

فَقْرَاهُمْ إِلَى الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثانية

ملف خاص حول الاجتهاد

- الاجتهاد والمعاصرة
- الاجتهاد في الشريعة الاسلامية - نظرة خاطفة
- حوار خاص مع الأستاذ الشيخ حسن الجواهري حول الاجتهاد
- ندوة و حوار حول مناهج الاجتهاد وآلياته
- إشارات حول الاجتهاد وقضايا الواقع
- عقود الإذعان
- الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة (٣)
- قراءة نقدية لنظرية حق الطاعة
- نظرية السنة أو خبر الواحد في مدرسة الأصول الشيعية القديمة (١)



فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مَجَلَّةُ فِقْهِيَّةٍ تَخْصُصِيَّةٌ فَضْلِيَّةٌ

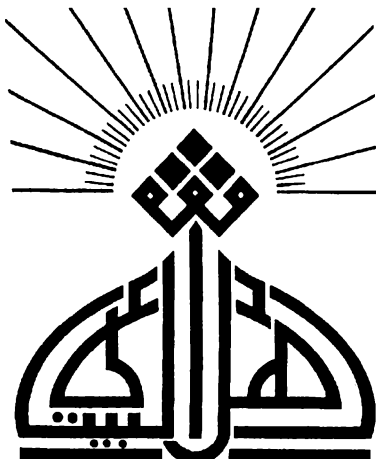
تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الضعف الإسلامي

طبقاً لأذهب أهل البيت عليه السلام

العدد الرابع والثلاثون - السنة التاسعة

١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م



مَجَلَّةُ فَضْلِيَّةٍ وَمَقَامِيَّةٍ بِخُصَايَةِ

المعرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم الابراهيم

الشيخ حيدر حب الله

الشيخ محمد الرحمان

مدير التحرير :

الأستاذ عبد الكريم رؤوف

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

- كلمة التحرير - الاجتهاد والمعاصرة ٥ - ١٠
رئيس التحرير

■ ملف العدد ■

- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية - نظرة خاطفة ١٣ - ٤٢
آية الله الشيخ محمد إسحاق الفياض
- حوار مع الأستاذ الشيخ حسن الجواهري حول الاجتهاد ٤٣ - ٥٤
التحرير

- ندوة وحوار حول مناهج الاجتهاد وأبعاده ٥٥ - ١٠٠
المشاركون في الحوار:
الشيخ محمد السند، الشيخ عباس الكعبي، الشيخ أحمد المبلغي

- تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية وتطور الاجتهاد ١٠١ - ١٣٢
السيد علي عباس الموسوي

- إشارات حول الاجتهاد وقضايا الواقع ١٣٣ - ١٤٨
الشيخ أمين سعد

■ دراسات وبحوث ■

- عقود الإذعان ١٤٩ - ١٨٢
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

- الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة / ٢ ١٨٣ - ٢٠٢
الأستاذ الشيخ عباس الكعبي



محتويات العدد

٢٠٣ - ٢١٢

وقت خطبتي صلاة الجمعة
الشيخ علي المخلوق البحراني

٢١٣ - ٢٣٢

قراءة نقدية لنظرية حق الطاعة
الأستاذ الشيخ صادق لاريجاني

٢٣٣ - ٢٥٢

مطابقة علمية حول نظرية حق الطاعة
الأستاذ السيد علي أكبر الحائري

٢٥٣ - ٣٢٢

نظرية السنة أو خبر الواحد في مدرسة الأصول الشيعية / ١ /
الشيخ حيدر حب الله

■ تقارير ومتابعات ■

٣٢٥ - ٣٢٨

تقرير حول الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية
التحرير

٣٢٩ - ٣٤٢

أخبار ومتابعات
التحرير

الاجتهاد والمعاصرة

يعدّ مبدأ الاجتهاد وانفتاحه أحد أسباب القوة والحيوية في مدرسة أهل البيت (عليه السلام) .. لما ينجم عن ذلك من آثار وانعكاسات خطيرة وهامة .. إذ أن إقفال هذا الباب معناه تعطيل علم الفقه وتحويله إلى صرف تراث جامد لا ينمو ولا يتطوّر ولا تطاله يد البحث والتمحيص .. وبذلك يفقد نضارته وحيويته ويؤول إلى الذبول والاضمحلال .. ويبتعد عن الساحة العلمية والفكرية تدريجياً ..

لا شك في أنّ كثرة البحث والتنقيب توقف الباحث على كثير مما خفي عليه من الحقائق والواقعيات كما هو الحال في كل العلوم والمعارف على تنوّعها واختلافها .. ولا يشدّ علم الفقه عن ذلك بل إنّ الأمر فيه أكد باعتبار أنّ الباحث في الفقه ومصادره يمارس قضية لا يمكن تأجيل البحث فيها أو تعطيله لكون البحث هنا عن التكليف ومسؤولية المكلف تجاه ربّه وما يترتب على ذلك من موقف عملي واتجاه سلوكي فعلي ومنجّر لا يمكن الغضّ عنه ..

