشر «التعليقة على مشرق الشمسين»^(٧٥). وقد ذكر السيد أستاذي أن «التعليقة» على زبدة البيان تمت كتابتها في القرن الثاني عشر، وينسبها إلى محمد رفيع جيلاني.

و من المؤلفات التي تم تدوينها في هذه المرحلة في مجال الفقه القرآني، والذي تطفئ عليه الصبغة الروائية، هو كتاب «إيناس سلطان المؤمنين باقتباس علوم الدين من النبراس المعجز المبين»، وهو إنجاز السيد محمد العاملي المكي (١١٣٩هـ)^(٧٦). ويضيف السيد المرعشي في ذيل عنوان الكتاب هذه الجملة: «في تفسير الآيات القرآنية التي هي الأحكام الأصلية والفرعية»^(٧٧). ويكتب إعجاز حسين أن تفسير آيات الأحكام الذي كتبه السيد محمد حيدر يدل على تمكنه وسعة اطلاعه العلمي على مذاهب العامة والخاصة والتحقيق في آرائهم، لأنها مجالات فيها كل العلوم، وأن السيد قد كتب هذا الكتاب لأجل الشاه سلطان حسين^(٧٨). ولا بد من الانتباه إلى أن هذا الكتاب هو الأول بحسب الظاهر من جهة كونه مقارناً، وقد تم تأليفه على هذا النحو.

ثم إن هناك آثاراً في الفقه القرآني ظهرت في هذه المرحلة، ومنها كتاب «تفسير آيات الأحكام»، لأحمد بن إسماعيل الجزائري (١١٥١هـ). ويكتب إعجاز حسين في حق هذا الكتاب أن مؤلفه تمسك فيه بالروايات، وهو كتاب نفيس فريد في نوعه^(٧٩). ويذكر السيد المرعشي النجفي هذا الكتاب باسم «قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر»، ويضيف قائلاً: إن هذا كتاب مفيد جداً، فهو يبحث ويحقق في أخبار الأئمة عليهم السلام بعد كل آية^(٨٠). وفي هذه المرحلة أيضاً تم الفراغ عن كتاب آخر من كتب الفقه القرآني، وهو «تحصيل الاطمينان في شرح زبدة البيان في أحكام القرآن»، الذي دونه أمير محمد إبراهيم بن أمير معصوم القزويني، المعروف بالقاضي محمد إبراهيم (١١٦٠هـ)^(٨١). وقد كتب هذا التفسير باللغة الفارسية، وهو يشبه تفسير أبو الفتوح الرازي^(٨٢).

و في أواخر هذا القرن قام السيد شمس الدين محمد الحسيني المرعشي (١١٨١هـ) أيضاً بكتابة «آيات الأحكام»^(٨٣). وفي نهاية هذا القرن صنف محمد بن الحسن الخراساني (١٢٠٠هـ) كتاباً آخر عنوانه «نمط الدرر»^(٨٤)، ومن بعده صارت حركة الفقه القرآني بطيئة لمدة نصف قرن، بل نستطيع القول: إنها توقفت كلياً.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٣٩

٦- مرحلة العودة (ق ١٣ - ١٤ هـ)

بعد فترة من المشادة الطويلة، وبعد مرحلة الركود التي تلاها قرنان - الحادي والثاني عشر - من النشاط في البحث الفقهي القرآني، بدأ تحرك جديد في أواسط القرن الثالث عشر، مما أعطى الدفع اللازم مجدداً لهذه الحركة. وكان أول من كتب في هذه المرحلة السيد محمد إبراهيم الحسيني المرعشي (١٢٤٠ هـ)، وكان مؤلفه «آيات الأحكام»^(٨٥).

و من بعدها قام السيد محمد قلي بن محمد حسين بن حامد حسين النيشابوري (١٢٦٠ هـ) بتأليف كتاب «تقريب الأفهام في تفسير آيات الأحكام»، وقد كتبه باللغة الفارسية، فأضاف بذلك تصنيفاً إلى تراث البحث الفقهي^(٨٦). ومن الجدير بالذكر أن مؤلف هذا الكتاب هو والد إعجاز حسين، صاحب كتاب «كشف الحجب عن أسماء المؤلفات والكتب».

و من ثم صنف محمد جعفر بن سيف الدين الإسترآبادي، المشهور بـ «شريعتمدار» (١٢٦٣ هـ)، كتاب «دلائل المرام في تفسير آيات الأحكام»^(٨٧). وقد تم تدوين مؤلفين آخرين في أواخر هذا القرن: أحدهما: «كنز العرفان في تفسير آيات القرآن»، وهو كتاب يحتوي على المباحث التفسيرية ومباحث القراءة، ومن ثم يبحث الأحكام الفقهية في الآيات على المذاهب الأربعة، ويثبت حقانية الفقه الجعفري^(٨٨)؛ وثانيهما: «الوجيز في تفسير آيات الأحكام»، لعبد الحسين بن إبراهيم المخزومي (١٢٧٩ هـ)^(٨٩).

و في بدايات القرن الرابع عشر جاء علي بن ملا محمد جعفر الإسترآبادي، المعروف بـ «شريعتمدار» (١٣١٥ هـ)، وأنجز عدة كتب في مجال فقه القرآن: أحدها: كتاب «نثر الدرر الأيتام في شرح الآيات الأحكام»، وهو موسّع نسبياً؛ وثانيها: «الدرر الأيتام في تفسير آيات الأحكام»^(٩٠). وقد ذكر آقا بزرك الطهراني هذا الكتاب تحت اسم «أنموذج في تفسير آيات الأحكام»، ويضيف قائلاً: إنه استخرجه من «نثر الدرر»^(٩١). ومن ثم يذكر كتاباً له آخر اسمه: «كنز درر الأحكام»، الذي هو في الحقيقة شرح على «درر الأحكام»^(٩٢).

و في ذلك الزمان ألّف السيد شرف الدين علي الحسيني المرعشي (١٣١٦ هـ) كتاباً عنوانه «أحكام القرآن»^(٩٣). وكذلك كتاب «أحكام القرآن»، تأليف غلام رضا أميري

● **فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة**

كرمانشاهي، وهو من الكتب التي كتبت في هذا المجال، وتم الفراغ عنه سنة ١٣٦٩هـ^(٩٤).

ثم كتب عبد علي بن أبي القاسم الموسوي (١٣٣٦هـ) كتاب «لب الباب في تفسير أحكام الكتاب» خلال ما بقي من هذه المرحلة^(٩٥). وهناك كتاب آخر لنفس المؤلف اسمه: «المقالييد الجعفرية في القواعد الفقهية».

و في هذه الفترة كتب أيضاً محمد علي، المعروف بالشيخ حمزة علي فشندي (١٣٣٨هـ) «آيات الأحكام». وقد ظهر كتاب آخر في مجال الفقه القرآني في هذه المرحلة، وهو «موضوع آيات الأحكام»، لمؤلفه محمد بن فضل الله الموسوي الساروي، المعروف بثقة الإسلام (١٣٤٢هـ)^(٩٦).

ثم نذكر كتاب «مقلاد الرشاد في شرح آيات الأحكام»، الذي ألفه المولى محمد مهدي بنابي (١٣٤٥هـ)، وهذا كتاب آخر في هذا المجال، وقد كتب في هذه المرحلة من الزمن^(٩٧).

وهو من الأشخاص الذين أجازوا السيد المرعشي النجفي بالرواية. أما كتاب «الجمان الحسان في أحكام القرآن»، الذي كتبه السيد محمود الموسوي الدهسرخي الأصفهاني (١٣٤٥هـ)، فقد تم الفراغ عنه في هذه الفترة أيضاً^(٩٨). وقد كتب محمد باقر بن محمد حسن القائي (١٣٥٢هـ) كتاب «آيات الأحكام»^(٩٩)، وهو أيضاً من الأشخاص الذين أجازوا السيد المرعشي النجفي بالرواية. والكتاب المشهور «الكبرى الأحمر» هو من مؤلفات هذا المصنف^(١٠٠). وكذلك كتب السيد أبو تراب الخونساري (١٣٤٦هـ) «لب الباب في تفسير آيات الأحكام»^(١٠١).

أما في النصف الثاني من القرن الرابع عشر فقد كتب إبراهيم خجسته كتاباً عنوانه «آيات الأحكام»، وقد شرح فيه كيفية المحاكمة، والمسؤولية الجزائية في قانون الإسلام، وقد طبع عام ١٣٢٨هـ ش في مدينة «رشت»^(١٠٢). وخلال هذه الفترة كتب السيد محمد إبراهيم الحسيني الإصفهاني (١٣٧٧هـ) كتاباً بعنوان «آيات الأحكام»^(١٠٣). وفي ما بقي من هذه الفترة ظهر أول تصنيف مقرب بين المذاهب، وقد كتبه السيد آقا حسين طباطبائي يزدي (١٣٨٦هـ) تحت عنوان «تفسير آيات الأحكام وفق المذهب الجعفري والمذاهب الأربعة»، والمؤلف من أحفاد السيد محمد كاظم اليزدي، صاحب العروة^(١٠٤).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وبيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٤١

و من ثم قام السيد يحيى اليزدي (١٣٨٦هـ) بتأليف كتاب «آيات الأحكام»^(١٠٥). ومع الاقتراب من نهاية هذه المرحلة ظهر كتابان: أحدهما: كتاب «آيات الأحكام»، للشيخ خلف آل عصفور^(١٠٦)، والثاني: «آيات الأحكام»، للشيخ إسماعيل بن علي نقي الأرومي التبريزي، وهو من علماء القرن الرابع عشر^(١٠٧). ومن الكتب الصادرة في هذه المرحلة كتاب «أقصى البيان في آيات الأحكام وفقه القرآن، لمسعود سلطاني الأذربايجاني (١٤١٠هـ)، وقد أخرج في مجلدين^(١٠٨). وفي النتيجة لا بد من القول: إن مجموع الآثار المؤلفة في مجال الفقه القرآني، منذ بداية القرن الثالث وحتى نهاية القرن الرابع عشر، يزيد عن السبعين، بين متن وشرح وتعليق.

٧- مرحلة الرشد والنمو (ق ١٥ هـ)

لقد كان القرن الخامس عشر في الحقيقة بداية تحول جدي في البحث الفقهي القرآني، سواء من جهة الكم أم الكيف، وقد شهد تطورات عديدة، وبلغ مرتبة من الرشد، وإن عانى من تراجع قليل من حيث البنية العلمية. أما التطور في هذه المرحلة فهو عبارة عن:

١- ٧- الفهرسة

لا شك بأن الاستفادة من مصادر كل علم مرهونة بسهولة وسرعة البحث في القرآن والكتب المرتبطة بذلك العلم، وهذا لا يتيسر إلا بالفهرسة والعنونة، لذلك تعتبر هذه المسألة من أهم الأمور التي لا بد من مراعاتها في المجال العلمي. ومن الآثار التي أولت هذا الجانب عناية خاصة: «فرهنگ آيات فقهي قرآن كريم بر أساس موضوعات فقهي» (معجم الآيات القرآنية الفقهية طبق الموضوعات الفقهية)، وقد رتبته محمد أراكي، وقامت دار «أسوه» بنشره سنة ١٣٨٣هـ ش. وهناك كتاب «أدوار الفقه»، وهو تقسيم للآيات القرآنية الفقهية طبقاً لكتاب «كنز العرفان» للفاضل المقداد. وهناك كتاب «آيات الأحكام في تراث الإمام الخميني»، جمعه عباس فيضي نسب، وقد نشرته مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام) سنة ١٣٨٤هـ ش؛ وكتاب «الأنظار التفسيرية

٣٤٢ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

للشيخ الأنصاري»، الذي دونه وطبعه مركز فرهنگ ومعارف إسلامي (مركز الثقافة والمعارف الإسلامية) سنة ١٣٧٦هـ ش. ونذكر من ضمن هذه المجموعة أيضاً كتاب «آيات الأحكام»، للسيد محمد رضا غياثي الكرمانی، وقد ذكر المؤلف فيه أنه أعدّه حفاظاً على موضوع كتاب «آيات الأحكام» (تفسير شاهي) ووفقاً له، وهو الكتاب الذي دونه السيد أمير أبو الفتح بن ميرزا مخدوم الحسيني العريشاهي.

٢-٧- السیر الموضوعي

إن التركيز على الموضوع والابتعاد عن التشتت هي من جملة الأمور التي لا بد من مراعاتها عندما نريد أن نصل إلى نظرة شاملة ونهائية حول موضوع معين، ولا سيما في عصرنا الحاضر، حيث المطلوب العثور على أجوبة للاستفسارات والشبهات، لذلك تحول البحث عن المسائل بالأسلوب الموضوعي إلى جزء من دستور العمل عند الكثير من أرباب الفن. ومن جملة الآثار التي كتبت في هذا المجال «درآمدی بر مبانی نظری آيات الأحكام» (مقدمة في المباني النظرية لتفسير آيات الأحكام)، الذي ألفه السيد محمد علي إيازي، وقد طبع ونشر سنة ١٣٨٠هـ ش. ويمكن القول في ما يتعلق بهذا المصنف: لا شك في أن تبين مباني البحث الفقهي القرآني هو من أهم الموضوعات في هذا المجال من البحث، وهذا التصنيف يتكفل بأداء هذه الوظيفة المهمة. أما كتاب «درسهای از آيات الأحكام» (دروس في آيات الأحكام)، وهو من جملة هذه الآثار، فقد كتبه داريوش زرگري مرندي، وهو يبحث في موضوع المعاملات والعقود، وطبعته جامعة «آزاد إسلامي» في محافظة زنجان، وذلك سنة ١٣٨٠هـ ش؛ وكذلك كتاب «آيات الأحكام»، الذي يبحث موضوع القانون المدني والجزائي، وهو من تأليف محمد علي آقايي، وقد طبع عام ١٣٨٠هـ ش؛ ثم كتاب «آيات الأحكام حقوقي» (آيات الأحكام القانونية)، الذي ألفه أسد الله لطفی، وهو كتاب يقع في اثني عشر فصلاً، ويبحث في العقود والإيقاعات، وقد طبعته مؤسسة «انتشارات نور علم»، سنة ١٣٨١هـ ش.

يضاف إلى ذلك كتاب «آيات الأحكام»، للكاتب عباس علي عميد الزنجاني، الذي اهتمت مؤسسة «مطالعات وتحقيقات علوم إسلامي» بنشره في عام ١٣٨٢هـ ش، فهو من المؤلفات الباحثة في هذا المجال أيضاً. ويحتوي هذا الكتاب على مقدمة وستة أقسام، **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٤٣

وقد انصرف كاتبه إلى المباحث القانونية؛ وكذلك كتاب «أحكام القرآن»، الذي دونه محمد باقر البهبودي، وقد اقتصر فيه على بحثي «الإرث» و«الربا»، ويدخل في دائرة التصنيفات الموضوعية في هذا المجال، وقد تولى طباعته دار نشر معراجي في طهران.

٣-٧- المسلك المقارن

إن العدد الكبير من التصنيفات التي دونت في مجال البحث الفقهي القرآني تدل على أن الفريقين أوليا استنباط الأحكام من المصدر الأساسي والأصيل الاهتمام الكبير، ولذلك كان من الضروري السعي لإغناء البحث في هذا العلم الفقهي التفسيري الثنائي الاتجاه (على رأي الشيعة والسنة)، ولذا فقد شرع في هذا العمل أولاً محمد هادي آل راضي، الذي كتب «آيات الأحكام»، دروس في آيات الأحكام»، وهو عبارة عن دروس مقارنة تم تدوينها، ومن ثم تعليمها للطلاب بشكل متواصل. وبعدها قرّر كتاب «تفسير آيات الأحكام مقارن» كمادة دراسية في «مركز جهاني علوم إسلامي» (المركز العالمي للعلوم الإسلامية)، ومن بعدها كتاب «فقه القرآن، آيات الأحكام تطبيقي»، وقد تم الفراغ من كتابته في سنة ١٣٨٣هـ ش، وقام مركز تدوين المتون في المركز العالمي بنشره.

٤-٧- الدخول إلى المراكز العلمية

لقد كان فقه القرآن حاضراً في الحوزات العلمية، وهو الآن كذلك، وهذا أمر طبيعي، ثم بعد إنشاء المراكز العلمية الجامعية، وإدخال اختصاصات: الإلهيات، والمعارف الإسلامية؛ وتخصص القرآن والحديث على وجه الخصوص، كان من المتوقع أن يلتحق فقه القرآن عاجلاً أو آجلاً بهذه المعارف، ومن ثم يكون حاضراً في الجامعات؛ وعلى هذا يكون علم فقه القرآن قد خطا خطوة كبيرة، وطوى إحدى مراحل تكامله؛ بدخوله إلى الجامعات. وقد تمت الموافقة على عناوين للدراسة، وتم بعدها تدوين كتب في هذا المجال. ونذكر من هذه الكتب «آيات الأحكام»، الذي كتبه كاظم مديرشانه جى سنة ١٣٨٢هـ ش، وطبعته مؤسسة تحقيق وتدوين كتب العلوم الإنسانية للجامعات، ويحتوي هذا الكتاب على مقدمة وثمانية عشر بحثاً.

● فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة

و نشير هنا إلى كتاب «آيات الأحكام»، الذي كتبه عابدين مؤمني، وهو من هذه المجموعة من المؤلفات التي طبعتها جامعة «پیام نور» كمادة دراسية سنة ١٣٨٣هـ ش. وهناك كتاب «درسنامه آيات الأحكام»، وهو من تأليف نفس الشخص، بناء على طلب كلية العلوم القرآنية، على ما في البرنامج المقرر من قبل وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، وقد تولت دار نشر مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي إعداده للنشر.

٥-٧- الشرح والترجمة والتصحيح

وقد تم وضع برنامج لتصحيح وترجمة المؤلفات الفقهية القرآنية في هذه المرحلة. ففي مجال التصحيح يمكن أن نشير إلى كتاب «زبدة البيان في براهين أحكام القرآن»، الذي أنجزه رضا أستاذي وعلي أكبر زماني. وكذلك قام عبد الرحيم عقيقي بخشائشي بتصحيح كتاب «كنز العرفان في فقه القرآن».

أما في ما يخص الترجمة فهناك «كنز العرفان في فقه القرآن»، الذي ترجمه الدكتور مهدي محقق. وهناك ترجمة وتلخيص «زبدة البيان»، التي أنجزها الدكتور سجادي، والتي طبعت سنة ١٣٦٢هـ ش. ونشير كذلك إلى شرح وترجمة السيد عبد الله أصغري (١٣٨٥هـ ش) «كنز العرفان في فقه القرآن»، وقد ترجمه عقيقي بخشائشي أيضاً، وترجم هادي عظيمي الگرياني القسم المختص بالعقود منه (١٣٧٨هـ ش).

٦-٧- تدوين الجوامع

لقد ظهر في هذه المرحلة عددٌ من الكتب الجيدة في مجال البحث الفقهي، ونذكر البعض منها: كتاب «آيات الأحكام»، لمحمد سعدي اللاهيجي (١٤٠٣هـ)، الذي قال فيه عقيقي بخشائشي: إنه شامل لكل آيات وسور القرآن^(١٠٩). ومن الآثار التي تذكر في هذا المجال كتاب «آيات الأحكام»، لأحمد ميرخاني (١٤١٤هـ). وهذا الكتاب يقع في خمس مجلدات باللغة الفارسية، والكاتب من تلامذة آيات السيد البروجردي والميرزا مهدي الإصفهاني، والسيد هاشم القزويني، والسيد صدر الإصفهاني، والشيخ حجت الكوه كمري. وقد أدى حب المؤلف لهذين العلمين: الفقه؛ والتفسير، إلى

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٤٥

كتابة هذا الكتاب.

و نخص بالذكر أيضاً كتاب «بدايع الأحكام في تفسير آيات الأحكام»، لمحمد باقر ملكي الميانجي (١٤٢٠هـ)، وقد ألف هذا الكتاب سنة ١٣٨٨هـ ش، وطبع في بيروت عام ١٤٠٠هـ.

و قد كتب الدكتور محمد الخزائلي، المحاضر في جامعة طهران (من مواليد ١٢٩٢هـ) كتاب «أحكام القرآن» أو «بهين فرمان»، وهو ما يعني بالعربية (الحكم الأفضل). وهذا الكتاب موزّع على أقسام أربعة: الأحوال الشخصية، المعاملات، العبادات، والأحكام الاجتماعية، وقد طبعته مؤسسة دار نشر «جاويدان» للمرة الرابعة. وللمؤلف كتب أخرى غير أحكام القرآن، منها: «أعلام القرآن»، و«فرهنگ قرآن» (ثقافة القرآن)، و«أصول القرآن»، و«روش تعليم قرآن» (أسلوب تعليم القرآن).

ثم هنالك كتاب «فقه القرآن»، لمحمد يزدي، وهو منظّم بأسلوب مغاير لسائر كتب آيات الأحكام، التي تعتمد على ترتيب الأبواب الفقهية، وقد قسّمه إلى أربعة أقسام: العبادات، الحكوميات، العقود والإيقاعات، والاجتماعيات؛ وعلى الرغم من أن الشروع في تأليف هذا الكتاب كان سنة ١٣٩٥هـ، فقد طبع للمرة الأولى سنة ١٣٧٤هـ^(١١٠).

و من الكتب التي نشرت في هذا المجال كتاب تفسير جامع آيات الأحكام لزین العابدين قرباني اللاهيجي، إمام جمعة رشت، وهو كتاب يقع في ثمانية عشر مجلداً. و هناك كتب أخرى دوّنت في هذه المرحلة، نذكر منها: كتاب «أحكام القرآن»، للسيد أبو الفضل برقعي، الذي طبعته دار عطايي. وكذلك كتاب «الشريعة وتأسيس التشريع»، لعبد الحسين شهيدي، وهو شامل لخمسماية وعشرين آية، بدءاً بالطهارة وانتهاءً بالديات^(١١١). وفي النهاية لا بد أن نذكر أيضاً كتاب «آيات الأحكام» هاشم زاده هريسي.

مميزات الفقه القرآني الشيعي

لقد كان للفقه القرآني الشيعي تميزٌ من نواح عديدة على ما عند سائر الفرق الإسلامية، نشير إلى بعضها في ما يأتي:

٣٤٦ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

أ- التمسك بنهج أهل البيت عليهم السلام

من المميزات المهمة التي اتصف بها الفقه القرآني عند الشيعة هو أنه تمسك بالروايات الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام في المجالات العديدة: شرح مجملات آيات الأحكام، وتبيين المبهمات منها، وبيان الأحكام الجزئية، وتقعيد المطلقات، وتخصيص العمومات في القرآن، ولم يكن هذا إلا تمسكاً بما ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي قال: «إني تارك فيكم أمرين، إن أخذتم بهما لن تضلوا: كتاب الله عز وجل؛ وأهل بيتي عترتي. أيها الناس اسمعوا، وقد بلغت، إنكم ستردون عليّ الحوض فأسألكم عما فعلتم في الثقلين، والثقلان: كتاب الله جل ذكره؛ وأهل بيتي، فلا تسبقوهم فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم»^(١١٢). والحقيقة أن الشيعة هم الوحيدون الذين اتبعوا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، واتبعوا من بعده عترته الطاهرة، أي الأئمة المعصومون عليهم السلام، في بيان وتفسير آيات الأحكام.

ب - اعتماد الأسلوب المقارن

وهذا أيضاً من نقاط امتياز الفقه القرآني عند الشيعة عن ما عند غيرهم من الفرق الإسلامية، حيث إن علماء السنة حاولوا بشكل عام التعرض لآراء من يوافقهم في الفكر الأصولي، واجتنبوا ذكر رأي الشيعة في دراستهم المقارنة؛ أما الشيعة فقد ذكروا آراء أهل السنة، مستهدفين بذلك الاطلاع على آرائهم، وأحياناً الإجابة على بعض الشبهات والمسائل. وكنموذج على هذا نذكر الفاضل المقداد الذي يقول في تفسير آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْأً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (المائدة: ٤٣): إن المراد من الصلاة عند الشيعة المسجد (أي مكان الصلاة)، ويوافقهم في هذا المذهب الشافعي، ويخالفهم أبو حنيفة^(١١٣). وفي تفسير آية ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩) يقول الفاضل المقداد: إن المقصود من «المطهرون» المطهرون من الحدث والخبث، كما هو مروي عن الباقر عليه السلام، ويوافقنا في ذلك المذهب الشافعي والمالكي والحنفي^(١١٤).

وهذه الميزة، وإن كانت موجودة في الكثير من الكتب، إلا أنها مشهودة في

البعض أكثر من الآخر، ومنها: كتاب «كنز العرفان في تفسير القرآن»، كما قد أشرنا سابقاً، فالمؤلف يتعرض في هذا الكتاب للأحكام الفقهية في الآيات على المذاهب الأربعة، ثم يحاول إثبات حقانية المذهب الجعفري، وذلك بعد مباحث التفسير والقراءة. و من الكتب الأخرى الجديرة بالذكر «تفسير آيات الأحكام وفق المذهب الجعفري والمذاهب الأربعة»، للسيد حسين الطباطبائي اليزدي؛ وكتاب «آيات الأحكام، دروس في آيات الأحكام»، لمحمد هادي آل راضي، الذي دون من أجل طلاب الحوزة العلمية في قم؛ وكتاب «فقه القرآن، آيات الأحكام تطبيقي»، وهو كتاب دون ورتب كمادة دراسية في الفقه المقارن.

ج - الأسلوب الفقهي

من مميزات الفقه القرآني عند الشيعة هي أنهم التفتوا إلى الأسلوب والترتيب المطلوب؛ رعاية لهوية مادة تفسير الآيات الأحكام الثائية الأبعاد، فهي مادة فقهية، وفي نفس الوقت تفسيرية؛ ثم إن فقه القرآن هو نوع من التفسير الموضوعي، بناءً على أن موضوعه مشخص ومحدد خارج إطار القرآن، وهو علم الفقه الرائج. بينما حافظ السنة على الترتيب الموجود في القرآن، وكان أسلوبهم عبارة عن بحث كل آية بحسب ترتيب ورودها في القرآن. ومن المعلوم أنه لا بد من بحث المواضيع الفقهية، كلية كانت أم جزئية، بنحو يعطي المركزية للموضوع، وإلا لن نتمكن من الوصول إلى ما يريده القرآن بشكل نهائي في موضوع ما، فإذا بحثنا الحج مثلاً بأسلوب موضوعي فمن الطبيعي أن نبدأ بشرط الاستطاعة، مروراً بالإحرام والمحرمات، ومن بعدها سائر مناسك الحج، بحسب ما هو موجود من ترتيب في هذه الأعمال، ولا يمكننا أن نبدأ بالكلام عن السعي بين الصفا والمروة، ومن بعده نتصدى لبيان محرمات الإحرام، ومن بعدها نتحدث عن فريضة الحج كموضوع كلي، وفي النهاية نذكر المناسك الأخرى. كما ويستلزم هذا الأسلوب أن نبحت بعض المواضيع تكراراً، كلما تكررت الآيات.

د - النزعة العقلية

يتميز فقه القرآن عند الشيعة بصبغة عقلية، وذلك تبعاً للأصول المعتمدة في علمي الفقه والتفسير؛ وهذا يعني أنه عندما لا يتوفر لدينا دليل نقلي في مجال تفسير آيات الأحكام فإننا نتمسك بالدليل العقلي، كما يتم الاستعانة به في حالات تأييد أو رد بعض المطالب. يقول المقدس الأردبيلي في تفسير آية ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (النساء: ٢٤): إن الآية ظاهرة في نكاح المتعة، ولم يأت أي دليل عقلي أو نقلي من الكتاب أو السنة بما ينسخ هذا الحكم، فمن جهة يثبت هذا النكاح بالكتاب والسنة والإجماع، وهذا ما لا يُنقض إلا بدليل يقيني آخر، عقلي أو نقلي، وهو غير محصل^(١١٥). ويقول القطب الراوندي في تفسير آية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمُتَّكِئَةِ مِنَ الْإِخْوَةِ فَلِلْمُتَّكِئَةِ مِنَ الْإِخْوَةِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١١): إن وجه تقدم الوصية على الدين في هذه الآية هو أن رد الدين واجب عقلي؛ لذا قدم الوصية، ليقول لنا: إن الوصية أيضاً واجبة^(١١٦).

النتيجة

في نهاية المطاف يظهر لنا بوضوح أن النشاط العلمي في ميدان تفسير آيات الأحكام خلال فترة الربع الأول من القرن الخامس عشر يعادل كل ما بذل في القرن الرابع عشر بأكمله. ومن جهة أخرى فإن ما أنجز خلال هاتين المديتين (١٢٥ سنة) يعادل الإنجازات كلها منذ نشوء علم فقه القرآن، وهو عدد يقرب من المائة بين تأليف وتعليق وحاشية على متون بعض الكتب.

و إذا ما قارنًا - بناء على هذا الإحصاء - الشيعة بغيرهم من الفرق الإسلامية نرى أن الشيعة ينفردون بنصف كل المؤلفات في مجال البحث الفقهي القرآني. وإذا ما أجرينا مقارنة - بناءً على هذا الإحصاء - بين الشيعة وكل فرقة على حدة فسيكون ما أنجزه الشيعة متراوح بين عشرة إلى عشرين ضعف، مقارنة مع المذاهب الأربعة، والشيعة **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٤٩

● د. الشيخ محمد فاكرميبيدي

الزيدية، والظاهرية، والأباضية، وغيرهم ممن أَلّف. وهذا بالطبع مع صرف النظر عن التفسير الباحث لآية واحدة أو عدة آيات، أو تفسير موضوعي تحت عنوان فقهي، والمقالات ورسائل التخرج، التي كتبت ضمن مجال تفسير آيات الأحكام.

الهوامش

- (١) تنقسم تفاسير القرآن الكريم من جهة المنهج إلى: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالرواية؛ وتفسير القرآن بالعقل؛ وتفسير القرآن بالاجتهاد. أما من ناحية الاتجاه فهناك: التفسير الكلامي؛ والتفسير العرفاني؛ والتفسير الاجتماعي؛ والتفسير الأدبي؛ والتفسير الفقهي؛ والتفسير العلمي؛ وغيرها وكذلك التقسيم بلحاظ الأسلوب ينوع التفاسير إلى: ترتيبية؛ وموضوعي؛ وارتباطي.
- (٢) مكاتب تفسيرية «المناهج التفسيرية» ١: ١٣ إلى ٢٠، قم: پژوهشكده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ١٣٨١ هـ.ش.
- (٣) من الممكن أن يجمع هذان الاصطلاحان على هذا النحو، بأن نقول: إن اصطلاح آيات الأحكام ناظر إلى الهوية القرآنية لهذا العلم، أما اصطلاح «فقه القرآن» فهو ناظر إلى شرح وتفسير هذه الآيات.
- (٤) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٣٣، مكتبة وهبة، ط ٧، القاهرة، ١٤٢١ هـ.
- (٥) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٤٩، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ هـ.ش؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ١١: ٤٢٧ و ٩: ٢٥٢، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ هـ؛ حسين النوري، مستدرک الوسائل ١: ٣٩٢، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٨ هـ.
- (٦) وسائل الشيعة ١١: ٤٢٧.
- (٧) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٧٤، قم، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ١٣٧٧ هـ.ش ١٤١٦ هـ.
- (٨) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٧٤، دون تاريخ.
- (٩) وسائل الشيعة ٣: ٢٦٥.
- (١٠) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٠، الطبعة الثالثة، دار الأضواء، ١٤٠٣ هـ.
- (١١) ابن النديم، الفهرست: ٥٧، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨ هـ.
- (١٢) جواد كازمي، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٩، تحقيق: محمد باقر شريف زاده، الطبعة الثانية، قم، المكتبة الرضوية، ١٣٦٥ هـ.ش.
- (١٣) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٤: ٣٧ و ١٧: ١١٤، الطبعة الخامسة، قم، مركز نشر آثار شيعه، ١٤١٣ هـ.
- (١٤) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٩، تحقيق: محمد باقر شريف زاده.
- (١٥) علي أصغر ناصحيان، مجله تخصصي إلهيات وحقوق دانشگاه رضوي: ٣١، العدد، شتاء ١٣٨٣ هـ.ش.
- (١٦) العلامة حسن بن يوسف الحلبي، خلاصة الأقوال: ٤١٠، ط ثانية، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ هـ.ش؛ محمد علي الأردبيلي، جامع الرواة، ٢: ٢٦١، ط ١، قم، مكتبة آية الله مرعشي نجفي، ١٤٠٩ هـ؛ السيد علي البروجردي، طرائف المقال ٢: ٤٢، تحقيق: السيد مهدي رجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، ١٤١٠ هـ.
- (١٧) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ١: ٤٠.

- (١٨) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ٢: ٤٩٨، تحقيق: سعيد مندوب، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦هـ.
- (١٩) معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٢٠: ٣٣٦.
- (٢٠) من هذه الكتب: كتاب الجمل، كتاب صفين، كتاب النهروان، كتاب مقتل أمير المؤمنين عليه السلام، كتاب مقتل حجر بن عدي، كتاب مقتل رشيد وميثم، وجويرة بن مسهرة، كتاب الحكمين، كتاب مقتل الحسين عليه السلام، كتاب قيام الحسين عليه السلام، و...
- (٢١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٠.
- (٢٢) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٨ - ١٣.
- (٢٣) محمد يزدي، فقه القرآن، المقدمة، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٧٤.
- (٢٤) فصلنامه پژوهش های قرآنی (ویژه قرآن و فقه)، دفتر تبلیغات اسلامی، العدد ٣، ١٣٧٤هـ ش.
- (٢٥) الفهرست: ٢٩٢.
- (٢٦) هذا وقد تمت مراجعة المصدر، فتبين أنه الجزء الرابع، الصفحة السابعة، أما المذكور في المقالة الفارسية فهو الجزء الثاني، الصفحة الرابعة (المترجم).
- (٢٧) ياقوت الحموي، معجم البلدان ٤: ٧، بيروت، دار الفكر، دون تاريخ.
- (٢٨) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٩.
- (٢٩) محمد بن الحسن الطوسي، الرسائل العشر: ٢١، تحقيق: واعظ زاده خراساني، قم، جامعه المدرسين، ١٤٠٤هـ.
- (٣٠) من هذه الأشعار هذا البيت الجميل:
- ما عبد الأصنام والقوم سجد لها وهو في أثر النبي محمد
- (٣١) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٦، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.
- (٣٢) هبة الله الراوندي، فقه القرآن ١: ٢٢٠، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.
- (٣٣) السيد محمد العاملي، نهاية المرام ١: ٣٩٠، تحقيق: مجتبی العراقي، وعلي بنه اشتهازي، وحسين يزدي؛ الطبعة الأولى، قم، جامعة المدرسين، ١٤١٣هـ.
- (٣٤) عباس القمي، الكنى والألقاب ٣: ٧٤، عباس القمي، لم يذكر تاريخ ومكان الطباعة، أو اسم الناشر.
- (٣٥) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ٧٤، تحقيق: حسن الأمين، طهران، وزارة الإرشاد، دون تاريخ.
- (٣٦) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ٩.
- (٣٧) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ٤٠٢.
- (٣٨) أعيان الشيعة ٣: ١٤، تحقيق: حسن الأمين، طهران، وزارة الإرشاد، دون تاريخ.
- (٣٩) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٣: ١٨١.
- (٤٠) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ٩.
- (٤١) فقه پژوهی قرآن «درآمدی بر مبنای نظری آيات الأحكام»، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٠هـ ش.

● **فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة**

- (٤٢) المصدر السابق.
- (٤٣) الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٦٥، الطنطاوي الجوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم ١: ٣، الطبعة الرابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ.
- (٤٤) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٠.
- (٤٥) الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٣٣٣، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دون ذكر تاريخ أو مكان أو اسم الناشر.
- (٤٦) أمل الآمل ٢: ٣٣٣.
- (٤٧) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٠.
- (٤٨) المصدر السابق.
- (٤٩) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ١٤٥.
- (٥٠) نفس المصدر ١: ٤١.
- (٥١) المصدر السابق.
- (٥٢) أعيان الشيعة ٣: ٨٢.
- (٥٣) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٠.
- (٥٤) عباس علي عميد زنجاني، آيات الأحكام: ٢٣، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة مطالعات وتحقيقات علوم إسلامي، ١٣٨٢هـ ش.
- (٥٥) محمد يزدي فقه القرآن ١: ٩.
- (٥٦) فصلنامه پژوهش هاي قرآني (ويژه قرآن وفقه): ١٧٦؛ دفتر تبليغات إسلامي، العدد ٣، ١٣٧٤هـ ش.
- (٥٧) فقه القرآن ١: ١٠.
- (٥٨) أعيان الشيعة ٩: ٢٤٤؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥٠: ٢١.
- (٥٩) أعيان الشيعة ٩: ٢٤٤.
- (٦٠) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١١.
- (٦١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣٠٤.
- (٦٢) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٩.
- (٦٣) المصدر السابق: ١١.
- (٦٤) جامع الرواة ٢: ١١٨؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ٢٩٨.
- (٦٥) جامع الرواة: ٧.
- (٦٦) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٩.
- (٦٧) عبد الرحيم عقيقي بخشايشي، طبقات مفسران شيعة: ٥٢٠ و ٥٦٦، الطبعة الثانية، قم، نويد اسلام، ١٣٨٢هـ ش.
- (٦٨) فقه القرآن ١: ١١.
- (٦٩) سليمان المحاوي البهراني، الأربعين: ٥، تحقيق: السيد مهدي روحاني، الطبعة الأولى، (دون مكان أو اسم ناشر)، ١٤١٧هـ.

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٥٣

- (٧٠) فقه القرآن، المصدر السابق.
- (٧١) ذكر أيضاً أنه في هذه الفترة من الزمن تم تأليف كتابين تحت عنوان «آيات الأحكام»: أحدهما: من تأليف مير محمد صالح خاتون آبادي (١١٣٠هـ)، والآخر: من تأليف الشيخ جعفر قاضي (١١١٥هـ) (فصلنامه پژوهش هاي قرآني (ويژه قرآن وفقه): ١٧٨، دفتر تبليغات إسلامي، العدد ٣، ١٣٧٤هـ ش.
- (٧٢) جامع الرواة: ٧، ط ١؛ فقه القرآن، المصدر السابق.
- (٧٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤١.
- (٧٤) طبقات مفسران شيعة: ٦٧٤.
- (٧٥) جامع الرواة: ٨.
- (٧٦) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤١.
- (٧٧) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١١.
- (٧٨) سليمان المحاوي البحراني، كشف الحجب والأستار: ١٢٦، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ.
- (٧٩) المصدر السابق.
- (٨٠) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٢.
- (٨١) ذكر السيد المرعشي النجفي أن سنة وفاته كانت في ١١٤٩هـ (مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٢، تحقيق: محمد باقر شريف زاده، الطبعة الثانية، قم، المكتبة الرضوية، ١٣٦٥هـ ش).
- (٨٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٣٩.
- (٨٣) فصلنامه پژوهش هاي قرآني (ويژه قرآن وفقه): ١٧٩؛ دفتر تبليغات إسلامي، العدد ٣، ١٣٧٤هـ ش.
- (٨٤) المصدر السابق.
- (٨٥) المصدر السابق.
- (٨٦) كشف الحجب والأستار: ١٢٧؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٦٦.
- (٨٧) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٢.
- (٨٨) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٢: ٥٠٣، مؤسسة دائرة الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٨٩) فصلنامه پژوهش هاي قرآني، الأسبق، نقلاً عن: معجم المفسرين ٦: ١١.
- (٩٠) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٢.
- (٩١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨: ١٥٣.
- (٩٢) المصدر السابق، ج ١٨، ص ١٥٣.
- (٩٣) فصلنامه پژوهش هاي قرآني (ويژه قرآن وفقه): ١٨٠، دفتر تبليغات إسلامي، العدد ٣، ١٣٧٤هـ ش.
- (٩٤) طبقات مفسران شيعة: ٨٢٧ و ١٠٧٤.
- (٩٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٠.

● **فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة**

-
- (٩٦) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ١٣.
- (٩٧) المصدر السابق.
- (٩٨) جامع الرواة: ٧.
- (٩٩) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، المصدر السابق.
- (١٠٠) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٣؛ عباس علي عميد زنجاني، آيات الأحكام: ٣٣.
- (١٠١) فقه القرآن ١: ١٢.
- (١٠٢) فصلنامه پژوهش هاي قرآني (ويژه قرآن وفقه): ١٨١، دفتر تبليغات إسلامي، العدد ٣، ١٣٧٤هـ ش.
- (١٠٣) المصدر السابق: ١٨٠.
- (١٠٤) جامع الرواة: ٧.
- (١٠٥) فصلنامه پژوهش هاي قرآني، المصدر السابق.
- (١٠٦) المصدر السابق.
- (١٠٧) جامع الرواة، المصدر السابق؛ فقه القرآن ١: ١١.
- (١٠٨) طبقات مفسران شيعه: ١١٧٦.
- (١٠٩) طبقات مفسران شيعه: ١١٩٢.
- (١١٠) لعل الكاتب هنا أراد العكس، وأن بداية التأليف كانت في ١٣٧٤هـ، والطبعة الأولى في ١٣٩٥هـ (المترجم).
- (١١١) طبقات مفسران شيعه: ١١٩٢.
- (١١٢) الكافي ١: ٢٩٣.
- (١١٣) عبد الله بن عبد الله، الفاضل المقداد، كنز العرفان، تحقيق: عبد الرحيم عقيقي بخشايشي، الطبعة الثانية، طهران، نويد إسلام، ١٤٢٤هـ.
- (١١٤) المصدر السابق.
- (١١٥) أحمد الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٥٤، تحقيق: رضا أستاذي وعلي أكبر زماني نجاد، الطبعة الثانية، قم، مؤمنين، ١٣٧٨هـ ش.
- (١١٦) هبة الله الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٨٥.

الرحم الإيجاري

دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

د. فرييا حاجي علي (*)

مقدمة

إثر تطور علم الطب والوراثة (علم الجينات) أبدع الأطباء أساليب مختبرية مختلفة في مجال التناسل، وقد استطاعوا باستخدام هذه الأساليب المختبرية أن ينجزوا عملية التناسل. لكن على الرغم من هذا التطور لم يستطع حتى الآن طبُّ التناسل (طبُّ الأجنة) أن يبتكر ظروفاً تكون أكثر ملاءمة لنمو الجنين، لهذا كان استخدام رحم امرأة أخرى من الإنجازات المهمة في مجال انتقال الجنين، وطرق تسهيل التخصيب. إن الاستفادة من رحم امرأة أخرى استلزم طرح مسائل أخلاقية وحقوقية معقدة. لقد ظهرت إلى العيان حقوق معاملة جديدة في العالم، وعلى إثر تلك الحقوق سيواجه العالمُ بمسائل جديدة تبرز كظاهرة اجتماعية يجب وضعها على طاولة البحث والدرس؛ لإيجاد قواعد تعطيها نظاماً يُنسّق مسائلها. ومن الموضوعات الهامة في استخدام رحم امرأة أخرى الاتفاقية التي تنعقد بين الطرفين، والتي تحتل فيها الظروف والماهية والآثار الحقوقية أهمية خاصة.

١- ضرورة استخدام رحم امرأة أخرى

العقم موضوع شائع يقلق الزوجين، وقد ابتلي ١٥ ٪ تقريباً من الأزواج بهذا المرض، الذي لا ينفع في مسيرة شفائه العلاج التدريجي؛ لأنَّ الهدف النهائي الذي هو الحصول على الأطفال أمرٌ مطلق. وبناء على هذا فقد اتخذت في برنامج علاج العقم تدابير لتلافي النقص الجسدي للمرضي أيضاً^(١).

(*) أستاذة مساعدة في قسم الفقه ومبادئ القانون الإسلامي، في جامعة الزهراء (ع).

● الرحم الإيجاري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

إنَّ أحد التدابير المتَّخذة في برنامج علاج الزوجين العقيمين هو الاستفادة من رحم امرأة أخرى، حيث إنَّ المرأة التي لا تمتلك رحمًا، والمریضة التي لا تستطيع الحمل، لايمكنها الحصول على الأطفال إلاَّ عن طريق الاستفادة من رحم امرأة أخرى؛ لينمو جنينها فيه.