لذا ترى أنّ عجلة البحث لم تتوقّف في مدرسة أهل البيت (عليه السلام) .. وهذا ما خلف ثروة علمية هائلة لا نظير لها في باقي العلوم .. فإنّ كل مجتهد يتصدّى للبحث في أية مسألة قبل أن يفتي بها ولا يدع البحث فيها معوّلاً على غيره حتى لو كانت تلك المسألة

معروفة ومطروحة ممن قبله وأشبعها السابقون درساً وتحقيقاً..
وقد بدأت أخيراً بعض المدارس الفقهية من المذاهب الإسلامية
الأخرى تلتحق بركب مدرسة أهل البيت (عليه السلام) من هذه الجهة لما
نادت بفتح باب الاجتهاد وضرورته معتمدة عن السلف بأعذار أدبية
وأخلاقية بعد توقف دام قروناً.. وهي فترة ليست بالقصيرة..

أجل.. إن انفتاح باب الاجتهاد لا يعني فتح الباب مطلقاً على
مصراعيه من دون حدود مشخصة.. إذ أن الاجتهاد ممارسة علمية
تتوقف على مقدمات ولها منهج وضوابط ومعايير يمارسها
من توقرت فيه الأهلية والخبرة المعرفية.. إن عدم وضع
ضوابط محكمة للعملية الاجتهادية سيفقد الفقه قيمته العلمية
ويجعل منه تراثاً أدبياً وخطابياً ومقطوعات نظرية.. وكذا الحال
لو كانت الضوابط الموضوعية هشة ومطاطة لأنه سيتمخض
عنه حينئذ فقه هزيل خالٍ من العمق والأصالة.. هذا من ناحية..

من ناحية أخرى أن الحفاظ على مبدأ الاجتهاد يدعو إلى تحديد
آلية واضحة لتحديد مصاديقه خارجاً.. أي ضرورة وجود سياق
معين ملزم يُعرف من خلاله المجتهد الحقيقي من المجتهد
الادعائي.. إننا في الماضي قليلاً ما نسمع عن حالات التطفل على
الفقه والاجتهاد لكن في الآونة الأخيرة كثرت هذه الادعاءات مما سبب
تشويشاً في الذهنية العامة وأوجد إرباكاً في الدائرة التخصصية..

إن المؤسسة الفقهية ينبغي لها أن تبرمج اهتماماتها وكيانها من
الداخل كي تسير سيراً متوازناً بعيداً عن الإفراط والتفريط..
ولكي تحاشي الانجراف مع نزوة المتطفلين على الفقه
أو المتسرعين ممن راهق الاجتهاد وقاربه ولم يذق عسيلته..

الانفتاح بمعنى آخر

إنَّ المبررات التي تقتضي انفتاح باب الاجتهاد في عمود الزمان نفسها تقتضي الانفتاح على الحياة بكل زواياها وشؤونها وتغيّراتها المتسارعة في مختلف الأصعدة.. وتجلّى لنا هذه الحقيقة الناصعة عند ملاحظة النص الشرعي «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»..

إنَّ عملية الاجتهاد بمفهومها المدرسي التقليدي هي عملية مناورة ومداولة مع الأدلة فحسب.. ولكن المراجعة الواعية والقراءة الدقيقة تحتم علينا أن نستبدل هذا الفهم الضيق للاجتهاد بمفهوم أنسب وأكثر حيوية وأقرب إلى واقع الشريعة وهو أنَّ الاجتهاد ممارسة يخوضها المتخصص في دائرتين: دائرة الأدلة الشرعية ودائرة الحياة والواقع بما يزخر به من مستجدات وحوادث سيما بعد أن تهيأت مجالات وأجواء للفقهاء كي يأخذ طريقه للتطبيق أو التأثير وتوفّرت فرص لكي يلعب الفقهاء دوراً أكبر ممّا كان عليه من قبل سواء كان في الدوائر المحلية أو الإقليمية أو الدولية والعالمية.. هذا مضافاً إلى لحاظ التحديات والمنازلات الخطيرة التي أتتتنا من خارج المحور الاسلامي التي شكّلت ضغوطاً ملحّة وعديدة في المجالات التي تنتظر كلمة الفقهاء واطروحاته، نحو:

- ١ - **البيئة وحمايتها**: فما هو موقف الشريعة والتدابير التي اتخذتها تجاه هذه القضية الجادة التي باتت تقلق المحافل الدولية..
- ٢ - **حقوق الإنسان**: وهي من القضايا الهامة التي يمكن للشريعة أن تقدّم للعالم رؤية أفضل ضمن صياغة متينة ومتكاملة..

٣ - الارهاب : انها القضية الساخنة التي شغلت المراكز السياسية والحقوقية والأروقة الدولية.. وهي الحرب التي حملها الاستكبار لطقن الإسلام في الصميم والانقضاض عليه في أكثر من موقع..

٤ - العولمة : التي مدت أذرعها على العالم اليوم كالاخطبوط في مختلف الميادين الثقافية والاعلامية والاقتصادية والسياسية..

٥ - المجتمع المدني : وما يقتضيه من تعددية مذهبية ودينية وسياسية وحزبية وأنظمة تتسع لهذه التعدديات.. إلى غير ذلك من عشرات القضايا الهامة التي يراهن عليها خصوم الإسلام ويعزفون عليها لاحراج الشريعة وأتباعها في أكثر من موقع..