لقد بدأت منذ سنة ١٣٨٠ بعض المستوصفات الإيرانية المتخصصة في التخصيب وعلاج العقم، بإجراء مشروع الاستفادة من رحم المرأة^(٣).

٢- موارد استخدام رحم امرأة أخرى

بعد نجاح التَّخصيب المختبري طُرحت هذه الفكرة، وهي أنَّه يمكن وضع أيِّ جنين في أيِّ رحم؛ لأنَّ الموارد المحافظة تحفظ الجنين الذي يختلف مع أمه في نصف الكروموسومات، وعلى هذا يمكن أنْ تختلف جميع الكروموسومات الجنينية، ولكنَّ الجسم يحافظ على ذلك. إنَّ أهمَّ موارد الإستفادة من هذه الطريقة العلاجية تشمل علاج النساء اللاتي ولدن بلا رحم، واللّاتي فقدن أرحامهنَّ بأيِّ سبب كان، واللّاتي يعانين من مرض السلّ الذي يؤدي إلى انسداد أرحامهنَّ، واللّاتي ابتُلينَ بمرض السكر المزمن، أو بمرض القلب، أو بفقر الدم الشديد، أو بأيِّ مرض آخر من شأنه أنْ يؤدي إلى عقم المرأة. في هؤلاء المریضات تقع المبيضات في مكانها الطبيعي عادة، وتؤدي نشاطاتها الطبيعية. وفي النهاية يستطيع الطبيب أخذ البويضة من الأم والإسperm من الأب، ثمَّ يقوم بعملية التلقيح في الظروف المختبرية، ويضع الجنين المتكوّن في رحم امرأة أخرى^(٣).

ومن الموارد العامة للاستفادة من رحم امرأة أخرى في طريقة التلقيح خارج الرحم:

- ١- فقدان الرحم منذ الولادة.
- ٢- إزالة الرحم بعملية جراحية (هستيركتومي).
- ٣- جراحة الرحم (كارسينوم).
- ٤- نزيف الرحم الشديد أو الرحم الممزّق (المعيب).
- ٥- المریضات اللّاتي يجهضن بشكل دائم.
- ٦- المریضات اللّاتي لا تنجح عندهن عملية وضع الخلية المكرّر في الرحم بعد IVF.
- ٧- الحالات الطبية التي تورث الخصوبة الخطرة.

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٥٧

٨. المريضات اللاتي ينتجن البويضات الناضجة البالغة للتلقيح، ولكن لا يستطعن الحمل في كلّ الدورة^(٤).
إن للاستفادة من رحم امرأة أخرى صوراً مختلفة، وهي:

١- الاستفادة من رحم امرأة أخرى لامرأة غير قادرة على إنتاج البويضة (استخدام رحم ومبيض امرأة أخرى)

في هذه الحالة تتفق امرأة عاقر مع امرأة شابة عمرها أقل من ٣٥ سنة على أن يوضع في المختبر إسperm زوجها داخل مبيض المرأة الشابة، ثم ينقل الجنين بعد تكوينه إلى رحم الشابة، فإذا حملت به، تُسلمه بعد الولادة إلى الزوجين، وفي هذه الحالة تكون البويضة والرحم لشخص آخر^(٥).

٢- استخدام رحم امرأة أخرى باستخدام جنين الزوجين

فالمرأة التي تتمتع ببويضة سالمة، ولكنها؛ بسبب عدم وجود الرحم، أو مشاكله، أو المرض، لن تستطيع حمل الجنين، يقومون بتلقيح إسperm الزوج وبويضة الزوجة في المختبر، ثم ينقلون الجنين المتكوّن من التلقيح إلى رحم امرأة أخرى^(٦).

٣- استخدام رحم امرأة أخرى باستخدام الجنين الذي أهدي

عندما يفقد الزوج الإسperm والزوجة البويضة، أو لم يكن الإسperm والبويضة سالمين سلامة كافية للتناسل، لكنّ رحم الزوجة يقدر على حفظ وتربية الجنين، يستفيدون من الجنين المكوّن للاستخدام، وينقلونه إلى رحم المرأة العاقر. وعلى أساس قانون كيفية إهداء الجنين إلى الزوجين العاقرين تُراعى موازين إهداء الجنين في ما يخصّ هكذا نساء^(٧).

٤- أدلة استخدام رحم امرأة أخرى

نظراً إلى أنّ استخدام رحم امرأة أخرى يعتبر حلاً لبعض المشاكل الطبية يُتصوّر أنّه إذا لم تمتلك المرأة العاقر رحمًا، أو فقدت رحمها بسبب من الأسباب، أو لم تستطع

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

الحمل بسبب مرض عضال، ولكنها تمتلك بويضة سالمة، فستستخدم رحم امرأة أخرى للحصول على الطفل. وقد استعمل أسلوب IVF في البداية لسد الأنابيب الرحمية أيضاً، وبعد التطوير تجاوز هذا الأسلوب عن استخدام هذا النوع من النقائص لأخذ رحم امرأة أخرى - إضافة إلى موضوع فقدان الرحم وعدم قدرة المرأة العاقر على عمل الجنين .. ولاستعمال هذا الأسلوب بواعث أخرى كذلك، وهي:

سبب العقم

على أساس سبب العقم يعين نوع علاجه. وينتخب استخدام رحم امرأة أخرى لفريق من الزوجين العاقرين اللذين لم ينجح علاجهما؛ أو رفضاً نوع العلاج؛ أو كان سبب العقم مما لا علاج له^(٨).

حالة المرأة الصحيحة (عدم الانطباق الجنيني - الأمي)

قد تكون حالة المرأة الصحيحة، في بعض الأحيان، لا تسمح لها باستمرار دورة الحمل حتى الولادة.

وكذلك توجد حالات يواجه الجنين فيها أخطاراً انتقلت إليه من الأم، فمثلاً: في حالة تأثر RH، وعلاج الأم الكيمياوي، أو الإجهاضات الرائجة، تكون هذه المشاكل تحت عنوان (التطبيق الجنيني - الأمي).

المنع من انتقال النقائص الوراثية

في بعض الأمراض الوراثية يبرز خطر انتقال الجين الناقص عبر أحد كروموسومات المرأة إلى الجنين. وإن التقييم الكروموسومي في مجال الوراثة قبل وضع الخلية المختلف عن علاج العقم هو أحد الأهداف الطبية في استخدام أساليب ART. ويستعمل هذا التقييم الجيني للمريضات غير العاقرات أيضاً. وباستخدام هذا الأسلوب يمكننا أن نسيطر على المشكلة الوراثية إلى أبعد حد ممكن، ونمنع عن خطر الانتقال باستعمال البويضة التي أهديت، أو باستخدام رحم المرأة مع البويضة المذكورة^(٩).

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وبيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٥٩

● د. فريبيا حاجي علي

الدلائل الاجتماعية

إنّ بعض النساء يضعن مهام الحمل والولادة على عاتق امرأة أخرى عوضاً عنهنّ؛ لما يلي:

١. البواعث المهنية الجادة.

٢. عدم الرغبة في الحمل؛ لأسباب خاصة، كحب حفظ رشاقة أعضاء الجسم.

٣. طريقة الحياة أو حبّ الراحة والارتياح^(١٠).

٥- مسألة البحث

في أسلوب استخدام رحم امرأة أخرى للتناسل يمكن للمرأة الطالبة (العاقرة) أن تتمتع بالتخصيب، ولكنها لا تقدر على حمل الجنين والولادة، أو أن عملية الحمل تهدد صحتها، وفي هذه الحالة يستخدم رحم امرأة أخرى لتربية الجنين. ولأنّ هذا الأسلوب لا يعتبر علاجاً، ولاستعمال التقنيات والأساليب الطبية فقط للحصول على الطفل، فإن توافق الزوجين مع صاحبة الرحم في هذه المبادرة ذو أهمية كبيرة. وإن اتفاقية استخدام رحم امرأة أخرى هو أهم الموضوعات المعين في هذا المجال. وبموجب هذه الاتفاقية تقوم المرأة بواجب حمل الجنين وولادته. والحقيقة أنها تتولى المرحلتين الحاسمتين للتناسل، أي الحمل والولادة، وبقبول هذا الالتزام تتحمل خطورة الحمل والولادة. ومن الطبيعي أنّه يجب عقد الاتفاقية للتأكد من إجراء الالتزامات بين الزوجين العقيمين وصاحبة الرحم. ولأنّ هذا العقد - كسائر الاتفاقيات - يجري على أساس موافقة وإرادة الطرفين فيجب أن توضح الحالة الحقوقية، والكيفية، والآثار المترتبة، والتزامات الطرفين، فيه.

٦- أسلوب البحث

أسلوب البحث من النوع الوصفي - التحليلي.

٧- أسلوب جمع المعلومات

أسلوب جمع المعلومات الأصلي هو الكتب، والمقالات، واستفتاءات الفقهاء العظماء، وأخذ الرأي من القانونيين المعاصرين.

٣٦٠ الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● الرحم الإيجاري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

يبحث في هذه المقالة - إضافة إلى تعريف اتفاقية استخدام رحم المرأة وأنواعها - الحالة الحقوقية (نية ورضا الطرفين، أهليتهما، وموضوع الاتفاقية من جهة المعرفة والتعيين، وإمكانية إجرائها ومشروعيتها). كما تدرس في هذه المقالة كيفية وآثار الاتفاقية بالنسبة للمتعاقدین وغيرهما.

المفاهيم والمصطلحات

تذكر أسماء كثيرة للمرأة التي تستخدم رحمها لتربية جنين الشخص الآخر، كالأم البديلة^(١١)، والأم الإيجارية، والأم الوسيطة.

وحول الرحم تستعمل كلمة الرحم الإيجاري، أو الرحم البديل.

إن اتفاقية استخدام رحم المرأة صارت مصطلحة بهذه العناوين:

١. اتفاقية الأم البديلة^(١٢).

٢. اتفاقية إيجار الرحم^(١٣).

٣. الحمل ضمن العقد.

وفهم من هذه المصطلحات الثلاثة معنى واحد.

ونظراً إلى أن صاحبة الرحم تتولى حمل وتربية الجنين عوضاً عن الأم الأصلية، ومن جانب طبي ينوب جسم صاحبة الرحم فيزيولوجياً^(١٤) عن جسد الأم الأصلية، فاتخاذ اصطلاح الأم البديلة أحسن بكثير.

تعريف اتفاقية استخدام رحم المرأة

بموجب هذه الاتفاقية تتعهد امرأة إزاء الزوجين (العاقرين أو غير العاقرين) أن تحمل لهما جنينهما، ثم تلده، وتسلم الطفل إلى الزوجين بعد الولادة، ويمكن أن تتم هذه الاتفاقية لقاء عوض أو بغير عوض.

ضرورة وجود عقد اتفاقية

الحمل من أهم موضوعات حياة المرأة الخاصة التي تشتمل على الآثار الاجتماعية، إضافة إلى المسائل الشخصية. والأصل في الحياة الزوجية أن المرأة تحبل بعد الزواج وبناء

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٦١

الأسرة؛ ولكن عندما نفرض أنَّ حمل امرأة يكون لتربية جنين شخص آخر فسيتحول الأساس إلى المستثنى، ولأنَّه يخالف القاعدة يجب إقامة دليل لاثباته. وأحسن شيء في هذا الموضوع هو وجود اتفاقية تظهر نية وموافقة الطرفين لإجراء هذا العمل، والتي تؤثر في تعيين علاقات الطرفين، ورفع التساؤلات والنقائص، وأهمَّها:

١. رفض (قاعدة الفراش) من المرأة التي تحبل لشخص آخر وهي متزوجة.

٢. رفض شبهة الزنا من المرأة الحبلى التي ليس لها زوج؛ لأن حمل المرأة غيرالمتزوجة يلقي شبهة الزنا في أفكار الناس، والحمل ووضوح طفل أجنبي عن أسرة المرأة يحتاج إلى دليل يوجِّه ذلك.

٣. تعيين والدي الطفل.

٤. تعيين الالتزامات والشروط التي يتفق عليها الطرفان.

٥. عند رفض إجراء الالتزامات من جانب طرف في الاتفاقية والموضوعات الأخرى.

أنواع اتفاقية استخدام رحم المرأة

تجري اتفاقية استخدام رحم المرأة بهذين الشكلين:

١- الاتفاقية التجارية^(١٥)

وفي هذا النوع يتعهد الزوجان العاقران، أو الزوج والزوجة الطالبان للطفل، بدفع ثمن لصاحبة الرحم إزاء خدماتها كأجرة عمل، ويعتبر هذا الثمن المدفوع كعوض عن التزامات صاحبة الرحم.

٢- الاتفاقية غير التجارية (بلا عوض)^(١٦)

وفي هذا النوع تقوم صاحبة الرحم بهذا العمل بسبب الحوافز الإنسانية والإيمانية فقط، ولا تأخذ أجرة مقابل ذلك، ولا تعيَّن في عقد الاتفاقية أجرة العمل أو الثمن كعوض عن الالتزامات إزاء خدماتها. ويقوم بإجراء هذا النوع من الاتفاقية الأصدقاء أو الأقارب عادة^(١٧).

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

كيفية تعيين وتبويب مراحل الالتزامات

عندما تكون الاتفاقية تجارية معوضة تجري الالتزامات المالية فيها، ابتداءً من إجراء المبادرات الطبية حتى الولادة وتسليم الطفل، في أربع مراحل:

المرحلة الأولى: ابتداء من المبادرات الطبية حتى انتقال الجنين وفحص الحمل المختبري.

وفي حالة استمرار دورة الحمل دون مشاكل تأتي:

المرحلة الثانية: وهي الأشهر الثلاثة الأولى للحمل.

المرحلة الثالثة: وهي الأشهر الثلاثة الثانية للحمل.

المرحلة الرابعة: وهي الأشهر الثلاثة الثالثة للحمل حتى يوم الولادة والوضع وتسليم الطفل المولود.

ويعيّن رصيّدٌ خاصٌّ لكل مرحلة من المراحل المذكورة.

و حين يكون المولود أكثر من واحد يعيّن مبلغ إضافي إزاء كل طفل إضافي (على أساس نموذج الاتفاقية).

وفي هذا الأسلوب تجري الولادة عن طريق العملية القيصرية، ولإجراء هذه العملية يوجد سببان أصليان:

١. خفض نسبة الخطورة في زمن الولادة.

٢. الدقة في تعيين زمن الولادة، والمنع من حصول مشاكل، كإصدار شهادة الولادة^(١٨)، وتسليم الطفل.

ونظراً إلى أنّ الولادة غير طبيعياً يتم إكمال عقد الاتفاقية بعد علاج صاحبة الرحم وشفائها، ويجب على الزوجين العاقرين دفع جميع مصاريف العملية والعلاج، وكذلك مصاريف الإقامة في المستشفى.

ومن الجدير بالذكر أنّه يمكن، بموجب اتفاق الطرفين، تعيين التزامات أخرى لصاحبة الرحم في الاتفاقية، إضافة إلى حمل الجنين.

٣- الحالة الحقوقية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

القصّد من الحالة الحقوقية هو الحكم الوضعي الذي يثبت للعقد، وللتعهد

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٦٣

● د. فريبيا حاجي علي

والالتزام بتبعه، ويمكن أن تكون الأحكام الثلاثة التالية شاملة لعقد الاتفاقية: الصحة؛ والبطلان؛ وعدم التنفيذ.

العقد الذي يزود بهذه الأحكام الثلاثة له أحكام وموازن قانونية خاصة تُعين العلاقات الحقوقية لطرفيه. ولاعتبارية هذه الاتفاقية - كسائر الاتفاقيات - التي تنشئ - من الناحية الحقوقية - التأثير، والحق، والالتزام لطرفيها، يجب أن تلاحظ الظروف التي وضعت في القانون لسلامة الاتفاقيات.

٣-١- نية ورضا الطرفين

لتحقق العقد يجب توفر النية النفسية ورضا الطرفين. وفي اتفاقية استخدام رحم المرأة تعلن نية الطرفين بعد إيجاب الزوجين العاقرين وقبول صاحبة الرحم أيضاً. إنّ المبادرات الطبية تبدأ بعد توافق الزوجين العاقرين مع صاحبة الرحم، ويأخذ الأطباء شهادة رضا الطرفين قبل إجراء العملية، وذلك على النحو التالي:

(أ) أخذ رضا صاحبة الرحم. تؤخذ شهادتان للموافقة من صاحبة الرحم:

١- الرضا باستعمال الدواء.

٢- الرضا بإجراء العملية الجراحية.

وعندما تكون صاحبة الرحم متزوجة يؤخذ رضا زوجها أيضاً.

(ب) أخذ رضا الزوجين العاقرين: تؤخذ شهادة الموافقة من الزوجين العاقرين لانتقال الجنين، ويجب أن يؤخذ رضا كل من الزوج والزوجة بصورة مستقلة.

٣-٢- أهلية الطرفين

- **الأهلية العامة:** بموجب القانون (مادة ٢١١ من القانون المدني) فإن مبدأ أهلية طرفي العقد أن يكونا بالغين عاقلين.

- **الأهلية الخاصة:** في اتفاقية استخدام رحم المرأة - إضافة إلى كون طرفي الاتفاقية عاقلين بالغين رشدين - يجب أن تتوفر فيهما شروط أخرى، حتى يكونا صالحين مؤهلين لانعقاد هذه الاتفاقية. ويذكر الأطباء هذه الشروط منعاً لحصول مشاكل محتملة، ويشرحونها كما يأتي:

● **الرحم الإيجاري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة**

(أ) ما يشترط في الزوجين: لعقد هذه الاتفاقية كأسلوب إهداء الجنين تُعتبر شروطاً في الزوجين العاقرين، كعدم الإدمان على المخدرات، أو عدم الإصابة بالأمراض العلاجية المعضلة. أما أقل الشروط نظراً إلى تنوع طريقة IVF هو أن هذه الطريقة تستعمل في الموردين التاليين فقط:

١. يتمتع الزوجان بأسيرم وبويضة سالمين.
٢. يستخدم رحم امرأة أخرى عندما تفقد الزوجة رحمها لأسباب طارئة، أو لا تقدر على حفظ الجنين فقط.

- (ب) شروط صاحبة الرحم:**
١. أن تكون متزوجة.
 ٢. أن تكون قد حملت من قبل مرة واحدة على الأقل.
 ٣. عند عقد الاتفاقية تتولى رعاية الطفل.
 ٤. يجب أخذ موافقة الزوج عندما تكون صاحبة الرحم متزوجة.
 ٥. أن يتراوح عمرها بين ٢٠ إلى ٣٥ سنة.
- إن وجود هذه الشروط يظهر إلى حد ما أهلية الطرفين. وعلى هذا ففي اتفاقية استخدام رحم المرأة يجب على طرفي العقد أن تتوفر فيهما شروط الأهلية الخاصة، إضافة إلى تمتعهما بشروط الأهلية العامة أيضاً.
- و بناءً على هذا فكما أن التعامل مع من لم يكن بالغاً وعاقلاً ورشيداً يكون؛ وفق المادة ٢١٢ مبدأ القانون المدني، باطلاً؛ لعدم إحراز الأهلية، فذلك الأمر في عقد اتفاقية الاستفادة من رحم امرأة حين يكون الطرفان فاقدين للأهلية الخاصة، ولذلك يُمنع انعقاد هكذا اتفاقيات.

٣-٣- موضوع المعاملة

من الشروط الأساسية لصحة العقد ما يرتبط بموضوع المعاملة، أو الالتزام الذي ذكرت شروطه المواد ٢١٤، ٢١٥ و ٢١٦ من القانون المدني. ونتيجة للاتفاقية تظهر التزامات لطرفي الاتفاقية أو لأحدهما، وبموجبها يتم إعطاء المال أو إنجاز عمل معين. ذكر في مادة ٢١٤ من القانون المدني: «موضوع الصفقة يجب أن يكون مالا أو عملاً، ويلتزم الطرفان بدفع المال أو إنجاز العمل». وعلى هذا فالشيء الذي يكون موضوع الالتزام

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٦٥

قد يكون انتقال مال أو إنجاز عمل، وتختلف شروط هذين الموضوعين^(١٩).

الشروط العامة للمعاملة (الاتفاقية)

لصحة كل معاملة يجب أن يشتمل موضوع الصفقة على شروط، وفقدان أحدها يبطل العقد. وقد ذكرت هذه الشروط في المادتين ٢١٥ و ٢١٦ من القانون المدني^(٢٠). إن موضوع المعاملة في اتفاقية استخدام رحم المرأة للزوجين العاقرين هو انتقال المال، ولصاحبة الرحم - عندما يعتبر الحمل وتربية الجنين عملاً - تنفيذ الالتزام. وتتعهّد صاحبة الرحم بتنفيذ مجموعة النشاطات والأفعال (العمل وتركه). وعلى هذا الأساس الذي بموجبه يستعمل رحم المرأة لتربية الجنين، ويتفق الطرفان على هذا الموضوع، يطرح هذا السؤال، وهو: هل يمكن لرحم المرأة أن يكون موضوع الصفقة؟ في الإجابة يقول القانونيون: ليس بإمكان جسم الإنسان أن يقع موضوع أية اتفاقية ملزمة، وهذا العمل يعتبر وجهاً جديداً من تجارة الرقّ في عصرنا هذا^(٢١).

و في هذه الاتفاقية يتعهّد أحد الطرفين بانتقال المال والآخر بتنفيذ العمل. والحصول على المال تحليلياً هو عمل يتولى به المدين وإنجاز العمل أو عدم إنجازه يقوم به الملتزم أيضاً، وموضوع الالتزام دائماً هو تنفيذ العمل. ويجدر بالذكر أنّه في هذه الاتفاقية يرتبط إنجاز العمل بشخصية الإنسان، «والالتزامات التي ترتبط بشخصية الإنسان تؤدي خصائص ليس بإمكانها تنفيذ القواعد العامة للالتزامات بصورة كاملة»، وعلى هذا تختلف ظروف هذين الالتزامين^(٢٢). في اتفاقية استخدام رحم المرأة موضوع العقد تنفيذ أفعال تشتمل على العمل وعدم إجرائه في مجال تأمين منافع أخرى، ومن أهمها: التغذية، مراقبة النفس، عدم الجماع، عدم استعمال المخدرات، و...، ونظراً إلى شروط موضوع المعاملة في هذه الاتفاقية فأهم هذه الشروط ما يلي:

٣-٣-١- الوضوح والتعيين

بموجب القانون المدني (مادة ٢١٦) يجب أن يكون موضوع الصفقة معلوماً غير مبهم، إلا في المواضيع الخاصة التي يكفي فيها العلم الإجمالي. ويعتقد القانونيون بأن حكم «هذه المادة لا يختصّ بالمال المنقول، ويشمل عمل موضوع الالتزام أيضاً، فلا

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

يمكن الالتزام في الاتفاقية بعمل مجهول أو غير معلوم^(٣٣).
وبالنظر إلى مواد القانون المدني الكثيرة، التي تؤكد على وضوح موضوع الصفقة^(٣٤) نستطيع القول: بصورة عامة عند ضرورة وضوح موضوع الاتفاقية - الذي يشتمل على التملك أو الالتزام أو المال أو غير المال - فليس هناك ريب، بل يبدو أن موضوع أي نوع من الالتزام القانوني يجب أن يكون واضحاً ومعيناً؛ لأن الصفقة الكاذبة باطلة. وإضافة إلى ذلك لا يمكن تملك المال المجهول وإجراء الالتزام المجهول وتنفيذ الالتزام القانوني المجهول، ومن هذا المنطلق يجب التأكيد على بطلان الاتفاقية والالتزام اللتين تتصفان بعدم الوضوح^(٣٥).

ولأن الحبل - في اتفاقية استخدام رحم المرأة - يحصل بأسلوب صناعي من طريق IVF، فإنهم بهدف النجاح والوصول إلى الحبل ينقلون عدداً من الأجنة إلى رحم المرأة عادة، ولذلك يزيد احتمال وضع توأمين أو أكثر. وتؤكد الدراسات أن وضع التوأمين في عصرنا الحاضر أشهر ظاهرة في أساليب ART^(٣٦).

والخطورة الكثيرة التي تحصل إثر ولادة عدد من التوائم في أسلوب IVF يحدث بصورة مباشرة بنقل عدد من الأجنة^(٣٧). والحبل بالتوأمين أو أكثر يؤدي إلى عوارض متعددة: طبية، اقتصادية، اجتماعية، أخلاقية، ونفسية، مختلفة^(٣٨). وهناك آثار اقتصادية للزوجين العاقرين تنشأ بعد ولادة توأمين أو أكثر، وأمراض طبية وجسمية ونفسية لصاحبة الرحم. واستناداً للموارد المذكورة آنفاً لا يمكن تعيين موضوع الالتزام في اتفاقية استخدام رحم المرأة بهذه الكيفية عند عقد الاتفاقية. ولأن موضوع الالتزام عند العقد ليس معلوماً للطرفين بصورة واضحة فهذه الصفقة ليست بصحيحة.

٣-٢- القدرة

الهدف من هذا الشرط هو أن ناقل المال أو الحق أو الالتزام بإمكانه تسليم موضوع الاتفاقية المتفق عليه إلى المتفق معه أو الالتزام^(٣٩)، إذا كان موضوع الصفقة هو العمل فيجب إمكانية القدرة فيه أيضاً. والالتزام بتنفيذ عمل لا يستطيع الإنسان فعله باطل، وليست له اعتبارية^(٤٠).

في اتفاقية استخدام رحم المرأة يجب أن تقدر صاحبة الرحم على إنجاز العمل الذي

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٦٧

التزمت به. ولأنّ هذا العقد من العقود التي تعتبر شخصية الإنسان الدليل الأساس للعقد، ونفس الشخص مهم فيه، وعلى صاحبة الرحم التي ينتخبها الزوجان القيام بتنفيذ الالتزام، فيجب أن تكون صاحبة الرحم قادرة على حفظ الجنين، ووضع الطفل، وفي غير ذلك يفقد موضوع الالتزام هذا الشرط، ويكون باطلاً.

و نظراً إلى عملية التلقيح الصناعي ونقل الجنين اللذين يتمان بالتطورات العلمية بصورة عملية، ويعتبر الحبل موضوعاً طبيعياً للنساء، يبدو أنه من الممكن تنفيذ موضوع الصفقة من قبل صاحبة الرحم الملتزمة، ولكن نظراً إلى طبيعة العمل - رغم أنّ عملية التلقيح تتم عبر الأسلوب الصناعي - يجب أن يكون الحبل بصورة طبيعية، وفي الحقيقة هذا الأمر لا يستطيع الأطباء وصاحبة الرحم القيام بهذا الأمر. وقد ظهرت منذ زمن استخدام أسلوب التلقيح خارج الرحم IVF حتى الآن تطورات باهرة، ولكنهم مع ذلك لم يصلوا إلى الهدف الأساس، وهو تحسين مدى نظام وضع الخلايا والحمل. ومسيرة وضع الخلايا تعرف كعامل يحدد ميزان الحمل في دورات ART.

وضع الخلايا دورة موسعة، حيث يتصل الجنين فيها بأندوميتر الأم، ويدخل فيه تدريجياً. وأهم شيء ملفت في دورة وضع الخلايا هو أنّ العاملين التاليين يؤديان الدور الهام فيها، وهما: «أندوميتر الأم والجنين»؛ علاقة الأم والجنين، وكذلك آثارهما المتقابلة فيما بينهما هي لغز غامض لم يستطع طب التناسل حتى الآن أن يجد حلاً مناسباً له. تشتمل هذه الدورة على لصق بيلاستوسيسست بأندوميتر الأم، والتي تحتاج إلى أندوميتر مضيق، وجنين طبيعي وناشط، الواقع في مرحلة بيلاستوسيسست وعلاقة منسقة أو متقابلة بين النظامين الجسديين اللذين يختلفان مع بعضهما من جانب وراثي وإيمونولوجيكي بصورة كاملة^(٣١).

وفي الحقيقة فإن الالتزام بالحبل مقدم على التزام تربية الجنين، وهو خارج عن قدرة صاحبة الرحم، ويمكن القول: إنه لا يمكن إنجاز موضوع المعاملة. وعدم القدرة يعتبر بمثابة فقدانه في الصفقة، ويحمل ذلك الدليل الذي يؤكد على بطلان الصفقة بسبب فقد موضوعها^(٣٢).

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

٣-٣-٣- الشرعية

إذا كان موضوع الصفقة العمل فيجب كون هذا العمل مشروعاً، وفي غيره تبطل الصفقة.

وعلى أساس المادة ٢١٥ من القانون المدني يجب أن يحمل موضوع الصفقة ربحاً مشروعاً. والربح المشروع في المصطلح الحقوقي هو الذي ما أباحه القانون. وإذا كان ربح موضوع الصفقة ممنوعاً وغير قانوني يبطل العقد.

والمقصود من كلمة المشروع التي استعملت في مواد مختلفة من القانون المدني - طبقاً للمبادئ الآمرة - هي الأعم من القوانين الموضوعية والموازن الشرعية، واللامشروع هو الشيء الذي يخالف المبادئ الآمرة التي أنشأها القانون أو الشرع^(٣٣). وعلى هذا عندما يمنع القانون عملاً ما، فإن هذا يعني أن العمل لا يقدر أحد على فعله. وحيث إن كلمة (المشروع) بمعنى أشمل من كلمة (القانون)، ولها مدى أوسع بكثير، فالعمل اللامشروع يمكن أن يمنعه القانون أو الأخلاق والنظم العام.

المادة ٩٧٥ من القانون المدني تمنع الحكومة من تنفيذ اتفاقيات: «تخالف الأخلاق الحسنة، أو تسبب تجريح أحاسيس المجتمع، أو أي حكم آخر يعتبر مخالفاً للنظم العام»، وهذا الحكم يؤكد على بطلان اتفاقيات كهذه^(٣٤).

و بسبب عدم الموافقة على قانون يخص حقوق إيران الموضوعية حول اتفاقية استخدام رحم المرأة حتى الآن تستطيع المصادر الخارجة عن القانون، كالأخلاق، والنظم العام، وكذلك المعتقدات والتعاليم الدينية، أن تؤخذ كأساس لمشروعية بعض القرارات. وعلى أساس أصل ١٦٧ من الدستور عندما يسكت القانون في موضوع يجب الرجوع إلى المصادر الإسلامية أو الفتاوى المعتبرة لتوضيح حكم الموضوع.

وعليه فإنه لأجل عقد هذه الاتفاقية - التي تعتبر من الموضوعات المستحدثة، وليس لها قانون - يجب التمسك بآراء الفقهاء:

حالة الاتفاقية في المصادر الإسلامية وفتاوى الفقهاء

من المعلوم أنه يجب تعيين شرعية المبادرات التي تعتبر أساس هذا العمل. تقع مقدمة تنفيذ هذه الاتفاقية في شرعية مبادرات ك (شرعية التلقيح الصناعي)، و (شرعية نقل

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٦٩

الجنين). أما بالنسبة لـ (شرعية تلقيح بويضة الزوجة بإسperm الزوج الشرعيين القانونية) فيعتقد كثير من الفقهاء عندما لا يحدث فعل حرام فيجوز هذا العمل بذاته.

وأما بالنسبة لـ (نقل الجنين) إلى رحم امرأة أخرى غير زوجة الرجل فيختلف الفقهاء بين من لا يجوز ذلك ويعتقد حرمة^(٣٥) ومن يجوز^(٣٦).

ويقول المخالفون: الروايات التي تؤكد على تحريم تلقيح نطفة الرجل الأجنبي في المرأة الأجنبية تذكر بصورة عامة، وتشمل صورة وضع الزوجان نطفتهما بعد اللقاح في رحم امرأة أجنبية.

و يستند هؤلاء إلى الروايتين التاليتين:

١. ما رواه علي بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقر نطفته في رحم يحرم عليه».

٢. ما رواه إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله: الزنا شر أو شرب الخمر؟ وكيف صار في شرب الخمر ثمانون، وفي الزنا مئة؟ فقال: يا إسحاق، الحد واحد، ولكن زيد هذا؛ لتضييعه النطفة؛ ولوضعه إياها في غير موضعه الذي أمره الله عز وجل به». فالمكان المشروع لوضع النطفة هو رحم الزوجة، وموضع النطفة في غير هذا المكان، أي في رحم امرأة أخرى غير زوجته، عملٌ تحرمه الروايتان. ويقول هذا الفريق من الفقهاء: إن المقصود من النطفة هو خليط مني الزوج وبويضة الزوجة، كما جاء في الحديث المروي عن إسحاق بن عمار، الذي قال: «قلت لأبي الحسن: المرأة تخالف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا. فقلت: إنما هو النطفة، فقال: إن أول ما يخلق نطفة».

و كذلك عدة من الروايات تستخدم مصطلح (نطفة) بمعنى عام يشمل مراحل كثيرة من تغيير وتكامل الجينات الوراثية للزوج والزوجة، والإسperm والبويضة بغير التلقيح، أو البويضة الملقحة. وحتى البويضة الملقحة التي بدأت عملية النمو بزيادة الخلايا ووصلت إلى مرحلة من مراحل النمو والتكامل؛ فمثلاً: هناك روايات عيّنت لمراحل نمو الجنين أو الحمل زماناً محدداً، ومن زمن التلقيح ووضع الخلايا حتى أربعين يوماً تعتبرها نطفة، وبعد أربعين يوماً حتى ثمانين يوماً علقه، فعلى هذا تؤكد هذه الروايات أن النطفة تشمل مرحلة ما بعد التلقيح.

ونظراً لهذه التمهيدات يمكن القول: إن وضع النطفة (خليط إسperm وبويضة)، سواءً

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

كانت حلالاً أم حراماً، في رحم غير مشروع. سواءً كان الرحم رحم محارم أم لم يكن. ممنوع وحرام. مضافاً إلى أن انتقال النطفة إلى رحم المحارم يؤدي إلى عواقب سيئة^(٣٧). ولكن يعتقد الموافقون أنه نظراً إلى أن الجنين الذي يتكون من بويضة وإسperm الزوجين شرعي فنقل الجنين إلى رحم امرأة أخرى كوضعه في مكان يناسب النمو، وصاحبة الرحم، دون اتصال وراثي معه، تحمل الجنين المكوّن وتربيّه في رحمها. وهذا العمل لا يؤدي إلى فعل حرام، وليس كالزنا، ولا كصبّ المني في رحم حرام على الرجل، ولا كوضع النطفة في هذا الرحم^(٣٨). والروايات التي تذكر في مجال تحريم تلقيح نطفة رجل أجنبي تشير إلى أن رحم المرأة أحد ركني تكوين النطفة، التي كوّنّت بواسطة بويضة هذا الرحم. ولكن في هذا المورد ليس للرحم أي دور في تكوين النطفة، بل إنّه كإناء مناسب تتربى فيه النطفة وتنمو، وعليه فإن الأحاديث والروايات لا تشمل هذا الموضوع.

وعندما لا يوجد منع شرعي، ولا يوجد دليل على نفي إيجار الرحم بسبب تحقيق الخسارة أو اختلاف مع حق آخر، يمكن؛ بالاستناد لمبدأ الإباحة (إباحة جميع الأشياء والنشاطات إلاّ الموضوعات التي هناك دليل أساسي لمنعها)، ومبدأ البراءة العقلية والشرعية، والعمومية أيضاً، ووجود أدلة تشير إلى جواز تأجير الإنسان وخدماته، يمكن الحكم بجواز هذا العمل. ولكن بالنسبة لامرأة متزوجة يبقى احتمال المنع في كلا الحكمين قائماً؛ إذ الحكم بالجواز يخالف الاحتياط^{(٣٩)(٤٠)}.

مخالفة الاتفاقية للنظام العام

يمكن أن تكون اتفاقية استخدام الرحم مخالفة للنظام العام في نظرنا؛ لأنّ جسم الإنسان لا يمكن أن يكون موضوع أية اتفاقية ملزمة. وعليه فهذه الاتفاقية تخالف أصل عدم صحّة التصرف في جسم الإنسان، كما تخالف عدم صحّة التصرف في وضعيّة الأشخاص^(٤١). ومن هذا المنطلق يعتقد بعض القانونيين أن هذا الموضوع وجه جديد لتجارة الرقيق في عصرنا الحاضر^(٤٢).

و لكن بعض القانونيين يؤكدون على اعتباريّة اتفاقية استخدام رحم المرأة من جانب حقوقي بالاستناد لمبدأ الصحّة، المادة ١٠ من القانون المدني و«أوفوا بالعقود».

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٧١

٤- تبعات الاتفاقية على فرض صحتها:

اتفاقية المتعاملين لها تبعات، ويمكن أن تؤدي إلى تبعات بالنسبة لآخرين^(٤٣). وهذه التبعات للاتفاقية وللالتزامات التي تظهر بعد العقد^(٤٤) تزول ببطلان هذه الاتفاقية. ولكن على أساس القول بصحة الاتفاقية تدرس تبعات هذه الاتفاقية بالنسبة للمتعاملين وغيرهم.

٤-١- بالنسبة للمتعاملين

في العلاقة التي تجري بين طرفي الاتفاقية قبل مبدأ الإلزام (أصل اللزوم وجبرية الاتفاقية)، ومعناه أن تنفيذ الاتفاقية واستيفاء الالتزامات الناشئة عنها أمر واجب إجباري، ولا يستطيع أي من المتعاملين رفض تنفيذ التزاماتهم، أو فسخها من جهة واحدة. وعلى أساس الاتفاقية يثبت لكل من الطرفين حق السلطة بالنسبة للآخر، وينشأ له حق، ولكن أينما كان هناك حق يوجد إزاءه التزام. والتزامات طرفي الاتفاقية تشمل التزامات الطرفين فيما بينهم، والتزامات الطرفين بالنسبة للجنين. ولتعيين حقوق والتزامات الطرفين يجب أن يعيّن طرفا هذه الاتفاقية.

لهذه الاتفاقية طرفان أصليان، وهما:

١- الزوجان؛ ٢- صاحبة الرحم.

لكن هناك أشخاص حقيقيون وحقوقيون آخرون يرتبطون بهذه الاتفاقية، وهم:

- ١- مؤسسة العقر أو المستشفى؛ ٢- الطبيب الأخصائي للعقر؛ ٣- زوج صاحبة الرحم؛
- ٤- الطبيب الأخصائي في الأمراض النسائية والقبالة؛ ٥- الطبيب النفسي والمستشار؛ ٦- المستشفى ومستشفى الولادة.

٤-١-١- التزامات الزوجين في مقابل صاحبة الرحم

التزامات الزوجين بالنسبة لصاحبة الرحم من نوع الالتزامات المالية. وعلى أساس الاتفاقية يجب عليهما دفع التكاليف المتفق عليها في الاتفاقية، وكذلك تكاليف المبادرات الطبية من مرحلة نقل الجنين حتى الولادة. وتتم هذه الالتزامات على أساس الاتفاقية. وأما في ما يخص كيفية حياة الجنين فيجب عليهما إعداد وسائل الراحة واطمئنان حياة صاحبة الرحم في دورة الحمل بالحد الأدنى.

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

٤-١-٢- حقوق الزوجين عند صاحبة الرحم

إزاء تنفيذ هذه الالتزامات يحق للزوجين زيارة صاحبة الرحم، ومراقبتها، والإشراف على كيميّة حياتها ونشاطاتها، وكذلك الرقابة على تنفيذ الوصايا والرعاية الطبية التي تقوم بها صاحبة الرحم.

٤-١-٣- التزامات صاحبة الرحم تجاه الزوجين

تلتزم صاحبة الرحم أمام الزوجين بتربية جنينهما. والتزامها الأول حفظ جنين صاحبي النطفة، ولا تستطيع إجهاضه دون عذر مقبول. ولكن على أساس هذه الاتفاقية تلتزم صاحبة الرحم بتنفيذ عمل يرتبط بالموضوعات الكثيرة. ولتربية الجنين يجب بداية أن يتم الحمل كما سبق في مسألة قدرة موضوع الصفقة، وأهم شيء في حصول الحمل هو وضع الخلايا.

فوضع الخلايا دورة يجب أن تتم بصورة طبيعّية. ولأنّه في هذا الأسلوب يجري تكوين الجنين في المختبر فكل من المبادرات التي يقام بها ذات أهميّة؛ لأنّ تكوين الجنين قبل وضع الخلايا يتعلق بأنظمة مرتبطة ومتزامنة كثيرة، فيجب تنشيط كل منها في الزمن المناسب عند تكوين الجنين، وتبدأ دورات من الموضوعات المبرمجة الدقيقة في غمّوجينز، وتستمر حتى الولادة.

إن تكون كلّ إنسان جديد يحتاج لدورة طويلة ومعقدة، ويمكن إخفاؤها في أيّة مرحلة. وتتم كلّ مرحلة بصورة صحيحة عندما تكمل جميع المراحل السابقة بصورة صحيحة، فعلى هذا كلّ دورة في هذا النظام تؤدي دوراً أساسياً^(٤٥).

باستثناء مسألة وضع الخلايا فإنّ إجهاض الجنين تلقائياً مشكلة يواجهها التزام صاحبة الرحم.

و كذلك عمر الإسperm والبويضة له دور مباشر في الإجهاض التلقائي. والظروف بالحد الأدنى من الحالة المطلوبة في ساحة الرحم ذات أهميّة في المراحل الأولى من وضع الخلايا وتغذية الجنين وتستطيع هلاك الجنين^(٤٦).

وعلى هذا الأساس تلتزم صاحبة الرحم إزاء التزام الزوجين المالي بتنفيذ أعمال خارجة عن قدرتها، بل ترتبط بمبادرات وموضوعات مختلفة بإمكان كلّ منها المنع من

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٧٣

● د. فريبيا حاجي علي

تنفيذ التزامات صاحبة الرحم؛ حيث تعين هذه الموضوعات برؤية الطبيب وتمييزه، ولكن النقطة الأساسية هي أن صاحبة الرحم تلتزم على أساس الاتفاقية فتحتاج لرفع المسؤولية عنها إلى إثبات هذه الموارد.

و هذا الشيء هو أحد أهم مواضيع هذه الاتفاقية. ومن الطبيعي أن صاحبة الرحم غير مطلعة على هذه المسائل بصورة كاملة. وعلى هذا يكون الالتزام بمواضيع كهذه إزاء الالتزام المالي سبباً لعدم الموازنة والتعادل بين التزام الطرفين.

الوجه الآخر لالتزام صاحبة الرحم يرتبط بأمر تنفيذها أو عدم تنفيذها شيء يطلبه الزوجان، فمثلاً: عدم التدخين، وعدم استعمال الكحول، و..، ويمكن أن تذكر هذه الموارد في الاتفاقية. ولأن عدم تنفيذها هذه الأعمال يعتبر من الموضوعات الأخلاقية فإنها إن ذكرت في الاتفاقية فلا تلزم الطرف الآخر (صاحبة الرحم)، ولا يمكن إجباره، وكذلك إذا ذكرت في الاتفاقية تكاليف لا يرى العرف والأخلاق لزومها وفعلها فلا تلزم صاحبة الرحم بفعلها^(٤٧).

٤-١- ٤- حقوق صاحبة الرحم عند الزوجين

نظراً للالتزامات المالية للزوجين فإن الحق الذي يظهر لصاحبة الرحم هو المطالبة بالتكاليف المعينة في الاتفاقية.

٤-٢- حقوق الجنين والتزامات طرفي الاتفاقية تجاهه

منذ انعقاد النطفة وتكوين الجنين يعطي كل بلد - وإيران كذلك - حقوقاً للجنين تحت عنوان الحقوق المدنية. ومن أهم حقوق الجنين حق الحياة، وعلى هذا يحرم في نظام الإسلام الحقوقي إجهاض الجنين. وقد وضع لمرتكب هذه الجريمة - ولو كان الأب أو الأم - قصاص وعقوبات. فعلى أساس الاتفاقية يلتزم كل من الطرفين بحفظ الجنين أيضاً منذ انعقاد النطفة؛ لأن الجنين له حق الحياة، فليس للأبوين سلطة عليه أساساً^(٤٨)، وليس بإمكانهما إجبار صاحبة الرحم على الإجهاض. وصاحبة الرحم - وفقاً للشرعية والأخلاق - ملزمة بحفظ الجنين^(٤٩).

● **الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة**

٤-٣- بالنسبة لغير المتعاقدين

يقول القانون المدني في المادة ٢٣١: «الصفقات والعقود تؤثر على طريق الصفقة ونائبهما القانوني، إلا في المادة ١٩٦»^(٥٠).

والنائب القانوني هو الذي ينوب عن الشخص الأصلي في الحقوق والالتزامات^(٥١).
إن اتفاقية استخدام رحم المرأة طابع شخصي، وقد انعقدت مع ملاحظة طرف المعاملة، وتنسخ بموته، ولكن لأنّ قسماً من حقوق صاحبة الرحم يعتبر مالياً فالحقوق المالية التي توجد إثر الاتفاقية يقوم بها الورثة نيابة عن الطرف الأصلي، أما الالتزامات التي يجب تنفيذها بواسطة صاحبة الرحم نفسها فلا تنقل إلى نائبه القانوني.

٤-٤- استناد اتفاقية استخدام رحم المرأة لغير المتعاقدين

أهم الأشخاص الذين يمكن أن تستند إليهم اتفاقية استخدام رحم المرأة هم: زوج صاحبة الرحم؛ والأشخاص الذين هم من محارم الطفل المولود.

أ) استناد الاتفاقية لزوج صاحبة الرحم

إذا كانت صاحبة الرحم متزوجة فلا بد لهذه الاتفاقية من نفي العلاقة الأبوية بين الطفل وزوج صاحبة الرحم.

ب) محارم الطفل المولود

بلحاظ العلاقة بين صاحبة الرحم والطفل المولود ينقسم الفقهاء الذين يجوزون عقد هذه الاتفاقية شرعياً إلى عدة فئات: فمنهم من يعتبر أنّ صاحبة الرحم هي أمّ الطفل^(٥٢)؛ ويصرّح آخرون بأنّ صاحبة البويضة هي أمّ الطفل^(٥٣)؛ ويعتقد فريق ثالث أنّ للطفل أمّين^(٥٤)؛ ويؤكد قسم رابع على أنّ نتائج وآثار الرضاع توجد بينهما^(٥٥).

و لكنّ جميع الفقهاء الذين يجيزون الاتفاقية متفقون على مسألة واحدة، وهي موضوع رابطة المحارم التي توجد بين صاحبة الرحم والطفل، وعلى أساس ذلك فالطفل يُمنع من الزواج من محارم صاحبة الرحم.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٧٥

٥- أثر نقل الجنين في النسب

العلاقة النسبية تعين على أساس القانون بصورة عامة، ولا تؤثر فيها إرادة الأشخاص، وعلى هذا الأساس فإن علاقة صاحبة الرحم والطفل تتبع القانون لا الاتفاقية^(٥٦). ومن هذا المنطلق سواء اعتبرنا الاتفاقية أم لم نعتبرها يجب دراسة مدى تأثير نقل الجنين في العلاقة النسبية بين الأشخاص ذوي العلاقة وفقاً للموازن القانونية والشرعية؟ وبعبارة أخرى: إن الاتفاقية ليس لها دور في تعيين النسب، ولتعيينه يجب الرجوع إلى الموازن القانونية ذات العلاقة^(٥٧).

٥-١- مفهوم النسب

النسب لغة بمعنى القرابة والأصل، وفي المصطلح الحقوقي هو عبارة عن علاقة القرابة بين الشخصين اللذين أحدهما من أصل الآخر، أو كلاهما من أصل شخص ثالث. وبعبارة أخرى: النسب علاقة بين الشخصين بحيث يحدث بسبب ولادة أحدهما من الآخر أو ولادتهما من شخص ثالث.

و النسب بالمعنى الخاص عبارة عن علاقة الأب وابنه، أو الأم وابنها. وبتعريف آخر: النسب علاقة طبيعية ودموية بين الشخصين بأن أحدهما ولد من صلب أو بطن شخص آخر بصورة مباشرة^(٥٨).

٥-٢- تعيين النسب الأمومي

إثبات النسب ذو أهمية بالغة؛ إذ يقول سبحانه وتعالى في سورة الفرقان، آية ٥٤: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾. فبالنسب يفخر الأبناء بأبائهم وأجدادهم، ومن هنا اهتمت الشريعة الإسلامية بمعرفة النسب كثيراً، والحق الأول الذي جعل للطفل بعد الولادة هو تعيين نسبه^(٥٩).

والذي يسبب انتساب الطفل لأبويه العلاقة الزوجية بينهما، أو الاعتقاد بوجود هذه العلاقة^(٦٠)، ففي هذه العلاقة النسب الأبوي للطفل معلوم، وأما تعيين النسب الأمومي؛ لأن الطفل يرتبط بامراتين (صاحبة الرحم وصاحبة البويضة) في العلاقة التكوينية، فيختلف الفقهاء فيه؛ حيث يؤكد بعضهم^(٦١)، وعلى رأسهم السيد الخوئي، مستنداً إلى الآية ٢ من

● الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة

سورة المجادلة: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ...﴾، وكذلك الآيات الأخرى (الأحقاف: ١٥؛ لقمان: ١٤؛ الزمر: ٦)، أن أم الشخص هي المرأة التي حملته وولدت، ويعتبرون الوضع أساس الأمومة، ويعتقدون أن صاحبة الرحم هي الأم؛ ويستدل بعض آخر من الفقهاء بأن ملاك الأمومة من منطلق العرف كملاك الأبوة، والمرحلة الأولى في تكوين الطفل تتم عبر ماء الأم^(٦٢).

وعليه عندما نتصور أن نطفة هذا الطفل - التي تكون بدء حياته والجزء الأول من وجوده - تكونت من تلقيح ماعين، ويعتبر هذا التكوين الأول أول مرحلة في إنشاء الطفل. ولأن المرحلة الأولى في تكوين الطفل تتم بواسطة مني وبويضة الزوجين فصاحبة البويضة تعتبر أمًا.

و لكن عدداً من الفقهاء^(٦٣) والقانونيين^(٦٤)، بعد قبولهم هذه الحقيقة، وهي أن المرأة في التناسل تؤدي دورين (دور البويضة ودور الرحم)، والنقص أو الخلل في أحدهما يمنع التناسل، سعوا إلى إبراز الأدلة العقلية والنقلية على هذا الرأي، وهو أنه يمكن حصول علاقة طبيعية للطفل مع امرأتين. وفي ظروف خاصة تستطيع كل منهما أن تعتبر الأم القانونية للطفل، ويكون للطفل أمان في الاصطلاح.

من دراسة هذه النظريات يمكن استنتاج أن كلاً من صاحبة الرحم وصاحبة البويضة تعتبر أمًا، ويؤخذ رأي القائلين بأمن للطفل ملاكاً لهذا الاستنتاج.

٥-٣- إثبات النسب الأمومي

في قانون إيران المدني لا توجد موازين خاصة لإثبات النسب الأمومي، وقواعد تتبع الأحكام العامة لأدلة إثبات الدعوى. فالنسب الأمومي على أساس الأمور المحسوسة والمشهودة يمكن إثباته ويرتبط بعاملين:

١- وضع المرأة للطفل؛ ٢- تطابق الطفل المولود مع مدعي النسب.

و ليس أي من هذين العاملين في عداد الأعمال الحقوقية حتى تُعد أدلة إثباته. فالحمل والوضع يعتبران كحوادث خارجية، مثل: الولادة، والموت، واصطدام السيارات، وبأي دليل كان، كالشهادة والأمانة، يمكن إثباته أيضاً^(٦٥).

ولإثبات النسب الأمومي يكفي إثبات وضعها للطفل، فولادة الطفل من الأم دليل

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٧٧

قاطع يثبت أن المرأة التي وضعت الطفل من الناحية البايولوجية والقانونية هي أم الطفل الحقيقية، ويعتبر القانون هذه المرأة أم الطفل.

و الآيات القرآنية تعتبر الوضع ملاكاً ومعياراً للأمومة بشكل أساسي؛ إذ يقول سبحانه وتعالى في الآية ٢ من سورة المجادلة: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نُسَاءُ هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ...﴾. ويستفاد من هذه الآية أن النساء اللاتي يلدن هن الأمهات، سواء أخذت البويضة منهن أم لم تؤخذ، وخاصة أن الآية تذكر هذا المفهوم بأداة الحصر^(٦٦).

و السؤال هو هل يعتبر العرف تكوين الإنسان من إسperm الزوج وبويضة الزوجة مبدأ اعتبارياً للعلاقة النسبية، أو يعتبر تربية الجنين في رحم المرأة وولادته منها، أو يعتبرهما معاً؟ يعتقد البعض أن كلا الأمرين واقعيان، والموضوع بذاته يمكن أن يكون مبدأ الاعتبار^(٦٧).

٦- النتيجة

اتفاقية استعمال رحم المرأة هي عقد توافق امرأة بموجبه أن تحمل جنين زوجين عاقرين أو غير عاقرين، وبعد الولادة تعطيه لهما. يمكن أن تكون الاتفاقية تجارية أو غير تجارية. وفي الاتفاقية التجارية يدفع الزوجان ثمناً إزاء خدمات صاحبة الرحم، وهذا الثمن يعتبر عوضاً عن التزامات صاحبة الرحم.

و يعتقد كثير من الفقهاء بجواز أخذ أجرة في مقابل هذا العمل. تنعقد هذه الاتفاقية بإرادتين (إرادة الزوجين؛ وإرادة صاحبة الرحم). والهدف من الموافقة إقامة الالتزام للطرفين. وإضافة إلى الشروط العامة التي تحملها الاتفاقيات (المذكورة في مادة ١٩٠ من القانون المدني) يجب أن تحمل الاتفاقية الشروط الخاصة أيضاً. وبما أنه في اتفاقية استخدام رحم المرأة ينقل عدد من الأجنة إلى رحم المرأة، وليس بمعلوم كم منها ينتهي إلى الحبل، فإن تعيين الشيء المتفق عليه في الالتزام غير معلوم بصورة دقيقة. إن التزام صاحبة الرحم يعني تربية الجنين، والالتزام بالحمل يسبق الالتزام بتربية الجنين، ولأن الحمل يتم بصورة طبيعية يخرج الحمل من قدرة صاحبة الرحم.

● **الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة**

ترتبط شرعية هذه الاتفاقية بشرعية موضوعي (التلقيح الصناعي) و(نقل الجنين)، والقانون الإيراني لا يمنع من ذلك، ولكن لأن الجنين ينقل إلى رحم امرأة أخرى غير الزوجة يجب تعيين شرعية هذا العمل أيضاً. وتختلف آراء فقهاء الإمامية المعاصرين في جواز وصحة هذه الاتفاقية؛ فيجوز عدد منهم استخدام رحم امرأة أخرى، ويرون هذه الاتفاقية صحيحة؛ ويحرم عدد آخر هذا العمل، ويؤكدون على عدم صحة الاتفاقية. وتختلف آراء قانونيي إيران حول هذا الموضوع أيضاً؛ ويصرح بعضهم بصحتها؛ ويبطلها جمع آخر؛ لأنها تخالف العرف والنظام العام. وبسبب التردد في معلومية ومقدرة وشرعية موضوع الصفقة، والقدرة عليه، بإمكاننا أيضاً إبطال الاعتبار القانوني للاتفاقية. وفي فرض صحة الاتفاقية - وفقاً لرأي الفقهاء الذين يجوزون تنفيذ هذا العمل - فتبعات هذه الاتفاقية لا يمكن تعيينها على أساس إرادة الطرفين، ولكن بعض الآثار والتبعات تفرض نفسها عليها، وأهمها: القرابة؛ والنسب، اللذان يحصلان بصورة لا إرادية إثر نقل الجنين. وعليه يكون النسب الأبوي للطفل المولود ثابتاً بلاشك؛ وأما النسب الأمومي فتختلف الآراء في تعيينه؛ لأن الطفل يرتبط تكوينياً بامرأتين (صاحبة البويضة؛ وصاحبة الرحم)؛ فبعض من الفقهاء يعتبرون صاحبة البويضة أمّاً؛ ويعتقد بعض آخر أن صاحبة الرحم هي أم الطفل، ويصرح عدة آخرون أن للطفل أمّين.

الهوامش

- (١) ديچرني وبرنول، كارنت زنان (بيماريهاي زنان).
- (٢) مجوزي، «حاملان أميد»، جريدة شرق، رقم ١٢٩.
- (٣) إجاره رحم، نشرية زنان، رقم ٨٧، السنة ١١.
- (٤) هاربر ودلهانتي وهندي سايد، تشخيص ژنتيكي، رويان بيش از لانه كزيني.
- (٥) صادق آخوندي، ١٣٨٢ هـ.ش.
- (٦) مجوزي، المصدر السابق.
- (٧) صادق مجلس الشورى الإسلامى على هذا القانون بتاريخ ١٣٨٢/٤/٢٩ هـ.ش، وأقرّ عليه مجلس صيانة الدستور بتاريخ ١٣٨٢/٥/٨ هـ.ش.
- (٨) نايب زاده، بررسی تکنیک های باروری مصنوعی از دیدگاه فقهی و حقوقی.
- (٩) (ART) فن آوری باروری یاد شده.
- (١٠) نايب زاده، المصدر السابق.
- (١١) Surrogate mother.
- (١٢) Surrogate mother contract.
- (١٣) Womb rent contract.
- (١٤) Physiology.
- (١٥) Commercial surrogacy.
- (١٦) Altruistic surrogacy.
- (١٧) The Legalregation of surrogate motherhood.
- (١٨) نظراً إلى أنه تصدر شهادة الولادة في المستشفى باسم المرأة التي ولدت، وتعتبر هذه الشهادة أساس إصدار الجنسية، فإن إصدار شهادة الولادة باسم صاحبة الرحم يوجد مشكلة، ولمنعها ينسق الأطباء المسؤولون في مؤسسة العقر مع المستشفى التي تقع فيها الولادة حتى تصدر شهادة الولادة باسم الزوجين العاقرين.
- (١٩) كلتوزيان، قواعد عمومي قرارداها.
- (٢٠) موضوع الصفقة يجب أن يكون واضحاً إلا في الموارد الخاصة التي تكفي لتعيينها المعرفة الإجمالية.
- (٢١) كاتوزيان، المصدر السابق.
- (٢٢) كاتوزيان، المصدر السابق.
- (٢٣) كاتوزيان، المصدر السابق.
- (٢٤) مادة ٥٠٧، ٥١٨، ٥٤٣، ٥٤٦، ٥٦١، ٦٤٨ و ٧٣٤ من القانون المدني.
- (٢٥) قاسم زاده، نظرية جواز تعيين ضابطه مورد تعهد وتمليك شيوه های تعيين مورد تعهد وتمليك، مجلة مدرس، العدد ٣٧.
- (٢٦) ديچرني وبرنول، المصدر السابق، شوهم وجاكوبر، درمان ناباروري.

● **الرحم الإجباري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة**

- (٢٧) هاربر ودلهانتي وهندي سايد، المصدر السابق.
- (٢٨) شوهم وجاكوبير، المصدر السابق.
- (٢٩) شهيد، تشكيل قرارادها وتعهدات.
- (٣٠) صفايي، قواعد عمومي قرارادها.
- (٣١) شوهم وجاكوبير، المصدر السابق.
- (٣٢) الشهيد، المصدر السابق.
- (٣٣) صفايي، المصدر السابق.
- (٣٤) كاتوزيان، حقوق مدني خانواد.
- (٣٥) الشيخ تبريزي: «لا يجوز» (استفتاء رقم ٤٥٣ بتاريخ ١٣٨٤/١/٩): الشيخ بهجت (الاستفتاء بتاريخ أديبهشت سنة ١٣٨٤): الشيخ فاضل اللنكراني (استفتاء رقم ٥٢٥٠٠ بتاريخ ١٣٨٤ / ٢ / ٧).
- (٣٦) الشيخ مؤمن (استفتاء بتاريخ ١٣٨٤/٢/٩): الشيخ صانعي (استفتاء رقم ١٢٠١٩ بتاريخ ١٣٨٤/١ / ٣٠): السيد الخامثي (استفتاء رقم ٦٤٧٦): الشيخ جناتي: الشيخ الأردبيلي (استفتاء رقم ٢١٥١٢ بتاريخ ١٣٨٤/١/٢٥)، الشيخ أحمدي فقيه اليزدي: السيد الروحاني (الاستفتاء بتاريخ ١٨ صفر ١٤٢٤ القمريه): الشيخ مكارم شيرازي (استفتاء رقم ٩٦٤٣ بتاريخ ١٣٨٤/١/١٤): الشيخ قبله إي: السيد موسوي بجنودي (الاستفتاء بتاريخ ١٣٨٤ / ٨ / ٢٩).
- (٣٧) رضا نيا معلم، باروري هاي پزشكي از ديدگاه فقه و حقوق.
- (٣٨) صادقي مقدم، باروردي مضاعي از ديدگاه حقوق اسلام، مجلة مورس.
- (٣٩) الشيخ منتظري (استفتاء رقم ٤٦٣٠ بتاريخ ١٣٨٤/١/١٥).
- (٤٠) رضا نيا معلم، المصدر السابق.
- (٤١) صفايي، المصدر السابق.
- (٤٢) كاتوزيان، ١٣٨٤، المصدر السابق.
- (٤٣) صفايي، المصدر السابق.
- (٤٤) كاتوزيان، قواعد عمومي قرارادها.
- (٤٥) هاربر ودلهانتي وهندي سايد، المصدر السابق.
- (٤٦) سماك، بررسي سيتوژنتيكي جنينهاي چند سلولي در IVF.
- (٤٧) كاتوزيان، المصدر السابق.
- (٤٨) يزديانيان، قرارداد بيوند اعضاء از اخلاق تا حقوق.
- (٤٩) كرجي، ١٣٨٤.
- (٥٠) في المادة ١٩٦ من القانون المدني تصرح: كل شخص يقوم بصفقة تعتبر تلك الصفقة لذاته، إلا أن يصرح في زمن العقد بخلاف ذلك أو ثبت خلافه في ما بعد، ومع ذلك يمكن عند الصفقة التي يقوم بها الإنسان أن يذكر التزاماً لمنفعة شخص ثالث.
- (٥١) صفايي، المصدر السابق.

- (٥٢) السيد روحاني (الاستفتاء بتاريخ ١٨ صفر ١٤٢٤)؛ الشيخ التبريزي (استفتاء رقم ٤٥٣ بتاريخ ١٣٨٤/١/٣٠)؛ السيد موسوي الأردبيلي (استفتاء رقم ٢١٥١٢ بتاريخ ١٣٨٤/١/٢٥)
- (٥٣) الشيخ صافي الكلبايكاني (استفتاء رقم ٢٩٩١/٨٣)؛ الشيخ منتظري (استفتاء رقم ٩٦٤٣ بتاريخ ١٣٨٤/١/١٤)؛ الشيخ صانعي (استفتاء رقم ١٢١٠٩ بتاريخ ١٣٨٤/١/٣٠)؛ الشيخ جناتي، الشيخ قبله اي.
- (٥٤) السيد موسوي أردبيلي (استفتاء رقم ٢١٥١٢ بتاريخ ١٣٨٤/١/٢٥)
- (٥٥) الشيخ جناتي؛ الشيخ أحمددي فقيه اليزدي (رسالة بتاريخ ١٣٨٤/٤/١٤)؛ الشيخ صانعي (استفتاء رقم ١٢١٠٩ بتاريخ ١٣٨٤/١/٣٠) بالرضاعة تظهر ظروف الرضاع.
- (٥٦) كاتوزيان، المصدر السابق.
- (٥٧) لمزيد من المعلومات تراجع: رسالة الدكتوراه للسيد طه مرقاتي، جامعة فردوسي مشهد؛ وأطروحة الماجستير لهاميرا رخشنده رو، جامعة الزهراء، قسم النسب.
- (٥٨) صفايي، مختصر حقوق خانواده.
- (٥٩) مرقاتي، بررسی تکنیک های بلروری مصنوعی از دیدگاه فقهی وحقوقی.
- (٦٠) كاتوزيان، حقوق مدنی خانواده.
- (٦١) السيد روحاني، الشيخ التبريزي، الشيخ الأراكي.
- (٦٢) الشيخ مؤمن (استفتاء تاريخ ١٣٨٤/٣/٩)؛ الشيخ قبله اي.
- (٦٣) السيد الموسوي الأردبيلي (استفتاء رقم ٥١٢ بتاريخ ١٣٨٤/١/٢٥).
- (٦٤) الدكتور محقق داماد، رسالة رقم ١٧٥٠ بتاريخ ١٣٨٤/٢/٢٥.
- (٦٥) كاتوزيان، حقوق مدني خانواده.
- (٦٦) مرقاتي، المصدر السابق.
- (٦٧) قربان نيا، حكم تكويني ووضعي انتقال جنين يافته از إسپرْم وتخمك زن وشوهر، روش نوين توليد مثل انساني از دیدگاه فقه وحقوق.

المهر، حده ومقداره

دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

د. علي رضا باريكلو(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

مقدمة

طبقاً لمبادئ الحقوق في الإسلام فإنَّ إعطاء المهر يعدّ واحداً من جملة التعهّدات والالتزامات التي يتعيّن على الزوج أن يلتزم بها تجاه الزوجة. وبالرغم من أنّ المهر لا يزال أمراً لاثقاً ومقبولاً فإنَّ البُعد عن الواقعيّة في نظرة الزوجين، بل والعرف عامّةً، إلى هذا الأصل الحقوقيّ يؤدّي إلى بروز مشاكل تترك أثرها على الزوجين، وبالتالي على المجتمع ككلّ. فعلى سبيل المثال: ذكرت وسائل الإعلام بتاريخ ١٠ / ٩ / ١٣٨٧ القصّة التالية، وهي: إنّ إحدى الزوجات، وبعد انقضاء أسبوع على انعقاد زواجها، طالبت بمهرها البالغ ١٢٤٠٠٠ سكة ذهبيّة، ممّا دفع بالزوج الفاقد للقدرة على السداد إلى الاختباء والتواري عن الأنظار؛ لأنّ الرّؤية القضائيّة المستندة إلى المادتين ٣ و٤ من قانون الإجراءات الماليّة، الذي تمّ إقراره عام ١٣٧٧، تجعل الحبس والسجن ضماناً بإزاء عدم دفع المهر وأدائه. علماً أنّ حبس الزوج؛ لعدم تمكّنه من دفع المهر، لا يمكن أن يكون منسجماً مع الفلسفة الاجتماعيّة التي كانت وراء تأسيس أو إمضاء مبدأ المهر؛ إذ ممّا لا شكّ فيه أنّ هدف الإسلام من تأسيس هذا المبدأ المذكور إنّما هو تقوية وتوطيد أواصر المحبّة والرحمة بين الزوجين، وهذا ما تمّت الإشارة إليه في الروايات الواردة، التي أكّدت على أنّ الهدايا والهبات توجب استحكام علاقات المحبّة وتعميق الروابط الاجتماعيّة، والحال أنّ المهور

(*) الأستاذ المساعد في لجنة الحقوق التخصصية في كلية الحقوق التابعة لجامعة طهران في مدينة قم.

المرتفعة - إلى جانب كونها تؤدي إلى تفكك الأسرة وانحلالها - تؤدي إلى ضياع الزوج وانحرافه؛ إذ إن شخصية وعزة الرجل الذي يُزجّ به في السجن لمجرد عجزه عن سداد المهر تتعرض - من ناحية اجتماعية - للاهتزاز والضرر، وبعد خروجه من السجن لن تكون له المناعة التي تؤهله لمقاومة الجريمة وتجنب ارتكابها، ومن الطبيعي أن إحساسه بفقد العزة وتشوه السمعة سوف يشكل دافعاً له نحو ارتكاب جرائم أخرى.

أضف إلى ذلك أنه قد تجمع في داخل السجن علاقات صداقة مع مجرمين محترفين، وهي علاقات من شأنها أن تحوّل إلى مجرم محترف، بعد أن لم يكن كذلك قبل دخول السجن. ومن جهة أخرى فإن الحكم على شخص بلزوم دفع ١٢٤ ألفاً من السكك الذهبية، مع عدم تمكنه من ذلك ولو عاش أجيالاً متمادية، لا يمكن أن يكون أمراً مبرراً وعقلاً.

فالذي لا بدّ من الجواب عنه هنا هو هل أن الإسلام قام بتحديد المهر بمقدار معيّن، بحيث لا يمكن - من ناحية قانونية - تجاوز هذا المقدار المحدّد أو لا؟ وهل يمكن أن تُعدّ المهور المتداولة في مجتمعنا الحاليّ صحيحة أو لا؟ وفي نهاية المطاف: لا بدّ أن نتعرّف على الطريقة التي يمكن من خلالها جعل مقدار المهر أمراً واقعياً ومقبولاً، والحوّل دون التوافق على مهر مرتفع أو خياليّ، وهو ما يستدعي - قبل بلوغ مرحلة الدفع - أن نتعرّف أولاً على حقيقة المهر ومكانته ودوره وفقاً للنظرة الحقوقية في الإسلام. وهذا هو المحور الذي يقع البحث عنه في مقالتنا هذه، أعني: بيان حقيقة المهر، ومكانته، ومقداره، والسبل التي تحول دون اتفاق الزوجين على تسمية مهر مرتفع وخياليّ.

١- مكانة المهر

ما هو دور المهر في النكاح؟ وما هو الغرض من أصل إدراج المهر في النكاح؟ وُجد في الجواب عن هذا السؤال نظريّات ثلاث، يؤدي التفاوت الشاسع في ما بينها إلى وجود المهور الوهمية والخيالية؛ إذ نجد من يستند إلى بعض هذه النظريّات فيُقدم على القبول بمقدارٍ مرتفع جداً من المهر، مع عدم تمكنه من تحصيله واكتسابه ولو بذل كلّ عمره في هذا السبيل.

وفي ما يلي نتعرّض بالدراسة والتحليل لهذه النظريّات الثلاث تباعاً:

أ- المهر عوض

إحدى النظريّات المطروحة في بيان موقعيّة المهر ومكانته أنّ الصداق عبارة عن عوض البضع والاستمتاع الذي يحصل عليه الزوج من الزوجة. وبناءً على هذه النظريّة يكون المهر عوضاً للاستمتاع الذي يحصل عليه الزوج من الزوجة، فكّلما كان المهر أكبر كان أفضل وأليق بشأن المرأة. وتنسب هذه النظريّة إلى ذلك الفريق من الفقهاء الذين أوردوا في كتبهم ومتونهم الفقهية عبارات وألفاظاً تُعطي هذا المضمون في ما يتعلّق بمسألة المهر.

فمن ذلك مثلاً: ما ذكره بعضهم - في مقام توجيه الروايات التي دلّت على حقّ المرأة في الامتناع عن الدخول قبل قبض المهر، ولزوم كون الإقباض قبله - من أنّ للزوجة الامتناع عن الدخول قبل قبض المهر؛ لأنّ الوطء والمهر بمنزلة العوضين، لصاحب أحدهما الامتناع حتى يقبض الآخر، ولا يُجبر أحدهما على التسليم قبل الآخر^(١). وعلّله بعضهم في هذا المقام بقوله: لأنّه عوض البضع المملوك بالعقد^(٢)، أو بقوله: لأنّ النكاح معاوضة^(٣). كما نستطيع أن نجد مثل هذا التعابير في فقه العامة أيضاً، كقول بعضهم في تعليل الحكم المذكور: لأنّه معاوضة^(٤).

ورغم كثرة هذه التعابير الواردة في مقام توجيه ما دلّ من الروايات على حقّ الزوجة في الامتناع في المتون الفقهية، تجدر الإشارة إلى أنّ هناك قسماً كبيراً من التعابير التي يظهر منها عدم الموافقة على أنّ دور المهر هو أن يكون عوضاً، وأنّه - بالتالي - لا تترتب عليه أحكام العوض.

فعلى سبيل المثال: يرى بعضهم أنّ عدم تعيين المهر في النكاح، أو الاتفاق بين الزوجين على عدم ثبوت المهر للزوجة، لا يوجب بطلان عقد النكاح، وإنّما الفائدة من تعيين المهر أنّه يوجب تشخيص حقّ الزوجة من حيث الجنس والوصف والمقدار^(٥). وهذه النظريّة إجماعية في الفقه؛ إذ ليس في الفقهاء من يعتقد بلزوم تعيين المهر في صحّة النكاح الدائم^(٦)، علماً أنّهم في باب المعاوضات، كالبيع مثلاً، ذهبوا إلى لزوم تعيين العوض، وقالوا ببطلان البيع دون تعيينه^(٧). أضف إلى ذلك أنّ نفس أصحاب هذه النظرة يصرّحون بأنّ مقتضى القاعدة في المهر هو كون ضمانه ضمان يدٍ، لا ضمان معاوضة^(٨)، مع أنّ كون المهر عوضاً عن البضع يستلزم أن يكون ضمان الزوج إياه من قبيل ضمان المعاوضة.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٨٥

ورغم أن بعضهم - على أثر التوجيهات التي ذكرها الفقهاء في مسألة حق امتناع الزوجة قبل قبض المهر - ذهب إلى القول بأن عقد النكاح هو في حكم سائر العقود المعاوضيّة؛ بلحاظ المهر ومدخليته فيه، فالمهر من زاوية علم الحقوق له دور فرعيّ بالنسبة إلى النكاح، كما أنّ العوض كذلك بالنسبة إلى العقود المعاوضيّة^(٩)، بل نُسبت هذه النظرية إلى أكثر الفقهاء^(١٠).

إلا أنّ هذه النظرية لا منشأ لها سوى التأثير ببعض الكلمات الواردة عن الفقهاء في معرض توجيههم للروايات الدالة على حقّ الزوجة بالامتناع عن تمكين الزوج من نفسها في صورة عدم دفع الزوج المهر لها، وإلاّ فإنّ ما تقتضيه قواعد الحقوق اختلاف نسبة المهر إلى البضع والاستمتاع عن نسبة العوض إلى المعوّض؛ إذ في باب العوض والمعوّض لو تلف العوض لأدّى تلفه إلى انفساخ العقد، بينما نجد في باب المهر، أنّه لو تلف قبل الإقباض لوجب على الزوج أن يدفع مثل المهر التالف أو قيمته. وعند انفساخ العقد المعاوضيّ وانحلاله يجب على كلّ واحدٍ من الطرفين أن يدفع ما بيده من العوض أو المعوّض إلى مالكة الأصليّ الذي كان على ملكه قبل إجراء العقد، بينما لو أبطل النكاح بإيقاع الطلاق قبل مقاربة الزوجة لا يجب على الزوجة أن تُرجع إليه إلاّ نصف ما كانت أخذته من المهر.

أضف إلى ذلك أننا لو قمنا بإلقاء نظرة جامعة وكاملة على تمام النظريّات الفقهيّة في شأن المهر ومدخليته في النكاح الدائم، ولو عند واحد من الفقهاء فحسب، فسنجد من المسلّم به فقهيّاً أنّ المهر لا يُنظر إليه بوصفه عوضاً عن الزوجة نفسها، أو عن الاستمتاع بها، بل غاية ما في الأمر أنّ بعضهم استند إلى ذلك عند توجيه بعض الروايات التي تُثبت للمرأة الحقّ في الحبس والامتناع عن التمكين؛ مع أنّ هذا الاستناد لا يصلح لتوجيه هذه الروايات الواردة؛ إذ إنّ المهر هديّة يجب على الزوج - بحكم من الله تعالى - تقديمها لزوجته.

وفي باب الهبة قامت سيرة الشارع والمقتنّ الإسلاميّ على اعتبار قبض المال الموهوب شرطاً في صحّة العقد، ولكنّه في باب المهر، الذي هو نحو من الهبة القانونيّة، لم يجعل قبض المهر وتسلمه شرطاً في صحّة العقد؛ وذلك تسهلاً منه لانعقاد الزواج والنكاح، مكتفياً في ذلك بجعل المهر على ذمّة الزوج، إلاّ أنّه؛ ولحماية الزوجة وضمان حقّها، جعل لها الخيار بأن تطالب الزوج بدفع المهر قبل مشاركتها الحياة الزوجيّة، وهو - أي هذا

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

الخيار - ما يُعبّر عنه في الفقه بحق الحبس، علماً أنّ النكاح هو من العقود التعهديّة، لا التملكيّة. ومن ناحية أخرى فالنكاح عقد موضوعه العمل؛ لأنّ موضوع هذا العقد إنّما هو جعل حياة الزوجين مشتركة، وفي العقود العمليّة يستحقّ العامل - باتّفاق الفقهاء - العوض على عمله عند أدائه له وقيامه به^(١١)، ولكن لو فرض في النكاح عدم حصول توافق عند الخلاف للزوجة أن تطالب باستلام مهرها فوراً بعد وقوع العقد.

وعلى هذا الأساس نرى أنّ من غير الممكن تعيين ماهيّة المهر وحقيقة دوره إلّا بعد أخذ نظريّة الفقه والحقوق في الإسلام، بجميع ما تتضمنه هذه النظريّة من الأحكام والشروط والخطابات المرتبطة. ولو تناولنا بالدراسة والتحليل مسألة المهر من الزاوية المذكورة لوجدنا أنّ المهر في المنظومة الحقوقية الإسلامية لا يترتب عليه شيء من الشرائط والأحكام التي تترتب على العوض، بل غاية ما هناك أنّ الروايات الواردة أعطت الزوجة الخيار في أن تطالب لنفسها بالمهر قبل مباشرتها للحياة الزوجية المشتركة، وهو ما اشتهر التعبير عنه - كما تقدّم - بحق الحبس.

والذي يبدو لنا أنّ منشأ هذا الحكم هو مقتضيات الهبة والتمليكات المجانيّة في حقوق الإسلام، وليس له ربط أصلاً بكون المهر عوضاً في عقد النكاح.

ب - المهر وثيقة للنكاح

تقضي هذه النظريّة بأنّ الغرض من إقرار المهر هو منع الزوج من هجران الزوجة وطلاقها، فالمهر هو ما يربط الرجل ويلزمه بحفظ الأسرة، ويحول دون تفكّكها وضياعها.

وبناءً على هذه النظريّة فإنّ حقّ المطالبة لا يثبت للزوجة بمجرد حصول العقد، وإنّما هو وسيلة لضمان بقاء الأسرة، وعدم انفصال الزوج عن زوجته انفصلاً اعتبارياً. وفي صورة حصول الانفصال يمكن للزوجة الاعتماد على المهر في حماية نفسها. فهي بمطالبتها للزوج بدفع المهر يمكن أن تمنعه من التصرف معها بإجحاف، والانفصال عنها اعتباراً؛ لعجزه عن الدفع والسداد، وقد ورد في المادّة الأولى من قانون إصلاح المقرّرات المرتبطة بالطلاق أنّ صحّة تقدّم الزوج بطلب الطلاق منوطه بدفعه كافّة الحقوق الماليّة للزوجة، ومن جملتها: المهر. كما ورد في التبصرة رقم ٣: «أنّ إجراء صيغة الطلاق وتثبيتها

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٨٧

في السجلات الرسمية موقوف على تأدية الحقوق الشرعية والقانونية للزوجة (أعم من المهر والنفقة وجهاز العروس وغير ذلك.. بصورة نقدية).

وطبقاً لهذه النظرية أيضاً كلما ارتفعت قيمة المهر وعلا مقداره كان ذلك أفضل وأصلح للمرأة؛ لأن ارتفاع قيمة المهر يفقد الرجل القدرة المالية على السداد، وبالتالي يجعله يُعرض عن إيقاع الطلاق والانفصال رأساً.

وهذه النظرية هي النظرية الرائجة والمتداولة عرفاً. وبإلقاء نظرة علمية دقيقة على الوضع الراهن نستطيع أن نعثر بين كل ثلاثمائة شخص من المثقفين والمحصلين على نسبة تتجاوز ٩٠٪ منهم يرون أن الهدف الرئيسي من مبدأ ارتفاع المهور إنما هو إيجاد الضمانة للمرأة في زواجها^(١٣).

وعلى ضوء هذه النظرية فإن أهل الزوجة يسعون من الناحية العملية إلى زيادة مقدار المهر والرفع من قيمته، بالرغم من أنهم أثناء الاتفاق على تعيين مقدار لا يضعون فكرة المطالبة بالمهر في بالهم أصلاً، بل يعبرون عن هذا المعنى بعبارات من قبيل: «لا أتى الله بيوم نضطر فيه إلى المطالبة بالمهر»، وإنما هم يطالبون برفع قيمة المهر حمايةً للزوجة، وحرصاً منهم على المنع من وقوع الطلاق بحققها اعتباراً وعبثاً.

وكذلك بالنسبة إلى الزوج، فإنه لدى حضوره في مجلس تعيين المهر والاتفاق على تعيين مقداره لا ترد إلى ذهنه أصلاً فكرة أن يصل في يوم من الأيام إلى اللحظة التي يُضطر فيها إلى الوفاء بما تعهد به من أداء المهر ودفعه، ونراه في هذه اللحظات التي يفيض فيها حباً للمرأة التي تعلق قلبه بها لا يعارض تعيين المهر بذلك المقدار المرتفع، على أساس أنه لن يبادر إلى طلاق زوجته أبداً، حتى يكون مرغماً على دفع هذا المهر المرتفع، كما تشير إلى هذا عبارة لطيفة تتداولها الألسن عادةً على مائدة العرس والزواج، وهي: «من أعطى؟ ومن أخذ؟» وإنما هو أمر الله تعالى وسنة نبيه، وبأمثال هذه العبارة يتحوّل هذا التعهد من عبء ثقیل على الزوج إلى أمر عاطفي ومشاعر دافئة.

ويحسب الظاهر فإن رواج العمل بهذه النظرية في أوساط العرف يُعدّ أحد أهم الأسباب التي تؤدي إلى إقدام الناس على تسمية المهور المرتفعة، حتى أن بعضهم - متأثراً بهذه النظرية - ذهب إلى أن المهر هو العامل الأساسي الذي يشكل ضماناً لدوام النكاح واستمراره^(١٣).

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

ليس هدف الإسلام من إيجاب واعتبار المهر في النكاح إيجاد الضمانة لبقاء الأسرة وعدم تفكّكها، بل إنّ الواقع العمليّ شاهد - أيضاً - على أنّ غلاء المهور لا يوجب بالضرورة الحفاظ على ثبات الأسرة وحيويّتها؛ إذ بالرغم من أنّ الإحصائيات الرسميّة للطلاق تُظهر أنّ نسبة تقدّم الأزواج بطلبات الطلاق قد انخفضت كثيراً منذ زمن إقرار قانون المادّة الأولى من قانون إصلاح مقرّرات الطلاق عام ١٣٧١، إلّا أنّه لا يمكن البناء على هذا الإحصاء للحكم على هذه المقرّرات القانونيّة والنظرة العرفيّة بأنّها كانت موفّقة في السيطرة على ظاهرة الطلاق المشوّمة؛ لأنّ الأسرة كيان لا تقوم له قائمة ولا يُكتب له البقاء إلّا على أساس موازين العشق والتفاهم والتعاون المتبادل بين الزوجين، ولا يمكن لأيّ ضغطٍ، كائناً ما كان، حقوقيّاً أو فيزيائياً، أن يقف مانعاً من تفكّك الأسرة وانفراط عقدها. ومن هنا فلو أنّ الزوج - لسببٍ أو لآخر - لم يكن راغباً في المضيّ بحياته المشتركة مع زوجته تحت سقف واحد فإنّه - وبدلاً من اللّجوء إلى المحكمة لتقديم طلب بالطلاق - قد يُقدم على التشديد والتضييق على زوجته بشتّى الوسائل والسبل، واختلاق المبرّرات والأعذار الواهية، ليُرغمها في نهاية الأمر على أن تكون هي السبّاقة والمبادرة إلى طلب الطلاق، على أساس قواعد العسر والحرّج، أو على أساس ما لديها من الوكالة في الطلاق التي كانت قد أخذتها شرطاً في أصل العقد وامتته، الأمر الذي يعني أنّ امتناع الزوج عن التقدّم إلى المحكمة بطلب الطلاق لا دلالة له أصلاً على أنّ هذه النظريّة لاقت نجاحاً وتوفيقاً، بل لو تسنّى لنا أن نقوم بإجراء دراسات ميدانيّة لعرفنا حينئذٍ أنّ أكثر الحالات التي كانت الزوجة هي المبادرة إلى طلب الطلاق فيها هي حالات تنشأ عن سلوك سيئ يمارسه الزوج، الذي كان يمتنع عن التقدّم بطلب الطلاق لأجل الضمانات الإجرائيّة التي كان قد تمّ وضعها مسبقاً تحسّباً من وقوع الطلاق، وأيضاً لأجل المهر المرتفع الذي تمّ الاتفاق عليه عند إجراء العقد.

ومن هنا نخلص إلى النتيجة التالية: إنه لا يصح حمل كثرة طلبات الطلاق المقدّمة من جانب الزوجات في السنوات الأخيرة على ثبوت تأثير المهور المرتفعة في الحوّل دون وقوع الطلاق وفي الحرص على استقرار الأسر وثباتها، كما لا يصحّ حمل كثرة طلبات الطلاق من طرف الزوجة على أنّ المرأة أساءت وتسيء الاستفادة من الحماية القانونيّة المعطاة لها.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٨٩

وبالالتفات إلى ما ذكرناه يتّضح أنّ هذه النظرية لا تقوم على أساس علمي صحيح، ولا تتطابق ومقتضيات قواعد الحقوق في الإسلام، وما قدّمته هذه القواعد للزوجة من الدعم والحماية؛ إذ ليس الزوج قادراً في صورة نشوب خلاف بينه وبين زوجته أن يهينها وينتقص من عزّتها وكرامتها فحسب، بل إنّه قادر - أيضاً - على تعريضها لمختلف أنواع الضغوطات، التي ترغمها في نهاية المطاف على المبادرة إلى طلب الطلاق، رغم الكراهة الشديدة التي يتّصف بها الطلاق، طبقاً لمبادئ حقوق الإسلام^(١٤). ومن هنا كان أمر الطلاق بيد الرجل، حتى إذا لم يكن الزوج راغباً بمتابعة حياتهما المشتركة طلقها بمنتهى الاحترام والإحسان والتكريم، كما ورد في قوله تعالى في الآية ٢٣١ من سورة البقرة: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾، أو قوله عزّ وجلّ في الآية ٤٩ من سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾.

ففي الوقت الذي تنصّ مبادئ حقوق الإسلام على ضرورة أن يتراوح حال الزوجة بين إمساكها بمعروف أو تسريحها بإحسان فإنّ ما نشاهده في أغلب الحالات المتداولة في عرف المجتمع أنّ غلاء المهر وارتفاع قيمته يؤدي في أكثر الأحيان إلى التضيق والتشديد عليها، لترى نفسها أخيراً مضطّرة إلى التقدّم بطلب الطلاق، وهذه الظاهرة، أعني التضيق والتشديد عليها لهذا السبب، تتنافى مع أبسط قواعد الحقوق في الإسلام، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَفْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. (النساء: ١٩). وهذه الآية الشريفة صريحة في نهي الزوج عن ممارسة الضغوطات على زوجته والتضييق عليها؛ لإرغامها على التنازل عن مهرها وحقوقها المالية، مع أنّه بناءً على النظرية المذكورة، التي ترى أنّ المهر لا يعدو أن يكون ضماناً للنكاح، فالزوج - عملياً - يقدم على ممارسة مختلف أنواع الضغوطات على الزوجة لمجرّد عجزه عن تسديد المهر المرتفع المتفق عليه. وعلى هذا الأساس فهذه النظرية، وإن كانت تقوم - ظاهرياً - على ادعاء حماية الزوجة وضمان الاستقرار لها في عقد الزواج، إلّا أنّها في صورة بروز الخلاف بين الزوجين، عاجزة - عملياً

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

وواقعياً - عن تقديم الحماية للزوجة، بل جعلها عرضة لمختلف أنواع الضغط والتهديد، لتلتجئ مرغمةً إلى التقدّم بطلب الطلاق بعد التنازل عن حقوقها.