إن مسؤولية الاجتهاد اليوم هي أن يواكب كل هذه الملامسات المعقدة والظروف الحساسة فهماً وتحليلاً وموقفاً وتصدياً وأن يكون بمستوى العصر ومتطلباته الممتدة والمتنوعة وأن يبرز في حلبة الصراع الحضاري مقتدراً غالباً غير مغلوب ولا منسحب.. هذا أولاً..

وثانياً : إن طبيعة الصراع الحضاري تختلف عن الصراع المادي فإن الصراع الحضاري يتطلب - مضافاً إلى إقتضاءات المواجهة الفعلية القائمة - استشرافاً للمستقبل ورؤية حول الغد.. وهذا يعني أن يأخذ الاجتهاد بزمام المبادرة وأن يكون سباقاً ورائداً في طروحاته ورؤاه ومشاريعه الحضارية لا أن يظل مدافعاً وراذلاً لما يوجه إليه من لكمات.. إن الاجتهاد بحكم امتلاكه رصيذاً ضخماً واسساً متينة لقادر على أن يقوم بدور المدافع والمحامي عن الشريعة وبدور المبادر والرائد والمقترح.. هذا على مستوى الإمكان والاستعداد أما على مستوى الفعلية فهذا ما ننتظره ونتوقعه إن شاء الله..

بيد أن كل هذه الطموحات لا يمكن تحقيقها بمجرد إثارة الغيرة الإسلامية وبتّ روح الحماس الديني لدى أهل الحلّ والعقد.. بل إنّ تحقيق هذه الأهداف يتوقّف على إعداد المقدمات الموصلة ووضع برامج مدروسة وطرح معالجات تبدأ بتقويم المؤسسة الفقهية وتفعيل نقاط القوّة فيها وتطويق حالات الضعف والسيطرة عليها بكل جرأة وصراحة.. إنّ المجاملة في دين الله والاستحياء من المعروف أمر غير مستحسن.. والذي يمكن قوله بهذا الصدد مايلي:

١ - مراجعة المناهج التعليمية داخل المؤسسة الفقهية وبرمجتها بشكل يتلاءم مع ما نصبو إليه من الوصول إلى اجتهاد فاعل..
٢ - تبويب مصادر الاجتهاد بما يخدم قضية الاستنباط بأبعادها الجديدة كتنظيم الموسوعات الروائية والحديثية بما يتناسب مع مقتضيات الاجتهاد المعاصر..

٣ - جدولة المساحات التي يراد للفقّه أن يطالها.. ومراعاة مبدأ الأولوية.. نظراً لاتساع دائرة تلك المساحات وتنوّعها مما يستلزم التدرّجية في المعالجة والسير إلى الأمام خطوة خطوة..

٤ - تحديد مستوى التعامل مع المؤلف والمكثّر من البحوث والدوائر التي قد تستنزف الوقت والجهد والاهتمام ممّا يؤدي إلى عدم إعطاء المجالات الغضة والجديدة حقّها من المعالجة..

٥ - التعامل بجديّة مع الرؤى الجديدة التي تقدّم في إطار تقويم المنهج المتداول في عملية الاستنباط وتفعيله..

فقد طرحت في الآونة الأخيرة نظريات جديدة بالبحث والاهتمام كالدعوة إلى الاجتهاد الجمعي والمؤسسي بدلاً عن الأسلوب الفردي

في الاستنباط .. إذ لا ريب في أنّ عملية الاستنباط - سيما في المسائل المستجدة والقضايا الكبرى والخطيرة - تمرّ بعدة مراحل ضرورية كتنقيح الموضوع وحصر الحثيات وتعيينها ومتابعة الأدلة واستقراءها وتقويم النتيجة النهائية وبلورتها على ضوء الواقع من ناحية المضمون والخطاب وآلية التطبيق والتنفيذ وغير ذلك من النواحي التي تنهك طاقة الفرد وتستهلك قابلياته وقدراته .. ونظير ذلك الدعوة إلى التخصص في الاجتهاد بحكم اتساع مساحات الحياة المعاصرة ومجالاتها .. ونحو ذلك كثير من الآراء والطروحات التي تمسّ منهج الاجتهاد وعملية الاستنباط في الصميم .. نسأل المولى القدير أن يأخذ بأيدي الفقهاء المخلصين ويشد أزهم ويوفّقهم للصواب ويسدّ خطاهم ويهديهم سواء السبيل ..

﴿ وما توفّيقى إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

ملف العدد

- ١ - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية - نظرة خاطفة
- ٢ - حوار خاص مع الأستاذ الشيخ حسن الجواهري حول الاجتهاد
- ٣ - ندوة وحوار حول مناهج الاجتهاد وآلياته
- ٤ - تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية وتطور الاجتهاد
- ٥ - إثارات حول الاجتهاد وقضايا الواقع

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

نظرة خاطفة

□ آية الله الشيخ محمد إسحاق الفيّاض

الأحكام الشرعية الإسلامية

تصنف الأحكام في الشريعة الإسلامية إلى صنفين :

الصنف الأول: الأحكام الشرعية التي لا تزال تحتفظ بضرورتها بين المسلمين عامة رغم انفصال هذه الأحكام عن عصر التشريع بقرون كثيرة وسنين متطاولة متمادية .