ج - المهر هديّة شرعيّة

طبقاً لهذه النظريّة فإن المهر ليس عوضاً للزوجة عن البضع والاستمتاع، كما أنّه ليس ضماناً لبقاء النكاح وديمومته، وإنّما هو هديّة يجب على الزوج بحكم من الله تعالى أن يملّكه للزوجة ضمن النكاح؛ لأنّ الهديّة تستجلب الحبّ والمودة، فمن اللائق والمناسب بحال الرجل الذي يتقدّم لخطبة امرأة ما أن يُظهر رغبته ومودّته وحبّه لها بإهدائها وتقديم هديّة لها. وهذه النظريّة مطابقة لظاهر آيات الكتاب العزيز، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤)، فإنّ ظاهر هذه الآية الشريفة أنّ المهر هديّة من الشارع إلى الزوجة، وقد فرض أدائها على الزوج؛ إذ النحلة هي العطية والهديّة تُدفع عن طيب نفس^(١٥).

إذاً المهر - وفقاً لنظريّة الحقوق في الإسلام - هديّة، ولا يصحّ اعتبار المهر ثمناً يُدفع بإزاء الزوجة، ولا عوضاً للبضع^{(١٦)(١٧)}. كما لا يصحّ تصوير المهر وكأنّه مجرد وسيلة لضمان النكاح واستمراره وبقائه، أو لمجرد حماية الزوجة في صورة وقوع الطلاق. ولذلك نجد في الفقه الإسلاميّ تكليفاً للزوج بلزوم دفع المهر، والتأكيد على عدم صحّة النكاح من دون المهر، كما نجد توصيةً للمرأة بالقناعة بالحدّ الأقلّ من المهر، وأن لا تطالب بالمهر المرتفع، مع التصريح بكراهية أن يتجاوز مهرها مهر السنّة، الذي حدّد بما يعادل ٥٠٠ درهم^(١٨)؛ لأنّ طبيعة الهدايا والعطايا تقتضي أن يقوم معطي الهديّة بإعداد وتقديم هديّة تتناسب مع شأن المُهدى إليه، الذي من الأفضل له - بدوره - أن لا يتمنّع عن قبول الهديّة كائناً ما كانت، وليس من اللائق بشأن مستلم الهديّة ومكانته واحترامه أن يساوم في الهدية، أو يحدّد لها شروطاً وقيوداً خاصّة.

والنتيجة أنّ النظريّة التي تبدو أكثر انسجاماً مع الآيات والروايات التي تحدّثت عن المهر هي النظريّة القائلة بأنّ المهر هديّة وعطيّة إلهيّة، يتوجّب على الزوج أن يُقدّمها للزوجة ضمن عقد الزواج.

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٩١

٢- حكم المهر

عرفنا أنّ المهر عبارة عن هدية تنتقل بالتوافق والتراضي من الزوج إلى زوجته، إلاّ أنّ الذي ينبغي الالتفات إليه هنا هو أنّ حكم المهر مغاير لحكم المال الموهوب، حيث يكون الواهب مخيراً بين تقديم الهبة وعدم تقديمها، فالمهر، وإن كان هدية، إلاّ أنّ الزوج ملزم بحكم الشارع والقانون بدفعها وتقديمها إلى الزوجة. ومن هنا ورد التأكيد على لزوم دفع المهر في آيات متعدّدة من القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ♦ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء: ٢٠ - ٢١).

والنقطة المهمة الملفتة للنظر هنا هي أنّ الأصل في العطية والهبة يقتضي أنّ للواهب الحقّ في الرجوع عنها، إلاّ أنّ هاتين الآيتين الشريفتين تضمّنتا خطاباً صريحاً من قبل الله تبارك وتعالى للرجال من الأزواج ينهاهم فيه عن استرجاع شيء ممّا كانوا دفعوه لزوجاتهم فيما لو أرادوا طلاقهنّ، مهما كان مقداره كبيراً، معللاً: كيف تأخذونه منهنّ، وقد حصل الاستمتاع بينكما، وكنّ قد أخذنَ منكم ميثاقاً غليظاً؟ والملاحظ في هاتين الآيتين أنّ حماية الزوجة يتمّ استناداً إلى جنبتين اثنتين:

الأولى: الجنبه التكليفية، التي مفادها أنّ أخذ المهر من الزوجة من دون إحراز رضاها التام وطيب نفسها يُعدّ بهتاناً وإثماً مبيناً، وكيف تعصون الله تبارك وتعالى وتأتون البهتان في محضره؟

والثانية: توجيه سؤال إلى الرجل يخاطب ضميره وشخصيته، ومفاده: كيف ترضون بأن تأخذوا مهوور النساء مع ما أخذنه عليكم من العهود الموثقة والمواثيق الغليظة؟ ونحن نعلم بأنّ الإخلال وعدم الوفاء بالعهود يصنّفان في نظر المجتمع والعرف في دائرة الصفات الإنسانية الأسوأ على الإطلاق.

لقد أراد القرآن أن يهرّ ضمير الزوج ويوقظه، عبر تذكيره بأنّ أخذ ما دفعه إلى المرأة لا يعدّ لائقاً بشأنه حتى لو كان ما يجمعه بها هو القول واللفظ فقط، فكيف إذا كان الارتباط بينهما ناشئاً عن عهود ومواثيق غليظة ومحكمة؟

كما يستفاد من الروايات أيضاً أنّ المهر؛ بلحاظ حكمه والحماية القانونية التي

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

يجب أن تُعطى له، يتمتّع بدرجة عالية من الحماية، تفوق كثيراً الحماية التي أُعطيت لسائر الأموال. ومن هنا فقد أولته الروايات الواردة أهميّة كبيرة، فمن ذلك مثلاً: ما ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، لما حضرته الوفاة في سجن هارون، على إثر السمّ الذي قدّمه له السنديّ بن شاهك، الذي كان الرشيد قد وكلّه بحبس الإمام عليه السلام، بعد أن قال للإمام عليه السلام: «دعني أكفّنك، فقال له عليه السلام: «إنا أهل بيت حجّ ضرورتنا ومهور نساتنا وأكفاننا من طهور أموالنا»^(١٩).

ونلاحظ في هذا الحديث:

أولاً: أنّ الإمام عليه السلام جعل المهر عدلاً للمال الذي يتمّ إنفاقه في حجّ الضرورة، وهو أوّل حجّ يؤدّيهِ الحاجّ، فيسقط به التكليف بوجوب الحجّ عن عهدة المكلف، وكذا جعله عدلاً للمال الذي يُشترى به الكفن؛ ومعلوم أنّ هذين على غاية من الأهميّة، فجعل المهر عدلاً وشريكاً لهما يدلّ على أهمّيّته هو أيضاً، وعلى أنّه - من ناحية الحكم - أشدّ وأهمّ بكثير من حكم سائر الأموال، وأنّ النتائج التي تترتب على تضييع مهر المرأة أكثر سوءاً وسليبيّة من تضييع سائر الحقوق الماليّة.

وثانياً: نسب الإمام عليه السلام هذا العمل إلى أهل البيت، ممّا أضفى عليه الصبغة العامّة، وجعل منه عملاً تدعو إليه السنّة، فالإمام عليه السلام لم ينسب هذا العمل إلى نفسه؛ إذ لم يقل - مثلاً -: أنا رجل يؤدّي مهر زوجته من طهور ماله، بل قال: إنا أهل بيت مهور نساتنا من مالنا الطاهر الحلال.

وفي حديث آخر عن إمامنا الصادق عليه السلام: «من تزوّج امرأة ولم ينو أن يوفّيها صداقها فهو عند الله زان»^(٢٠). ولا شكّ في أنّ لسان هذا الحديث يكشف عن أهميّة قصوى لحكم المهر، حيث دلّ على أنّ قصد عدم وفاء المهر يوجب أن يُعدّ الرجل عند الله تبارك وتعالى في زمرة الزناة.

وهكذا يتّضح أنّ المهر بالرغم من كونه - بلحاظ ماهيّته - هديّة يقدمها الزوج إلى زوجته بأمر من الله تعالى، إلّا أنّه - بلحاظ حكمه - يتمتّع بقدر كبير جداً من الحماية الحقوقيّة والقانونيّة، وقد عبّر عنه في القرآن الكريم بـ «الميثاق الغليظ»، وهو عنوان لم يُستخدم مثله في التعبير عن أيّ حقّ ماليّ آخر. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ حرمة أموال الناس - بحسب النظام الحقوقيّ في الإسلام - بمنزلة دماءهم، وقد تمّ تمييز المهر عن

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٩٣

سائر الأموال، عبر إعطائه مزيداً من التأكيد والأهميّة، وعبر إقرار ضمانات إجرائيّة أشدّ؛ للحصول دون تضييعه.

٣- مقدار المهر

من أبرز المشاكل التي يواجهها الزوجان والمجتمع على الصعيد الحقوقيّ مشكلة تعيين مقدار المهر، وتعبير آخر: مشكلة غلاء المهر وارتفاع قيمته؛ ذلك لأنّ غالبية المهور الرائجة حالياً في أوساط العرف مبتلاة بمشكلة الغلاء إلى درجة كبيرة، بحيث يحتاج الرجل - عادةً - إلى السعي الحثيث، بل إلى بذل عمره كاملاً، لتحصيل القدرة على الوفاء لزوجته بالمهر المسمّى والمتفق عليه بينهما؛ ممّا يحتمّ علينا أن نرى هل جعلت حقوق الإسلام للمهر حدوداً ما من ناحية المقدار، بحيث لا يجوز التعديّ عن هذه الحدود المعيّنة من قبل الشارع أو أنّ أيّ مقدار يتفق عليه الطرفان يكون نافذاً، ويُعدّ صحيحاً من الناحية الحقوقيّة؟ وفي حالة عدم الإلزام بمقدار معيّن للمهر في حقوق الإسلام فهل تكون المهور المرتفعة الرائجة لدى العرف نافذة، ويكون الزوج - طبقاً لمبادئ حقوق الإسلام - مديوناً للزوجة به، ويجب عليه أن يدفعه إليها أو لا؟

وفي مقام الجواب لا بدّ من التفصيل بين صورتين:

أ- تعيين مقدار المهر من قبل الزوجة

المهر - كما أسلفنا - هديّة يُلزم الزوج بدفعها إلى الزوجة. وهذا الطابع الإهدائيّ الذي يتّصف به المهر يُتيح للمرأة أن تكون هي المولّجة بتعيين مقداره. ففي المورد التي يتمّ فيه تفويض أمر تعيين المهر إلى الزوجة يكون هناك حدّ أقصى لا يُسمح للمرأة بتجاوزه، ولا يكون لها حقّ في تسمية مقدار يزيد عليه، وهو مقدار مهر السنّة، الذي هو خمسمائة درهم فقط، فليس لها أن تزيد على الخمسمائة شيئاً.

وهذه النظريّة إجماعيّة، ومحلّ اتفاق بين جميع فقهاء الإماميّة؛ إذ لم يظهر لأحدٍ منهم خلاف في صحتها^(٣١).

والمقصود من تعيين المهر من قبل الزوجة أن تقوم هي بتعيينه على سبيل الحكم الجازم والاختيار الكامل والنهائيّ، لا مجرد أن تقدّم للزوج اقتراحاً بمقدار معيّن، فلو

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

أُعطي للزوجة كامل الاختيار أو السلطة المطلقة في تعيين المهر، بحيث كان تعيينها لأيّ مقدار يحتمّ القبول والأخذ به من دون نقاش، بل بشكل حاسم وقطعيّ، ففي هذه الحالة يأتي الحكم الذي ذكرناه، وهو أنّه لا يصحّ للزوجة أن تعيّن مقداراً يزيد على مهر السنّة؛ وأمّا لو اقتصر دورها على إظهار رأيها وتقديم مقترحاتها، على أن يكون للزوج أخذ القرار بالموافقة عليه أو عدمها، ففي هذه الحالة يمكن للمرأة أن تقترح ما تشاء من المهر، وفي صورة حصول الرضا والقبول من جانب الزوج يُحتسب هذا المقدار المتفق عليه مهراً لها، وليس المهر في هذه الصورة بتعيين وتسمية من الزوجة، بل هو باقتراح منها، ولا يُعدّ ما اقترحته مهراً لها إلاّ بعد قبول الزوج ورضاه به.

وبالرغم من أنّ تعيين المهر باختيار من الزوجة قد حُدّد في الفقه الشيعيّ بمهر السنّة إلاّ أنّ القانون المدنيّ في إيران جعل تعيينه باختيارها محدّداً بمهر المثل. ومن نافلة القول: إنّ بين مهر السنّة، الذي له مقدار مضبوط ومعلوم، وبين مهر المثل تفاوتاً واضحاً، فإنّ مهر المثل عبارة عن المقدار الذي جُعِلَ مقداراً للمهر في زواج مثيلاتها ومن هنّ في نفس مستواها من النساء. وهذا يعني أنّ القانون المدنيّ في ما يرتبط بحدود اختيار الزوجة وتسميتها لمقدار المهر يختلف عمّا هو ثابت في أحكام الفقه الشيعيّ.

وقد تعجّب بعضهم من هذا التفاوت والاختلاف، متسائلاً عن السبب في عدم اتباع القانون المدنيّ لهذا الحكم الفقهيّ^(٢٢). وعلى أيّة حال فالتعارض بين القانون المدنيّ وحقوق الإسلام في هذا المجال مشهود ومعلوم، والسؤال الذي يُطرح هنا: إنّه لو تُرك أمر تعيين مقدار المهر إلى الزوجة فأيّ من هذين التحديدين هو الذي يجب الالتزام به؟

وقد يُقال في هذا الصدد: إنّ حكم القانون مقدّم على الحكم الفقهيّ؛ إذ بناءً على ما ورد في المادة ١٦٧ من القانون الأساسي للبلاد فإنّ الإرجاع إلى الفقه إنّما يكون جائزاً في زمان يكون القانون فيه ساكناً عن بيان الحكم، ولما كان القانون نصّ صريح في بيان حكم المسألة فليس من الممكن العدول عنه، والرجوع إلى أحكام الفقه.

ولكنّ هذا الاستدلال، وإن كان صحيحاً كبروياً، ومن حيث المفهوم الكلّي، إلاّ أنّه لا ينطبق على موضوع بحثنا هنا؛ لأنّ النكاح هو - باتّفاق جميع الباحثين والمفكرين - أحد مواضيع الأحوال الشخصية^(٢٣)، وهي - أعني الأحوال الشخصية - تكون محكومةً للمقررات المذهبيّة والدينيّة؛ وذلك استناداً إلى المادتين ١٢ و١٣ من القانون الأساسي للبلاد.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٩٥

أضِفْ إلى ذلك أنَّ المادة ٤ من القانون الأساسي تنصَّ على أنَّ جميع المقرّرات القانونيّة يجب أن تكون مطابقةً تماماً للموازن الشرعيّة، وحيث كانت المادة المذكورة أعلاه مغايرةً لما تقتضيه الموازن الشرعيّة - كما أشرنا - فمن المسلّم حينئذٍ أن لا يكون الاستناد إليها في موضوع النكاح أمراً جائزاً. وعليه إذا تُرك للزوجة أمر تعيين المهر فليس من حقّها أن تعيّن مقداراً يتجاوز مهر السنّة.

ب - تعيين المهر بالتراضي

لو جرى تعيين المهر بالتراضي بين الزوجين، أو من قبل أسرتيهما، فهل أقرّت مبادئ الحقوق في الإسلام حدّاً معيّنًا للمهر الذي يُصار إلى تسميته، أو أنّ أيّ مقدارٍ يحصل عليه التوافق والتراضي من الطرفين يكون صحيحاً، ويكون هو المقدار الذي يتعيّن على الزوج أن يقدمه لزوجته؟

رأى بعضهم أنّه لا يجوز أن يُتجاوز بالمهر عن مقدار مهر السنّة؛ لدلالة الرواية والإجماع على ذلك، وقد عُدّ ذلك ممّا انفردت به الإماميّة^(٢٤). كما نُسبت هذه النظريّة أيضاً إلى الشيخ الصدوق والإسكافي^(٢٥). غير أنّها لم تلقَ قبولاً لدى المفكرين الباحثين في حقوق الإسلام؛ إذ في ما يتعلّق بالإجماع المدعى رأى بعضهم أنّه لا يُعلم لهذا الحكم المذكور موافق، فضلاً عن أن يكون ممّا يدعى فيه الإجماع^(٢٦). بالإضافة إلى ما دلّت عليه الآية ٢٠ من سورة النساء، المعروفة باسم «آية القنطار»، من أنّ المهر يكون نافذاً، ويجب أدائه ودفعه، ولو بلغ مقدار مسكٍ ثورٍ ذهباً أو فضّةً.

ومن هذا المنطلق فقد قام هؤلاء بحمل الأحاديث الواردة في هذه المسألة على الاستحباب، ذاهبين إلى أنّه لا حدّ للمهر في جانب القلّة إلاّ بما يجعله شيئاً ذا ماليّة. أو بعبارة أخرى: يجب في المهر - من ناحية القلّة - أن يكون مالاً قابلاً للتقويم، وغير فاقد للقيمة في السوق. وأمّا من ناحية الكثرة فلا حدّ له ولا سقف، ولكنه كلّما قلّ كان أفضل. وعلى أثر ذلك فقد حكموا باستحباب التقليل فيه، وكراهة التجاوز به عن مهر السنّة^(٢٧).

وفي المقابل ذهب بعضهم إلى القول بعدم استحباب التقليل في المهر؛ بدعوى «أنّ المهر لما كان واجباً في الذمّة فلا يكون منافياً للزواج، وحيث لم يثبت لدينا استحباب التقليل

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

فيه فيتفاوت الحكم فيه بتفاوت ظروف الزمان والمكان، وأحوال كل من المجتمع والفرد»^(٢٨).

وهذه النظرية، وإن كانت - في ظاهرها - تبدو ناظرة إلى الأحوال الفعلية للمجتمع، وتبدلات الزمان والمكان، إلا أنها تتنافى مع الأدلة الكثيرة التي اعتبرت المهر المرتفع أمراً مكروهاً وميغوضاً من قبل المولى^(٢٩).

مضافاً إلى أننا لو أخذنا عنصري الزمان والمكان بعين الاعتبار فسنجد أنّ المهر المرتفع ليس عاجزاً عن تقديم العون والمساعدة في سبيل بقاء الأسرة فحسب، بل هو أيضاً موجب للفرقة والانفصال وتفكك الأسرة وانحلالها؛ فالوضع الراهن للأسر والعائلات، وإن لم يكن بالمستوى المطلوب حالياً، إلا أنّ غلاء المهور يأتي ليزيد الأوضاع سوءاً وتدهوراً، فمع غلاء المهور يصبح المهر بذاته محط أنظار النساء ومحل اعتمادهنّ قبل حصول العقد، وبدلاً من أن تكون شخصية الرجل المتقدم لخطبتها وإنسانيته وأخلاقه هي المعيار والميزان يصير المهر المرتفع هو المعيار بنظر المرأة، ومن شأن هذا الأمر أن يحول النكاح إلى مبدأ نفعي واستغلالي، يُخرجه عما هو المقصود منه في نظام الحقوق في الإسلام. ومن ناحية أخرى فالمهر المرتفع يؤدي بعد حصول العقد إلى التفكك الأسري؛ لأنّ الأسرة التي لم تعتمد في أصل نشأتها على التفاهم والأخلاق والمحبة المتبادلة، بل تشكلت على أساس مقدار المهر وارتفاع قيمته، تتعرض لضربة قاسية تهدد وجودها بمجرد ظهور بذرة الخلاف الأولى، إذ بدلاً من أن يعمل كل من الزوجين على تحمل الآخر، والسعي للوصول إلى حل للمشكلة الحاصلة بينهما، تُقدم الزوجة على المطالبة بمهرها، وفي الطرف المقابل يمكن أن يُقدم الزوج العاجز عن سداد المهر على القيام بأمور تتنافى مع الأهداف المرجوة من تشكيل الأسرة.

وعلى هذا الأساس لا يصحّ أن يكون تشكيل الأسرة بنحو يجعل منها ساحة للصراع والتناحر، وإبراز كل من الزوجين لمدى قدرته، كالقضية التي سبق أن أشرنا إليها، حيث رأينا الزوجة تحاول إبراز سلطتها على الزوج، فتطالب بمهرها المرتفع بعد مضي أسبوع فقط على انعقاد الزواج، مما جعل الزوج يفرّ ويتوارى عن الأنظار.

ومن هنا نخلص إلى أنّ المهر المرتفع لا يمكن أن يكون هو الحل المناسب للنجاة من الوضع الراهن. كما أنّه لا يصلح ليكون ضماناً نافعةً لحماية المرأة وتأمين حقوقها؛

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٩٧

لأنه قبل انعقاد الزواج يمنع من انعقاده، وبعد انعقاده يمنع من بقاءه ودوامه. فاللازم التفتيش عن وسائل وآليات أخرى أكثر نفعاً وجدوى.

إذا بالنسبة إلى الأدلة الأولية لا دليل على لزوم تحديد المهر، بل الدليل قائم على استحباب التقليل، وكراهة الزيادة فيه، ومعه لا بدّ أن نرى مدى صحة العقود الرائجة في مجتمعاتنا، فنقول:

أمّا في الموارد التي يكون المهر فيها عيناً خارجية معينة، وكانت هذه العين في يد الرجل، أو كان الرجل قد وضعها بتصرف الزوجة وتحت اختيارها، فلا إشكال في أنّ المهر محكوم بالصحة.

وأمّا في الموارد التي يكون المهر فيها مالاً في الذمة فهل يكون المهر مع وجود مقداره صحيحاً أو لا؟

يرى بعضهم أنّ المهر في هذه الصورة محكوم بالبطلان؛ لعدم قدرة الزوج على التسليم^(٣٠).

ولكن فيه: ليس الشرط في صحة المهر القدرة على تسليمه في زمان وقوع العقد، وإنما هو القدرة على التسليم في زمان الدفع والأداء، وعليه فالقدرة على التسليم ليست شرطاً في صحة المهر حتى يُحكم ببطلانه بسبب فقدانها. مضافاً إلى أنّ استطاعة الزوج لو جعلت شرطاً لارتفع إشكال عدم القدرة على التسليم، ويلزم الحكم بصحة المهر ونفاذه، حتى لو فرض أنّ القدرة على دفع المهر لم تتوفر له أبداً، بل إنّ بعضهم اعتبر الاستطاعة في المهر شرطاً نافذاً^(٣١).

ورأى آخرون أنّ الحدّ الذي يبلغ إليه المهر يجب أن يكون حداً معقولاً^(٣٢)؛ فإن كان المراد من معقولية المهر، معقولية مطلق مقدار المهر من دون اعتناء بالقدرة المالية للزوج، فيشكل الاعتماد على هذه النظرية أيضاً؛ لأنّ عقد النكاح يستبطن الحبّ والمودة، وله جنبه شخصية، فلا يصحّ توصيف المهر ودراسته بعيداً عن سياق العلاقة بين الطرفين؛ لأنّ المهر إن كان هدية يقدمها الزوج إلى زوجته فتحدد مقداره وتعيينه يكون مرتبطاً بالحبّة التي يحملها المهدى إلى المهدى له، وهو مرتبط أيضاً برضا المعشوق بأن يشارك حياته مع عاشقه. ومن هنا نرى أنّ إضفاء نوع من العقلانية المطلقة على مقدار المهر - كما تقتضيه هذه النظرية - يتنافى مع فلسفة وجود المهر؛ إذ من الممكن في العلة الزوجية أن يكون

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

العاشق على استعداد لتقديم روحه ونفسه للمعشوق، وأن يستسهل لأجله خوض الصعاب والأهوال. وعلى هذا الأساس فقياس مقدار المهر على مقدار العوض في المعاملات المالية قياس مع الفارق؛ لأنّ من المسلّم في المعاملات المالية، التي هي مبنية على طلب المنفعة، أنّ انعقادها لا بدّ وأن يكون محكوماً للأصول العقلانيّة، وأمّا النكاح فهو مبنيٌّ على الشوق والمحبة والوصل بين الزوج والزوجة، فيكون المعيار والأصل الحاكم فيه هو هذه العلاقة بين الطرفين ومدى عمقها واستحكامها، وهي تقي بدورٍ جوهريٍّ فيه.

ولذلك من غير المناسب أن يتمّ التعاطي مع المهر من زاوية عقلانيّة محضة، ومن دون التفات إلى مدى العلاقة التي تجمع الزوج بزوجته، ومدى قدرته الماليّة؛ إذ مهما بلغ مقدار المهر فليس هناك ما يدلّ على المنع منه من وجهة نظر الشرع، ولكن هل يحكم بصحة المهر العريّ الذي يكون معظمه في ذمّة الزوج مطلقاً، مهما بلغ مقداره، ومهما كانت الطريقة المتبعة في إلقائه على الذمّة، أو أنّ هناك شروطاً تجب مراعاتها لكي يكون ما في الذمّة مقبولاً ومعتبراً؟

الذمّة في المنظور العقلانيّ عبارة عن الوعاء الاعتباريّ الذي تستقرّ فيه جميع تعهّدات الإنسان وديونه، وقد أقرّ هذا الوعاء الاعتباريّ في نظام حقوق الإسلام أيضاً، الذي اشترط لاعتبار ما في الذمّة شروطاً، ومنها: أن يكون مشخصاً ومعلوماً ومعيناً، فلو كان مجهولاً أو مردداً أو مطلقاً لم يصحّ، بل يكون فاقداً للماليّة أو المنفعة العقلانيّة. ومن جانب آخر، هل لسعة الذمّة ودائرتها حدود تُقيّد بها، أو أنّها تكون مطلقة، ويمكن لزمّة الشخص أن تكون مشغولة إلى ما لا نهاية له؟ في ما يتعلّق بصحة اعتبار ما في الذمّة من منظور العقلاء يرى بعضهم أنّ من اللازم على كلّ من الطرفين، أعني: المتعهّد والمتعهّد له، أن يكون له قصد جدّيّ تجاه ما في الذمّة، بحيث يعتبره ديناً ملزماً له^(٣٣).

ومن جملة المشاكل التي تترتب على المهور الخياليّة أو المرتفعة أنّ أيّاً من الطرفين لا ينعقد له قصد جدّيّ إلى دفعه في الفترة التي يصار فيها إلى الاتفاق على تسمية المهر واعتباره، كما تكشف عن ذلك العبارة اللطيفة المتداولة «من أعطى؟ ومن أخذ؟» وإنّما هو أمر الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، فإنّها تدلّ بوضوح على أنّ الزوج في هذه الأثناء ليس له قصد جدّيّ إلى دفع المهر، ولولا ذلك لما رضي أبداً بتسمية مهر يفوق طاقته على امتداد

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٣٩٩

عمره كلّ. ويؤيد ذلك أننا نرى الزوج يهتمّ ويناقش، وبكلّ جدّية، حول رسوم الزواج وتكاليفه المستحقّة، ويسعى إلى تخفيفها والتقليل منها، مع أنّ هذا التكاليف قد تكون أقلّ بكثير من المقدار المسمّى للمهر الذي قبل به ووافق عليه. ومن هذا المنطلق ذهب بعضهم إلى الحكم ببطلان الاتفاق على مهر كهذا؛ استناداً إلى عدم جدّية القصد أثناء انعقاده^(٣٤).

وأما الزوجة فإنها لا تتعاطى مع المهر بوصفه مطلباً قابلاً للوصول والتحصيل، وإنّما تنظر إليه على اعتبار أنّه وسيلة تحمي نفسها بها في قبال الزوج، ولهذا نرى أنّه ما دام الهدوء والاستقرار يلقيان بظلالهما على حياة الزوجين فلا يُسمع لصوت المطالبة بالمهر صدى أصلاً، ثمّ بمجرد بروز الإشكال والخلاف في حياتهما تسارع المرأة إلى المطالبة بمهرها؛ بدافع حماية نفسها، الأمر الذي يجعل المرأة هي الحلقة الأقوى في المنظومة الحقوقية الإسلامية، ولا سيّما مع إصرارها على إجراء المهر وأدائه، وعجز الزوج في المقابل عن دفعه.

والنتيجة أنّ أولى مشاكل المهر العريق تكمن في عدم تحقّق القصد الجدّي من الطرفين إلى المهر بعنوانه الدينيّ، الذي هو عبارة عن لزوم دفع الزوج المهر المسمّى للمرأة إليها بحكم حقوق الإسلام، وأنّ للزوجة الحقّ في المطالبة به في أيّ وقت تشاء، وإلاّ فليس ثمة ما يدلّ. من الناحية الشرعية - على المنع من أيّ مقدار للمهر.

وأما المشكلة الثانية التي تواجه المهر العريق فهي مدى سعة الذمّة وظيفتها، بحيث لا تكون القدرة المالية للشخص مأخوذة بعين الاعتبار في أثناء الاتفاق على المهر، بل يجري الاتفاق على مقدار لا يتمكّن الشخص طيلة عمره من كسبه وتحصيله بالطرق العادية والمألوفة، فهل يمكن اعتبار دائرة الذمّة لدى جميع الأشخاص مطلقة ولا حدّ لها أو أنّ لكلّ شخص من الذمّة ما يتناسب مع حجم ومعيّار قدرته المالية في حاضره ومستقبله، وأمّا ما زاد على ذلك فهو بنظر العقلاء ساقط عن الاعتبار؟

ذهب أكثر الباحثين إلى أنّه لا حدّ لسعة الذمّة ودائرتها، بل يمكن لكلّ شخص أن يشغل ذمّته للآخرين بقدر ما يشاء^(٣٥).

ولكنّ الاعتماد على هذه النظرية مشكل؛ فإنّ الذمّة وإن كانت وعاءً اعتبارياً يشابه الحساب البنكيّ الذي يتّسع لكلّ ما يوضع فيه من العملة، إلّا أنّ دائرة الذمّة

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

بالنسبة إلى كلّ شخص يجب أن تكون محدودة بما يمتلكه هذا الشخص من القدرة المالية، حالياً أو مستقبلاً؛ لأنّ هذه الأموال الاعتبارية يترتب عليها أثر، وهو عبارة عن مديونية صاحب الدّمة في قبال الدائن والمتعهد له؛ فإنّ مجرد الإدانة والاستدانة، ومن دون دفع واستيفاء، لا يمكن أن يكونا مقصودين للعقلاء، فالمقصود الأصليّ إذاً هو الأثر الذي يترتب على ما في الدّمة، وهو لزوم دفع الدين من جهة المديون، وحقّ المطالبة من جهة الدائن، وهذا التعهّد والحقّ منوط بالقدرة المالية أو الإجرائية لصاحب الدّمة؛ لاتّفاق أهل النظر على استحالة التكليف بما لا يُطاق، فلو لم يكن لصاحب الدّمة الاستطاعة والقدرة المالية التي توازي ما ثبت عليه في ذمّته لم يكن إلزامه بالدفع أمراً ممكناً لكي يكون للطرف المقابل الحقّ في مطالبته، وخاصّةً في مثل موضوع المهر، الذي لا يبتني على روح المعاوضة، وإنّما هو - كما تقدّم - هديّة يأخذها الزوج على عهده؛ طمعاً في إحراز رضا الزوجة وقبولها بالزواج منه.

وعلى هذا الأساس ينبغي القول بأنّ سعة ذمّة الأشخاص محدودة بقدراتهم المالية، سواء في ذلك قدرتهم الفعلية أو التي يتوقّع ثبوتها لهم في المستقبل. ولذا أضاف بعضهم إلى شروط صحّة اعتبار ما في الدّمة شرطاً آخر، وهو شرط تعيين مدّة الدفع، ذاهبين إلى أنّ من اللازم في صحّة اعتبار ما في الدّمة أن يُصار إلى تعيين مدّة لأدائه والوفاء به؛ إذ مع مجهولية المدّة، لا يثبت الدّين على ذمّة الشخص بنحو معتبر^(٣٦). وأضف إلى ذلك أنّه مع عدم أخذ القدرة المالية أو الإجرائية لمالك الدّمة في اعتبار ما يستقرّ في ذمّته، أو لم يكن بالإمكان تعيين مدّة زمنية معقولة ومتعارفة للأداء والوفاء به، فإنّ هذا العمل يُعدّ عملاً سفهياً، والمعاملة السفهية محكومة بالبطلان عند كثير من أهل الفكر والنظر^(٣٧). ويستفاد من ذلك بطلان الاتّفاق على تسمية المهر من دون التوجّه إلى أدائه، وبدون ملاحظة القدرة المالية للمتعهّد به.

٤- الآليات القانونية لضبط مقدار المهر

في عصرنا الحاضر؛ وبفعل العوامل الاجتماعية المتعدّدة، يجري الاتّفاق على تعيين وتسمية مهر بمقادير مرتفعة جداً، تخرج في معظم الحالات عن حدّ الاستطاعة المالية للزوج، ولا تكون الزوجة في زمن وقوع العقد في وارد أن تفكّر بالمطالبة بمهرها، إلّا أنّها

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٠١

وبمجرد وقوع خلافٍ بينها وبين زوجها تسارع إلى الاتِّكاء على مهرها، من ناحية مقداره، وكونه لازم الإجراء من حين المطالبة، ممّا يؤدي في حالة عجز الزوج عن الأداء إلى الحكم عليه بالسجن، وهذه المحكومية مضافاً إلى مخالفتها لفلسفة المهر في نظام الحقوق الإسلامية - هي على خلاف النظم الاجتماعية؛ لأنّ الذي يُحكم عليه بالسجن، ولو ليومٍ واحد، لمجرّد أنّه عجز عن دفع المهر، يفقد كبريائه وعزّة نفسه، علماً أنّ المرأة لا تنال نصيبها من المهر بذلك. وعليه فإنّ صدمات اجتماعية لا يمكن جبرانها وتلافيها تكون قد لطمت كلاً من الأسرة والمجتمع.

وفي المحصلة فإنّ إحدى مشاكل المهر المرتفع هي عجز الزوج وعدم قدرته على الدفع، فإنّ هذا العجز يدفع بالزوجة نحو القيام برفع دعوى جزائية عليه، ممّا يرتّب على المحاكم المختصة - وطبقاً للقوانين والمقرّرات الموضوعية - أن تحكم على الزوج بدخول السجن.

إنّ الآثار السيئة التي تترتّب على حبس الزوج؛ لعجزه عن دفع المهر، تتجلّى وتظهر من ناحيتين: **إحداهما**: شخصية أو عائلية؛ **والأخرى**: اجتماعية.

أمّا من الناحية الشخصية والعائلية فالزوج الذي تسجنه زوجته، نتيجة لعدم قدرته على المهر، لن يكون سلوكه وتصرفه مع زوجته بعد خروجه من السجن - في أغلب الحالات - سلوكاً لائقاً وصحيحاً، وهذا يؤدي إلى تلاشي الأسرة وزوالها، والحال أنّ هدف الإسلام من إقرار مبدأ المهر إنّما هو تعميق العلاقة واستحكام الألفة والمودة بين الزوجين. إذا فالنتيجة التي يُفضي إليها المهر المرتفع من الناحية الفردية والشخصية هي نتيجة مخالفة تماماً لفلسفة إقرار المهر وتشريعه.

وأمّا من الناحية الاجتماعية فهو أيضاً يؤدي إلى فرار الرجال من الزواج وتشكيل الأسرة، وهذا - مضافاً إلى ما يستتبعه من الأزمات الاجتماعية التي تنشأ عن عدم الزواج - مخالفٌ لمبادئ الحقوق في الإسلام، التي أقرّت أنّ النكاح في نفسه مستحبٌّ مؤكّد، بل هو - في موارد احتمال الوقوع في الحرام - محكومٌ بالوجوب^(٣٨).

ومن هذا المنطلق فقد طُرحت مجموعة من الوسائل التي تحول دون غلاء المهر وارتفاعه، أو تقلّل من الضغط الذي يسبّبه للزوج، وقد وجدنا أنّ مختلف الفعاليات الاجتماعية - أعمّ من المجلس والحكومة والقوة القضائية، وبالرغم من المساعي الحثيثة

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

التي تبذلها في سبيل حماية النساء. تتّجه نحو فكرة تخفيف المهر والتقليل من مقداره. وفي ما يلي نتعرّض بالدراسة والتحليل لكلّ من هذه الآليات المقترحة:

أ- التحديد القانوني

من جملة الاقتراحات التي طُرحت في السنوات الأخيرة لجهة التسهيل في عملية تشكيل الأسرة، وحثّ الشباب نحو الزواج، والحوّل دون ابتلاء الزوج بالسجن؛ بسبب عدم تمكّنه من دفع الصداق، القيام بتحديد المهر عن طريق القانون، ووضع سقفٍ للمقدار الذي يمكن أن يصل إليه.

ويرى أصحاب هذه النظرية أنّ السبب الذي دفعهم إلى تبنيها هو اعتقادهم بلزوم حماية النساء، وبخاصّة المتزوجات منهنّ؛ ورغبتهم في حماية الأسرة، وترغيب الشباب بها، وحثّهم على تشكيلها. ومن هنا فقد اعتبر بعضهم أنّ تحديد المهر قانونياً هو أحد السبل التي يمكن اعتمادها لمنع من حصول الاتفاق على مهر مرتفع^(٣٩). ومن هنا قام مجلس الشورى الإسلامي بالمصادقة على مشروع قرارٍ تحت عنوان «تنظيم الزواج» بتاريخ ٨/١٠/٨٣، وقد كان الهدف من اقتراح هذا المشروع حماية الزواج وتسهيل أمره. وقد اشتمل هذا المشروع في واحدٍ من بنوده على بندٍ ينصّ على لزوم تحديد سقفٍ أعلى للمهر في الزواج. كما نصّ هذا البند على ضرورة تشكيل لجنةٍ تعمل على تعيين الحدّ الأعلى لمهور النساء في مختلف مناطق البلاد، ومن وظائف هذه اللجنة أن تضع في تصرّف الحكومة تقديراتٍ للحدّ الأعلى للمهر بين الزوجين، وتتفاوت هذه التقديرات وتختلف بحسب اختلاف المناطق والتفاوت في ما بينها.

وبالرغم من مسارعة المجلس إلى إقرار هذا المشروع بما يتضمّنه من الأساسيّات والكلّيّات إلّا أنّ هذا البند لم تتمّ المصادقة عليه، ما أدّى إلى الحكم على هذا المشروع بالفشل منذ اللحظة الأولى لإقراره؛ نظراً لما كان يستتبعه من مشاكل على الصعيدين: الإجرائي؛ والقضائي. ونشير إلى بعضها في ما يلي:

الأولى: إنّهُ مغاير للشريعة الإسلامية المقدّسة. فقد تناولت العديد من آيات القرآن الكريم موضوع المهر، ولكنّ شيئاً منها لم يدلّ على تحديده بأيّ حدّ معيّن. ومن هنا يُنقل أنّ امرأة في زمن الخليفة الثاني اعترضت عليه، بعد أن قام في الناس خطيباً يقول لهم: لا **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٠٣

تغالوا بصُدق النساء، قائلة: لِمَ تمنعنا حقاً جعله الله لنا؟ محتجةً عليه بآية القنطار، ما جعله يُقلع عن الكلام الذي كان يقوله؛ لكونه على خلاف الشرع^(٤٠).

والحاصل أنّ تعيين حدٍّ وسقفٍ أعلى للمهر، وإلزام الطرفين بعدم تخطي هذا الحدّ المعيّن، مخالفٌ للشرع وحقوق الإسلام. وإذا رجعنا إلى المادة ٤ من القانون الأساسي فهي تنصّ على أنّ جميع المشاريع التي يصادق عليها المجلس لا يصحّ أن تكون مغايرةً في شيءٍ من تفاصيلها لما تحكم به الشريعة المقدّسة. وبما أنّ هذا المشروع المذكور هو على خلاف الموازين الشرعيّة ففي موضوع يتّسم بقدرٍ عالٍ من الأهميّة، كالنكاح، يمكن أن تكون له عواقب وخيمة للغاية.

الثانية: إنّ تحديد إرادة الطرفين في المسائل الشخصية التي ترجع إلى الأدواق والسلاتق هو على خلاف أصالة الحرّية في الشروط والعقود؛ لأنّ الأشخاص لا يقدمون على مثل عقد النكاح والاتّفاق على المهر إلّا انطلاقاً ممّا لديهم من القدرة الماليّة والشأنية والمكانة الاجتماعيّة، فلا يصحّ في مثل هذه المعاملات إغماض النظر عن كرامتهم وعن منزلتهم الاجتماعيّة؛ إذ قد يكون الشخص على استعدادٍ لتقديم وجوده وكلّ ما يملكه في سبيل الوصول إلى معشوقه، وليس من الجائز تحويل الزواج، الذي كانت علاقة الحبّ والمودة التي تجمع الزوج بزوجته السبب الرئيسيّ وراء انعقاده، إلى وسيلةٍ من وسائل الضغط، كما لا مبرّر لحرمان الزوج من القدرة على اختيار الوسيلة التي يراها مناسبة لإبراز عاطفته تجاه زوجته وكسب ودّها ورضاها، ولو عن طريق بذل المال لها.

الثالثة: إنّ تدخّل الدولة في خصوصيّات الأفراد وتحديد خياراتهم عاجزٌ عن حلّ مشاكلهم، بل إنّهُ يكون دافعاً ومحفزاً لهم على مخالفة القوانين بكلّ ما من شأنه أن يوصلهم إلى أهدافهم الخاصّة. ولهذا السبب حرصت حقوق الإسلام على أن يكون التزام الأفراد بالأوامر والقوانين التزاماً نابعاً من قرارة أنفسهم، فقسمت الأحكام الإيجابيّة أو الإثباتيّة إلى نوعين: مستحبّ؛ وواجب، وقسمت أحكام المنع والنهي إلى قسمين أيضاً: حرام؛ ومكروه. وهذا التقسيم هو على درجةٍ عالية من الأهميّة من جهة اختيار الشخص، وهو يكشف عن الحرص الشديد في حقوق الإسلام على أن لا يتخطى إلزام الشخص بالقيام بفعلٍ ما أو بتركه أقلّ حدٍّ ممكن.

الرابعة: إنّ تحديد سقفٍ للمهر في المناطق المختلفة، وفقاً لرؤية لجنة يتمّ تكليفها

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

بذلك، يوجب أن يكون العمل عملاً بالذوق والسليقة، وهو عملٌ يؤدي إلى الإضعاف من قداسة القانون وحرمته. كما أنه يمكن أن يكون تحديد هذه اللّجنة للمهر ناشئاً من رجوعها إلى مناطق قد درج العُرف فيها على تسمية أعلى حدٍّ من المهور.

الخامسة: إنّ تعيين سقف متعدّد للمهر بحسب تعدّد المناطق يؤدي إلى تعزيز وتقوية النظرية القائلة بأنّ المهر عبارة عن عوضٍ وقيمةٍ للزوجة، ممّا يجرّ على حقوق الإسلام المزيد من الانتقادات، مع أنّ الهدف الذي يتطلّع إليه نظام الحقوق الإسلاميّ من المهر ليس إلاّ تكريم الزوج لزوجته، واجتلاب ودّها ومحبتها، لا بيعها ودفع قيمتها، الذي يُعدّ توهيناً لها. أضيفُ إلى ذلك أنّ هذا يوجب سعي الأفراد إلى التحايل على القانون، ومحاولة التغلّب عليه؛ لأنّ أكثر النساء حينئذٍ سيسعين لانعقاد زواجهن في المناطق التي حدّدت فيها لجنة الزواج أعلى حدٍّ للمهر. ولعلّ هذا هو السبب في حذف هذا البند من قائمة البنود التي احتوى عليها مشروع تنظيم الزواج، علماً أنّه قد تمت المصادقة والمواقفة على سائر مقرّراته وبنوده من قبل المجلس تحت عنوان: قانون تسهيل الزواج لدى الشباب.

ب - الضغط الماليّ

من بين المقترحات التي طُرحت في السنوات الأخيرة لأجل الحدّ من المهر المرتفع، وحثّ الزوجين على تقليل مقداره، القيام بفرض ضرائب ماليّة على المهر، الذي اعتبره بعضهم واحداً من الطرق المفيدة في المنع من حصول الاتفاق على المهر المرتفع^(١). وطبقاً لهذه النظرية لو قمنا بفرض ضريبة على المهر مرتبطة بمقدار المهر نفسه، بحيث كلّما علا مقدار المهر تعلّق به مقدارٌ أكبر من الضريبة، فمن الطبيعيّ حينئذٍ أن يُقدم الزوجان على الاتفاق على مقدارٍ أقلّ من المهر؛ حرصاً منهما على تقليل مقدار ما يدفعانه من الضريبة.