وهذا الصنف من الأحكام الذي يتمتع بطابع ضروري لا تتجاوز نسبته بالقياس إلى مجموع الأحكام الشرعية عن ستة في المئة بنسبة تقريبية، ولا يوجد في هذا الصنف أيّ خلاف بين الفقهاء والمجتهدين؛ فإنّ الخلاف بينهم إنّما يبدو في الأحكام الشرعية النظرية التي يتوقف إثباتها على إعمال النظر والفكر على ضوء البحث النظري والتطبيقي في علمي الأصول والفقه .

ويكون موقف جميع آحاد المكلفين من المجتهدين والمقلّدين تجاه ذلك

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

الصف من الأحكام على السواء. فلا يرجع غير المجتهد فيه إلى المجتهد؛ حيث لا موضوع فيه لعملية الاجتهاد والاستنباط؛ لأنَّ الاجتهاد إنما هو استخراج الحكم الشرعي من دليله، وتعيين الموقف العملي تجاه الشريعة بحكم التبعية لها، والفرض أنَّ الموقف العملي لكل مكلف به تجاه الشرع معين بدون حاجة إلى إعمال النظر والتطبيق.

ونظراً لكون هذا الصف من الأحكام يشكّل شرطاً قليلاً من مجموع الأحكام الشرعية الإسلامية، لذا لم تعالج به المشاكل الكبرى التي يواجهها الإنسان في حياته في مختلف جوانبها وعلاقاته مع الآخرين: المادية والمعنوية، ولا يمكن بواسطته الحفاظ على حقوق الانسان في تمام مجالاتها الفردية والاجتماعية.

والصف الثاني: الأحكام الشرعية التي تتمتع بطابع نظري، وهذا الصف من الأحكام هو الذي يتوقف إثباته على عملية الاجتهاد والاستنباط.

ومن الطبيعي أنَّ الوصول إلى مرتبة الاجتهاد لا يتيسر لكل أحد؛ حيث إنه يتوقف على تقديم دراسات ودراسات، وبذل جهد كثير في تكوين مجموعة قواعد مشتركة ونظريات عامة، وممارستها خلال سنين كثيرة.

والسبب فيه: أنَّ عملية الاجتهاد من النصوص التشريعية - كالكتاب والسنة - تتوقف على دراسة عدة نقاط على صعيد البحث النظري والتطبيقي بشكل ذي طابع إسلامي، على الرغم من تقديم دراسة مجموعة علوم بصورة مسبقة كالإعداد لها، وإليك تلك النقاط:

النقطة الأولى: إنَّ كل مجتهد يعتمد - بطبيعة الحال - في صحة كل نص من النصوص التشريعية، ما عدا النصوص القرآنية والسنة القطعية، على نقل أحد الرواة وأرباب الكتب في إطار خاص.

الشيخ محمد إسحاق الفيّاض

ومن الضروري أنّ المجتهد مهما حاول التدقيق في وثاقة الراوي وأمانته في النقل لا يمكنه التأكد بشكل قاطع من صحة النص ومطابقته للواقع الموضوعي في نهاية المطاف ؛ وذلك لجهات :

الأولى: إنّّه لا يعرف مدى وثاقة الراوي وأمانته في النقل بشكل مباشر، وإنّما وصلت إليه في إطار نقل الآحاد تاريخياً في كتب الرجال .

الثانية: إنّ الراوي مهما بلغت وثاقته وأمانته في النقل مداها إلا أنّه لم يكن مصوناً من الخطأ والاشتباه ونقل ما لا واقع له، وبذلك يتغير وجه عملية الاجتهاد عن واقعها الموضوعي .

الثالثة: إنّ وصول النصوص التشريعية إليه لم يكن بشكل مباشر، بل بعد أن تطوف عدة أشواط وتصل إليه في نهاية المطاف .

فالتنتيجة على ضوء هذه الجهات الثلاث: أنّ المجتهد في مقام عملية الاجتهاد وتعيين الوظائف العملية تجاه الشريعة مهما اهتم وبألف في تدقيق السند لا يمكنه أن يتأكد بشكل قاطع بصحة تلك النصوص وصدورها من مصادرها، ومطابقتها للواقع الموضوعي في كل شوط، فما ظنك في تمام الأشواط ؟!

النقطة الثانية: إنّ كل مجتهد يعتمد - بطبيعة الحال - في كشف مداليل النصوص التشريعية وتعيينها في إطارها الخاص على الفهم العرفي وطريقتها المتبعة في باب الألفاظ التي تقوم على أساس مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية وتكوين قواعد مشتركة منها وفقاً لشروطها العامة .

النقطة الثالثة: إنّ كل مجتهد يعتمد في كشف مطابقة مداليل النصوص التشريعية المحددة بالفهم العرفي لواقع التشريع الإسلامي على قاعدة عقلائية منذ عهد التشريع، وهي أنّ العقلاء يحملون كل كلام صادر من متكلم ملتفت

على بيان الواقع والجد، دون التقية ونحوها.

فهذه هي النقاط التي لابد لكل مجتهد للوصول إلى درجة الاجتهاد من دراستها دراسة موضوعية، وبذل الجهد فيها، وتكوين نظريات عامة وقواعد مشتركة، مع دراسة عدة علوم أخر بصورة مسبقة كالإعداد لها.

الحلقة المفقودة بين عصر التشريع وعصر الاجتهاد

وأثرها على عملية الاستنباط

ثم إنَّ الفراغ المتخلَّل بين عصر التشريع وعصر الاجتهاد كلما زاد وكثر واجهت النصوص التشريعية الشكوك والأوهام أكثر فأكثر من مختلف الجوانب والجهات؛ ومن هنا كانت عملية الاجتهاد في زماننا الحاضر عملية صعبة ومعقدة ومحفوفة بالشكوك والأوهام والمخاطر، فعلى المجتهد أن يقوم بدفع تلك الشكوك والأوهام والمخاطر وملء الفراغ في مقام هذه العملية، ولا يتمكن من ذلك إلَّا بما يتبناه في الأصول من النظريات العامة والقواعد المشتركة في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطها العامة. ولما لم تكن تلك القواعد المحددة في الأصول متمتعة بطابع قطعي، لم تدفع الشكوك والأوهام التي تواجه النصوص بشكل قطعي.

وحينئذٍ: يواجه المجتهد أمام ذلك الموقف الذي يتخذه في مقام عملية الاجتهاد - رغم عدم تأكده من صحة تلك العملية ومطابقتها للواقع الموضوعي جزماً - السؤال التالي: وهو أنَّ المجتهد لما لم يتمكن من التأكد من صحة النصوص التشريعية بشكل قاطع - في مقابل الشكوك والأوهام التي تواجهها في كل شوط من شتى الجهات - فكيف يسمح له بأن يعتمد على هذه النصوص في مقام عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية منها، رغم أنَّ

الإسلام لم يسمح بالعمل بالظن والاعتماد عليه في تشريعه ؟

والجواب عن ذلك السؤال: هو أَنَّ الدين الإسلامي قد سمح منذ بداية تشريعه للتصدي لعملية الاجتهاد وتحديد الوظيفة العملية تجاه الشريعة من النصوص التشريعية ، رغم أَنَّ هذه العملية لا تتعدى من درجة الظن إلى درجة اليقين في تمام مراحل وجودها ؛ من البداية إلى أن تطورت وأصبحت عملية معقدة ؛ فإنَّ المسلمين الذين عاصروا النبي الأكرم ﷺ لم يكن بإمكان كل فرد منهم أن يسمع الحكم الشرعي من النبي الأكرم ﷺ مباشرة أو من أناس لا يشك في صدقهم ، ولا سيما النساء ومن كان بعيداً عن المدينة المنورة . فإذا بطبيعة الحال كان سماع الأحكام الشرعية غالباً من النبي الأكرم ﷺ بواسطة أناس ينقلون الأحاديث والأحكام إليهم .

وحينئذٍ فإنَّ فهم الحكم الشرعي من الروايات الواصلة إليهم تارة يكون مستنداً إلى القطع بالصدور والدلالة والجهة ولو كان ذلك من جهة غفلة الشخص عن احتمال خطأ الناقل واشتباهاه في النقل ، وأخرى لا يكون مستنداً إلى القطع بهذه الجهات ؛ لالتفاته إلى أَنَّ الناقل قد يخطأ ويشتبه في النقل أو في السماع ، وإن افترض القطع بعدم تعمد في الكذب .

وفي مثل ذلك لا محالة يكون فهم الحكم الشرعي من النصوص بحاجة إلى قاعدة عامة ، كحجية تلك النصوص ، وحجية ظهورها العرفي ، أو ما شاكل ذلك ، ولا يمكن أن يحصل هذا الفهم بدون تطبيق هذه القواعد العامة ، وإن كان ذلك التطبيق بحسب الارتكاز وبدون وعي والتفات منهم إلى طبيعة هذه القواعد وحدودها وأهمية دورها في عملية الاستنباط والاجتهاد .

ومن المعلوم أَنَّ هذه بداية نقطة عملية الاجتهاد والاستنباط بأبسط

وجودها، ثم تطورت عصاراً بعد عصر تدريجاً إلى أن تبلورت هذه العملية في زمان الصادقين عليه السلام بين جماعة من الرواة، ووجدت بذرة التفكير الأصولي في آفاق أذهانهم، كما يظهر ذلك بوضوح من بعض الأسئلة الموجهة من قبل هؤلاء إلى الإمام عليه السلام، كقول الراوي: «أفيونس بن عبد الرحمان ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟»، ونحو ذلك؛ فإنه يكشف عن وجود بذرة التفكير الأصولي في مرتكزات ذهنه، وهي حجبة خبر الثقة، وهذا يعني: أن يونس بن عبد الرحمان إذا كان ثقة أمكن استنباط الحكم الشرعي من قوله بتطبيق القاعدة العامة عليه وهي حجة خبر الثقة.

وإن شئت قلت: إن من راجع الروايات ونظر فيها يظهر له من مجموع الأسئلة فيها وجود بذرة التفكير الأصولي في آفاق أذهان هؤلاء الرواة ومرتكزاتهم.

ثم إن هذه البذرة قد تطورت ونمت في عصر الغيبة تدريجاً على ضوء تطور العمل الفقهي ونموه وتوسعه بتوسع مختلف جوانب الحياة ونموها، إلى أن انفصلت دراسة هذه البذرة عن الدراسة الفقهية وأصبحت دراسة علمية مستقلة وقائمة بنفسها، وتسمى هذه الدراسة التي هي على صعيد البحث النظري بعد انفصالها واستقلالها عن الدراسة الفقهية التي هي على صعيد البحث التطبيقي، بـ: «علم الأصول»، فالتسمية متأخرة.