وقد أقرّ هذا الاقتراح من قبل الحكومة في المادة ٢٥ من بيان الأسرة الصادر بتاريخ ١٣٨٧، حيث ورد فيها: «إنّ من وظائف وزارة الأمور الاقتصادية والمالية تجاه المهور المرتفعة الزائدة على الحدّ المتعارف بشكل غير منطقيّ - بالنظر إلى وضعيّة الزوجين والمسائل الاقتصادية للبلاد - أن تفرض عليها ضرائب ماليّة تتناسب مع ارتفاع مقدار المهر بصورة تصاعديّة، على أن تتسلّم هذه الضرائب المفروضة عند تسجيل عقد الزواج. ويتمّ تحديد الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وريبع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٠٥

مقدار المهر المتعارف ومقدار الضرائب المفروضة عليه بالنظر إلى الوضع الاقتصادي العام للبلاد؛ عملاً بموجب تقرير بياني، تقترحه وزارة الأمور الاقتصادية والمالية، وتصادق عليه اللجنة الوزارية.

وقد تعرض هذا الاقتراح لانتقادات من قبل الرأي العام، ما دفع باللجنة الاجتماعية للمجلس - في أولى خطواتها - إلى حذف هذا البند من بيان الأسرة.

وهذا الاقتراح ربما كان موجهاً ومبرراً في منظور علم الاقتصاد، إلا أنه في مواضيع من قبيل الأسرة فاقد لكل أثر إيجابي، بل هو أيضاً يستتبع آثاراً سلبية. ففي علم الاقتصاد يبتني هذا الاقتراح على أن فرض ضريبة على ميزان الاستهلاك من شأنه أن يؤدي إلى التقليل من النفقات؛ إذ كلما ازدادت نفقات المستهلك ارتفع معها حجم الضريبة التي يجب عليه أن يؤديها، والضغط الذي يولده هذا الارتفاع في حجم الضريبة يرغمه على الاقتناع بالتقليل من الإنفاق.

وبالرغم من أن هذه النظرية لعلم الاقتصاد تواجه - من زاوية معايير الاقتصاد الإسلامي - العديد من الإشكالات الجوهرية إلا أن الهدف منها في علم الاقتصاد هو إيجاد التوازن بين العرض والإنفاق؛ إذ كلما انخفض منسوب الإنفاق انخفضت معه ضرورة عرض السلع، وهو ما يعود على الدولة بالمزيد من الأرباح.

ولكن هذا المبدأ الاقتصادي ليس مقبولاً أصلاً في مجال حقوق الأسرة، بل هو مخالف للواقعيات الاجتماعية؛ وذلك أن العلاقة التي تجمع بين الزوجين ليست علاقة المستهلك بالبائع، بل علاقة العاشق بالمعشوق، والمهر إنما هو تلك الوسيلة التي يستعين بها العاشق ليخطب ودَّ معشوقه، ويسعى من خلالها لكسب موافقته ورضاه. والحاصل أن هناك فرقاً شاسعاً بين الإنفاق والاستهلاك من جهة وبين المهر من جهة أخرى، فإن اختيار مقدار المصروف في باب الإنفاق هو إلى حد ما في يد المستهلك نفسه، وأمّا في باب النكاح فإن اختيار مقدار المهر في أكثر الموارد ليس في يد الزوج، بل الزوجة عادةً هي التي تملّي شروطها على الزوج، وتفرض عليه القبول بها، وعلى هذا الأساس فلا مصلحة أصلاً في تحكيم النظريات الاقتصادية في مثل النكاح.

ومن جانب آخر فإن مجتمعا الحالي يعاني من تأخر سن الزواج، وعدم إقدام الشباب على الزواج في سن مناسبة، وهي مشكلة لا يتسنى حلّها إلا بعد تقديم عدد من

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

العوامل التي من شأنها ترغيب الشباب في الزواج. وفرض ضرائب على المهر يضع الزوج الشاب في مواجهة إشكالية عدم القدرة على دفع الضرائب، فإن أكثر الشباب في بداية زواجهم مبتلون بالعجز عن تأمين تكاليف الحياة الضرورية، فالأتجاه نحو تحميلهم مزيداً من التعهّدات الماليّة الناشئة من الضريبة المفروضة على المهر لا يصبّ إلا في سياق المفاقمة من مشاكلهم الماديّة، ولا سيّما أنّ المطالبة بمهر مرتفع تكون من ناحية الزوجة لا الزوج. مضافاً إلى أنّ قيام الدولة بفرض ضرائب ماليّة على المهر قد لا يكون نافعاً في الوصول إلى تقليل المهر وتسهيل انعقاد النكاح؛ لأنّ التوجّه السائد لدى النساء هو أنّهنّ لسنّ على استعدادٍ للزواج بمهرٍ قليل، ما يعني أنّ المرأة ستستمرّ في المطالبة بمهرها المرتفع، والدولة تفرض على المهر ضرائب مرتفعة، والنتيجة الحتميّة هي التشديد في معاناة الزوج من صعوبة تشكيل الأسرة والإقدام على أصل الزواج، وهو - مضافاً إلى مخالفته للمقرّرات الإسلاميّة - مخالفٌ للمصالح الاجتماعيّة قطعاً.

على أنّ غلاء المهور وارتفاعها إن كان يُعدّ مانعاً من تشكيل الأسرة، مع كون أغلب المهور مؤجّلة إلى حين المطالبة، فمن بابٍ أولى يكون فرض الضرائب المرتفعة على المهر موجباً لعدم وقوع عقد النكاح من رأس. كيف لا، والزوجة حين وقوع العقد لا يكون لها توجّه أصلاً نحو إجراء المهر، بل ولا تخطر إلى ذهنها أصلاً فكرة المطالبة به في تلك اللحظات؟ وأمّا الدولة فهي تمارس سلطتها كافّة لوضع يدها على ما لها من أموال في ذمّة المديونين. وعلى هذا الأساس فإذا كان الزوج عاجزاً عن دفع الضرائب المرسومة على المهر فقد يُحكم عليه بالسجن؛ للتخلّف عن الدفع، حتى من قبل أن يحين وقت المطالبة بأصل المهر.

والحاصل أنّ هذه النظريّات، التي وقعت مشروعيتها محلاً للشكّ والترديد في علم الاقتصاد الإسلاميّ، لا يصحّ الأخذ والعمل بها في موضوع يتمتّع بقدرٍ كبير من الحساسيّة والأهميّة، كموضوع النكاح، وتشكيل الأسرة. ومن هنا نرى أنّ ما أقدم عليه مجلس الشورى الإسلاميّ من حذف هذا المقترح من بيان حماية الأسرة كان فعلاً صائباً تماماً، وينسجم مع الأصول والمبادئ الحقوقيّة والمصالح الاجتماعيّة.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٠٧

ج - اشتراط شروط نموذجية

من جملة الطرق التي يُستعان بها - أيضاً - لغرض التقليل من ضغط المهر المرتفع على الزوج اشتراط عدد من الشروط النموذجية. وقد قام مدير مؤسسة الأسناد والوثائق الرسمية بإبلاغ هذا الاقتراح وتعميمه على كافة مراكز هذه المؤسسة في النشرة رقم (٥٣٩٥٨، ٣٤، ١) الصادرة عنه بتاريخ الثامن من شهر (بهمن) عام ١٣٨٥، ولكن العمل بهذا المرسوم لم يتم على الشكل المطلوب، ما دفع بالمسؤولين عن هذه المؤسسة إلى إثبات هذا الشرط في متن الوثيقة الرسمية لعقد الزواج، ليتسنى بذلك الحصول على إمضاء كل من الزوجين وموافقتهم عليه. وفي شهر (دي) من العام ١٣٨٧ أعلنت المؤسسة المذكورة أن عدد الشروط المطلوبة ضمن عقد النكاح قد بلغ ١٤ شرطاً، بعد أن كانت الشروط ١٢ فقط، والشرطان المضافان هما:

١- يصبح المهر مستحق الدفع من حين المطالبة.

٢- لا يكون المهر مستحق الدفع إلا عند الاستطاعة.

والواقع أن هذا المقترح لا يحل مشكلة المهر المرتفع، وإنما يحل مشكلة حبس الرجل عند عجزه عن دفع المهر، فإن هذا الشرط يضمن للزوج أن لا يتعرض للحبس لمجرد فقد الاستطاعة؛ إذ المفروض أنه قد حصل التوافق بين الزوجين حين العقد على أن المهر لا يكون مستحقاً إلا عند استطاعة الزوج، وبعد هذا الاتفاق لا يكون للزوجة الحق في أن تطالب زوجها الفاقد للاستطاعة بمهرها، إلا مع قدرة الزوج على الدفع، وفي هذه الصورة تأخذ الزوجة مهرها من ماله، ولا تصل النوبة إلى الحكم عليه بالسجن؛ وأما لو لم يكن قادراً مالياً على دفع المهر فلا يثبت لها الحق المذكور أصلاً.

ويمكن المناقشة في هذا الحل من جهات عدة، ومنها: إنه موجب لتضييع حق الزوجة؛ إذ في كثير من الحالات لا تحصل للزوج طيلة عمره القدرة المالية التي تخوله دفع المهر كاملاً، الأمر الذي يعني أن اعتبار هذا الشرط يوجب عدم وصول الزوجة إلى شيء من مهرها، مع أن الذي يُستفاد من الآيات والروايات المعتبرة أن للمهر من ناحية لزوم دفعه مزية خاصة، وأن الشارع المقدس قد أثبت له حرمة من نوع خاص. اللهم إلا أن يُفسر هذا الشرط بأن أي مقدار من المهر يكون للزوج القدرة المالية على دفعه يمكن للزوجة أن تطالبه به. ولكن في هذه الصورة تتعرض تمامية المهر للانتقاص، إلا أنه لا ضير فيه من

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

الناحية القانونية؛ لأنه نقض لها برضا من الزوجة، واعتبار التمامية في الطلب ليس إلا لحماية حقّ الدائن، وهي الزوجة هنا^(٤٢)، فإن كانت ترى مصلحة لها في نقض التمامية لم يكن ثمة ما يمنع من إقدامها على تجزئة المهر وتوزيعه على حصص متعدّدة. وعلى أية حال فهذا الحلّ لا يعالج مشاكل المهر المرتفع، وفي صورة رضا الزوجة بالشرط المذكور فإنّ ذلك يؤدّي إلى ضياع حقّها في المهر، وهو أمر يخالف الشرع مخالفةً صريحةً وواضحةً. مضافاً إلى أن رضا الزوجة بالشرط المذكور، وموافقتها على أن يكون المهر حالاً ومستحقاً عند المطالبة فقط، يُبقي المشكلة على ما كانت عليه.

ومن هنا يبدو أنّ هذا الحلّ لا يرقى لكي يكون حلاً وفاقياً بين الطرفين؛ لأنّه لا يحظى بمقبولية لدى عامّة النساء، وفي فرض قبول الزوجة به فإنّه يكون موجباً لتضييع حقّها في المهر كما عرفنا، وهو - علاوة على كونه مخالفاً لمبادئ حقوق الإسلام - ليس له أية تداعيات اجتماعية إيجابية.

د- الحلول الأساسية

إذا أردنا للمهر أن يكون واقعياً، بحيث يكون قادراً على تأمين الحماية الزوجة، ومن جهة أخرى يكون للزوج القدرة التي تخوّله دفعه خلال مدّة معقولة، فالظاهر أنّ علينا أن نسلط الضوء على مجموعة من العوامل التي تقف وراء تعيين المهور المرتفعة والخيالية، التي لو تمكّن الزوجان من اجتنابها لأعطيا كامل الحرية في اختيار المهر وتعيينه، وأمّا الضغوطات القانونية والإجرائية فهي عاجزة عن إيجاد حلّ للمشكلة، بل إنها تؤدّي إلى تعقيدها أكثر. ولما كانت مخالفةً للشريعة المقدّسة فهي توجب المسؤولية عن التسبب بعوامل الضغط بين يدي الله عزّ وجلّ.

والذي يبدو لنا أنّ هناك ثلاثة عوامل رئيسية تقف وراء إصرار الزوجة على مهر مرتفع وخيالي، وهي: فقدان الزوجين للنظرية الصحيحة بالنسبة إلى المهر؛ وعدم إحساس الزوجة بالأمن تجاه مستقبلها؛ وعدم التعاطي الصحيح - قضائياً - مع الدعاوى التي ترتبط بالمهر.

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٠٩

١- إصلاح نظرة الزوجين

يُعدّ فقدان النظرية الصحيحة في ما يتعلّق بماهية المهر من ناحية قانونية واحداً من أبرز العوامل التي تدعو الزوجين إلى القبول بتعيين مهر مرتفع وخيالي، وقد تقدّم سابقاً أنّ المهر في منظور حقوق الإسلام ليس ثمناً وقيمة للزوجة، وليس أداة للضغط على الزوج والزامه بالتمسك بكيان الأسرة، ولا هو ضمان لبقائها، وإنما هو هدية يجب - بنصّ القرآن الكريم - على الزوج أن يقدمها إلى زوجته. فلو آمنت الزوجة بهذه النظرية الواقعية والقانونية للمهر فإنها ستدرك أنّ عزّتها وكرامتها تأبى عليها بأن تتوقع أو تطلب لنفسها مهراً خيالياً وموهوماً، بل إنها سترضى بأيّ مقدار يمتلكه الزوج أو يتمكّن من دفعه؛ فإنّ أحد العوامل التي تدعو الزوجة للمطالبة بالمهر المرتفع هي أنّها تعدّ المهر سبباً يضمن الحماية لزوجها، وعليه فهي ترى أنه كلما ارتفع مقدار المهر أكثر كان احتمال انحلال النكاح ووقوع الطلاق بينهما أكثر ضالة، وأمّا لو كانت نظرة الزوجة إلى المهر على أنّه هدية يجب على الزوج أن يقدمها لها، من دون أن يكون لهذه الهدية ارتباط أصلاً ببقاء العلاقة الزوجية بينهما أو وقوع الطلاق، فإنها لن تصرّ كلّ ذلك الإصرار على ارتفاع المهر وغلائه؛ نظراً لعدم قدرة الزوج على السداد.

ومضافاً إلى ذلك فإنّ الذي يدعو الزوج إلى الموافقة على ما تسميه المرأة من المهر، مهما كان مرتفعاً وخيالياً، هو اعتقاده بأنّها لن تُقدم على المطالبة به أبداً، وأمّا لو كان ينظر إلى المهر بوصفه مالا يجب عليه شرعاً وقانوناً أن يؤدّيه ويدفعه لها، وكان ملتفتاً إلى أنّ حرمة تضييعه تفوق حرمة تضييع سائر الأموال، وأنّ لزوم دفعه للزوجة تكليف ثابت على عهده من دون أن يكون لذلك ريباً أصلاً بإيقاع الفرقة والطلاق بينهما، فمن المسلّم أنّه سيفكر مراراً وتكراراً قبل أن يخطو خطوة واحدة نحو الموافقة عليه.

وعلى هذا الأساس فإنّ إصلاح النظرة التي يحملها كلّ من الزوجين تجاه المهر، وبيان ماهيته، وما يلزم فيه لجهة ضمانته الحقوقية والإجرائية، يلعب دوراً كبيراً في الحؤول دون اتّفاقيهما على تسمية مهر خيالي.

٢- تأمين وحماية مستقبل الزوجة

ومن العوامل التي تحضّ الزوجين على الاتّفاق على تسمية مهر مرتفع أو خياليّ

● المهر، حده ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

شعور الزوجة بعدم الاطمئنان تجاه مستقبلها، فتتجه نحو المطالبة بمهر غالٍ ومرتفع، ظناً منها بأن ارتفاع المهر يصونها ويحفظها من عوارض هذا النقصان الذي يولده لديها هذا الشعور بعدم الاطمئنان.

والحلّ الذي نراه نافعاً لحلّ هذه المشكلة هو أن تفهم الزوجة أنّ مستقبلها ليس رهناً بوجود مهرٍ مرتفع أو خياليّ، بل لكي تضمن مستقبلها عليها أن تتكئ على قدراتها وطاقاتها النفسيّة والجسديّة، وعلى التعزيز منهما والرفع من مستواههما، ومن هنا، وبالرغم من تأكيد الآية ١٢٧ من سورة النساء على كراهية وقوع الطلاق والفرقة بين الزوجين، يقول الله تبارك وتعالى في الآية ١٣٠ من نفس السورة: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾. وقد ذكر المفسّرون في تفسيرها أنّ المراد وإن يتفرّق الرجل والمرأة بطلاقٍ يُغْنِ الله كلاً منهما بسعته، والمراد من الإغناء - بقرينة المقام - إغناء كلٍّ منهما في جميع ما يتعلّق بالزواج، فيهيئ للزوج من فضله زوجة تكون بالنسبة إليه أفضل من زوجته السابقة، وللزوجة زوجاً يكون بالنسبة إليها أفضل من زوجها السابق^(٤٣). ونقول هنا: إنّ حمل الآية على إغناء الزوج بزوجة أفضل، أو الزوجة بزوج أفضل، وإن كان هو الذي تقتضيه قرائن المقام، إلّا أنّه لا ينحصر بذلك، بل الآية الشريفة واردة في معرض تسليّة كلّ من الزوجين، وحثّهما على التوجّه إلى الله عزّ وجلّ، لئلاّ يتطرّق اليأس إلى نفسيهما، فيتصوّر أحدهما أنّه بفراقه للآخر وانفصاله عنه تنقطع عنه النعم والخيرات، بل إنّ الله تبارك وتعالى يحمي كلاً منهما، ويغنيه من فضله، ويمدّ إليه يد العون والمدد على جميع النواحي والصعد. ومن هنا قال بعضهم: «وفي الآية دليل على أنّ الأزواق كلّها بيد الله، وهو الذي يتولّاها لعباده، وإن كان ربما أجراها على يدي من يشاء من عباده».

والحاصل أنّ الطلاق، وإن كان أمراً مبغوضاً ومكروهاً، إلّا أنّه لو اتفق حصوله لشخصين فعليهما بالالتفات إلى أنّ فضل الله تعالى يتسع لهما ويشملهما ويغنيهما، وبهذا يكون القرآن الكريم قد طمأن الزوجة - روحياً - إلى مستقبلها، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ اتّكال النساء على المهر المرتفع يجب أن يتبدّل ليصبح اعتماداً واتّكالاً على فضل الله، وهذا ما يتطلّب عملاً ونشاطاً على الصعيد الثّقافيّ، ولا يمكن إنجازَه عبر مجرد إلقاء الأوامر وسنّ القوانين.

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤١١

والوسيلة الأخرى التي يمكن اللجوء إليها لتحويل اعتماد الزوجة على المهر إلى اعتماد على فضل الله تعالى هي نزولها إلى ساحة العمل؛ فالعمل في الإسلام أمرٌ قيّمٌ ومندوبٌ إليه في حدّ نفسه، ولا يتوقّف رجحانه على الفقر والحاجة، وإن هناك أعمالاً تتناسب مع شأن المرأة وطبيعة حياتها، كالنساجة والحيّاكة ونحو ذلك، فيمكن للمرأة أن تعتمد على هذه الأعمال والوظائف في تعزيز رشدّها ودورها وثقتها بنفسها^(٤٤)، وإن لم تكن الزوجة محتاجة إلى البديل المالي؛ باعتبار أنّ الزوج هو من يتوجّب عليه أن ينفق عليها ويؤمّن لها احتياجاتها. وعليه فليس المراد من عمل الزوجة جعلها أجيرةً للآخرين، أو أسيرةً للمعامل الاقتصادية أو الإدارية، بل باستطاعتها أن تحفظ استقلالها وشخصيّتها بأن تقوم بأعمالٍ تضمن لها أجراً وبدلاً مالياً لقاء جهدها وتعبها، وتجعلها في أمانٍ من الضغوطات النفسية أو الجسدية التي يمكن أن تنجم عن العمل. ونشير على سبيل المثال إلى بعض الأعمال الإنتاجية، كالنساجة، والخياطة، أو الأعمال اليدوية، التي يمكن ممارستها والقيام بها في محيط البيت والأسرة، على أن تأخذ الدولة على عاتقها مسؤوليّة الترويج لمنتجات هذه الوظائف وتأمين سوقٍ لها. فلو استطاعت المرأة أن ترفع من مستوى دخلها، من دون أن تُلحق بالأسرة وأجوائها أيّ ضررٍ، فإنّ هذا سيكون له منافع جليّة، ومنها: ارتفاع مستوى الثقة بالنفس لدى المرأة، الذي ينعكس عليها - لا محالة - إحساساً بالاطمئنان والراحة تجاه مستقبل أيامها، بل ربما أدّى عملها أيضاً - مع توفّر الشرط المذكور - إلى التقليل من نسبة وقوع الطلاق إلى حدٍّ كبير؛ وذلك لأنّ للطلاق عاملين أساسيين: أحدهما: الفراغ، والبطالة، وعدم وجود ما يشغل اهتمام المرأة في ضمن الأسرة؛ والآخر: انشغالها طيلة الوقت بأعمالٍ تمارسها بعيداً عن أجواء الأسرة. وأمّا لو استطاعت أن تؤمّن لنفسها عملاً يعود عليها بالدخل والبديل المالي، ولا يُبعدّها عن محيطها الأسري، فإنّها بذلك تتخلّص من الآثار السلبية والهدّامة التي تعشّش في زوايا الفراغ والبطالة، وتضمن لنفسها أن لا تقع تحت تأثير الضغوط الناشئة عن العمل؛ لأنّ المرأة في مثل هذه الوظائف تكون سيّدة نفسها، ومستقلّة في قرارها، من دون أن يكون هناك من يُملي عليها، أو يرغمها على مضاعفة جهودها.

والنتيجة أنّ اللازم لحلّ هذه المشكلة أن يُصار إلى العمل باتّجاه تقوية قدرات الزوجة ومؤهلاتها الروحية والجسدية؛ لما له من الأثر الكبير في تعزيز ثقتها بنفسها، على

أن يتمّ ربط ذلك في عقيدتها بفضل الله تعالى وسعته.

٣- إصلاح الأحكام القضائية

ومن العوامل التي تُسهم في توجّه النساء ونزوعهنّ نحو المطالبة بمهرٍ مرتفع الأحكام القضائية الخاطئة، التي تستند إلى حقّ الحبس، فتحكم بأنّ للزوجة الحقّ في الامتناع عن ممارسة الحياة المشتركة مع زوجها إلى حين استلامها كامل مهرها، مع العلم أنّه - وبالاتفاق بين الطرفين - لا يثبت للزوجة حقّ الحبس في صورة كون المهر المسمّى مرتفعاً وخيالياً؛ إذ بناءً على النظريّات الفقهية المعمول بها، وكذلك المادة رقم ١٠٨٥ من القانون المدني، فإن حقّ الحبس يثبت للزوجة إذا كانت قد اشترطت في مهرها أن يُدفع إليها نقداً، وأمّا لو كان مرتفعاً وخيالياً فقد نصّت المادة المذكورة على أنّ زمن دفع المهر يبدأ عند مطالبة الزوجة الزوج به، فلو تحقّق هذا الشرط - أعني شرط الزمان - ولو في فترة قصيرة جداً، ثمّ صار المهر على أثره حالاً، فلن يثبت للزوجة الحقّ في الحبس. وقد فسّرت الرؤية القضائية عبارة «عند المطالبة» الواردة في متن هذه المادة بالنقد وزمان الحال.

ولكن يجب الالتفات هنا إلى:

أولاً: إنّ المراد من اشتراط حلول المهر ونقديّته في ثبوت حقّ الحبس إنّما هو وقت وزمان وقوع عقد النكاح، ولكن لو كان الزوج يضع نصب عينيه احتمال أن تبادر الزوجة إلى مطالبته بالمهر، ولو بنسبة ١٪ فقط، لما أقدم على القبول بمهرٍ يعلم جيّداً أن لا قدرة له على دفعه.

إنّ تفسير الهيئة القضائية لعبارة «عند المطالبة» بمعنى الحال، لا المؤجّل، بحيث يمكن للزوجة أن تبادر في الحال إلى المطالبة بمهرها مهما كان مرتفعاً، ومن هذا المنطلق يُعطى لها الحقّ في الحبس بمجرد المطالبة، ولو في الحال، هو تفسير لهذه العبارة بحسب معناها اللغوي، مع أنّ المادة رقم ٢٢٤ من القانون المدني تنصّ على أنّ تفسير ألفاظ العقود ينبغي أن يكون على أساس معانيها العرفية. ولو أخذنا بعين الاعتبار المعنى العرفي لعبارة «عند المطالبة»؛ بالنظر إلى ما هو المقصود منها في مجلس وقوع العقد، فمن المسلّم أنّ مراد العرف والطرفين منها ليس هو حال زمان وقوع العقد، بل المراد أنّه بمجرد المطالبة بالمهر في زمان مستقبليٍّ ومؤجّل يتوجّب على الزوج أن يبادر إلى دفعه، وهذا - أيضاً - هو

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤١٣

معنى العبارة التي تُعورف استعمالها في مجلس الاتفاق على العقد، ولا سيما في حالات ارتفاع المهر، أعني قولهم: «من أعطى ١٩ ومن أخذ ١٩...». وهذا نظير ما حكم به بعضهم في باب البيع، من أنه لو حصل التوافق بين المتبايعين على تأخير الثمن، ولو إلى فترة يسيرة، فإن البيع والحالة هذه يكون مؤجلاً، فلا يثبت للبائع الحق في الحبس^(٤٥).

وثانياً: لو سلّمنا أنّ معنى عبارة «عند المطالبة» يتناول زمان الحال فلو لم تبادر الزوجة إلى المطالبة بمهرها مباشرة بعد انعقاد العقد تكون قد أسقطت حق الحبس عن نفسها، ومن الواضح أنه لا يصح تفسير الشروط المأخوذة ضمن العقد بما يؤدي إلى استغلالها وسوء الاستفادة منها.

وعلى هذا الأساس فإنه إثبات حق الحبس للزوجة في حالات ارتفاع المهر إلى حدّ خياليّ هو على خلاف معايير الحقوق والقانون؛ لأنّ عبارة «عند المطالبة»، التي يتم إدراجها كشرط في وثيقة الزواج عند وقوع عقد النكاح، ظاهرة عرفاً في إرادة المستقبل، وإلاّ لو كان هذا الشرط ناظراً إلى الزمن الحال لما كان هناك حاجة إلى إثباته وكتابته في سند العقد. ومن هنا نجد أنّ القرآن يأمر بالكتابة والتوثيق في خصوص الدين المؤجل. فالدين باعتبار زمان حلول أجله على ثلاثة أنواع: الدين الحالّ أو النقديّ؛ والدين المؤجلّ؛ والدين الذي يحلّ أجله عند المطالبة. وهذا القسم الأخير ليس من قبيل الدين الحالّ، وإنّما يحلّ أجله في المستقبل عند صدور المطالبة من الدائن، وهذا بخلاف الدين المؤجلّ، الذي يكون له أجل معيّن لا يصحّ للدائن المطالبة به قبل حلوله. مضافاً إلى أنّ إثبات حق الحبس للمرأة التي اشترطت مهراً مرتفعاً وخيالياً عاجزٌ عن تقديم الحماية لها، بل إنه يؤدي إلى سوء الاستفادة منه؛ إذ من المسلّم به عرفاً أنّ الزوجة إنّما تعتمد إلى تفعيل حقّها في الحبس عندما لا يكون لها نيّة في بناء حياة مشتركة مع الزوج. وهذا في صورة عجز الزوج عن دفع المهر بعد استغلالاً وسوء الاستفادة من قبل الزوجة لحقّها في الحبس. والحاصل أنّ إصلاح النظرية المعمول بها قضائياً في ما يتعلّق بشرط زمان دفع المهر هو أحد الطرق الضروريّة في محاربة ظاهرة غلاء المهور وارتفاعها. وأمّا عبارة «عند المطالبة» المأخوذة شرطاً في جميع حالات المهر المرتفع فينبغي تفسيرها بنحو الدين المؤجلّ.

وإلى جانب إصلاح الأحكام القضائية ينبغي أن يُصار إلى اجتناب سجن الزوج لمجرد كونه مديوناً بمثل هذه المهور، ويتعيّن على الهيئة القضائية أن تدقّق جيداً في هذه

● المهر، حده ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

المسألة لتأتي بها على طبق الموازين الإسلامية التي يمكن استفادتها صراحةً من الآية ٢٨٠ من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٤٦)، وكذلك الآيات الأخرى التي تنهي على صنيع الأشخاص الذين يحذرون مطالبة المعسر وسوء حسابه، كما ورد في الخبر أن رجلاً دخل على أبي عبد الله عليه السلام فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك؟ فقال الرجل: طالبت به بحقي. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أترى أنك إذا استقصيت عليه لم تسيء به؟ أترى الذي حكى الله عز وجل: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ يخافون أن يجور الله عليهم؟ والله ما خافوا ذلك، ولكثرت خافوا الاستقصاء، فسمّا الله سوء الحساب. ومن هنا ذهب الفقهاء إلى حرمة مطالبة المعسر، والإلحاح عليه، وإلحاق الأذية به، على تقدير ثبوت عدم قدرته على الأداء شرعاً، وإلى أنه إذا لم تحل مطالبته فبالأولى أن لا يحل حبسه^(٤٧).

وعلى ضوء ما تقدم فإن أرادت الهيئة القضائية أن تطبق معايير حقوق الإسلام في تعاملها مع الأزواج المدينين بمهور مرتفعة وخيالية فينبغي أن لا تحكم على أحد منهم بالسجن لمجرد عدم قدرته على الدفع، الأمر الذي من شأنه أن ينعكس على الزوجة أيضاً، التي إن رأت أن الزوج عاجز مالياً عن تأمين هذا المهر الذي سمته امتنعت عن الإصرار على اشتراط مهر مرتفع. ولكن المشكلة - كما عرفنا آنفاً - أن الزوجة في الغالب تنظر إلى المهر بوصفه ضماناً لها تنجها من خطر وقوع الطلاق، بحيث لو حصلت أدنى مشكلة بينها وبينه في مستقبل الأيام فيمكن لها أن تطالب بمهرها، ولو كان عاجزاً عن دفعه لها، ما يؤدي به إلى السجن، فهي ترى أن الرفع من قيمة المهر يجعلها في موقع الأقوى، ويجعل الزوج من الناحية القانونية هو الحلقة الأضعف. وهذا يتنافى - كما سبق - مع فلسفة المهر في حقوق الإسلام؛ إذ ليس من أهداف المهر تقوية أحد الطرفين على الآخر، وإنما الغرض إيجاد الألفة والمحبة بينهما؛ إذ القلب - كما ورد في الروايات - يرتب الألفة والأنس على الإحسان إليه.

وعلى هذا الأساس يجب على الهيئة القضائية في التعاطي مع المهور المرتفعة والخيالية أن تعمل وفقاً لمعايير الإسلام، وبدلاً من الحكم على الزوج بالحبس تطلب من الزوجة أن تعرف حدود القدرة المالية للزوج، لكي يصب المهر الذي تسميه في صالحها في نهاية الأمر. فإن لم تصل الزوجة - التي هي شريكة الزوج في حياته - إلى معرفة مقدار ما

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤١٥

يملكه الزوج، ومعرفة كونه قادراً على السداد، فإنّ الظاهر من حاله عرفاً أنّه فاقداً للقدرة الماليّة على السداد.

وأما تلك الروايات الظاهرة في حبس المديون إلى حين إثبات إعساره فمصرفه عن الزوج، وغير شاملة له؛ لأنّ الظاهر في العقود الماليّة أنّ كلّ من يأخذ على عهده تعهداً مالياً فهو قادر على تسديده وإجرائه، فحبسه وزجّه في السجن إنّما هو لمكان إثبات خلاف هذا الظاهر. وأما النكاح فإنّه على العكس من المعاملات الماليّة تماماً؛ إذ من الواضح أنّ غالبية الأزواج لا تكون لهم القدرة على دفع المهر في زمان وقوع عقد النكاح. وبالتالي يتعيّن على الزوجة أن تثبت أنّ الزوج قادر على دفع المهر لها، وهو ما يتمّ عن طريق الكشف عن أمواله وممتلكاته، ومعه لا تصل النوبة إلى الحكم عليه بالسجن.

والحاصل أنّ الرؤية القضائيّة الحاكمة بثبوت حقّ الحبس للزوجة ناشئة من عبارة «عند المطالبة»، ولكنّ حبس الزوج الفاقداً للقدرة الماليّة على دفع المهر يجب أن يكون مطابقاً لمعايير حقوق الإسلام، لئلا يؤديّ الوضع الراهن إلى ترغيب المرأة ودفعها نحو اشتراط مهر غالي ومرتفع.

خلاصة واستنتاج

بالرغم من أنّ غلاء المهور في مجتمعاتنا الإسلاميّة يشكّل أحد أهمّ عوامل الفساد والانحلال الاجتماعي؛ نظراً لكونه يقف مانعاً من الإقدام على عقد الزواج لدى كثير من الشباب. كما يمكن عدّه ضمن الأسباب المباشرة التي تسهم في تفاقم واحدة من أكبر المشاكل الاجتماعيّة المعاصرة في أكثر الدول العربيّة، وهي مشكلة العنوسة، وكثرة عدد النساء العوانس. كما يشكّل المهر المرتفع في مرحلة ما بعد عقد النكاح أحد الموانع التي تحول دون وصول الزوجين إلى التفاهم على حلّ مشاكلهما العائليّة؛ وذلك لأنّ الضمانات الإجرائيّة الشديدة التي يفرضها القانون والرؤية القضائيّة على عدم دفع المهر يؤديّ إلى مسارعة الزوجة، وقبل اعتمادها على العقل والوعي العامّ، نحو حلّ المشكلة بالاعتماد على حبس الزوج؛ لتقوية موقعيّتها في هذا الصراع العائليّ.

وقد عرفنا أنّ أحد العوامل التي تساهم في حصول الاتفاق على المهر المرتفع وجود نظريّات قانونيّة وعرفيّة متنوّعة بالنسبة إلى دور المهر في النكاح؛ لأنّ المهر في منظور

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

العرف ليس إلّا ضماناً لبقاء النكاح، وعلى أثر هذه النظرية يتولّد الإصرار على زيادته ومضاعفة قيمته ومقداره، في وقتٍ نقطع فيه بأنّ هدف الإسلام من إقرار مبدأ المهر هو أن يكون هديّة يدفعها الزوج - بحكمٍ من الشارع - لزوجته، وليس عوضاً، ولا ضماناً لبقاء النكاح.

ولما كانت المشاريع التي تمّ اقتراحها في السنوات الأخيرة لإصلاح الوضع الراهن - من قبيل: تحديد سقفٍ أعلى للمهر بشكلٍ قانونيٍّ، أو ممارسة ضغطٍ ماليٍّ وفرض ضرائب على المهر المرتفع، أو جعله مشروطاً بالمطالبة - لا تأخذ بعين الاعتبار العلل الحقيقية التي تقف وراء مطالبة الزوجة بمهرٍ مرتفع لنفسها، وتعمل على معالجتها، فإنّها تبقى عاجزة عن حلّ المشكلة. وعلى هذا الأساس فلا بدّ من إصلاح نظرية العرف بالنسبة إلى المهر، وتعميم النظرية الصحيحة التي تفيد بأنّ المهر هديّة قانونيّة، وليس عوضاً، ولا هو موجب لضمان بقاء النكاح ودوامه. وأمّا الزوجة فعليها أن تدرك بأنّ تأمين مستقبلها لا يكون إلّا بالاعتماد على فضل الله تعالى، وعلى ما لديها من المؤهلات الشخصية. وأمّا الأحكام القضائية فيجب أن تكون مطابقة لمعايير حقوق الإسلام؛ لأنّ الظاهر أنّ المهر المرتفع؛ بالالتفات إلى اشتراط المطالبة، وإثباته في دوائر السجلات والأسناد الرسمية، وعملاً بمقتضى القرائن والظهورات العرفيّة، ليس حالاً، ولا نقدياً، الأمر الذي يعني أنّه لا يكفي لثبوت حقّ الزوجة في الحبس. مضافاً إلى مخالفة حبس المديون العاجز عن أداء الدين للموازين الإسلاميّة، ولزوم الرفق به، وإعطائه مهلةً ونظرةً إلى ميسرة. فلو أخذت الهيئة القضائيّة هذا الحكم بعين الاعتبار لما حكمت بالسجن على أيّ زوج لمجرد عجزه عن تأدية المهر، وبالتالي فلن يكون هناك ما يرغب المرأة بتسمية مهرٍ مرتفعٍ لا قدرة للزوج على أدائه.

الهوامش

- (١) الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح: ٢٦٥؛ والميرزا القمي، جامع الشتات ٣: ٣٢٧.
- (٢) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٤٣١؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ٢: ١٢٢.
- (٣) المصدر نفسه؛ السيد علي الطباطبائي، المصدر السابق ١٠: ٤٦٠.
- (٤) ابن قدامة، المغني ١٠: ١٠٧.
- (٥) العلامة الحلبي، قواعد الأحكام ٣: ٧٣.
- (٦) الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح: ٢٦٥؛ السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٤١٨؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ٢: ١١٦؛ الشيخ يوسف الفقيه، الأحوال الشخصية في فقه أهل البيت: ٢٨٤؛ بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصية: ١٨٢؛ محمد محيي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية: ١٢٨.
- (٧) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٢: ١٤٤؛ الإمام الخميني، كتاب البيع ٣: ٢٤٣؛ الميرزا محمد حسين النائيني، منية الطالب ٢: ٣٥٩.
- (٨) الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح: ٢٦٢ - ٢٦٣.
- (٩) الدكتور سيد حسن إمامي، حقوق مدني ٤: ٣٥٩ و ٤٥١.
- (١٠) محمود إمامي نميني، ماهيت مهر ونقد مهره های سنگين: ٢٢.
- (١١) السيد محمد كاظم اليزدي، سؤال وجواب: ٣٢٠؛ المولى أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ٤٧.
- (١٢) محمود إمامي نميني، المصدر السابق: ٣٧.
- (١٣) الدكتور حسين صفائي، وأسد الله إمامي، مختصر حقوق خانواده: ١٦٦.
- (١٤) راجع: الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٧: ٢٦٦ - ٢٦٧.
- (١٥) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٢٦٩؛ الشيخ الطوسي، البيان في تفسير القرآن ٤: ١٠٩.
- (١٦) السيد مصطفى محقق داماد، حقوق خانواده: ٢٢٧ - ٢٢٩؛ بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصية: ١٨٢.
- (١٧) محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٥٦.
- (١٨) العلامة الحلبي، قواعد الأحكام ٣: ٧٥؛ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٧ و ٤٧؛ محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٥٦.
- (١٩) ابن شعبة الحراني، تحف العقول ٤٣٦.
- (٢٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٧: ٢٢.
- (٢١) العلامة الحلبي، قواعد الأحكام ٣: ٨٢؛ السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٤٢٧؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة ٢: ١١٧.
- (٢٢) المحقق الداماد، حقوق خانواده: ٢٥٣.

● المهر، حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور

- (٢٣) الدكتور علي رضا باريكلو، أشخاص وحمايت حقوقي آنان: ٢٩؛ الدكتور سيّد حسين صفايي والدكتور سيد مرتضى قاسم زاده، حقوق مدني أشخاص ومجورين: ١١.
- (٢٤) السيّد المرتضى، الانتصار: ٢٩٢.
- (٢٥) راجع: محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٥.
- (٢٦) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ١٦٨.
- (٢٧) الشيخ يوسف الصانعي، استفتاءات قضائي: ٤٧٣.
- (٢٨) العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٧٥؛ الشيخ محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٧؛ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٦٥؛ ابن قدامه، المغني ١٠: ١٠١؛ ابن جزي، القوانين الفقهية: ١٦٥.
- (٢٩) راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٧: ٩؛ فما بعد.
- (٣٠) الدكتور مهدي شهدي، سقوط تعهدات: ٥١.
- (٣١) الميرزا جواد التبريزي، الاستفتاءات الجديدة: ٣٦٦.
- (٣٢) الشيخ محمّد تقي بهجت، گنجينه آراي فقهي - قضائي، رقم ٦٠٤٩.
- (٣٣) المولى أحمد النراقي، ١٤١٧، ص ٥١١.
- (٣٤) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، الملحق.
- (٣٥) الشيخ يوسف الصانعي، استفتاءات قضائي ٤٧٣؛ الشيخ حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر: ١٦١.
- (٣٦) المولى أحمد النراقي، ١٤١٧، ص ٥١١.
- (٣٧) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، الملحق.
- (٣٨) السيّد أبو القاسم الخوئي، المباني في شرح العروة الوثقى: ٣.
- (٣٩) الدكتور أبو القاسم گرجي وجمع من المؤلفين، بررسى تطبيقى حقوق خانواده: ٢٥٤.
- (٤٠) الزمخشري، الكشاف ١: ٥١٤؛ بدران، المصدر السابق: ٨٠.
- (٤١) الدكتور أبو القاسم گرجي وجمع من المؤلفين، المصدر السابق: ٢٥٠.
- (٤٢) الدكتور مهدي شهدي، المصدر السابق: ١٥.
- (٤٣) العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٦؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه ٤: ١٥٤.
- (٤٤) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ١٧.
- (٤٥) الإمام الخميني، كتاب البيع ٥: ٣٣٥.
- (٤٦) السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٨١؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه ٣: ٦٤٩.
- (٤٧) السيّد محمّد جواد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة ١٥: ٥٨.

تحديد نصاب المهر في الإسلام

دراسة في الإمكان والمشروعية

د. علي علي آبادي^(*)

مقدمة

إنّ تشريع المهر، بوصفه أحد سمات النظام التشريعي في الإسلام، كان ولا يزال هدفاً للهجمات والشبهات المتعددة المثارة من قبل المنتقدين، وأحياناً أهل الخبرة الجاهلين بأبعاد الموضوع في سائر الأنظمة الحقوقية. وقد اقتضى ذلك بذل المؤمنين بالنظام الحقوقي الإسلامي لمساعٍ حثيثة في اتجاهين: دحض الاتهامات المطروحة؛ وتقديم الأدلة التي تُبرز أرجحية حفظ هذا التشريع الإسلامي. وكان الأمل في أن تتمكن هذه الجهود من تبين حقيقة المهر، وتوضيح أهميته ومكانته في النظام الحقوقي الإسلامي، بعد الردّ على بعض الانتقادات، من قبيل: إنّ المهر هو ثمن أنثوية المرأة، وذلك عبر الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها وسائل الإعلام.

وفي غضون ذلك تحوّل تشريع المهر في البلدان الإسلامية، ومنها النظام الإسلامي الإيراني، في السنوات الأخيرة إلى ظاهرة غير صحيّة، ربما وقفت عائقاً في طريق زواج الشباب، أو على الأقل صعوبته، ليصبح (المهر) عملاً غير عقلاني، يتسبّب في انخفاض شديد في معدلات الزواج أكثر من أيّ وقت مضى، وذلك في ضوء غياب العوامل التي تحدّ من تفشي هذه الظاهرة المرضية واتساعها.

هذه الحالة المرضية ناجمة عن ظاهرة جديدة تمثّلت في شيوع غلاء المهور الخارجة عن دائرة الاستطاعة، وهذه بدورها جاءت نتيجة لعوامل عدّة، مثل: انعدام عنصر القناعة

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران والجامعة الإسلامية الحرّة، من إيران.

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

لدى العديد من الأسر؛ التنافس العشوائي؛ الالتزام الأحادي الجانب؛ غياب نصاب ومعيار رادع لجشع الطالب، وبالتالي إطلاق يده دون قيد أو شرط. لقد مهدت هذه الحالة الأرضية لإطفاء رغبة الرجال في النكاح، بل استحالت على الشباب منهم. ويقدر اتساع ظاهرة المهور المرتفعة، التي تشهد انتشاراً وتنامياً لتصبح ظاهرة شاملة، يتسع نطاق المضلات الاجتماعية كذلك، بشكل يندّر بتلاشي الزيجات. لذا كان لا مناص من البحث عن وسيلة ناجعة لمعالجة هذه الحالة.