وأما المسمى - وهو وجود البذرة - فولادته متزامنة مع ولادة العمل الفقهي، ولا يمكن انفكاك النظر الفقهي عن النظر الأصولي في أية مرحلة من مراحل وجوده؛ للترابط الوثيق بينهما في تمام المراحل؛ حيث إن عملية الاستنباط عملية ناتجة من الترابط بينهما ترابط العلم النظري بالعلم التطبيقي.

إلى هنا نستطيع أن نخرج بهذه النتيجة: وهي أنّ عملية الاجتهاد وتحديد الوظائف العملية تجاه الشريعة من النصوص التشريعية ليست عملية مستحدثة في عصر الغيبة، بل إنها موجودة في عصر التشريع على طول الخط، غاية الأمر أنّ وجودها في ذلك العصر كان وجوداً بدائياً بسيطاً ولم يكن متطوراً ومعقّداً.

ثمّ إنّ عملية الاجتهاد في عصر التشريع تمتاز عن عملية الاجتهاد في عصر الغيبة بأمرين:

أحدهما: إنّ الاجتهاد في عصر التشريع على طول الخط كان عملية سهلة وغير معقدة؛ إذ الإنسان في ذلك العصر لم يكن بحاجة لكي ينال مرتبة الاجتهاد إلى تقديم دراسة مجموعة علوم بصورة مسبقة بالصيغ الموجودة حالياً كالإعداد لها، وإلى تقديم دراسة للنصوص التشريعية في مختلف مجالاتها لملء الثغرات والفجوات التي تنجم عن ابتعاد الفقيه عن عصر التشريع.

وأما الاجتهاد في هذا العصر فالوصول إليه بحاجة إلى تقديم الدراسات في مختلف المجالات، وممارستها لملء الفراغ الناجم من ابتعاد الفقيه عن عصر التشريع، ودفع الشكوك والأوهام التي تواجهها النصوص التشريعية مهما أمكن، وتبرير العمل بها رغم وجود تلك الشكوك والأوهام في الواقع وعدم إمكان إزالتها بشكل تامّ.

والآخر: إنّ الاجتهاد في عصر التشريع أقرب إلى واقع التشريع الإسلامي من الاجتهاد في العصور المتأخرة؛ حيث إنّ الاجتهاد في هذه العصور - كما عرفت - مكتنف بالشكوك والأوهام حول مدى صحة النصوص التشريعية الواصلة بطريق الآحاد عبر قرون متطاولة، بينما لم يكن الاجتهاد في عصر التشريع مكتنفاً بتلك الشكوك والأوهام.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

نعم، يشتركان في نقطة واحدة: وهي سماح الشرع لكشف واقع التشريع الإسلامي ظاهراً بالعملية المذكورة التي هي عملية ظنية لا تتعدى حدود الظن. وحينئذٍ علينا أن نفصل ذلك الظن عن الظن الذي لم يسمح الإسلام بالعمل به والاعتماد عليه في تشريعه.

بيان ذلك: إنَّ الظن الذي قد سمح الإسلام بالعمل به لكشف تشريعاته كان ذا طابع خاص (وبيان ذلك الطابع في ضمن حدود معينة وفقاً لشروطها العامة في علم الأصول) وهو الظن بالأحكام الشرعية الحاصل من النصوص التشريعية في ضمن شروطه المبينة المحددة.

ولا فرق في جواز العمل بذلك الظن بين عصر التشريع على طول الخط والعصور المتأخرة إلى نهاية المطاف؛ فإنَّ الفاصل الزمني بينهما مهما طال فهو لا يؤثر في ذلك.

الأخباريون ومسألة الاجتهاد

لقد عارض جماعة كثيرة من الأخباريين عملية الاجتهاد ومدرسته، وشجبوا هذه المدرسة شجباً عنيفاً أدَّى في نهاية المطاف إلى شجب علم الأصول، بدون وعيٍ والتفات منهم إلى طبيعة علم الأصول وأهمية دوره الأساسي في الفقه، وأنَّه العمود الفقري للعمليات الفقهية في مختلف مجالات الحياة.

وهذه المعارضة الشديدة من هؤلاء تقوم على أساس نقطتين:

النقطة الأولى: إنهم فسروا كلمة «الاجتهاد» تفسيراً خاطئاً، وقالوا: إنَّ الاجتهاد يعني التفكير الشخصي للفقيه في المسألة إذا لم يوجد فيها نص، وهذا التفكير الشخصي يقوم على أثر الاعتبارات العقلية والمناسبات الظنية

التي تؤدي إلى ترجيحه بصفة كونه حكماً اجتهادياً ذا طابع شرعي، كما كان هذا هو المتداول بين أبناء العامة؛ فإنهم كانوا عند عدم العثور على نص في المسألة يعملون بقولهم وأفكارهم الشخصية فيها بملك المناسبات الظنية والاستحسانات العقلية والقياسات الاعتبارية، وجعلوا من هذه الأفكار الشخصية والآراء التي تبتني على تلك الاعتبارات العقلية الظنية مصدراً من مصادر الحكم الشرعي.

ولأجل هذا التفسير الباطل شنت هذه الجماعة هجوماً شديداً على مدرسة الاجتهاد وأهلها، مدعين أنّ هذه المدرسة قد أسست في مقابل مدرسة أهل البيت (عليه السلام) وعلى خلافها؛ ولذا وردت في ذم هذه المدرسة روايات كثيرة منهم (عليه السلام).

النقطة الثانية: إنّ علم الأصول علم حادث في عصر الغيبة ومأخوذ من العامة؛ فإنهم الأصل فيه، ولم يكن موجوداً على طول تاريخ الفقه وفي عصر التشريع وزمان الأئمة (عليهم السلام)؛ ولأجل ذلك قالوا إنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) عملوا على طبق النصوص التشريعية حرفياً وبدون حاجة إلى علم الأصول وتطبيق القواعد العامة.

فإذا كان هذا هو طريقة تحديد المواقف العملية للإنسان تجاه الشريعة في زمان الأئمة (عليهم السلام) لم يجز التعدي من هذه الطريقة إلى طريقة أخرى، وهي طريقة الاجتهاد التي لم تكن موجودة في ذلك الزمان لكي يستكشف إمضاؤها.

فإذا لا يمكن إثبات أنّ الشارع قد سمح بطريقة الاجتهاد والاستنباط، ومع عدم السماح بها لا حاجة إلى علم الأصول؛ فإنّ الحاجة إليه تنبع من واقع حاجة عملية الاجتهاد والاستنباط إليه.

ويمكن نقد كلتا النقطتين بما يلي:

أما النقطة الأولى: فلأن تفسير الاجتهاد لدى الأصوليين بالتفسير المذكور تفسير خاطئ لا واقع موضوعي له، فإنهم لم يقولوا بالاجتهاد بالتفسير المزبور على امتداد التاريخ المعاصر للاجتهاد، بداهة أن الاجتهاد عندهم ليس مصدرًا من مصادر الحكم الشرعي في مقابل النصوص التشريعية، كيف؟! وإنهم شجبوا الاجتهاد بهذا المعنى شجباً مريراً على طول الخط تبعاً للروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، فإنها وردت في شجب الاجتهاد بهذا المعنى، وذنم من يقوم باستنباط الحكم الشرعي بهذه الطريقة.

بل الاجتهاد عندهم بمعنى: استنباط الحكم الشرعي من الدليل، وتعيين الموقف العملي به تجاه الشريعة. ومعنى الاستنباط: هو تطبيق القواعد العامة المشتركة المحددة - الثابتة حجيتها شرعاً في الأصول بنحو الجزم والقطع - على مواردها الخاصة.

ومن المعلوم أن الاجتهاد بهذا المعنى قد أصبح في عصرنا الحاضر من البديهيات، بل الأمر كذلك في تمام العصور؛ أي منذ ولادة الفقه، ولا يسع أي شخص إنكاره وشجبه حتى من الأخباريين؛ إذ من الضروري أن النصوص التشريعية ليست قطعية في مختلف جهاتها حتى عندهم.

وعليه، فبطبيعة الحال كانوا بحاجة إلى تطبيق قاعدة عامة على كل مسألة من المسائل الفقهية لمعرفة حكمها الشرعي من تلك النصوص، كحجية خبر الثقة، وحجية الظهور العرفي، ونحو ذلك.

ولا يمكن فهم الحكم الشرعي منها في كل مورد واقعة بدون الاستعانة بهذه القواعد العامة وتطبيقها وإن كان ذلك بدون وعي والتفات منهم إلى طبيعة تلك القواعد وحدودها وأهمية دورها.

وهذه هي عملية الاجتهاد والاستنباط، ولا نقصد بالاجتهاد إلا فهم الحكم الشرعي من دليله بتطبيق القاعدة العامة عليه، ولا يمكن للأخباريين إنكار الاجتهاد بهذا المعنى؛ حيث إنّ إنكاره مساوق لإنكار الفقه بتمامه.

ومن هنا لا شبهة في أنّ بذرة التفكير الأصولي موجودة في آفاق أذهان الأخباريين، فإنكارهم للأصول يرجع إلى إنكارهم له بوصف كونه دراسة علمية مستقلة ومنفصلة عن البحوث الفقهية.

وقد تحسّل من ذلك: أنّ العامة ليسوا هم الأصل في التفكير الأصولي؛ حيث إنّ هذا التفكير موجود على طول التاريخ. نعم هم الأصل في تأليف الأصول بصورة دراسة علمية مستقلة.

وأما النقطة الثانية: فقد عرفنا أنّ عملية الاجتهاد والاستنباط لم تكن متأخرة تاريخياً عن عصر الحضور، بل كانت موجودة في ذلك العصر، غاية الأمر أنّ وجودها فيه كان بدائياً ولم يكن معقّداً ومتطوراً.

ثمّ إنّنا إذا افترضنا: أنّ عملية الاجتهاد متأخرة زماناً عن عصر الحضور ولم تكن موجودة في ذلك العصر وإنّما وجدت وبرزت في مظهر الوجود في عصر الغيبة، فحينئذٍ قد تبدو أمام هذا الافتراض المشكلة التالية: وهي أنّ عملية الاجتهاد والاستنباط بما أنها حدثت في عصر الغيبة ولم تكن موجودة في عصر الحضور من ناحية، وغير كاشفة عن واقع التشريع الإسلامي إلا في حدود الظن فقط من ناحية أخرى، فمع ذلك كيف يمكن الاعتماد على هذه العملية الظنية رغم أنّ الإسلام قد منع عن العمل بالظن والاعتماد على القول بغير علم؟!