وهذه المقالة استكشاف وسبر لأصول وأحكام المهر؛ بغية الحصول على جواب للسؤال التالي، وهو: هل يوجد في الفقه الإسلامي نصاب أو حدّ للمهر يستطيع منع النمو المطرد له؟ وفي حال كان الجواب بالإيجاب فما هو ذلك النصاب؟ وعلى فرض كانت الإجابة بالنفي فهل للأدلة الفقهية القدرة على وضع ضابطة لتحديد الإرادات باتجاه رعاية التناسب بين مقدار المهر واستطاعة المتعهد على التأدية والتسديد أو أنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة عاجزة عن وضع مثل هذه الضابطة؟

وفي هذه المقالة؛ وبهدف لفت الأنظار إلى مكانة الإنسان عند الشارع المقدّس، نلقي في البداية لمحة سريعة على قيمة الإنسان ومكانته من وجهة نظر الإسلام. وبعد ذلك؛ وبالنظر إلى أهمية النكاح وتشكيل الأسرة واستمرارها لأسباب من قبيل أنّها العلة المحدثّة والمبقيّة للإنسان، القاعدة الأولى والأكثر استحكاماً والأقدم وأكثرها طبعية من حيث التكاثر، التربية، التزكية، وباختصار تنشئة الإنسان الصالح المنشود من قبل الخالق والمخلوق، سنتطرق إلى المهر بوصفه تشريعاً موجداً وشاملاً. وقبل الولوج في صلب البحث سوف نتناول المسألة بالاستدلال من أجل دحض الالتباسات المحتملة، متوخّين الحيادية. وبعد ذلك - ومن خلال تبين حقيقة المهر وفلسفة تشريعه - سنناقش ظاهرة غلاء المهور وآثارها من نواحٍ مختلفة، ثمّ نتقل إلى استعراض عدّة نماذج سابقة، والإشارة إلى عدم تكلّل الجهود بالنجاح باتجاه تعديل المهر، وهي بطبيعة الحال تعبّر عن وجهة نظر المدافعين عن فكرة إطلاق المهر. ثم نختم البحث بإبراز نتائج النقاش بخصوص إيجابية أو سلبية تحديد سقف للمهور.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٢١

هدف هذه الدراسة

قبل استعراض الآثار المترتبة على المهور المرتفعة ثمة نقطة في غاية الأهمية ينبغي الوقوف عندها قليلاً، وهي أنّ هذه المقالة لا تلحظ مصلحة النساء أو الرجال بشكل مستقلّ، بل تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة الإنسان بما هو إنسان، ومصلحة المجتمعات الإنسانية دون الاهتمام بالجنس، حيث تمثل الأسرة هنا تجسيداً لها؛ لأنّ مصلحة النساء والرجال هي مصلحة مشتركة، وإنّ أولئك الذين يهتمون بالرجال أو النساء بشكل مستقلّ يرتكبون خطأً، وهم؛ بسبب نمط تفكيرهم هذا، يتسبّبون في آلام جمّة للمجتمع. والمسألة واضحة على ما نعتقد؛ إذ كيف يمكن لأيّ رجل أن يشعر بالسعادة وهو يلمس ويشاهد تعاسة أمّه، أو أخواته، أو بناته، أو زوجته، أو سائر الأقارب - نسبيّاً وسببيّاً - من الإناث، وأنتى للمرأة أن تهناً وشيخ التعاسة يسيطر على أبيها، أو أخيها، أو ابنها، أو زوجها، أو بقية أقاربها - نسبيّاً وسببيّاً - من الذكور، وما نريد قوله هو أنّنا وبقليل من التأمل سنلاحظ أنّ كلّ واحد من خاصّة الرجل والمرأة على السواء محاط بمجموعة من أفراد الجنس الآخر، الذين يهتمّ وجودهم ومصيرهم. وبشكل عام فإنّ ثمة علاقة تأثّر متبادلة بين المرء والأفراد المحيطين به، فهم يسعدون لسعادة بعضهم البعض ويشقون لشقائهم.

ولا يمكن لإنسان عاقل أن يحبّ ابنته، ويكره ابنه؛ لمجرد عامل الجنس، فنحن في مجموعتنا نشكل آباء أو أمّهات، أبناء أو بنات، هذا المجتمع. وعلى الإنسان من خلال إمعان النظر أكثر - وعلى الأقلّ بالقدر الذي نستطيع فيه فهم ما يدور حولنا، ونميّز السليم من السقيم من الأمور - المساهمة في توفير الرفاهية لكلّ أفراد المجتمع؛ لأنّ من يغضّ الطرف عن سعادة الإنسان فقد غصّ الطرف عن سعادته هو. وعلى ضوء ذلك فإنّ المقصود من المصلحة في هذه المقالة هو مصلحة الجنس البشري، لا نوع خاص منه، سواء أكان خصيصة ذلك النوع هو جنسه أم حقيقة منفصلة عنه.

ماهية المهر

ينصّ القانون المدني، من دون تقديم تعريف للمهر، في مادّته ١٠٧٨ على أنّ: «كلّ ما له ماليّة، ويكون قابلاً للتملّك، يمكن جعله مهراً». وعليه؛ بالنظر إلى قوانين المهر

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

المطبقة حالياً، يمكن القول بأن المهر أو الصداق هو المال الذي يصبح بحسب المورد - وتبعاً لعقد النكاح أو على أثر الواقعة - بالضرورة ملكاً للمرأة، أو حقاً من حقوقها. ولو وقفنا عند هذا التعريف وتأملناه قليلاً سنبتين النقاط أدناه:

١- يجب أن يكون للمهر مالية، وبناءً عليه لا تمتلك الأشياء الفاقدة للوصف المذكور صلاحية أن تكون مهراً، ونحن نعلم أن للمال قيمة اقتصادية، وهو يتوفر على مفهوم الاجتماع والنسبية.

٢- يمكن تحديد المهر ضمن اتفاق يكون تابعاً لعقد النكاح عن طريق توافق طرفي العقد، أو إرادة بديلة، وفي بعض الحالات يمكن تحديده من خلال إلزام تابع. وعليه إذا لم يتم النكاح أو الواقعة فلا يمكن أن يتحقق المهر؛ لأن ذلك سيكون تابعاً من دون متبوع، كما لا يمكن أن يتحقق المعلول دون علة.

٣- إن زمان تحديد المهر والمال الذي وقع مهراً وماهية المهر يشكلان المعبر الذي تتحقق من خلاله ملكية المهر، لأنه إذا تم تحديد المهر في العقد، وكانت العين محدّدة، يصبح مال المهر ملكاً للزوجة عن طريق عقد النكاح، وسيصدق على المعقود عليها حينئذٍ وصفي الزوجة والمالكة للمهر؛ بينما لا يمكن أن تنتقل إلى الزوجة - حين انعقاد النكاح - ملكية المهر الذي لا يكون عيناً محدّدة، أو المهر الذي لم يتمّ تحديده إلى حين لحظة انعقاد النكاح؛ لأنّ هذا الانتقال متوقّف على التحديد في كل واحد من أشكاله، بيد أن استقرار مال المهر أو المهر نفسه بعهدة الطرف المقابل هو أمرٌ بديهي.

٤- باستطاعة صفة المالية المذكورة في التعريف تحديد الحد الأدنى للمهر، حتى لو كان قليلاً جداً، بيد أنه لم يتمّ تحديد حدّ أعلى له، فمقداره يخضع للإرادات أو العرف والأوضاع والأحوال. وهذه الخصوصية، أي عدم امتلاك حدّ أعلى، أدّت إلى بروز ظاهرة ارتفاع المهور، التي نحن بصدد مناقشتها.

٥- هناك خصوصية أخرى للتعريف، وهي عدم وجوب تزامن تحديد المهر مع النكاح، والتي أفضت إلى ظهور مهر المثل في حالات الزوجة مفوّضة المهر، أو مفوّضة البضع، وبطلان المهر، ووقوع الوطء، والوطء بالشبهة والإكراه، وفي حالة الطلاق قبل الدخول، على عكس الفسخ والانفساخ قبل الدخول، الذي يؤدي إلى تحديد مهر المتعة على الرجل، وإلزامه بدفعه.

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٢٣

الهدف من تشريع المهر

بعد أن توضّحت بشكل نسبي ماهيّة المهر فإنّ نظرة إجمالية على أسبابه يمكن أن تبين لنا موقع وأهمية المسألة التي نناقشها بشكل أكبر. وهنا نسعى للإجابة عن السؤال التالي: في ضوء أهمية النكاح بالنسبة للمرأة والرجل لماذا يتوجّب على الرجل وحده دفع مبلغ يعتدّ به تحت عنوان المهر إلى الزوجة التي تصل هي أيضاً في هذا التشريع إلى مطلوبها؟

إنّ إبداء الرأي حول أيّ تشريع حقوقي يمكن أن يكون واقعياً عندما يأخذ بعين الاعتبار النظام بجميع عناصره المؤثرة. ومن هذا المنطلق لا ينبغي النظر إلى التشريع الحقوقي للنكاح بمعزل عن النظام الحقوقي الإسلامي، كما لا ينبغي أن نتجاهل القيود الناجمة عن النكاح، أو نتجاهل موقع طريفي عقد النكاح في الحقوق الإسلامية، حيث يتطلّب التطرّق إليها فرصة ومجالاً أوسع. وعلى سبيل المثال: يجب الانتباه إلى أنّ البيت والأسرة في النظام الإسلامي يعودان إلى الزوج، وأنّ دور الزوجة هو إدارة شؤون الأسرة، غير أن مصاديق التشريع بالخصوصية المذكورة تميل إلى الصفر، ويُستبعد أن يكون لهما مصداق، إلّا أنّ آثار ذلك ماثلة. ومن هذه الزاوية نقوم باستعراض بعض الآراء، ومجمل ما سيتمّ طرحه:

١. بالنظر إلى أنّ إرث المرأة أقلّ من إرث الرجل فإنّ المهر - علاوة على التعويض عن ذلك - يحمل في طياته نوعاً من خصوصية التقسيم وتوزيع الثروة؛ لأنّ الثروة تتحرّك من أسرة إلى أسرة أخرى.

ومن أجل فهم أفضل لهذا الرأي لا بدّ من الانتباه إلى أنّ البنت تحصل من أبيها على إرث أقلّ مقارنة بإخوتها، إلّا أنّ المهر يدفعه الزوج، حيث لا يمكن تحميل الزوج مسؤولية الأب، وأنّ الزوجة والزوج يرث أحدهما الآخر أيضاً بنسبة واحد إلى اثنين، ولأنّ الإرث يشكّل الثروة في لحظة الموت، وبغضّ النظر عن مجهولية الوارث والموروث عند انعقاد النكاح، فإنّ المالية أيضاً مجهولة، وإنّ الأمور الغامضة الكثيرة المحيطة بالتشريع المشار إليه مانعة عن إبداء الرأي بشكل قطعي، إلّا إذا كان المعيار هو المصلحة النوعية لا المصلحة الشخصية، ومع ذلك ونظراً للاحترام الذي يعيره الإسلام للملكية لا بدّ من التريث، دون قدح في البعد التعبدي له.

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

أضِفْ إلى ذلك أنَّ القيود التي تفرض على الزوجة جرّاء النكاح أكبر مقارنة بتلك المفروضة على الزوج. كما يجب الالتفات إلى أنَّ نفقات الأسرة كافة تقع على عاتق الرجل، وأنَّ المرأة متحرّرة من هذا القيد بشكل كامل.

٢. إنَّ المهر مؤشّر على التكريم والاحترام الذي يكتّنه الزوج لزوجته، وإن كان هذا الاحترام موضع تأمّل؛ لكونه إجبارياً، وكذلك النّحلة موضوع المذكرة الإيضاحية (٦) من قانون تعديل قوانين الطلاق، بيد أنَّ مقداره هو أمر مغاير لصفة الإيجاب.

٣. المهر دليل على التزام الرجل بالنكاح؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك فما حاجة الرجل إلى التّعهد بدفع مبلغ يعتدّ به، كما هو الحال في التّعهد الأكبر...، ولكن ألا ينبغي للمرأة أيضاً أن تُظهر هي الأخرى تعهدها؟ وإذا كان المهر شرطاً للتّعهد فهل يكون هذا التّعهد ملزماً لطرف واحد دون الآخر، وبإلزام القانون؟ طبعاً يمكن لهذه القضية أن تجد لها ارتباطاً بحقّ الرجل بالطلاق وتعدّد الزوجات، لكنّ هذين الاثنيْن قد تمّ نقضهما و....

٤. يكون المهر على شكل تعهد أو اتفاق تابع للنكاح، ولكن في ضوء جعل خيار زمان التّأدية والتسديد (وهو عند المطالبة) بيد الزوجة، حيث تطالب به عند الانفصال عادةً، فقد أوحى ذلك بأنّ دفع المهر هو نتيجة حتمية لوقوع الطلاق. وعلى هذا الأساس يصبح العبء الثقيل المترتب على دفع المهر مانعاً أمام الطلاق أحياناً، وهو مراد الشارع والعرف معاً.

٥. في تفسر الآية الرابعة من سورة النساء اعتبر بعض المفسرين في بحث (النّحلة)، التي وردت للإشارة إلى المهر، أنَّ المهر؛ بدليل كونه هدية من الله سبحانه وتعالى للزوجة، يتوافر على عنوان (النّحلة). وبعبارة أوضح: اعتبر هؤلاء أنَّ المهر هدية من عند الله للزوجة^(١).

٦. إنَّ عنوان صدقة (وصداق) كناية عن سلامة نية وصدق الزوج، ودليلاً على رغبته ومحبة للزوجة، لتشكيل الأسرة^(٢). كما كتبوا: «الصّدّاق - بفتح الصاد وكسرهما - سُمّي به لإشعاره بصدق رغبة باذله في النكاح»^(٣).

٧. اعتبر بعض المفسرين كذلك أنَّ المهر عامل إعزاز للمرأة وتثبيت واستمرار للنكاح في وقت واحد^(٤).

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٢٥

٨. بما أنّ الإسلام يحثّ الزوجة على البقاء في البيت؛ لغرض إدارة شؤون الأسرة على أكمل وجه، ولأنّ النساء لا يمتلكن عملاً يدرّ عليهنّ دخلاً معيناً، يمكن للمهر أن يمنع إلى حين الضائقة المالية الناجمة عن الانفصال، بيد أنّ هذا الأمر هو في طور الأفول في العصر الحالي؛ نظراً لانخراط معظم النساء المسلمات في العمل، بالإضافة إلى الشرط القائل بتقاسم الزوجين للثروة الحاصلة بعد الزواج، وكذلك التعويض المنصوص عليه في المذكرة الإيضاحية رقم (٦) من قانون الطلاق المعدّل، وكذلك التحسّن المطرّد للأوضاع الاقتصادية للنساء، وشمولهنّ بقوانين مؤسسات الضمان الاجتماعي. ربما أدت هذه الحقائق إلى اكتفاء العديد من النساء المتعلّقات بمهر رمزي للتأسيّ بأمر الشارع المقدس، ويتمثّل في هدية من المصحف الشريف ومرتبة وشمعدان وعدد من باقات الزهور، والرفض التام لأي مبلغ نقدي بعنوان المهر، ولكن لا تزال الأكثرية العظمى من الفتيات يطالبن بمهر مرتفع، وأكثر أشكال المهر تداولاً في الوقت الحاضر عبارة عن مسكوكات ذهبية بعدد سنة ولادة الفتاة، أي لو وافقت فتاة من مواليد ١٩٨٩ على الزواج فسيكون مهرها ١٩٨٩ مسكوكة ذهبية، ومبلغ هذا العدد من المسكوكات يعادل في الوقت الحاضر ٤٣٧٥٨٠ ألف دولار.

ثمّة نقطة نرى من الضروري الإشارة إليها وهي أنّ ما تمّ استعراضه حتى الآن هو ما درجت عليه العادات والتقاليد، إلّا أنّه توجد طرق أخرى لحساب المهر بالتاريخ الهجري الشمسي، ما يقرب مبلغ المهر إلى رقم نصف مليار تومان. إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم وجود مهر مناسب هنا وهناك.

الآثار السلبية للمهور المرتفعة

المقصود من المهر المرتفع في هذه المقالة هو الارتفاع الفاحش الذي لا يمكن التفاوض عنه، وفي بعض الحالات يصل هذا الارتفاع حداً يلغي معه أيّ يقين أو أمل بالتسديد، ويتضمّن آثاراً سلبية كثيرة، بحيث يكون في بعض الحالات؛ واستناداً إلى القواعد العامة للعقود، باطلاً وفاقداً للمسوّغ الشرعي أو القانوني. وعلى هذا الأساس نسعى هنا إلى الإشارة إلى عدد من النتائج الوخيمة لهذا النوع من المهور.

إنّ أسوأ أثر للمهور المرتفعة يكمن في مواجهتها لنفس النكاح، الأمر الذي لا

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

يمكن التفاوضي عنه في نظر الشارع المقدس. حيث يعزف الشاب المؤهل للنكاح عن الزواج؛ لعدم إمكان الوفاء بالمهر المطلوب، ومن خلال ترجيح العزوبية على الزواج يحمل نفسه والمجتمع آثاراً روحية ونفسية واجتماعية واقتصادية و... كثيرة.

وقد ترك ارتفاع المهور المتداولة أثره - إلى جانب سائر المشكلات - على قدرة الشباب في اتخاذ قرار الزواج، حيث رفعت فترة التردد بالقدرة على الزواج، مع أنها تشكل أكثر فترات الغريزة الجنسية حساسية، وهي ليست بالقصيرة، ولا يمكن تجاوزها بسهولة، رفعت من سن الزواج، وفرضت هذه المرحلة المصحوبة بنوع من الإحباط في إمكانية الزواج سلوكيات منحرفة كثيرة على المجتمع.

ومن الآثار المشؤومة لهذا النوع من المهور ظهور ما يعرف بالزواج الصوري، الذي تلجأ إليه فئة قليلة من الفتيات بهدف استغلال المادة (١٠٩٢) من القانون المدني، وثمة مخاوف من تفشيهِ، وهو ما يثير القلق.

المادة (١٠٩٢) من القانون المدني تنصّ على أنه: «إذا طلق الزوج زوجته قبل الدخول فللزوجة نصف المهر، ولو كان الزوج قد دفع قبل ذلك أكثر من نصف المهر يحقّ له استرداد ما زاد على النصف، عيناً، أو مثلاً أو قيمة». وقد دخلت هذه المادة من الحقوق إلى الفقه^(٥).

وفي إحدى الحالات التي تمّ الكشف عنها حصلت فتاة على حوالي (١٢) ألف مسكوكة ذهبية)، في مناورات مزيفة (عملية نصب واحتيال)، بعد أن تمّ عقد قرانها لثلاث مرات، ثم طُلقت في كل مرة قبل الدخول، بحجج واهية، وحصلت بذلك على نصف المهر. إنّ بداهة وتعدّد النتائج الوخيمة لهذا العمل الشائن تلغي الحاجة إلى الإسهاب في الحديث عنه، لكن يجب التنويه إلى أنّ التلاعب بقدسية الزواج^(٦) وزوال قبج الطلاق أيضاً هما من النتائج الأخرى لهذه الظاهرة.

إنّ الموارد المذكورة هي من الآثار المؤكّدة للمهور المرتفعة، والتي - إلى جانب باقي آثارها السلبية - تعدّ مانعاً للنكاح أيضاً. ومع أنّ هذه الخصوصية كافية للاستنتاج، إلّا أنّه؛ لمنع التكرار، يبدو ضرورياً أن يقوم المرء باستذكار إجمالي لمصير أولئك الذين رضخوا لقبول مثل هذه المهور ليقف على فظاعة المسألة.

تلجأ فئة أخرى من الشباب إلى المهور المرتفعة في ضوء أوضاعها، أملاً بالحصول

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٢٧

على المال في المستقبل، وهؤلاء هم أحد ثلاثة أصناف:

١. شباب حديثو السن يمتلكون أموالاً كافية حصلوا عليها بطرق عدّة، مثل: الدعم المالي للوالدين، الإرث، و...، ويقوم هؤلاء باللجوء إلى المهور المرتفعة. وعلى الرغم من أنهم يمارسون هذا العمل في نطاق حاكمية الإرادة، غير أنّ تكرار هذا العمل لا يخلو من لبس؛ لأنّه أولاً ابتعادٌ عن السنّة، فالمهر القليل مستحبّ والمهر المرتفع شؤم^(٧)، علاوة على أنّ النكاح المذكور يؤسّس لسنّة سيئة بالنسبة لسائر الفتيات، من خلال محاكاتها ومقايستهنّ لأنفسهنّ مع باقي بنات جنسهنّ^(٨)، حيث إنّ هؤلاء - استناداً إلى الحديث النبوي الشريف - يتحمّلون وزر سنّهم لهذه السنّة ووزر من يعمل بها. ومن الناحية الوضعية أيضاً سوف يكون الأبناء، والأجيال القادمة عموماً، في معرض هذا الخطر، حيث لا يعتبر ذلك نتيجة مطلوبة. أضف إلى ذلك أنّ العقد المذكور يعدّ من باب السفه، وهو ما يستلزم التأمّل والتدبّر.

٢. من لا يملكون مالاً وثروة كافية، إلّا أنّهم يقبلون تحت وطأة الإيحاءات المتفائلة. ويمكن تقسيم هؤلاء إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: التي ستواجه عاجلاً أم آجلاً مشكلة في هذا السياق، وسيؤدّي بها الأمر إلى خلف القضبان بعد تطبيق القوانين بحقهم. وعلى الرغم من وجود عدد لا يستهان به من هؤلاء إلّا أنّه بسبب وعي المجتمع بتجنّب الدخول في حيثيات الموضوع. ولا بدّ لنا أن نعلم أنّ هذه المجموعة تشترك مع المجموعة السابقة في خلق النتائج المذكورة، ولو أنّه يمكن أخذ العبر بالتعمّق في مصير هؤلاء.

المجموعة الثانية: وتتمثّل في الأكثرية العظمى من المتزوجين، وتشكل شريحة قبلت مهراً يفوق طاقاتها المادية، وترى أنّها حقّقت هدفها في الزواج المنشود، وتواصل حياتها العادية. في حين تظهر حقيقة وباطن الأمر شيئاً آخر. وعليه، للاقترب أكثر من حياة هذه المجموعة، وإيضاح المسألة بشكل أفضل، فإنّ دراسة وضع هؤلاء يعدّ أمراً ضرورياً. وبناء على هذا، وبعد الأخذ بعين الاعتبار الإشكالات المذكورة آنفاً، والدخول إلى الدائرة الضيقة في حياة هذه المجموعة، نستعرض عدّة ضوابط يمكن لكلّ منها أن تعرض قسماً من طرف معادلة غير متكافئة أحد طرفيها الدخل والطرف الآخر هو المهر موضع تعهّد الأفراد المشار إليهم.

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

لو وضعنا قيمة أكثر المهور الحالية شيوعاً، والذي يشكل جزءاً من النفقات التمهيدية للحياة المشتركة، في أحد طرفي المعادلة، والبالغ مليارين وسبعمائة وأربعة وثلاثين ألف تومان، وفي الطرف الآخر من المعادلة الرقم الذي يمثل دخل الفرد المتعهد، حيث إنَّ الحدَّ الأدنى لرواتب موظفي دائرة الضمان الاجتماعي أقلَّ من (٢٢٠٠٠٠ تومان) شهرياً، والحدَّ الأعلى للرواتب الشهرية لصغار الموظفين المشمولين بقانون التوظيف الحكومي أقلَّ من (٢٠٠٠٠٠ تومان). ولو افترضنا أنَّ المتوسط العام للرواتب هو (٥٠٠٠٠٠ تومان) شهرياً، أي ضعفين ونصف الضعف لدخل ذوي الحدَّ الأدنى من الرواتب، فسوف نحصل على الجدول التالي:

عدد مسكوكات المهر × ثمن المسكوكة بالتومان = مبلغ المهر < متوسط الراتب (بالتومان) × الحد الأعلى لأشهر العزوبية = مجموع المبلغ المستحق دفعه.
وبالأرقام: (١٣٨٧ - ٢٠ سنة) × ٢٠٠٠٠٠ تومان = ٢٧٣٤٠٠٠٠٠٠ < ١٢ × ٥٠٠٠٠٠٠
١٨٠٠٠٠٠٠٠ = ٣٠ ×

هذا الجدول غير متكافئ بالقدر الذي تضيع فيه كل الحياة، ومن الطبيعي أنَّ أيَّة حياة متواضعة شائعة يمكنها أن تستهلك جميع مبلغ الدخل، وأن تجعل معدل الأمل في تسديد المهر صفراً.

إنَّ عدم منطقية التعهّد المذكور يمكن إثباتها أيضاً عن طريق عرض الزمان اللازم لنيل استحقاق مبلغ المهر، لأنَّه لأجل تحقُّق مثل هذا الاستحقاق يلزم قضاء وقت يعادل:

(١٢ × ٥٠٠٠٠٠ ÷ ٢٧٣٤٠٠٠٠٠٠) أكثر من (٤٥٥) سنة، حيث يمثل هذا الرقم بحساب العمر قبل الزواج، أكثر من مجموع الأمل بالحياة (٦ = ٧٠ ÷ ٤٥٥) لسبعة أجيال، ولا يتوقَّع أيَّ إنسان تحقُّق ذلك.

وثمة حقيقة تؤخذ بنظر الاعتبار، وهي أنَّه يضاف سنوياً مبلغ إلى رواتب الموظفين مقدار تضخُّم هذه الرواتب، إلَّا أنَّ التضخُّم يضاف تلقائياً إلى مبلغ المهر الذي هو من الذهب، وإذا لم يكن ذهباً تطبَّق المذكرة الإيضاحية للمادة (١٠٨٢) من القانون المدني التي تنصَّ على: «لو كان المهر نقداً متداولاً فإنَّه سوف يُحسب ويدفع متناسباً مع تغيُّر القيمة السنوي في زمان التسديد بالنسبة لسنة تنفيذ العقد الذي يحدده البنك المركزي في

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٢٩

الجمهورية الإسلامية الإيرانية، إلا أن يكون الزوجان قد تراضيا على نحو آخر في زمان تنفيذ العقد...».

من هذا المنطلق يجب الإذعان أن المجموعة الأخيرة، على الرغم من أنه يمكن أن لا تدخل - إلى آخر العمر - السجن؛ بسبب عدم قدرتها على دفع المهر، وأن تواصل حياتها المشتركة؛ إلا أنها ستكون فاقدة للملكية، بالمعنى العرفي لها^(٩)، بل أنه ينطبق عليها حيازتها للملكية سلبية، بحيث إن ثمن الكفن الذي سيلفون به وهم بين يدي الله سيكون من مال الآخرين، طبعاً إذا أجازوا له ذلك و... كما أن قسماً من هؤلاء يقضون عمرهم تحت ضغوط زوجاتهم غير الصائبة. وهم، وإن كانوا لا يدخلون السجن؛ للسبب المتقدم، إلا أنهم في شجارات عائلية ومشاحنات مستمرة تهدد أركان أسرهم، حيث لا يمكن إنكار الآثار السيئة لذلك. وهناك مجموعة أيضاً يمكن الإشارة إليها تحت مسمى ذوي الأعمال الحرة حيث يتمكن هؤلاء على مدى حياتهم من جمع مبلغ المهر، ويمكننا أن نتسامح في إلحاقهم بالمجموعة الأولى.

والخلاصة هي: بما أن آثار المهور المرتفعة أكثر من أن يكون بالإمكان تسطيرها جميعاً بالقلم لذا فإننا نكتفي بهذا القدر منها كأمثلة.

الحكم التكليفي للمهور المرتفعة

النقطة الهامة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن البحث لا يتركز على قلة أو كثرة المهر بشكله المتقدم، حتى نلجأ إلى الاستدلالات أو المستندات السابقة. إن الاهتمام في هذه المقالة يدور حول الوضع الراهن، حيث إنه؛ بسبب الارتفاع غير المنضبط للمهور، وصل إلى حد يتوقع معه أن يقضى على النكاح، وأن يتحول إلى شيء وجوده مستلزم لعدمه^(١٠)؛ لأنه حين لا يقع النكاح فإن المهر الذي هو تابع للنكاح يفقد معناه، ولا يؤيد أي عقل مثل هذه الظاهرة. كما لا بد من معالجة العضو المصاب الذي يمكن انتقال إصابته إلى سائر أعضاء جسم الإنسان. وتأسيساً على ذلك يجب الإذعان بأنه:

١. قد تحولت المهور الغالية الخارجة عن حد الاستطاعة إلى شيء يستلزم وجوده عدمه، ومثل هذا الأمر خلاف وبعيد عن العقل والمنطق، ولا بد من إلغائه اضطراراً^(١١).

٢. قد اعتبرت المهور المرتفعة عملاً عبثياً، لأنه لا يمكن تأديتها، وحرمة العمل

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

العبث في الإسلام أمرٌ مفروغ منه. وبالنظر إلى المحاسبة المجملة المقدمة تحتاج تأدية مثل هذه المهور إلى معجزة، حادث، أو...، والتعهد الذي لا يمكن تأديته - علاوة على البطلان - هو عبث مذموم وحرام على الشرح التالي:

٣. مغايرتها للكتاب والسنة: بسبب معارضتها للنكاح، والتي تؤدي إلى معارضتها للإنسان. وفي هذا القسم من البحث يمكن الاستناد - إضافة إلى العقل المستقل - إلى الأصول والقواعد المعروفة، مثل: وجوب مقدمة الواجب^(١٢)، سدّ الذرائع^(١٣)، ولوازم الحرام^(١٤)، وكذلك بالعقل المستلزم.

وعلى الرغم من أنّ الحكم الوضعي للمهر المرتفع - لتلك المجموعة الكبيرة التي لا ترى نفسها أبداً قادرة على دفعه - هو البطلان يمكن الاستدلال على شرعية التحريم من جهتين: الحجية الذاتية للقطع؛ وقاعدة ملازمة الشرع والعمل. بيد أنّ وضع حدٍّ للمهر - مثل الموسيقى، وحدّ الحجاب، و... - يحتاج إلى دقّة إضافية نضطرّ معها إلى عدم الولوج في الأبحاث قبل الابتلاء الحالي حتى نحصل على النقطة المطلوبة لتحديد مستوى الاحتياط بين جهتي الخفض والرفع ليتبدّل التردد إلى قرار.

وفي هذا الخصوص نرجع إلى ملاحظات الشهيدين الأول والثاني، حيث أنّ الشهيد الأول يحكم باستحباب النكاح المؤكّد^(١٥)، ويوافق الشهيد الثاني على هذا الحكم بشرطين، هما: قدرة المكلف على القيام به. ومن الطبيعي أنّه يمكن النظر إلى هذه الاستطاعة من نواح مختلفة، لكن في كلتا الحالتين القدرة على القيام بالالتزام والتعهدات الناجمة عنه تقع في نفس هذه الدائرة، والمهور الموجودة قد سلبت هذه القدرة من قسم كبير من الشباب المؤهل للزواج، ومن الطبيعي أنّها تستلزم التفكير بحلٍّ لها؛ والشرط الثاني للحكم المستحبّ المؤكّد هو ألا يرتكب المكلف الحرام بسبب ترك الزواج، وإلا أصبح الزواج واجباً. وعليه فإنّ الزواج إمّا مستحبّ مؤكّد أو واجب. ومن ثمّ يستعرض الشهيد الثاني أدلة وجوب واستحباب الزواج على أثر كلام الشهيد الأول، وهو أنّ فضيلة النكاح أمر مشهور، ومحقق وثابت، وإنّ فضيلته على درجة يحرز المكلف به نصف دينه، وفي رواية أخرى: ثلثي دينه. ويكتب الشهيد الثاني أنّ فضيلة النكاح كانت مشهورة وشائعة بين المسلمين، وهي أمر ثابت ومسلّم به في شريعتهم وتعاليمهم. وفي الختام يتحدّث بكلام دالّ على أنّ النكاح بعد الإسلام تضمّن أعظم الفوائد^(١٦). وإنّ لباقي

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٣١

الفقهاء آراء مماثلة لما نقل أيضاً^(١٧). وقد اعتبر هؤلاء - عموماً - أن قلة المهر من الأوصاف الحسنة للمرأة^(١٨). والخلاصة: إن مسائل مثل: كرامة الإنسان، تساوي البشر بين يدي الله سبحانه وتعالى، استحباب النكاح، وجوب المهر، استحسان قلة المهر، وكراهة كثرتة... هي من الأمور التي تدلّ عليها أدلة كثيرة. ويمكن القول بأنّها من الأمور التي تجمع عليها كافة المذاهب الإسلامية، ولا يقبل أيّ منها اللبس. ومن الناحية الاجتماعية أيضاً، لأنّ المهر المرتفع يعتبر مانعاً للزواج فإنّه بلا شك مخلّ بالنظام ومُدان. وبطبيعة الحال فإنّه - كما العضلات الأخرى التي تسعى الحكومة إلى إزالتها، لا بدّ أن تهتمّ بإزالة العضل الناشئ عن شيوع المهور المرتفعة.

وفي ضوء ذلك فإنّ تنظيم أمر المهور يحتلّ أهمية وحساسية أكبر من الناحية المذهبية - الدينية، وستتمّ الإشارة إلى ذلك في قسم الحكم الوضعي. والمهور المرتفعة - كما كان يقول كبار علماء الفقه - محكومة بالكراهة ما دامت تشكّل مانعاً للزواج، وهي في الوقت الحاضر تتحرّك باتجاه أن تكون حائلاً دونه، من هنا نستنتج حرمتها الأكيدة. كما أنّها كانت حراماً في الماضي عندما كانت مانعاً للزواج من وجب عليه الزواج، وربما أصدر بعض الفقهاء الحكم بحرمتها بسبب هذه الملاحظات^(١٩).

الحكم الوضعي للمهور المرتفعة

الحكم بصحة التعهّد بوصفه عملاً حقوقياً يستلزم شروطاً متعددة، ومن جملة هذه إمكانيّة تأديته. وهذه حقيقة مقبولة ومعمولٌ بها في جميع الأنظمة الحقوقية الدينية والعلمانية على حدّ سواء، بل لا بدّ من القول: إنّ جميع أسس ومواد اتفاقية البيع الدولية تتّصل بكيفية التسليم والتسلّم، أي التأدية ذاتها. إنّ هذا أمرٌ طبيعي؛ لأنّ التعهّد يتمّ أساساً بالاستناد إلى إمكانيّة التأدية، وإلّا فسوف يصبح ذات العمل أمراً عبثياً. ولهذا السبب تعتبر المعاملة باطلة في الحقوق والفقه إذا لم يكن إمكان التسليم والتسلّم، وإذا انتفى تكون المعاملة قابلة للفسخ^(٢٠). وعليه يجب التسليم بأنّ صحّة المهور المقصودة - التي هي بلا أدنى شك فوق استطاعة المتعهّد - موضع شك وترديد، بالإضافة إلى أنّها من الناحية السلوكية عبارة عن فرض أحد الطرفين أمراً لا يطاق على الطرف الثاني،

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

وإعطاء الطرف المقابل وعداً بالتسديد، مع أنه ليس لديه أدنى أمل في ذلك، أي تنشأ علاقة أحد طرفيها فرض بالقوة، والآخر عدم الصدق. وهذه الظاهرة التي تتشكل مقارنة مع النكاح لا يمكن أن يكون لها نتائج طيبة في الحياة. إن لحاظ هذه الخصوصيات يجب أن يعتبر أساساً في استنباط الرأي الفقهي الذي يصرح بأن المتعهد بمثل هذه المهور فاقد للقصد الجدّي على الدفع، وبالأخص إذا كان المتعهد له لا يتمتع بالحلم وسعة الصدر، فإنه يستطيع عبر الاستفادة من لوازم التعهد أن يحول التعهد إلى آلة مسلوقة الإرادة، ولن يكون ذلك عملاً محبباً، ولا يمكن أن يستمر، ولا يمكن أن يعتبر دليلاً على العلاقة الحميمة بين الزوج وزوجته، ولا... ولعل هذه المفاصد في المهور الباهظة والمصالح المستترة في المهور المناسبة هي ما كان يرمي إليه الشارع المقدس حين أشار في مناسبات مختلفة إلى كراهة المهر المرتفع، واستحباب المهر القليل. قال تعالى في الآية (٢٣٦) من سورة البقرة: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾. وهذه الآية ترتبط بمهر المتعة، إلا أن معيارها عام، ولا تختص بمهر المتعة. وبالنظر إلى الإسناد العقلي لهذه الآية فإن الحكم هو حكم إرشادي؛ لأنه لا يمكن القول: إن على الفرد أن يتعهد بما هو فوق طاقته. فالعقل يحكم بتناسب السعة والتعهد، وأن لا يصبح ذلك، تكليفاً بما لا يطاق، وتعهداً غير قابل للتسليم؛ فإن هذا عمل مذموم وباطل. ونحن نتجنب نقل الروايات؛ لكثرتها، ونكتفي بالتذكير أن الشيخ الحر العاملي، مؤلف واحدة من المجموعات الحديثية الشيعية، خصص الباب الرابع من كتاب «وسائل الشيعة» لاستحباب مهر السنة، وجمع (١١) حديثاً في هامشها، وخصص الباب الخامس منه لكراهة المهر المرتفع واستحباب المهر القليل، وجمع فيه أيضاً (١٢) حديثاً آخر^(٢١). وبالنظر إلى أن مهر السنة، أي المهر الذي جعله النبي الكريم ﷺ لزوجاته وابنته السيدة الزهراء ع هي (٥٠٠) درهم، وبعادل (٢٦٢,٥) مثقال من الفضة المسكوكة^(٢٢)، يبدو من المناسب أن يكون معياراً للمهر في الفقه ومصادره. وما يؤيد هذا الرأي هو أنه لدينا في واحدة من المجموعات الحديثية فقط (٢٣) حديثاً في موضوع استحباب المهر القليل ومطلوبية مهر السنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الذم يختص بالمهور التي باستطاعة المتعهد تأديتها، وإلا فإن المهور الخارجة عن الوسع محرمة وباطلة.

الإجتاهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٣٣

الهدف المرجو

من مجموع النقاط المذكورة يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: أليست الدولة الإسلامية، وفي ضوء استحباب المهر القليل، وحرمة المهر المرتفع، حيث يستدلّ من هذين الحكمين على المطلوبة الشرعية للعمل، والذمّ العقلي للمهر المرتفع، وكذلك بطلانه من الناحية الحقوقية، وانتفاء الناقل الشرعي للمهر على أثر البطلان، وفي النهاية أكل مال الغير بالباطل، والقبح الأخلاقي لهذا النوع من المهور، ومانعيته للنكاح، وتمهيداً لفرص تفكّك الأسر، و...، أقول: أليست الدولة الإسلامية في ضوء كل هذه الأسباب مكلفة بالعمل على إزالة هذا المعضل؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو الإجراء المتيسّر؟ إنّ ما هو مؤكّد وظاهر من هذه المقالة أنّ الوضع الموجود يسير على غير هدى، ولا بدّ من التفكير بإجراء مناسب من أجل تعديله، حيث يتطلّب هذا الأمر بدوره دراسة للخلفية التاريخية. وعلى أية حال فإنّ ما يؤرّق الذهن التساؤل التالي: في ضوء وضع المسؤولين ثمناً لكلّ شيء، حتى حياة البشر، فلماذا يحجمون عن وضع حدٍّ أعلى للمهر؟ وينبغي هاهنا الالتفات إلى أنّ إجراءات مثل فرض ضريبة على المهر هو نوع من الاعتراف بالارتفاع الفاحش للمهور، وسبب ارتفاعها. وعليه يبدو أنّه لا مناص من تحديد الإرادات التي تتحكّم بهذا الموضوع.

سابقة تعديل المهر، تجارب تاريخية

يتحدّث لنا التاريخ عن مسعين متباينين وبارزين؛ بذل الأول منهما باتجاه التعديل؛ والثاني باتجاه إزالة المعضل الموجود الذي ألمّ بالمجتمع. ولأنّ الثاني يرجع بشكل من الأشكال إلى زمان التأدية نتطرق بدايةً إلى هذا الزمان.

المواعد مشتقة من الوعد بين طرفي العقد، وتتلخّص في الأشكال الأربعة التالية:

١. التعجيل، أي المال النقد بكلّ أقسامه، طبعاً الإطلاق أيضاً ينصرف إلى هذا المورد، ومتى ما قدّم تبين في هذا الخصوص فهو بمثابة تأكيد صرف.
٢. النسيئة أو الآجل، أعمّ من أن يكون كلّ التعهّد مؤجّلاً أو بعضه مؤجّلاً والبعض الآخر معجّلاً. والخلاصة أنّ جميع أقسام المدة التي يقصدها الطرفان تتضمنها هذه المقولة. ومن الطبيعي أن يكون كلّ من النقد والنسيئة تابعاً لحكمه.

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

٣. في الشكل الثالث يمكن أن يكون تحديد مدّة للتأدية والتسديد من صلاحيات المتعهد له، حيث إنّه في الوقت الحاضر تتوافر المهور على هذه الخصوصية عادةً، أي عند المطالبة يتحقّق التعهد، وتكون مطالبة المرأة باعتبارها متعهداً لها مقدّمة للإجراءات اللاحقة.

٤. النوع الرابع الذي لا يعتبره البعض تعهداً أساساً هو أن يكون تحديد فترة للتسديد بيد المتعهد، حيث إنّ هذا العنصر يحذف إمكانية المطالبة بالتعهد، وكما هو معروف فإنّ التعهد غير القابل للمطالبة هو موضع تساؤل^(٢٣).

لقد أصدرت مديرية التسجيل العقاري تعميماً - ليس من اختصاصها أو صلاحياتها، وينطوي على نقض للقانون - أمرت بموجبه تبديل عبارة التسديد «عند المطالبة» بـ«عند الاستطاعة»، الذي هو بنحو وضع موعد التسديد تحت تصرّف المتعهد؛ لأنّ جهد المتعهد وحده يمكن أن يجعله مستطيعاً التسديد، وعدم نشاطه وتحركه أو نشاطه القليل يجعل التسديد أمراً محالاً. وهذه النتيجة ليست بعيدة عن التصرّف كثيراً بالنظر لاستغراق الجهد في ضخامة الدين. ومن هنا ينبغي توقّع حدوث إشكاليين مهمين: **الأول:** ضعف واندثار هذا التشريع الإسلامي (المهر)، أو تفاقم هذا المعضل؛ بسبب انعدام ضمانّة التنفيذ الحقوقي لتأدية المهر، وبالتالي سهولة التعهد به؛ **والثاني:** القصور في العمل الناجم عن انعدام الحافز لدى المتعهد الذي يجب عليه أن يعمل ويضع نتيجة عمله تحت تصرّف الغير، علماً أنّ ذمّته تفرّغ من خلال هذه التأدية، إلّا أنّ هذا يحتاج إلى إيمان قوي، ولا يمكن السيطرة عليه بشكل جيد. وعليه لا يمكن أن يكون هذا الأسلوب مطلوباً، وفشله؛ بسبب فرض الطرف المقابل لإرادته، مؤكّد سلفاً.

وأما المورد الأول فهو مسعى الخليفة الثاني في صدر الإسلام لتعديل المهر، ففي خطبة له أمر بمنع المهر الذي يزيد عن (٤٠٠) درهم، ونقل ما زاد عن هذا المبلغ إلى بيت المال، لكنّه اقتنع في النهاية باستدلال امرأة من قريش بالآية ٢٠ من سورة النساء التي يقول فيها تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾، فصعد المنبر، وقام بإصلاح رأيه في خطبة ثانية^(٢٤). والتمعّن قليلاً في الآية يبيّن أنّ الآية المذكورة تعود على تنفيذ الالتزام وليس إنشائه، وطبيعي أن كل متعهد يتحمّل تبعات تعهده، إلّا أنّ الآية (٢٣٦) من سورة البقرة وضعت

الإجتهااد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٣٥

أمامنا معيار وضوابط إنشاء التعهد، وشرط إمكان تأديته عن طريق تناسب المقدرة والتعهد، وهي أقرب إلى البحث. إن استدلال المرأة القرشية بالآية ٢٠ من سورة النساء ليس أساساً صحيحاً لتحديد المهر، ولا سيما في ضوء الآثار المترتبة على الرأي المقابل، والأحاديث المستفيضة الموجودة بهذا الشأن، فإن هذا الأساس يتمتع بقوة أكثر، ولا سيما في الوضع الموجود، حيث بلغ الارتفاع غير المتوقع للمهر حداً انجرّ الحديث من قلة وكثرة المهر إلى الحديث عن بقاء أو عدم بقاء النكاح، وبهذا تحوّل المهر إلى شيء يستلزم وجوده عدمه، وعليه تُحذف جميع الاستدلالات المؤيدة على فرض عدم إخلال طرحها بأصل النكاح، وتثبت حرمة أمور كهذه وبطلان الاستدلالات السابقة، والنتيجة واضحة.

استنتاج

من كل ما تقدّم، وفي ضوء الاعتبارات التالية:

١. لقد أصبح المهر المرتفع سبباً في تقليل رغبة الشباب في الزواج. وفي موارد هامة أخرج إمكانية الزواج عن نطاق قدرتهم. ومن ناحية أخرى صار سبباً في بروز العديد من المشاكل العائلية. وفي حالات كثيرة قضى على حسن المعاشرة والتعاون بين الطرفين المكلفين بها^(٢٥)، وصار سبباً لآثار سلبية جمّة، وعلى رأسها اختلال النظام.
٢. النتيجة الاجتماعية غير الإنسانية للمهور الباهظة التي ليس لها حدّ تقف عنده أنّها أدّت إلى ازدياد عدد نزلاء السجون ممّن لا يقدرّون على دفع هذه المهور التي تطالب بها زوجاتهم، طبقاً لعقد الزواج، وحضور نساء شابات متزوجات خارج دائرة الإحصان في المجتمع، وازدياد وفور الطلاق والمطلقات وأطفال الطلاق الحيارى بين الوالدين أو المشمولين بحضانة أحدهما والحرمان من الآخر، وبالتالي حلول أحد الأقرباء محل الأب أو الأم للقيام بمهمّة حضانتهم ورعايتهم، حسب الحالة، حيث يعيش عادة هؤلاء الأقرباء في وادٍ والعائلة المنكوبة في وادٍ آخر، ولهم مقتضياتهم الخاصة. وفي جميع الأحوال تسفر هذه الظاهرة عن نتائج وخيمة.

٣. الابتعاد عن مطلوب الشارع الظاهر من الأحاديث الكثيرة التي تتناقل محاسن المهر القليل وإيجابياته، حيث حُمّل ذلك على الاستحباب.

٤. إن ارتفاع المهور ممّا يعرّض مرتكبيها لسخط الشارع؛ استناداً إلى الأحاديث

● تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في الإمكان والمشروعية

التي اعتبرت أنّ المهر المرتفع مكروه، حيث يمكن القول: إنّه في الوقت الحاضر، وبالنظر إلى آثار هذا النوع من المهور، فإنّ مفاد هذه المجموعة من الأحاديث قد تمّ إثباته بالتجربة أيضاً، والوضع الموجود يستلزم التحريم المؤكّد لهذه المهور على مستوى التداول الحالي.

٥. الخطوة التي قام بها المسؤولون لتحديد المهر من خلال التأثير على الإرادات، ومن أجل الحدّ من تدني المهر عبر إلحاق مذكرة إيضاحية بالمادة (١٠٨٢)، وترك تحديد سقف أعلى للمهر، حيث يمكن أن يعتبر هذا نوعاً من التشجيع على رفعه.

٦. بطلان المهور الخارجة عن الوسع بشكل مؤكّد، حتى أنّ أيّاً من الجوائز المتداولة في البلاد غير قادرة على تأديتها (المقصود الجوائز التي تضعها بعض البنوك والمؤسسات)، والحاجة إلى فرض ضمانات للتنفيذ، ولا سيّما بالنظر إلى تنظيم الوثيقة الرسمية للزواج من قبل الدولة، ومسؤولية الدولة في منع القيام بالأموال الباطلة.

٧. ضرورة الاهتمام بآراء علماء كبار في الفقه الشيعي الذين اختاروا بشكل قاطع سقف مهر السنّة للمهر. ويمكن بهذا الخصوص الإشارة إلى رأي الشيخ الصدوق الذي كان قد نقل ضمن تحرير محاسن الزواج، والتأكيد الشرعي عليه، والآداب الأخرى، وشروطه وموانعه، مطالب عن المهر قريبة من هذا المضمون، وهي ضرورة التقيّد عند الزواج بعدم تحديد مهر يربو على مهر زوجات وبنات النبي الأكرم ﷺ، والذي عرف بواسطة العمل (المكرّر) لرسول الله ﷺ بمهر السنّة، وقدره (٥٠٠) درهم؛ لأنّه...^(٣٦). كذلك يعتقد الشريف المرتضى بأنّ: «مما انفردت به الإمامية أنّه لا يتجاوز بالمهر خمسمئة درهم جياداً، قيمتها خمسون ديناراً، فما زاد على ذلك ردّ إلى هذه السنّة، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك»^(٣٧).

إنّ المهم في هذا الخصوص هو أنّ الشيخ الصدوق يوصي بالاحتباس من تجاوز المهر لـ (٥٠٠) درهم، والشريف المرتضى يستند إلى إجماع المذهب لإثبات عدم حيازة ما زاد عن (٥٠٠) درهم، وهذا يكشف عن شيوع مهر السنّة في صدر الإسلام، ومن المؤكّد أنّ القدر المتيقّن من السنّة النبوية الشريفة يمكن أن يكون موضع إجماع الشيعة والسنّة، والتي تحوّلت في الوقت الحاضر إلى استحباب المهر القليل وكراهة المهر المرتفع^(٣٨).

٨. حرمة الفعل العيب في الإسلام، وعيبية المهر الباهظ؛ بدليل عدم إمكان التأدية

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٣٧

من قبل الزوج وعدم الاستلام من جانب الزوجة، وعدم تصوّر فائدة أخرى مترتبة عليه^(٢٩).
٩. وجود حالات تمّ فيها تحديد سقف للمهر في الفقه أو القانون، ومن جملتها -
علاوة على آراء الشيخ الصدوق وعلم الهدى المنقولة في ما تقدّم - يمكن الإشارة إلى حقّ
المرأة في تحديد المهر، حيث أنّ لها الحدّ الأعلى لمهر المثل بحسب المادة (١٠٩٠) من القانون
المدني، وسقف مهر السنّة بحسب الرأي الفقهي المشهور^(٣٠)، أو مهر المتعة الذي له سقف
مهر المثل^(٣١). وكثيرون هم الفقهاء الذين حدّدوا مهر المثل حداً أعلى معادلاً لمهر السنّة، أي
(٥٠٠) درهم^(٣٢). والبعض من هؤلاء الفقهاء الكبار نقلوا الأحاديث التي استندوا إليها في
استنباط فتاواهم. واعتبر البعض أيضاً؛ استناداً إلى نصوص الأحاديث، أنّ أفضل المهر
أسهله (أقلّه)، وجعلوا مهر السنّة هو الأساس.

وفي الختام نقول: إنّ جعل الحدّ الأعلى لمهر المثل مهر السنّة هو الرأي الفقهي
المشهور ظاهراً. وعلى ضوء المشكلات الناجمة عن المهور الباهظة، والاتجاه العام للسنّة في
ما يتعلّق بالمهر، وموقع الحاكمية في الإسلام، و...، يبدو أنّ جعل حدّ أعلى مناسب
للمهر، يستطيع الزوجان خلاله فرض إرادتهما في المسافة بين أقلّ المال؛ لإضفاء الصبغة
الشرعية على ارتباطهما، والمستوى المنشود؛ للمحافظة والقيام بالواجبات الشرعية، وصون
أنفسهم والمجتمع من مضارّ هذه الظاهرة السلبية، أضحى اليوم ضرورة لا ريب فيها.

الهوامش

- (١) انظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١٣: ١٠٩؛ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ١: ٢٣٦؛ مير شمسي، مباني حقوق وتكاليف زن در ازدواج از دیدگاه فقه امامیه: ٢٦.
- (٢) انظر: مير شمسي، المصدر السابق: ٢٥.
- (٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١: ٥٣٣.
- (٤) انظر: شيخ الإسلام، الأحوال الشخصية: ١٢٧ - ١٣٧.
- (٥) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٩٥ - ٦٨٠٦؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٣: ٨٠ - ٩٠.
- (٦) انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ٣١٢، مفتاح ٧٧٧.
- (٧) انظر: النجفي، بلا تاريخ، ٣١: ٤٧ - ٤٨؛ الزحيلي ٨: ١٤، ١٩، ٦٧٦٢ - ٦٧٦٦.
- (٨) انظر: علي رضا فيض، مبادئ الفقه والأصول: ٤١.
- (٩) انظر: صفائي وقاسم زاده، حقوق مدني أشخاص ومجورين: ١٣.
- (١٠) انظر: الإمام الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ١٩٢.
- (١١) موسوي جعفرودي، القواعد الفقهية ١: ٢٢٧.
- (١٢) انظر: الكاظمي الخراساني ٢: ٢٦١.
- (١٣) انظر: جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوژی حقوق ٣: ١٢١٤؛ محمدي، مباني استنباط حقوق إسلامي: ٢٢٥ - ٢٢٦.
- (١٤) انظر: جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوژی حقوق: ٦٧٨ - ٦٧٩.
- (١٥) انظر: اللمعة الدمشقية: ١٥٩.
- (١٦) انظر: الروضة البهية ٥: ٨٥ - ٨٦.
- (١٧) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٣٣٣ - ٣٣٧؛ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٢: ٣١٤.
- (١٨) انظر: ابن قدامة، المغني ٨: ٦؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٣؛ الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٢: ٣١٩ - ٣٢٣؛ الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ٢٧٣؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٤٧ - ٤٨.
- (١٩) انظر: الشيخ الصدوق، المقنع في الفقه (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية): ٨: ١٢؛ علم الهدى، الانتصار (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٦٥.
- (٢٠) انظر: الإمام الخميني، البيع ٣: ٢١ - ٢٢٧؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٧؛ إمامي، حقوق مدني ١: ٢١١؛ شهيد، تشكيل قراردادهها وتعهدات: ٣٠٧ - ٣١٤؛ علي آبادي، إيجاد وسقوط تعهدات ناشي از عقد در حقوق إسلامي، كليات حقوق اسلامي: ٧٩؛ عدل، حقوق مدني: ١٣٠؛ كاتوزيان، حقوق مدني - قواعد عمومي قراردادهها ١٨٧ - ٢٠١؛ الامام الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٢٣٦ - ٢٦٣.
- (٢١) انظر: وسائل الشيعة ١٥: ٥ - ١١.

- (٢٢) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٥ - ٦٧٦٦؛ شاهباغ، شرح قانون مدني ٧: ١٣٤ - ١٣٥؛ صفائي وإمامي، حقوق خانواده ١: ١٧٠؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٥ - ٢١.
- (٢٣) انظر: إمامي، حقوق مدني ١: ٢٣٧.
- (٢٤) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٣؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ١٤؛ الراوندي، فقه القرآن (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٢٣٧، ابن قدامة، المغني: ٦١٨.
- (٢٥) انظر: المواد (١١٠٣) و(١١٠٤) من القانون المدني.
- (٢٦) انظر: المقنع في الفقه ١٨: ١٢.
- (٢٧) انظر: علم الهدى، الانتصار ١٨: ٦٥١.
- (٢٨) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٩: ٦٧٦٣؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٤٧.
- (٢٩) انظر: دهخدا، ١٣٤١، ذيل المادة: مهر؛ ابن منظور، لسان العرب ٩: ٨ - ٩؛ الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٣٣٠.
- (٣٠) انظر: صفائي وإمامي، مختصر حقوق خانواده: ١٦٥.
- (٣١) انظر: جعفري لنگرودي، مبسوط در ترمينولوژی حقوق: ١٤٧.
- (٣٢) انظر: ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٢٩٦؛ الحلبي، الكافي في الفقه (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ١٨: ٨٦؛ الراوندي، فقه القرآن ١٨: ٢٣٥ - ٢٣٦؛ الطرابلسي، المهذب ١٨: ١٦٨ - ١٦٩؛ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٥٢ - ٥٤.

علم أصول الفقه

الشيخ محمد رضا المظفر^(*)

تنظيم وإعداد: أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد

تنشر هذه الوثيقة الخطية للمرة الأولى من تراث العلامة المجدد المغفور له الشيخ محمد رضا المظفر، وهي تبين بعض آرائه النقدية والتجديدية في أصول الفقه الإسلامي.

[تفكيك مصطلح علم أصول الفقه]

قد تكون إضافة كلمة علم لأصول الفقه غير جارية على أصولها؛ لأن هذه الأصول ليست علماً بذاته، إنما هي جزء من علم إذا صح ما يقولونه من أن مبادئ العلوم، سواء كانت تصورية أم تصديقية، أجزاء من علومها؛ لبداية أن هذه الأصول من المبادئ التصديقية لعلم الفقه للاستدلال بها على المسائل الفقهية. وقد قلنا في مبحث الاجتهاد والتقليد: إن علم الفقه ليس هو القدرة على استنباط الحكم الشرعي أو الوظيفة من مقدماتها، أعني الأدلة الأربعة، وهي: أولاً: الأدلة الاجتهادية، كخبر الواحد، والإجماع، والشهرة. بناءً على حجيتها؛ والأصول الإحرازية، كالاستصحاب، فإن فيها جهة كشف وإثبات للواقع، وبعد قيام الدليل الاجتهادي على اعتباره قد صار حجة؛ وثالثها: الأصول غير الإحرازية، كالبراءة، والاحتياط الشرعيين؛ ورابعها: الأصول العقلية، كالتخيير، والبراءة، والاحتياط. على القول به، وهي مرتبة في أعمالها، فمع الأدلة الاجتهادية لا مسرح للأصول الإحرازية، ومع الأصول الإحرازية لا مسرح للبراءة الشرعية، وهكذا؛ لحكومة الأدلة السابقة على اللاحقة، ورفعها لموضوعها من أساسه. وهذه الأعمال الأربعة

(*) أحد الفقهاء الكبار المجددين في النجف الأشرف، كانت له نظرياته الإصلاحية العديدة في الفكر ومناهج التعليم الديني.

ليست هي في أساسها إلا مسائل الأصول. ولعل كلمة (أصول) وإضافتها إلى الفقه تعني أن لكل مسألة استقلالها الذاتي في القيام بوظيفتها، ولا ارتباط لها بالباقي، وما دامت كذلك فليست هي علماً واحداً، وإنما هي مجموعة مسائل لها مدخلية ما في استنباط الحكم الشرعي أو الوظيفة، شرعية أو عقلية، ومدخليتها في الاستنباط قد تكون مباشرة، كالكبريات المنتجة لها، وقد تكون غير مباشرة، كمباحث الألفاظ التي تقع غالباً صغريات للقياس الشرعي، فلا وجه لتخصيص شيخنا النائيني لها بالكبريات.

[وقفة مع موضوع العلم]

إذاً كما لا خصوصية لما ذكر من مباحث الألفاظ تختص بها دون بقية البحوث اللغوية أو النحوية مما له علاقة بالاستنباط بالنسبة إلى الأصول، وقد قلنا هناك: إن هذه بحوث لم تقع بحثاً في مظانها، فحررت هذه الأصول وإذا صح هذا، أو تم ما قلناه من أنها ليست علماً قائماً بذاته، استغنياً عن التماس بحث الموضوع وما شاكله من البحوث، وإن كان سوق الكلام إلى الأعراض، وتقسيمها إلى الذاتية والغريبة، لا يخلو من فائدة، وقد جاء في تعريف موضوع العلم لدى صاحب الكفاية: موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي بلا واسطة في العروض، والعوارض في واقعها لا تعدو أحد أقسام العوارض الذاتية، والعوارض الغريبة، وهي سبعة كما ذكرها المنطقيون:

الأول: ما يعرض للشيء أولاً وبالذات، من دون توسط شيء أصلاً.

الثاني: ما يعرض للشيء بواسطة جزئه المساوي، كعروض إدراك الكليات للإنسان بواسطة النطق، بناء على أنه فصل للإنسان.

الثالث: ما يعرض للشيء بواسطة الخارج المساوي، كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب.

الرابع: ما يعرض للشيء بواسطة الجزء الأعم، كعروض المشي للإنسان بواسطة الحيوان.

الخامس: ما يعرض للشيء بواسطة الخارج الأعم، كعروض الكتابة.

السادس: ما يعرض للشيء بواسطة الخارج الأخص.

السابع: ما يعرض للشيء بواسطة الخارج المباين.

وقد اتفقوا على أن الأعراض اثنين: الأول: أعراض ذاتية؛ والثلاثة الأخيرة من الأعراض الغريبة، واختلفوا في العارض بواسطة الداخل الأعم والخارج المساوي، ولكن لماذا كانت الأعراض الأولى ذاتية؟ ولم كانت الأخيرة غريبة؟ وعلام اختلفوا في الاثنين الأخيرين؟ وربما يكشف ذلك إذا عرفنا مرادهم من هذه الوسطة التي ذكروها، ومتى يبتني عليها منشأ الاصطلاح فيهما.

فالوسطة في عرفهم ثلاثة أقسام: واسطة في الإثبات، وهي التي تكون سبباً للعلم ثبوت المعارض لمعرضه، وهي أجنبية عن تلكم الأقسام السبعة؛ لأنها جميعاً إنما يلحظ فيها الثبوت الواقعي، مع قطع النظر عن وجود العلم وعدمه؛ وواسطة في الثبوت، ويريدون بها العلة في ثبوت العرض لمعرضه وتقومه فيه؛ وواسطة في العروض، وقد اختلفوا في المراد منها إلى ثلاثة أقوال:

الأول: قول صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقى. فقد حددها بما يرجع إلى أنها الوسطة المحمولة على ذئها بعد أن يحمل عليها العرض مع تقوّم العرض بذئها، سواء حملها عليه أم على ذئها، وتقومّ العرض تقوّمًا واقعيًا بالمعروض بسبب ذلك الحمل. وبذلك يختلف مع بقية شارحي الوسطة في العروض، وبخاصة أولئك الذين يذهبون إلى أن الوسطة في العروض لاتعدو أن تكون محلاً للعرض، ونسبة العرض إلى ذئها في الحقيقة نسبة تجوزية بواسطتها، والنسبة التجوزية في رأيه لا يصح أن تكون محل بحث لدى الفلاسفة لئذكر لها اصطلاح خاص، وإذا أردنا تطبيق هذه الوسطة، وشرحنا منشأ التقسيم على ضوء هذا التحديد، وقلنا - كما يقولون -: إن ما كان بواسطة في العروض فهو العرض الغريب، كانت عوارضنا بواسطة الداخل المساوي والداخل الأعم من الأعراض الغريبة؛ لأن عروض الإدراك للإنسان مثلاً إنما كان بواسطة النطق، والنطق محمول على الإنسان، والعرض متقومّ بالإنسان حقيقة، وكذلك في المشي العارض للإنسان بواسطة الحيوان، مع أن من البديهي أن العارض بواسطة الداخل المساوي لا يعدونه عرضاً غريباً بالاتفاق، بل في الحقيقة إذا استثنينا العارض بواسطة المباين؛ لعدم إمكان حمل الوسطة بهذا المعنى، كانت كلها غريبة، وكان العارض بواسطة المباين من الأعراض الذاتية، ومن جهة أخرى لو قدرنا أن نسب كل عرضين إلى معروض فإن

الاجتهاد والتحديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٤٣

كان بينهما ارتباط على نحو العلية والمعلولية كان من قبيل الواسطة في الثبوت؛ وإن لم يكن ارتباط كامل فلا يكون أحدهما واسطة للآخر، فأين تكون إذاً الواسطة في العروض.

وعلى أية حال إذا أخذنا بهذا الاصطلاح فإن الأعراض الذاتية يكون أكثرها من قبيل الأعراض الغريبة، وهذا ما لا يمكن الالتزام به. اللهم إلا أن يكون مراده أن ما كانت له واسطة ثبوتية فقط كان من الأعراض الذاتية، وما كان له منها واسطة في العروض كان من الأعراض الغريبة، ولكن مع ذلك لا يجدي النقض عليه بما اتفق على ذاتيته، كالعارض بواسطة الداخل المساوي. نعم، ربما يوحي كلامه بأن مراده ما كان العرض وارداً على طبق معروضه؛ لمساواة في الواسطة له، كان ذاتياً، وما كان أخص أو أعم؛ لعموم في الواسطة أو خصوص منها، كان غريباً؛ لعدم مساواته لمعروضه فيه. وهذا وإن كان حسناً إلا أنه لا يرتبط بتقسيم الواسطة إلى ثبوتية وعرضية، وإناطة الذاتية والعرضية بهذين القسمين.

الثاني: اصطلاح صاحب المطالع. ويعود إلى اعتبار الواسطة العرضية واسطة ثبوتية؛ لأن معنى الواسطة العرضية ما كانت الواسطة علة في عروض العرض على ذبيها، وهو معنى الواسطة في الثبوت. وما نسب إلى الشيخ من اعتباره في الواسطة في العروض أن تقع في ما بعد لأنه إنما كان ذلك في الواسطة في الإثبات، وهي التي يحتاج إليها في مقام العلم، ولا علاقة للواسطة في العروض بها، وبمقتضى ذلك فجميع تلكم الأقسام من سنخ واحد؛ لأن واسطتها كلها واسطة عرضية. نعم، ربما يوحي كلامهم في تقسيمها إلى ذاتية وغريبة أنه ما كان العرض فيها مطابقاً للمعروض في عمومته وخصوصه كان ذاتياً، وما كان أعم أو أخص كان غريباً، وهذا الكلام لا يجدي القائلين في تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية؛ للزوم خروج أكثر مباحث العلم؛ لأن البحث في أغلبها عن العارض بواسطة الأخص أو الأعم.

الثالث: ما نسب إلى الملا صدرا والسبزواري وشيخنا الأستاذ وغيره، من اعتبار الواسطة في العروض خصوص الواسطة التي يتقوم بها العرض، وينسب إلى ذبيها نسبة مجازية، بحيث يصح سلبها عنه. وهذا كما قلنا في ما سبق بعيد عن ذوق أهل المعقول، فليس من وظيفتهم تشخيص الموارد المجازية من الحقيقة؛ لأن تلك من وظائف البيانين،

وقد ذكر له شيخنا وغيره أمثلة لا تخلو من مناقشة.

بالإضافة إلى أن تقسيم الأعراض بهذا اللحاظ إنما هو من قبيل تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ لأن الواسطة في العروض لا يكون عرضها عرضاً لذيها أصلاً، كما هو الفرض.

وعلى أية حال فالذي لاشك فيه لديهم أن كل عرض تقوم بمعرضه حقيقة، سواء كان تقومه بواسطة أو بلا واسطة، وكان معرضه موضوعاً لعلم، كان البحث عنه من مسائل ذلك العلم، ولا يعد ذلك عرضاً ذاتياً أو غريباً.

بقي الكلام في تصحيح نسبة كلام شيخنا فقد نسب إليه بعضهم القول بأن العرض المتقوم بمعرضه إذا كانت وسائطه متعددة، كالضحك العارض للتعجب العارض للإدراك العارض. كالنطق. للإنسان، كان من الأعراض الغريبة وحقيقة الأمر أن شيخنا حرر المسألة وتساءل عن مثل هذا الفرض بأيهما يلتحق؟ ثم اختار عكس ما نسب إليه من التحاقه بالأعراض الذاتية. وصريح كلام مقرّره هو ذلك، وكأن هذا البعض أخذ جزء كلامه، ولم يخلص إلى النتيجة التي وصل إليها.

الوضع [نظرية اللغة، النشأة والضرورة]

إذا جعلنا مقياس المسألة الأصولية دخلها في الاستنباط فإن كثيراً من المباحث تخرج عنها كما قلنا سابقاً، ومنها مبحث الوضع، فإننا، وإن احتجنا إلى معرفة الحقيقة من المجاز في التماس الظهور لبعض الألفاظ الواردة في مصادر التشريع، إلا أن البحث في منشأ هذه الحقيقة، وهل هو الوضع أو غيره، لا مدخلية له فيها. وعلى أية حال فتعريف الوضع وتعيين الواضع لا يُدرَكُ إلا بمعرفة نشأته وتطوره. وقد ألفت رسالة خاصة تكفّلت ببيان ذلك، ومخلّصها أنا إذا رجعنا إلى البدائيين، أو إلى طفلين قدر لنا أن نضعهما في مكان معين ونبعدهما عن أهليهما وعن الناس، ثم نأتي لهم بما يحتاجون التعبير عنه للتفاهم بينهما، نجدهم؛ بدافع شبه غريزي، يندفعون إلى هذه الأصوات، ويعتقدون علاقتها بالمعنى، وأن فيها قابلية إحضاره في ذهن الآخرين. ويتضح ذلك في الأخرس الذي يفزع إلى إحداث صوت لتمثيل ذلك، وهو خالي الذهن؛ لصممه، من أي لفظ، وربما استعان بالإشارة عليه متى أحس بعجزه عن الأداء.

الإجتهد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٤٥

فالإنسان في طوره الأول كان كالأخرس أو الطفل، يفزع بدافع ذاتي إلى التفاهم مع الآخرين عن طريق اختراعه أصوات يعتقد كفايتها في تمثيل المعنى وإحضاره^(١). ومن هنا يتضح سر الترادف في اللغات، فلكل جماعة تفاهمها الخاص وألفاظها، فربما وضعوا لفظاً لمعنى ووضع آخرون لفظاً آخر لهذا المعنى، فكان المعنى ذا لفظين. وبعبارة الاشتراك. وبمرور الأيام تطورت حتى بلغت ما بلغته اليوم أو تبلغه غداً من تطور واتساع. فهي في الحقيقة كائن حي قابل للنمو من جهة، ومن جهة أخرى لاختلاف العوامل الطارئة عليها. فالوضع إذاً في حقيقته إيجاد للمعنى في لفظ خاص، والواضع هو الله؛ لأن الله هو ملهم البشر، وخالق طبائعهم، ومرشدهم إلى اختراع هذه الآلة للتفاهم؛ من أجل حفظ وبقاء أنواعهم؛ وإن قلت: إن الواضع هو البشر كان صحيحاً أيضاً؛ لأن البشر هم الذين يعملون هذه القوة المودعة فيهم؛ وإن قلت: إن دلالة الألفاظ ذاتية لم تعدم منشأ الانتزاع، فهذا الواضع قبل تطوره لم يفزع إلى هذا اللفظ إلا لاعتقاده أنه ممثّل للمعنى، كما في كثير من محاكات أصوات الحيوانات.

ومتى اعتبرنا اللغة تعبيراً عن حاجة من الحاجات، وهو أشبه بالغيريزي، فلا نحتاج إلى التعرض لإشكالهم على الوضع بأن الوضع يستدعي تصور اللفظ مستقلاً، والتعبير به عن المعنى يقتضي لحاظه آلياً، ومعنى ذلك اجتماع الآلية والاستقلالية في لحاظ واحد، بل لا مسرح لمثل هذا الإشكال بعدما عرفنا أن الوضع لدى البشر في بدء تكونهم لم يكن سوى تعبير لا شعوري عند حاجة من الحاجات، يصدر عنه كما يصدر أي صوت من أي حيوان، أو كما يصدر البكاء منه عندما يحس بما يدعوه إلى الألم والبكاء، فالبكاء في حقيقته تعبير عن الألم، كما أن الألفاظ تعابير عن معانيها، ومثل هذا التعبير لا يسبق بتصور^(٢) ليُقال: آلي واستقلالي.

كما أن هذا المعنى لا يحضّ على الحديث عن تقسيمه إلى أقسامه الثلاثة الممكنة: الوضع العام والموضوع له العام؛ والوضع العام والموضوع له الخاص؛ والوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ لأن مثل هذا التقسيم إنما يكون في غير أمثالهم من البدائيين، الذين يتعقل بالنسبة إلى أمثالهم أن يتصوروا معنى عاماً أولاً، ثم يجعلونه طريقاً إلى تصور أفرادهم، والوضع لهم، وهذا أقرب إلى الخيال الذي لا يتأتى إلا في أمثال الوضع من الفلاسفة، لا من البدائيين منهم، عدا الوضع الشخصي والنوعي، الذي يمثلون له

● علم أصول الفقه

بوضع الهيئات، فإنه لا يتأتى في حقهم؛ لأن تصور هيئته والوضع لكل ما يشاكلها في أية مادة وجدار لا يتصوره كبار الفلاسفة، فكيف بالناس البدائيين، والغالب على الظن أنهم وضعوا كل كلمة من كل مادة وهيئة لمعنى، وجاء أصحاب فقه اللغة والصرف فجمعوا كل صنف منها وسموه باسم، هذا كله بالنسبة للبدائيين، أما بعد التبحر باللغة وتطورها فهذا الكلام ربما يتأتى فيه؛ لأن الواضعين، سواء في الأعلام الشخصية أم غيرها، يستسيغون الاستعمال باختيار اللفظة وتصورها بعد تصور المعنى الموضوع، وإن كانت الحقيقة أنهم لم يأتوا بألفاظ جديدة غالباً، وكل ما لديهم من بضاعة لفظية مأخوذة من البدائيين، وقد نقلوها من بين معانيهم المستحدثة. فخلاصة ما انتهينا إليه أن اللغة وليدة الحاجة، وقوامها عنصران: الاختراع من المتكلم الأول؛ والمتابعة من الآخرين الذين حوله، وبذلك تتكون وتنشأ وتتطور.

[الحقيقة والمجاز وعلامات الحقيقة]

وقبل أن ننهي البحث فيه نجر الكلام إلى تقسيمه الحقيقة والمجاز. والمراد بالحقيقة استعمال اللفظ في معناه المجعول له؛ وبعبارة المجاز. والحقيقة إن علمت أخذ بها، وإلا انتخبنا لها علائقها، والعلائق التي اعتبروها ثلاثة:

١. التبادر^(٣). والمراد به انسباق المعنى إلى الذهن من دون قرينة. وقد أشكل عليه بإشكال الدور المعروف، وملخصه: إن انسباق المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع، ومع عدمه فلا انسباق، فلو كان العلم بالوضع موقوفاً على الانسباق للزم الدور. وهذا الإشكال الذي يذكره المنطقيون على الشكل الأول من أشكال القياس، حيث قالوا: إن العلم بالنتيجة موقوف على العلم بانطباق الكبرى على الصغرى، فلو كان العلم موقوفاً على النتيجة لدار، وعندما نقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، فإن قولنا: كل متغير حادث يتوقف العلم بصدقها على معرفة ثبوت التغير لجميع مصاديقها، ومنها: العالم، فلو كان العلم بثبوت الحدوث للعالم موقوفاً على العلم بالكبرى لدار.

وقد أجابوا عن هذا الإشكال بالإجمال والتفصيل، والمراد أن العلم بالكبرى علم بالإجمال، ويعني أن الحكم العام الوارد على المصاديق معلوم الانطباق عليها، دون معرفة الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٤٧

لخصوصيات مصاديقها، والعلم بالنتيجة علم تفصيلي بمصداق من مصاديقها، وهذا الاختلاف بالتفصيل والإجمال كافٍ في رفع غائلة الدور.

وكذا في التبادر، فالعلم بالوضع أولاً علم إجمالي ارتكازي، والعلم به ثانياً علم تفصيلي، فالاختلاف بينهما على هذا النحو رافع لإشكال الدور. والغريب أنهم يجمعون بين العلم بالإجمال والعلم بالارتكاز مع عدم العلاقة بينهما، فالمراد بالعلم الارتكازي العلم قائم في أعماق الشخص مع غفلة عنه وعدم التفات إليه أصلاً، بخلاف العلم بالإجمال، فالمراد به الالتفات إليه، لا لخصوصياته، بل بنحو الإجمال. وما دما بصدد إشكال الدور فلنسق الحديث إلى معرفة مدى انطباقه على الشكل الأول. فالإشكال إنما نشأ من توهم أن وظيفة الشكل الأول هو بيان انطباق محمول الكبرى على موضوعها، أعني موضوع الصغرى، والمنطبق على المنطبق منطبق، ولكن الأول هو معرفة على نحو ما يصفونه في قياس المساواة، ومثل هذا الكلام يأتي فيه إشكال الدور، وكذا إذا قلنا: إن منشأ حجيته هو الاستقراء، فإن مقتضى الاستقراء هو تتبع جميع المصاديق، ومنها: موضوع الصغرى. والجواب عليه هو الجواب بالإجمال والتفصيل، إن صح هذا الجواب، وأمكن تصور الإجمال فيها. وإن قلنا: إن المنشأ هو ثبوت الملازمة، سواء كانت على نحو العلية والمعلولية أم أنهما معلولان لعلة واحدة، ينتقل من المعلول إلى العلة أو من العلة إلى المعلول انتقالاً لثباتاً أو إثباتاً، فإن الدور لا وجه له. فقولنا: هذا دخان، وكل دخان ناشئ عن وجود النار، فهذا ناشئ عن وجود النار، فالعلم بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى، وهو غير متوقف على العلم بوجود الدخان.

هذا إذا لم يكن العلم طرفاً بالملازمة، كأن نقول مثلاً: علمي بوجود الأسد يوجب فراري منه، وفراري منه يدل على علمي بعلمي بوجود الأسد، ولا معنى للعلم بالعلم قطعاً. وهذا الكلام جارٍ في التبادر؛ لأنه لا معنى لأن نقول: إن التبادر ليس ناشئاً من نفس الوضع بوجوده الواقعي؛ لأن الوضع بوجوده الواقعي لا يؤثر تبادراً، وإلا لتبادرت إلى أذهاننا جميع اللغات الموضوعية من دون علم بها، فلا بد أن نقول: إنه ناشئ من العلم بالوضع، ومعنى ذلك أن التبادر يكون كاشفاً عن علمي بالوضع، أي يعلمني بأنني عالم بالوضع. وهذا وإن دفع الإشكال؛ لأن التبادر موقوف على العلم بالوضع، والموقوف على التبادر ليس هو العلم بالوضع، وإنما هو العلم بالعلم بالوضع، وهو غير العلم بالوضع، إلا أنه أسوأ حالاً

منه؛ لبداهة عدم معنى أن يكون الانسان عالماً بعلمه بشيء، وإنما يشكل به مع التبادر بعد تفسيره بانسباق المعنى إلى الذهن من مجرد سماع اللفظ، فالإشكال الذي يذكرونه على أصل الدلالة التصورية من لزوم تحصيل الحاصل، أو عدم حصول شيء في الذهن أصلاً؛ لأن الشخص السامع إن كان عالماً بالملازمة بين الدال والمدلول قبل مجيئ الدال فلا أثر له؛ لأن المدلول حاصل في الذهن قبله، وإحضاره مجدداً تحصيل للحاصل، وإن لم يكن عالماً بالملازمة فلا يحضر شيئاً، يُجاب عليه بما أجابوا به عن الدور من التفرقة بين العلمين، فالعلم بالملازمة علم ارتكازي إجمالي، والعلم الثاني علم تفصيلي، فهو في الحقيقة يعود إلى تفصيل ما أجمل في الذهن، لا تحصيل بإحصاء ما فيه.

ومن الإشكالات عليه أيضاً أن هذه الملازمة البينة بالمعنى الأخص بين اللفظ والمعنى، وحضور المعنى من مجرد سماع اللفظ في الذهن، لا تكون عادة وليدة العلم بالوضع، وإنما تكون وليدة كثرة استعمال اللفظ في المعنى كثرة توجب أنساً في الذهن، وربطاً بينهما، ومع عدم الأنس لا انسباق أصلاً، ومثل هذه الملازمة لا يكون له علامة على الحقيقة أصلاً؛ لأن غاية ما تكشف عنه أن هذا اللفظ قد استعمل كثيراً في المعنى، وليس من وظائفها التعرض لكيفية استعماله. وقد قرّب بعضهم هذه الملازمة، وجعلها علامة على الحقيقة، بأن اللفظ والمعنى إذا كانا متلازمين، ولو اتفاقاً، في الخارج، وكثر وجودهما معاً، حدثت بينهما ملازمة ذهنية، وكان حضور أحدهما فيه موجباً لحضور ملازمه، فعند سماعنا للفظ الأسد لا بد وأن تنتقل للملازمة، وهو معناه، وليست الحقيقة إلا الانتقال من اللفظ إلى المعنى، ولا يلزم فيه إشكال الدور؛ لأن الملازمة الذهنية كاشفة عن الملازمة الخارجية، والملازمة الخارجية موقوفة على الملازمة الذهنية، والحقيقة أنه لا ملازمة في الخارج بين لفظ الأسد والحيوان المفترس كأنه حيوان بالملازمة الخارجية، ولا عبرة لوجودهما بالوجود الخارجي متصاحبين أن تحدث بينهما ملازمة خارجية، بينما الملازمة الخارجية أن يحدث بينهما ملازمة ذهنية، وإنما التلازم بين مفهوم الأسد واللفظ المحضر له، وفيه يكون كثرة الاستعمال والتلازم الذهني هو عين هذه الملازمة، وليس ناشئاً منها ومعلولاً لها مع عدم صحة السلب.

وقد قرّب صاحب الكفاية بين عدم صحة السلب وصحة الحمل، وجعلهما معاً علامة على الحقيقة، وصحة السلب وعدم صحة الحمل وجعلهما معاً علامة على غيرها.

الإجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٤٩

فقلنا: الإنسان حيوان، والإنسان بشر، يدل على أن المحمول على الإنسان في الجملتين، وهو الحيوان، والبشر، مستعمل فيهما حقيقة، وعدم صحته [صحّة] لا شيء من الإنسان بحجر [هكذا] بحيوان أو بشر دال على ذلك أيضاً، وفيه جر الحديث عن الحمل صاحب الكفاية إلى تقسيمه إلى قسميه المعروفين: الحمل الأولي الذاتي، وهو الذي يكون ملاكه الاتحاد مفهوماً؛ والشايح الصناعي، وهو الذي يكون ملاكه الاتحاد خارجاً، مثل: حمل الكلي على أفراد، سواء كانت أفراد جزئيات حقيقية، كزيد إنسان، أو إضافية، كالإنسان حيوان، وأفرد في الحاشية عنهما حمل أحد المثالين على الآخر، كالإنسان ضاحك، وما شاكلهما، فلم يلحق بالأول منهما؛ لعدم الاتحاد في المفهوم، ولا في الثاني؛ لأنه ليس من قبيل الكلي ومصادقه. وكذا الحال في العامين من وجه، والعام المطلق إذا كان موضوعاً للخاص، كالحيوان إنسان. ولعل من شؤون تقسيم هذا الحمل تقسيمهم الشبهات إلى قسمين: الشبهة المفهومية، وهي التي يقع فيها الاشتباه في سعة المفهوم وضيقة عند شمول بعض الأفراد، ومثاله: مرتكب الصغيرة عند الشك في عدالته، فالشبهة إنما جاءت من أن مفهوم العدالة هل هو مختصّ بمرتكب الكبائر، فلا يشمل هذا الفرد، أو عام له ولمرتكب الصغيرة، فيشمله؟ والشبهة المصادقية، وهي التي يعلم فيها المفهوم تفصيلاً، ولكن يشك في أن الموجود من أفراد أو لا؛ لحائل يحول دون معرفته، ومثاله: الإناء الذي فيه مائع، ولا يعلم هل هو خمر أو خل؟ فالشك فيه ليس من جهة الإجمال في مفهوم الخمرية أو الخلّية، وإنما في انطباقها على هذا الفرد الذي لا يعلم كنهه؛ لحاجب يحجبه عني.

وأضاف شيخنا الأنصاري قسماً ثالثاً، وهو ما إذا علم المفهوم، ولا سترة دونه، وعلم الفرد، ولا سترة دونه أيضاً، وشك مع ذلك في انطباق المفهوم على هذا الفرد، ومثاله: الماء المختلط بكمية من الطين، ولا يعلم هل أنها أخرجته عند الإطلاق إلى الإضافة، فمفهوم الماء معلوم، والفرد الخارجي معلوم أيضاً، والانطباق هو المجهول، وسماه بالشبهة الصدقية. والحقيقية أن هذه الشبهة لا بد أن ترجع إلى المفهوم، فليست هي قسماً ثالثاً؛ لأن الشك في الانطباق إنما يتولد عادة من الشك في شمول مفهوم الماء لمثل هذا المختلط بهذه الكمية من الطين، وعلى أية حال الشبهة الصدقية والمفهومية يرجع بهما إلى الحمل الشايح الصناعي.

وفي هذا التقسيم للحمل لا شبهة في اجتماع النقيضين؛ لأنه لا مانع من صدق كل من قولنا: الإنسان حيوان، والإنسان ليس بحيوان، بلحاظ الحملين، فالإنسان حيوان بالحمل الشائع الصناعي، وليس بحيوان بالحمل الأولي الذاتي. ولذا أضاف بعضهم إلى الوحدات الثماني المعروفة في التناقض وحدة تاسعة هي وحدة الحمل.

وقد أجاب بعضهم عن عدم ضرورة اشتراطها بأن السلب أو أصح [أوضح] في معناه تسبب الإحباط لمن الارتباط هكذا، وهو أعم من الاتحاد المفهومي والخارجي.

ويرد عليه: أولاً: جواز وقوع النقيض الواحد نقيضاً لقضيتين مختلفتين، وهذا غير معلوم. والنقض بقولك: زيد قائم في الليل، وزيد قائم في النهار، اللذان ينقضهما قولنا: زيد ليس بقائم، لا يخلو من مغالطة؛ لأن التناقض لا بد فيه من صدق في إحدى القضيتين وكذب في الأخرى، والقضايا يمكن أن تكون كلها كاذبة، بأن لم يكن قائماً في النهار، ولا في الليل، بل قائم عسراً، فالنفي المطلق من جهة السبب كاذب في الموجبتين.

وثانياً: إن الارتباط معنى حري في مستفاد من مجموع الجملة، والسلب جزء منها، فكيف يتسلط عليها؟! إلى غير ذلك من الإشكالات. فالالتزام بضميمة هذه الوحدة «وحدة الحمل» إلى الوحدات الثمان في موضعه. اللهم إلا أن يُقال بأن التزام الجماعة بعدم ذكرها ربما يبتني على إنكارهم للحمل الأولي الذاتي، الذي يكون ملاكه الاتحاد مفهوماً؛ لما يقولون من أن حمل المفهوم على المفهوم لغو، وربما قيل: يستحيل، وعليه يبتني إنكارهم للترادف، وذلك بإرجاع كل حمل إلى الحمل الشائع الصناعي، الذي يعود إلى تطبيق المفهوم على مصداقه، وبمقتضى ذلك فليس هناك ما يمنع من إلحاق حمل المساوي على مساويه، أو أحد العامين من وجه على الآخر، أو الخاص على العام، بالحمل الشائع. وإذا صح كل هذا فلا تعدد في الحمل كي نحتاج إلى ضميمة الوحدة التاسعة للوحدات الثمان، ولا حاجة للبحث في ما يتعلق بعدم صحة السلب وإشكال الدور، وقد عرفت تصويره، والإشكال عليه من التبادر، فلا حاجة إلى إعادته.

الاطِّراد

والمراد به أن يتعدد استعمال اللفظ في المعنى المشكوك وضعه له مجرداً عن كل خصوصية سابقة، ومن تعدده نستكشف الحقيقة، بخلاف المجاز، فإنه لا يطرد مطلقاً؛

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٥١

لأن العلاقة المصممة للاستعمال شرط في صحة إطلاق اللفظ على المعنى، فمع عدمها لا يصح، وعلى الخلاف في العلاقة - من أنها موضوعة بالوضع النوعي، أو مأخوذة من الطبع - فلا بد في الإتيان بها من لحاظ الوضع أو الطبع، ومع عدمهما لا يطرد الاستعمال قطعاً. وربما أشكل بأن العلاقة إذا وجدت، وصح الاستعمال بواسطتها، فلا بد وأن يطرد فيها قطعاً.

وأجابوا بأن مرادنا من عدم الاطراد ليس مع شخص العلاقة، وإنما المراد أنه مع نوع العلاقة المجازية، وربما زاد بعضهم على الاطراد قيد «من دون تأويل»، أو «على وجه الحقيقة»؛ لدفع هذا الإشكال. ولكن هذه الزيادة لا تجدي شيئاً؛ للزوم الدور فيها؛ لأن العلم بالحقيقة موقوف على الاطراد على نحو الحقيقة، والاطراد على نحو الحقيقة موقوف على العلم بالحقيقة، وليس في المقام إجمال وتفصيل، كالتبادر؛ لتصح مثل هذه الزيادة.

المعنى الحرفي

للعلماء في المعنى الحرفي أقوال عدة، ذكرها شيخنا الأستاذ، وأهمها ثلاثة:

- ١- إنه لا معنى لها أصلاً، وإنما حالها حال العلامة التي توضع في عرض الطريق للإشارة إلى شيء، وينسب هذا الكلام إلى الرضي^(٤).
- ٢- إن معانيها عين مداليها من معاني الأسماء، ولا تفاوت بينها أصلاً، لا في مقام الوضع، ولا في مقام الاستعمال، واختاره صاحب الكفاية.
- ٣- إنها تختلف عنها في نسخها، وقد اختاره شيخنا. ومهد لتقريبه بمقدمات:

المقدمة الأولى: إن معاني الحروف ليست إخطارية، بخلاف معاني الأسماء، فإنها إخطارية، ويراد بالإخطارية أنّ الألفاظ لو وجدت أحضرت معانيها وأخطرتها في الذهن، من دون حاجة إلى ضمنية بعضها إلى بعض، بخلاف الحروف، فإن بعضها لا توجد بنفسها أصلاً، كاليئة، والنسب، وبعضها الآخر، وإن وجدت، فإنها لا تحضر في الذهن شيئاً، ك (من)، و (على)، ونظائرهما؛ لأن وظيفتها الدلالة على معاني قائمة في الغير، فمعنى (من) هو الابتداء المخصوص في خصوص ما ورد فيه هذا اللفظ من الجملة، وهو أشبه بالعرض الذي لا يمكن تقوّمه إلا بمعروضه.

المقدمة الثانية: إن بعض هذه المعاني غير الإخطارية نسبية، كالهَيئات، فإن وظيفتها نسبة شيء لشيء؛ وبعضها الآخر إيجادية، كحروف النداء، والتمني، والترجي، وهذه أيضاً مختلفة، فإن التمني والترجي يتسلطان على ما بعدهما من حمل، فيتصرفان فيها، ويوجدان معنى. فقولنا مثلاً: «محمد قائم» يدل على ثبوت النسبة، فإن أدخلت عليها كلمة «لعل» حولتها إلى ترج، فثبوتها بخلاف النداء، فإنه لا يتصرف في الجمل التي بعده، بل لا جملة بعده حتى يتصرف فيها حينما يوجد الدعاء في الخارج.

المقدمة الثالثة: إن الموضوع للنسب تارة يكون له لفظ مستقل ينهض في الدلالة على النسبية؛ وأخرى لا يكون له ذلك. فالأول ك (من)، و(على)، وغيرهما من حروف الجر، كذا ذكر شيخنا. ولكن في اعتباره (من) من الألفاظ الدالة على النسبة تسامح، ف (من) في حقيقتها لا تدل على النسبة، بل على جهة النسبة، فقولنا: «سرت من البصرة» لا يشير إلى انتساب السير إلى البصرة، بل يشير إلى انتساب السير الذي يكون على نحو الابتداء إلى البصرة، وهكذا بقية الحروف. والثاني كالهَيئات؛ إذ من الواضح عدم تقوّم الهيئة بمادة مخصوصة تكون موضوعة لها، وإنما هي توجد في مختلف المواد، ولا لفظ مخصوص يدل عليها، وهذه على قسمين:

١. قسم يوجد في الجمل الاسمية، وهذه يكون حملها ذاتياً، كزيد انسان؛ أو غير ذاتي، كزيد قائم. وتصحيح مثل هذا الحمل لا يكون إلا بلحاظ الموضوع لا بشرط المحمول. وليس المراد من اللابشرطية هنا التي تكون قسيمة (بشرط شيء) أو (بشرط لا)، ولا اللابشرطية المقسمية؛ لاستدعائهما لحاظ الموضوع، وعدم التقيد به، ولحاظ الموضوع مع محموله - وإن لم يقيّد به - ينهي بالجملة الحملية إلى اللغوية، بل المراد اللابشرطية التي لا يصحبها لحاظ أصلاً.

٢. وجودهما في الجمل الفعلية، وهي على قسمين: قسم يدل على النسبة الأولية؛ وآخر على النسبة الثانوية. والمراد بالنسبة الأولية نسبة الفعل إلى فاعل، فإن الفعل أول ما ينسب إلى الفاعل، ثم ينسب بعد ذلك إلى بقية متعلقات الفعل. والظاهر أن تخصيص النسبة الأولية وقصرها على الفاعل أمر لا وجه له؛ لاختلافه باختلاف وجهة نظر المتكلم، فقد يكون هو النسبة إلى الفاعل، فتكون أولية، وأخرى إلى المفعول، كما إذا كان صدور الضرب عن زيد معلوماً، ولكن وقوعه على عمر هو المطلوب في الإخبار، سواء

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٥٣

كانت النسبة إلى المفعول هي الأولية أم لا ، وهكذا بالنسبة إلى بقية المتعلقات.

المقدمة الرابعة: كما أن الهياكل منقسمة إلى قسمين في دلالتها على النسبة الأولية والثانوية فكذلك الحروف المستقلة ، فإنها قد تدل على النسبة الأولية ، كما إذا قلت: زيد في الدار ، فظرفية الدار لزيد هي المقصودة بالإخبار أولاً وبالذات ، وقد تدل على النسبة الثانوية ، كضربي زيداً في الدار ، فالمقصود هنا الإخبار عن صدور الضرب مني ووقوعه على زيد ، وكونه في الدار من النسب الثانوية. والحروف بهذا اللحاظ موزعة إلى قسمين: قسم يختص بالنسب الثانوية ، كبقية الحروف ، عدا «في»؛ وقسم يشترك بينها ، مثل: في ، ولكن.

المقدمة الخامسة: إن معاني الحروف كلها إيجادية ، نسبية وغير نسبية؛ لأن وظيفتها إيجاد الربط الكلامي بين أجزاء القضية ، ولا تختص بالإيجادية ببعض الحروف دون بعض ، ولا ينال كونها إيجادية أن تكون القضية صادقة إذا طابقت النسبة الخارجية. وليس المراد من المطابقة هنا الحكاية ، بل إيجاد ربط مماثل للربط القائم بين أجزاء القضية في عالمها ، وبهذا يصح أن يقال: إن القضية صادقة ، يعني أن لموضوعها ومحمولها وجوداً واقعياً ولو من باب الفرض ، كما في المشتقات ، وأن هذا المحمول منتسب إلى موضوعه ، أي إن وجدنا في القضية اللفظية انتساباً للربط القائم بينها خارجاً فيكون ما أوجدناه وجوداً ظلياً للانتساب الخارجي ، وهذا هو المقصود بإيجادية النسبة.

وحاصل الفرق بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية يعتمد أركاناً أربعة:

الأول: إن المعاني الحرفية معانٍ إيجادية ، بخلاف المعاني الاسمية ، فإنها إخطارية؛ إذ لو كانت معاني الحروف مثلها إخطارية لكانت مستقلة بالمفهومية؛ ولاحتجنا إلى رابط يربط بينها وبين المعاني الاسمية ، التي تحتاج معها إلى الربط والحديث في الربط هو الحديث.

الثاني: إن مقتضى إيجاديتها أنها لا تتجاوز الكلام إلى الخارج؛ لأنها إنما توجب الربط بين أجزاء الجملة ، ولا حكاية فيها أصلاً ، وإنما يكون ما تجده في عالم الكلام مماثلاً لها في الخارج ، على نحو ما سبق تقريبه ، بخلاف المعاني الاسمية ، فإن لها تقريراً وثبوتاً في واقعها ، غاية الأمر أنها من المفاهيم الممتنعة التي لا واقع لها خارجياً ، ولا ذهنياً؛ لأن اجتماع النقيضين كما يمتنع في الخارج يمتنع وجوده ذهنياً ، ولذا اضطر

بعضهم إلى تصور الاجتماع بمفهوم على حدة، والنقيضين كذلك، ثم يجر ذلك الاجتماع إلى هذين النقيضين. وهو غريب في بابه؛ لأن امتناع اجتماع النقيضين في الخارج لا يمنع من تصوّره ذهنياً، ولو سلّم فأَيُّ معنى لتصور اجتماع متقوم بمفهوم، وجرّه إلى غيره؟ نعم، ربما يكون مرادهم أن النقيضين الذهنيين لا يمكن تصور اجتماعهما؛ لأن معنى وجودهما ذهنياً أنهما متصوران، ومعنى اجتماعهما أن أحدهما متصوراً والآخر غير متصور، أي موجود وغير موجود. وربما نزل على هذا المعنى كلام الشيخ الرئيس. وعلى أية حال فوجود مثل هذا الكلام هنا لا محل له.

الثالث: أنه لا تفاوت بين الهيئات في الجمل الخبرية والإنشائية من حيث الإيجابية، وإن اختلف الداعي فيهما، وسيأتي لها مزيد كلام في ذلك.

الرابع: إن المعاني الحرفية؛ بحكم كونها لا تؤدي إلا إلى الربط الكلامي، يُنظر لها بالنظر الاستقلالي، وإنما تنظر تبعاً للمفاهيم الاسمية، وحالها حال الألفاظ بالنسبة للمعاني، أو حال القطع الطريقي بالنسبة إلى المقطوع به، فكما أن الألفاظ مرآة للمعاني، والقطع الطريقي مرآة للمقطوع، كذلك لا تكون الحروف إلا مرآة للمعاني الاسمية، وعلى هذا الكلام يتوجّه سؤالان: **أولهما:** ما شأن لفظة (من) بالنسبة إلى معناها؟ وهل تكون من قبيل المرآة أو أنها تنظر بالنظر الاستقلالي في مقابله؟

فإن قلنا: إنها من قبيل المرآة والآلة بالنسبة إليه، وهو مرآة إلى المعاني الاسمية، كان معنى ذلك أنها الدلالة لمعنى مستقل، وأي معنى للنظر الآلي لمعنى منظور آلة لغيره؟ وإن قلنا: إنها منظورة بالنظر الاستقلالي كان معناه أن ألفاظ الحروف أهم من ألفاظ المعاني الاسمية.

وثانيهما: إذا قلنا: إنها منظورة تبعاً للمعاني فهل يجتمع ذلك مع كونها إيجابية، مع أن الإيجاد اختياري، ومن لوازمه النظر الاستقلالي إلى ما يراد إيجاده، فكيف يكون آلة؟!

والحق أن اعتبارها آلة للمعاني الاسمية، وتشبيهها باللفظ بالنسبة للمعنى، لا مأخذ له.

وإن لأستاذنا العراقي إشكالاً على كونها معاني إيجابية. وقد ذكره بعد أن قرّب مطلب شيخنا من أن المفاهيم الاسمية إنما تحضر معانيها بواسطة ألفاظها في الذهن **الاجتهاد والتجديد** - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٥٥

مجرداً بعضها عن بعض، ولا رابط يربط بينها، فإذا احتجنا إلى ربط بعضها ببعض جئنا بالحرف ليخلق الربط على كيفية خاصة من الكيفيات، فهو لا يحكي بهذا الاعتبار شيئاً، بل لا شيء هناك حتى يحكى، إلا أنه عَقَّبَ على ذلك فقال: إن المفاهيم الاسمية غير المقيدة بقيد وجودي أو عدمي لا وجود لها أصلاً. وقد ذكر في الإشكال أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة: بشرط شيء؛ وبشرط لا؛ ولا بشرط، لا مقسم له؛ لأن الماهية المهملة لا وجود لها أصلاً، فلا بد من تصورهما مقيدة، فالسير والبصرة في مثال: «سرت من البصرة» لا يحضران مجردين من كل قيد، وإنما يدل السير على الماهية، و(من) على قيدها، فهي حاكية لهذا القيد، وليست موجودة له، فهذا التقريب. والإشكال على هذا المعنى أن السير في دلالة التصورية، وقبل أن يحضر قيده، أي شيء أحضر في ذهن؟ فإن قلتم: أحضر الماهية مجردة عن القيد انتقضت الدعوى، وإن أوجدها مقيدة فأية فائدة لـ (من) مثلاً. والقول بأن المعاني الحرفية ليست إلا تقييدات في المعاني الاسمية يرد عليه: كيف تدل كلمة (من) على القيد؟ فإن قلتم: إنها داخلة على القيد، والتقييد مستفاد من الهيئة، كان معناها اذن اسمية على التقييد، واحتاجت إلى مقيد أيضاً، وإن قلتم: إنها دالة على التقييد، فعلى أي شيء يدل المقيد، وماذا يكون مثل هذا التقييد فأى شيء يكون هو.

ولصاحب الحاشية تفصيل في المعاني الحرفية. فهو يعتبر النسب وما شاكلها حاكية على نحو ما قرَّبه شيخنا، وأدوات التمني والترجي وأمثالهما موجودة على نحو ما قرَّبه شيخنا في رأيه في الإيجاد. وأشكل عليه كل من العلمين على مبناه في عدم التفصيل بنحو ما قربوا به وجهتي نظرهما. وأما أسماء الإشارة والموصول وأسماء الأفعال وغيرها من الأسماء المبنية في اصطلاح النحويين فيضمنها أحد معاني الحروف أو الأفعال.

فالتحقيق أنها ليست بأسماء أصلاً؛ إذ لا معنى لأن يقال: إن شيئاً تضمن معنى شيء، وإن كان للنحويين عذر في عدّها اسماً؛ لاشتغالها على علائم الاسمية، وإنها كلها معاني ظرفية إيجادية لا تختلف عن بقية الحروف في إيجاديتها معاني في مقام الاستعمال. ف (هذا) مثلاً ليست إلا إيجاداً للإشارة الاستعمالية على نحو خاص، وليست مجعولة للمفرد المذكر العلم في مقام الإشارة كما يقولون. وهكذا في بقية الأسماء المبنية، فالأسماء المبنية ليست في حقيقتها إلا حروف، أي آلات لإيجاد المعاني لا غير.

وما دامت الحروف كلها إيجادية فلا معنى لأن يقال بأن لها معاني قد وضعت لها؛ لأن معناها أن الإيجاد المخصوص أي شيء هو، والإيجاد من معلولاتها ومخلوقاتهما أو غيره؟ ولا شيء هناك. ولعل كلام الرضي من إنكار المعنى الحر في يُراد به هذا المعنى، وإذا لم يكن لها معاني يقال: إنها موضوعة للوضع العام والموضوع له الخاص، وللوضع العام والموضوع له العام. اللهم، إلا إذا تنزلنا وقلنا: إن مرادهم من ذلك أنه ما هي معلولاتها ومخلوقاتهما؟ وبهذا المقدار لا مانع من جريان النزاع فيها، فيقال: إن (من) مثلاً وضعت لإيجاد أي شيء؟ ألابتداء المخصوص أو لمطلق الابتداء؟ وهذه الخصوصيات من وجوده بعد خلقه؛ لأن الشيء إذا وجد تشخص.

والتحقيق أن (من) وغيرها لم توضع لابتداءات مخصوصة، على نحو تكون الخصوصيات دخيلة في مخلوقاتهما، وإنما وُضعت لخلق ابتداء في عالم الكلام، أي كلام كان، وهذا معنى كونه عاماً، وحتى بعد وجوده لا ينافي عمومته؛ لأن الكلي الطبيعي لا ينافي وجوده وكيّيته خصوص، إذا قلنا: إن الطبيعي وجوده بوجود أفراد، ووضع الهيئات، وإن كان بالوضع النوعي، إلا أن هذا الكلام جارٍ فيها أيضاً. والمراد بالوضع النوعي ما كان الموضوع فيه كلياً تحته أنواع، وتحت الأنواع أفراد، بخلاف الوضع الشخصي المراد به أن يكون كلياً تحته أفراد فقط، فرجلاً مثلاً، وهي موضوعة بالوضع الشخصي، كلياً تحته أفراد، وهي ورودها في مختلف الجمل في مقام الاستعمال، ومثال الوضع النوعي: الهيئات، فهيئة فاعل - مثلاً - تحتها أنواع، وهي مشابهاتها في الوزن، من قائم، وقاعد، وعالم، وجاهل، وغيرها، ولكل واحدة من هذه الكلمة أفراد، وهي ورودها في الجملة الفلانية أو الفلانية، وهكذا تعدد الوضع الشخصي وضع المواد.

والتحقيق أنها من قبيل الهيئات؛ لأن (ض ر ب) في «ضرب» موضوعة لمعناها في أية هيئة وجدت، في ضارب، ومضروب، وضرب، وغيرها، وهذه تحتها أفراد على ما سبق. ولعل ما يقال في الوضع الشخصي: إنه ما وضع بمادته وهيئته لمعنى، بخلاف النوعي، فإنه ما وضع بمادته أو هيئته لمعنى. وأما ما ذكره صاحب الكفاية من اتحاد الوضع الموضوع له والمستعمل فيه فيهما، والاختلاف من شرط الواضع فقط، فإن وضع الأسماء لتستعمل عند النظر الاستقلالي إليها، والحرف وضع ليستعمل آلة، وشرط الواضع أمر لا يحصل

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٥٧

● الشيخ محمد رضا المظفر

له؛ لأن مخالفته لا تستوجب سوى العصيان، لا الغلطية. ومن الواضح فظاعة الغلط في استعمال أحدهما في موضوع الآخر، حتى على نحو المجاز. وربما قرب هذا الشرط بأن الواضع أخذ هذا الشرط في أصل الوضع، بمعنى أن استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن كان استعمالاً في نفس الموضوع له، إلا أنه بلا وضع. وهذا الكلام مجهول المراد، فإن أمره أعقد منه في هذا شرط [هكذا].

الهوامش

- (١) مقتبس من هذه المخطوطة في كتابه من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٢٦.
- (٢) مقتبس من المخطوط، تجارب الأصوليين: ٢٧.
- (٣) عرفه في تجارب الأصوليين، نقلاً عن حقائق الأصول للسيد الحكيم ١: ٤٢، قال: (عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ بحيث يكون سماع اللفظ موجباً لحضور المعنى في الذهن).
- (٤) هو نجم الأئمة الرضوي، من أعلام النحويين، له كتاب شرح الكفاية (تجارب الأصوليين: ٦٣).

زراع الأعضاء

المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغى^(١)

أ. إسماعيل آقا بابائى^(*)

ترجمة: صالح البدرأوى

مقدمة

مع ظهور التقدم العلمى الذى حصل فى المجالات الطبية، وإمكانية نقل الأعضاء وزرعها بين بنى البشر، ظهرت بعض النقاشات والتساؤلات فى نطاق العلوم الفقهية التى تتناول جواز أو عدم جواز هذا الأمر، ووجدت العديد من المقالات والكتب بهذا الخصوص طريقها إلى النشر. وقد دفعت جهود الباحثين فى هذا المجال، والفتاوى المساعدة لعدد من المراجع المستندة إلى جواز نقل وزرع الأعضاء، دفعت المشرع القانونى إلى تشريع المادة الوحيدة فى هذا المجال، والتى تم التصويت عليها وإقرارها فى مجلس الشورى الإسلامى فى جمهورية إيران الإسلامية، تحت عنوان «قانون زرع أعضاء المرضى المتوفين أو المرضى الذين تم التأكد من موتهم دماغياً»، وذلك بتاريخ ١٧/١/١٣٧٩هـ ش، الموافق ٢٠٠٠/٤/٥م.

ومع اكتساب موضوع نقل الأعضاء من الإنسان الميت إلى الحى صفته القانونية ساد شعور يقضى بأن مشكلة زرع الأعضاء قد تم حلها بشكل كامل، وبذلك سيكون بمقدورنا أن نشهد فى كل يوم حصول التطورات المطردة على صعيد هذا النوع من العلاج، ولكن الحقيقة كانت غير ذلك.

يتناول هذا البحث القانون المذكور بالنقد والدراسة فى أربعة فصول، من خلال

(*) باحث فى الفقه الإسلامى.

● زرع الأعضاء، المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغي

جعل المادة القانونية أعلاه محوراً لمادته التحقيقية، وافترض القول بأصالة جواز نقل الأعضاء من الإنسان المتوفى إلى الحي، بناءً على آراء أكثر الفقهاء. كما يقدم المقترحات؛ بهدف إصلاح الوضع الموجود، ضمن إشارته إلى المشاكل الشرعية والقانونية ونقاط الضعف الموجودة في القانون. ويسعى كذلك - من خلال منهجه في البحث - إلى الاستفادة من تجارب الدول الأخرى - والدول الإسلامية على وجه الخصوص - فيما يتعلق بتشريع القوانين في مجال زراعة الأعضاء.

وسنواصل التعريف بهذا الجهد العلمي على ضوء العناوين الأساسية للمقال.

أ- معايير تحقق الوفاة

إنّ موضوع المادة القانونية المشار إليها هو نقل الأعضاء من المتوفين ومرضى الموت الدماغي. وعلى الرغم من عدم وجود الاختلاف في هذا الأمر بخصوص الوفاة الطبيعية، إلا أنّ معرفة حقيقة الموت الدماغي وماهيته تواجه المزيد من الآراء والتساؤلات. ولو لم ينظر إلى الموت الدماغي على أنه موت قطعي ومؤكّد فإنّ عملية نقل الأعضاء من مرضى الموت الدماغي، والتي تعدّ المصدر الأساسي لتأمين الأعضاء، ستواجه - بالتأكيد - مشكلة جدية في هذا الاتجاه.

وانطلاقاً من ذلك سيتناول الفصل الأول لهذا البحث مراحل حياة الدماغ وموته من وجهة نظر طبية، ضمن دراسته لماهية الوفاة الطبيعية ومعايير معرفتها. وبشكل مختصر يتوصل الكاتب، من خلال تقسيمه لمراحل الحياة إلى: الحياة الكاملة للجسد، والحياة النباتية المستمرة، وحياة الأعضاء والخلايا وتفصيل كل منها، إلى أنّ موت الإنسان يتحقق على ثلاث مراحل، هي:

١. توقف القلب والرئتين.

٢. موت الخلايا الدماغية بعد عدة دقائق من حرمانها من وصول الدم الناقل للأوكسجين.

٣. موت خلايا الجسم، والتي تختلف من عضو لآخر.

هذا الترتيب إنما هو في حالة الوفاة الطبيعية، ولكن في حالة الموت الدماغي فإنّ الموت يبدأ من المرحلة الثانية، أي يبدأ بموت الخلايا الدماغية، ثم يتلوّه توقف نشاط القلب

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٦١

والرئتين، مما يؤدي في النهاية إلى موت الخلايا.

وعلى هذا، فإنّ الحالات المشتبه بأنها موت دماغي، من قبيل: السبات، أو الإغماء العميق، من الممكن القيام بتشخيصها أيضاً؛ إذ يتوصل هذا البحث في النهاية - في سياق تفسيره للموت الدماغي وتباينه واختلافه مع السبات العميق أو الإغماء الشديد والحالات المشتبه بها الأخرى على أنها موت دماغي - إلى أنّ الموت الدماغي هو موت مؤكّد، ومن الممكن أن نرتّب عليه نتائج الموت الحقيقي.

وتواجه هذه الفرضية اعتراضاً جدياً، بحيث ستتم الإجابة في هذا الفصل عن الأسئلة التالية في إطار عدة إشكالات مثارة وأجوبة عليها:

١. أليست الحركات اللاإرادية لبعض الأعضاء والحالات شبه التنفسية دليلاً على وجود الحياة في الأشخاص المصابين بالموت الدماغي؟

٢. إنّ أقصى تبرير للحركات هو أن يقال بأنّ هذه الحركات ناجمة عن نوع من الوخزة النخاعية. ونظراً لكون النخاع من العناصر المهمة المتصلة بالدماغ ألا يمكن القول الآن بأنّ الموت الدماغي لا يمكن النظر إليه على أنه يعني توقف وانتهاء الفعاليات الدماغية والنخاعية، ولا يمكن القول بأنّه يعني نهاية الحياة؟

٣. أليس اختلاف الأطباء في أمارات الموت الدماغي يدل على أنّ الموت الدماغي لا يمكن اعتباره موتاً متحققاً، حتى من وجهة النظر الطبية؟

٤. أليس ما تحدثت به بعض الكتابات عن أخبار إفاقة الأموات، وعودة الحياة إلى بعضهم بعد الغسل والتكفين أيضاً، دليلاً على أنّ الموت الدماغي هو نوع من توهم الموت، وليس موتاً حقيقياً؟

٥. المصابون بالموت الدماغي يجب أن تكون درجة حرارتهم ٣٥، ٥ على الأقل، ألا يمكن اعتبار وجود الحرارة معياراً ودليلاً على حياة الدماغ، علماً بأنّ تنظيم حرارة الجسم هي من وظائف الدماغ؟

٦. على افتراض أنّ الموت الدماغي يعني الموت القطعي ألا يوجد هناك احتمال إعادة هؤلاء إلى الحياة ثانية مع تطور العلوم الطبية؟ وبعبارة أخرى: من الممكن أن يكون القطع بأنّ الموت الدماغي موت حقيقي أمراً ناجماً عن العجز الطبي في المعالجة، وليس دليلاً على الموت الحقيقي.

● زرع الأعضاء، المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغي

٧. عندما يكون بالإمكان الإبقاء على حياة الأعضاء؛ باستخدام الأجهزة الطبية على الرغم من الموت الدماغي، ألا يمكن القول بأننا تمكّننا بذلك من الإبقاء على هذا النوع من الحياة لفترة زمنية طويلة، ومن إزالة المانع الذي يحول دون استمرار الحياة؟
٨. ألا يمثل بقاء الحياة في بعض الأعضاء - وإن كان يتم على شكل حركة الجهاز التنفسي وأمثال ذلك - دليلاً على أنّ المصابين بالموت الدماغي لم تفارق أرواحهم أبدانهم بعد، وأنّهم ما زالوا على قيد الحياة؟

٩. يعتبر الأفراد الـ anencephal أو الأفراد الفاقدون للمخ أثناء الولادة أحياء من الناحية الطبية، وإن كانت حياتهم سرعان ما تنتهي بعد الولادة. ألا يُعدّ وجود هذه الظاهرة دليلاً على أنه لا يمكن اعتبار الشخص ميتاً بالرغم من موته دماغياً؟ وبعبارة أخرى: عندما يكون هناك وجود خارجي للحياة بدون مخ يمكن اعتبار أي نوع من أنواع الحركة في حالة الموت الدماغي أمانة على وجود الحياة أيضاً.

١٠. أخيراً إذا كان الموت الدماغي دليلاً على الموت القطعي من وجهة النظر الطبية فإنّ الدليل والحجة من الناحية الشرعية هو تشخيص العرف العام، وليس العرف الخاص، وفي الموضوع الذي نحن بصدد بحثه فإن تشخيص الأطباء لا يمكن أن يرقى إلى عنوان الحجة الشرعية للحكم القطعي بالموت.

وبعد الانتهاء من الإجابة عن الإشكالات والتساؤلات المذكورة، فقد اتضحت هذه المسألة أيضاً، وهي أنّ الموت الدماغي يختلف تماماً عن حالة الحياة غير المستقرة المستخدمة في كلام الفقهاء، بل وحتى لا يمكن مقارنة الموت الدماغي مع حالة الاحتضار أيضاً.

إنّ التطرق إلى ذكر بعض الشواهد على وجود الحركة وفقدان الحياة - مثل حركة الجنين قبل ولوج الروح - تبسط مسألة القبول بنظرية الموت الدماغي أكثر.

ب - الشروط القانونية لجواز نقل الأعضاء من المتوفين

من الشروط القانونية الواردة في المادة القانونية المتعلقة بزرع الأعضاء لجواز نقل الأعضاء من المتوفين وصية المريض أو موافقة الأولياء، إضافة إلى وجود الدور المصيري للزرع، في حين أن الشرط لجواز نقل الأعضاء - طبقاً لما ورد في فتاوى الكثير من فقهاء الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٦٣

الشيعة - هو وجود الخطر على الحياة، ولا يحتاج إلى الوصية أو موافقة الأولياء.

وسنتم في هذا الفصل مناقشة الأسئلة المذكورة أدناه:

١. هل أن الوصية بنقل الأعضاء بعد تحقق الموت هي وصية مشروعة ونافذة أم لا؟

وسنقوم في معرض الإجابة عن هذا السؤال، بدراسة أدلة القائلين بالجواز، والذين يعتبرون هذه الوصية غير مشروعة. ولو افترضنا أن هذه الوصية جائزة فإن الآثار والنتائج المترتبة عليها، ومنها: وجوب العمل بالوصية ومعارضة الأولياء وأمثال ذلك، هي أيضاً من المواضيع التي ستعرض نفسها على بساط البحث.

وتجدر الإشارة إلى أن الرجوع إلى آراء الفقهاء في هذه المسائل لا وجود له، وأنه يجب على المشرع القانوني أن يقدم حلاً مناسباً لذلك. وكمثال على ذلك: لو أن فقيهاً أفتى بجواز أو وجوب العمل بمثل هذه الوصية، ولكن القائم بنقل العضو يقلد مجتهداً يرى عدم مشروعية هذه الوصية، فما هو التكليف عندئذ؟ هذه الاختلافات بين أولياء الميت والميت نفسه، وبين مستلم العضو والطبيب المعالج وغيرهم، توحى لنا بأنه ليس في سبيل سوى الفصل من قبل القانون تجاه هذه القضية.

٢. مَنْ هُم أولياء الميت؟ وهل يمكن من حيث الأصول الفقهية أن تعطى للأولياء

صلاحية الإجازة بنقل الأعضاء... وغير ذلك؟

إن إناطة نقل الأعضاء بموافقة الأولياء، أخذت بنظر الاعتبار لدى المشرع القانوني في الكثير من الدول، بما في ذلك إيران، حيث إن هذا الأمر يحظى بأهمية بالغة من عدة جوانب:

أ. التقليل من تقديم الدعاوى ضد الأطباء؛ بموافقة الأولياء.

ب. الإفصاح عن موافقة الأولياء يؤدي إلى إضفاء حالة الهدوء والسكينة لديهم.

ج. كل من يواجه الموت في المستشفيات سوف لن يعاني مشكلة القيام بتشريح جثته وتقطيعها، رغماً عن إرادته وإرادة أوليائه.

وعلى الرغم من ذلك فإن إثبات هذه الولاية بحاجة إلى دليل خاص من الناحية الفقهية؛ لأن الأصل في ذلك هو عدم الولاية على الآخرين، ولم يتم إثبات ولاية الأولياء سوى في بعض الحالات الخاصة.

ومن الأمور الأخرى التي تحتاج إلى المناقشة والدراسة هي فرضية اشتراط موافقة

● زرع الأعضاء، المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغي

الأولياء، وصغر الأولياء، واعتراض بعض الأولياء، وعدم توفر إمكانية الوصول إلى الأولياء، وغيرها.

إنّ اللجوء إلى استخدام عامل الولاية من قبل الفقيه الحاكم، والموافقة على نقل الأعضاء، هي من جملة الحلول المقترحة التي أخذت بعين الاعتبار في هذا البحث بخصوص ولاية الأولياء.

٣. هل أنّ نقل الأعضاء أمرٌ منوط بالدور المصيري لعملية الزرع أم يمكن تعميمه على حالات العسر والحرّج أيضاً؟

إنّ الدليل الرئيسي على جواز نقل الأعضاء - في فتاوى الفقهاء - هو لزوم تقديم وجوب الحفاظ على النفس المحترمة على حرمة التعرض لحرمة البدن، والواقع أنّ الفقهاء قالوا بجواز زرع الأعضاء في مثل هذه الحالات، بناءً على قاعدة التزاحم.

وبناءً على ذلك فإذا لم يتم العثور على وصية من قبل المتوفى، أو حتى إذا أوصى بعدم التشريح، واعترض الأولياء أيضاً على نقل العضو، فإنّ عملية نقل العضو سوف لن تجد أمامها مانعاً شرعياً أيضاً؛ بدليل وجوب المحافظة على حياة المسلم، وهو الموضوع المخالف تماماً للقانون الحالي، وإنّ الالتزام به من الممكن أن تكون له تبعات اجتماعية سلبية كثيرة.

والموضوع الآخر يتعلق بنقل الأعضاء في الحالات التي لا تكون فيها حياة المريض في خطر، ولكنه يكابد حياة صعبة. وأغلب حالات زراعة الأعضاء تتعلق بهذه المصاديق، في حين أنها غير مسموح بها، لا من الناحية القانونية، ولا تعتبر مشروعة برأي بعض الفقهاء أيضاً.

وقد تحدثنا في الفصل الرابع عن هذا الموضوع؛ باعتباره يمثل إحدى نقاط الضعف القانونية، وقدّمنا بعض الحلول المناسبة على أساس الأصول الفقهية.

ج - مسؤولية الأطباء في دفع الدية

طبقاً لما ورد في الفقرة ٣ من المادة الأولى لقانون زرع الأعضاء لا يتحمل الأطباء أية مسؤولية في دفع الدية في حالة قيامهم بنقل الأعضاء.

ويمكن الإشارة هنا إلى ثلاثة احتمالات في موضوع الدية:

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وبيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٦٥

١. لا يلزم دفع دية معينة.
 ٢. يُعفى الأطباء على وجه الخصوص من دفع الدية، ولكن لا ينفي ذلك أصل الدية.
 ٣. دفع الدية يتحملها الطبيب، ولكن من الممكن نقلها إلى ذمة شخص آخر بشروط معينة.
- وترجّح هذه الدراسة الرأي المشهور للفقهاء، والمبني على عدم وجود التلازم بين جواز التشريح وانتفاء الدية، من خلال مناقشة الاحتمالات أعلاه، والسعي للاستدلال بكل واحدة منها، وتقول بتعارض القانون مع الأسس الفقهية، سوى الحالات التي يوصي بها الميت.
- وتبعاً للقول بلزوم دفع الدية فإنّ الشخص الذي يدفع الدية، وأبواب صرفها، ستشكل المواضيع اللاحقة لهذه الدراسة.
- وبناءً على ذلك فإنّ الالتزام بدفع الدية من قبل الأطباء سيواجه المشكلة التالية، وهي عدم قيام أي طبيب بعملية نقل الأعضاء. وقد تمت في هذه الدراسة مناقشة الحلول المطروحة على أساس الأصول الفقهية؛ لإيجاد حل لهذه المشكلة.

د- الفراغات الموجودة في قانون زرع الأعضاء

إنّ قانون زراعة الأعضاء ولائحة تنفيذه يعكسان جهود المشرّع القانوني والمعنيين بهذا الأمر في حل المشاكل التي يعاني منها المجتمع، وملء الفراغات القانونية.

وفي السياق ذاته يمكن الإشارة إلى عدة موارد بقيت خافية عن أنظار المشرّع القانوني والقضاء، وهي من المسائل التي يعاني منها مجتمعنا، ومنها هذه الحالات:

١. نقل وزراعة الأعضاء في حالات العسر والحرّج: إنّ مسألة نقل الأعضاء لغرض الإبقاء على حياة شخص آخر تعدّ أمراً جائزاً، بل واجباً، بناءً على قاعدة التراحم، وطبقاً لفتاوى الكثير من الفقهاء، ولكننا نحتاج من الناحية العملية إلى عملية نقل الأعضاء لإنقاذ المرضى من العيش بمشقة وعناء في أغلب الأحيان، في حين أنه لا يمكن اللجوء إلى أسلوب نقل وزراعة الأعضاء لمعالجة هؤلاء المرضى، طبقاً لما ورد في القوانين الحالية، وبعض الآراء الواردة بهذا الخصوص.

● زرع الأعضاء، المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغي

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحل يكمن في القول بالحرمة العرضية أو الذاتية لنقل الأعضاء من المتوفين. فلو قلنا بحرمتها العرضية فإنّ وصية الميت وموافقته المسبقة بإمكانها أن ترفع الحرمة في حالات العسر والحرّج، وإذا كانت الحرمة ذاتية فإنّ التوسّع في دائرة قاعدة التزامهم، وكذلك اللجوء إلى قاعدة العسر والحرّج، يمكن أن تعيننا في الحكم بجواز النقل في الحالات التي يعيش فيها المريض حياةً صعبةً وشاقّةً. ومن الجدير بالذكر أنّ كل حلّ من هذه الحلول يواجه بعض الإشكالات التي سيتصدى هذا البحث إلى دراستها ومناقشتها بشكل مختصر.

٢. بيع وشراء الأعضاء: انطلاقاً من الرغبة في عدم الترويج لانتشار السوق الساخنة لشراء وبيع الأعضاء، وانعكاساتها الاجتماعية السلبية الناجمة عنها، فقد اتجهت الكثير من الدول إلى القنوات القانونية لمنع هذه الظاهرة، ولكن في دولة كبلادنا، حيث يجب أن يتم تنظيم القوانين على أساس الموازين الشرعية، يمكن أن نمنع شراء وبيع الأعضاء إذا توفرت لدينا القوانين المستندة على أساس الأصول الفقهية القائلة بعدم جواز هذا الأمر. في حين أننا نجد أنّ الفتاوى الصادرة من الكثير من الفقهاء تتحدث على جواز مسألة الشراء والبيع هذه، وإذا كان بعضهم لا يقول بجواز الشراء والبيع فإنهم يقولون بجواز أخذ المال مقابل إعطاء الأعضاء تحت بعض المسميات، من قبيل: التناول عن الحق، بيع حق الأولوية... وغير ذلك.

وبناءً على ذلك لا مانع من أخذ المال مقابل إعطاء الأعضاء طبقاً للقواعد الفقهية، ولكن الاعتراف بذلك قانونياً، والقول بمشروعيته القانونية، ستنتج عنه تبعات اجتماعية سلبية كثيرة، وواحدة من تلك التبعات هو تحوّل البلاد إلى سوق عالمية لشراء وبيع الأعضاء. وإذا اعتمدنا الفتاوى الفقهية كأساس للعمل في الوقت الحاضر؛ بسبب الفراغ القانوني الموجود في هذا المجال، فإننا سنواجه - للأسف - هذا المصير.

ويقدم هذا التحقيق - وضمن إشارته إلى هذا الفراغ - مجموعة من المقترحات لخلق حالة من الانسجام والتوافق بين الفتاوى الفقهية، وبالتالي التقليل من التبعات الاجتماعية السلبية لشراء وبيع الأعضاء.

٣. مواصفات وحقوق مانح العضو: من الممكن أن نذكر الكثير من المواضيع التي تتعلق بزراعة الأعضاء من الأحياء ودراستها، ولكن بلحاظ اختصاص هذا البحث بدراسة

الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة، شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ - ٤٦٧

المادة الأولى لقانون زراعة الأعضاء فإنّ الموضوع الحالي بخصوص المانحين الأحياء لأعضائهم هو خارج رسالة هذا البحث.

ومع ذلك يمكن أيضاً أن نأخذ بنظر الاعتبار بعض المواصفات لمانحي الأعضاء المتوفين، حيث إنّ لزوم إحراز الموت، وإحراز ضرورة الزرع، هي من جملة هذه الشروط. وقد ورد في الحديث في سياق هذا البحث التطرق إلى ذكر شروط أخرى أيضاً.

٤. مواصفات وحقوق مستلم العضو: من الممكن أن نأخذ بنظر الاعتبار بعض المواصفات الواجب توفرها لدى المستلمين للأعضاء، والتي تمت الإشارة إليها في قوانين بعض الدول بشكل مفصل.

ونواجه في هذا المجال فراغاً قانونياً في القانون الحقوقي في إيران. وعلى الرغم من إمكانية الحصول على بعض القواعد والأمور العامة لوضع عددٍ من المواصفات والشروط لمستلم العضو من القوانين الأخرى يمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار بعض الحقوق أيضاً لمستلم العضو، وأهمها: درجة الأولوية في استحقاق أخذ العضو. ونسأل حقاً: عندما تكون حياة مجموعة من المسلمين في خطر، ويمكن أن تنفذ حياة شخص واحد منهم فقط في حالة زراعة العضو في حالة الموت المحتّم، فما هو المعيار الذي يمكن من خلاله إعطاء هذا الحق في الأولوية والتقديم على الآخرين؟

وانطلاقاً من تعلق هذه القضية بالموت والحياة فإنّ أي نوع من أنواع اللامبالاة وعدم الاهتمام بهذه المسألة سوف تترتب عليه عواقب مؤسفة مؤلمة. كما أنّ عدم رضا المتوفى والمقرّبين للشخص المستحق لزرع العضو، والذي لا يفلح في الحصول على العضو؛ لأسباب معينة، على الرغم من أولويته حسب تسلسل الأسماء، تعدّ من المسائل المهمة، والتي يجب أن لا تخفى عن أنظار المشرّع القانوني.

ومما يؤسف له أننا لا نملك في الوقت الحاضر ضوابط معينة لتحديد سلّم هذه الأولوية، ونخشى أن تلعب المزاجات الشخصية والقدرة المالية لأخذي الأعضاء دور العامل الأول في تحديد هذه الأولوية، حيث إنه من المؤكد جداً أنّ هذا الأمر لا يليق إطلاقاً بالمجتمع الإسلامي.

وفي سياق ذكر الحقوق المختلفة لأخذ العضو يرى هذا البحث أنّ إحدى هذه الحقوق هي درجة الأولوية في أخذ العضو. كما يضع بين أيدينا مجموعة من المعايير لهذه

● زرع الأعضاء، المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغي

الأولية.

٥. آلية زراعة الأعضاء، وتعاون الدوائر الصحية، وضمان تنفيذ عقوبات مخالفة القوانين: من المسائل الأخرى التي تناولها هذا البحث هو الاهتمام بالضوابط الشكلية وضمان الإجراءات، حيث سيقوم بالتذكير بالفراغات القانونية خلال دراسة كل منها. إنَّ الوقوف على تفاصيل الحالة الراهنة، وطرح المسائل المتعلقة بزراعة الأعضاء والمشاكل التي تواجهها، يمكن أن يكون نافعاً ومفيداً إذا تمَّ كذلك تقديم الآليات والحلول اللازمة معها للخروج من هذا المأزق والفراغات القانونية الموجودة. ومن هنا فإنَّ هذا البحث يقدم في النهاية مجموعة من الاقتراحات في إطار المواد القانونية؛ ملء الفراغات القانونية الموجودة، من خلال ترجمة قوانين بعض الدول الصادرة في هذا المجال. وعلى الرغم من ذلك كله ما زالت هناك الكثير من المسائل التي لم يتم التطرق لها، وبقيت بعيدة عن أنظار مؤلف هذا الجهد، وبقي هذا الكتاب بمثابة الخطوة الأولى على طريق طرح هذه المسائل.

ونأمل بجهود الباحثين الآخرين أن تنهياً الأرضية المناسبة لإزالة النواقص والعقبات الموجودة، وأن يتمكن المشرع القانوني من كتابة القانون الذي يليق بمكانة ومنزلة الحكومة الإسلامية، وتقديمه للمجتمع، انطلاقاً من الدراسات والأبحاث التي تتم في هذا المجال.

الموامش

(١) كتاب صادر عن مركز دراسات الفقه والحقوق، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية لمكتب الإعلام الإسلامي.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٥٠ ل.س. الأردن ٢,٥ دينار. الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار. الإمارات العربية ٣٠ درهماً. البحرين ٣ دينار. قطر
٣٠ ريالاً. السعودية ٣٠ ريالاً. عمان ٣ ريال. اليمن ٤٠٠ ريالاً. مصر ٧
جنيهات. السودان ٢٠٠ دينار. الصومال ١٥٠ شلناً. ليبيا ٥ دنانير. الجزائر
٣٠ ديناراً. تونس ٣ دينار. المغرب ٣٠ درهماً. موريتانيا ٥٠٠ أوقية. تركيا
٢٠٠٠٠ ليرة. قبرص ٥ جنيهات. أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Winter & Spring 2010 – 1431 4st Year – No. 13 & 14

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director :

Mohamad Dohaini

General Director :

Ali Baqer AL-mousa

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net