ويمكن حل هذه المشكلة بطريقتين:

□ الطريق الأول:

إنَّ موقف الإنسان أمام الله تعالى - بحكم كونه عبداً له سبحانه ، ومسؤولاً عن امتثال أحكامه ، ومدعواً من قبل عقله الفطري للتوفيق بين سلوكه وأفعاله في مختلف جوانب الحياة: الاجتماعية والفردية؛ المادية والمعنوية، وبين الأحكام الشرعية الإلهية - يدور بين ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: إنَّ الانسان يقتصر في سلوكه أمام الله تعالى وإطاعته على خصوص الأحكام الشرعية التي تتمتع بطابع ضروري أو قطعي.

الخطوة الثانية: الأخذ بطريقة الاحتياط في مختلف مجالات الحياة.

الخطوة الثالثة: الأخذ بطريقة الاجتهاد وتعيين الوظائف العملية بها تجاه الشريعة.

وبعد ذلك نقول:

أما الخطوة الأولى: فلا يمكن للإنسان - بحكم كونه عبداً لله تعالى ويرى نفسه ملزماً ببناء كل تصرفاته وسلوكه في شتى جوانب الحياة على أساس القوانين الشرعية الإلهية - أن يأخذ بهذه الخطوة؛ لما عرفت من أنها لا تكفي إلا في شطر قليل من مجالات الحياة.

ولازم ذلك أن يكون الإنسان حراً في سلوكه وتصرفاته الاجتماعية والفردية إلا في هذا الشطر القليل منها، ومن البديهي أنَّ هذا لا ينسجم مع اهتمام الشارع وحكم العقل ببناء كل تصرفاته وسلوكه في مختلف المجالات على الشريعة من ناحية، وكون هذه الشريعة شريعة خالدة متكفلة بحل مشاكل الإنسان بتمامها على طول الخط من ناحية أخرى.

ومن هنا أشرنا فيما تقدم إلى أنّ تلك الفئة من الأحكام الإسلامية باعتبار قلّتها لا تعالج بها مشاكل الإنسان الكبرى: الاجتماعية والفردية، بينما الدين الإسلامي هو النظام الوحيد الذي يتكفل بحلّ المشاكل المعقدة في مختلف مجالات الحياة على أساس: أنّه يزوّد الإنسان بطاقات نفسية وبملكات فاضلة وأخلاق سامية لمعالجة تلك المشاكل المعقدة، وأنّه يربط بين الدوافع الذاتية والميول الطبيعية والاتجاهات الشخصية للإنسان وبين مصالح الإنسان الكبرى؛ وهي العدالة الاجتماعية التي اهتم الإسلام بها، وأنّه الوسيلة الوحيدة لحلّ التناقضات بين الدوافع الذاتية للمصالح الشخصية وبين الدوافع النوعية للمصالح النوعية، وأنّه يجهز الإنسان بغريزة حبّ الدين ودوافعه، وبذلك تصبح المصالح العامة للمجتمع الإنساني على وفق الميول الطبيعية والدوافع الذاتية، وهذا معنى حلّ الدين الإسلامي لمشكلة الإنسان الكبرى على وجه الأرض؛ ولأجل هذا المحذور لا يمكن للمكلف في مقام أداء الوظيفة الاقتصار على هذه الخطوة فقط.

وأما الخطوة الثانية: فهي وإن كانت في نفسها خطوة جادة إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بها؛ لأجل أحد محذورين:

الأوّل: إنّ كل فرد من أفراد المكلفين لا يتمكن من الأخذ بهذه الخطوة في مختلف مجالات الحياة وفي علاقاته مع الآخرين؛ فإنّ الأخذ بها يتوقف على معرفة مواردها، وهي لا تتيسر لكلّ فرد.

الثاني: إنّ هذه الخطوة بما أنّها تتطلب انشغال المكلف بالوظائف الدينية بأكثر من اللازم فلأجل ذلك قد تؤدي إلى نتيجة مضادة لها، كما فصلنا الحديث عن ذلك في علم الأصول.

وأما الخطوة الثالثة - وهي عملية الاجتهاد والاستنباط -: فهي عبارة عن

إقامة المجتهد الدليل في كل واقعة من الوقائع على تحديد الموقف العملي للإنسان تجاه الشريعة بحكم التبعية لها، ويسمى ذلك في المصطلح بـ «عملية الاجتهاد والاستنباط»، فعلم الفقه هو العلم الذي وضع لهذه العملية وتعيين المواقف للإنسان تجاه الشرع في تمام الوقائع والأحداث التي تمرّ على حياة الإنسان؛ فكلما تجددت مشاكل الحياة بتجدد الوقائع والأحداث فعلى الفقيه أن يقوم بتحديد الموقف العملي للإنسان أمام هذه المشاكل؛ ولأجل ذلك يتطور علم الفقه ويتسع ويتعمق بتطور الأحداث والوقائع وتجدد المشاكل.

فالنتيجة من ذلك: أنّ علم الفقه يتولى تحديد الموقف العملي لكل إنسان مكلف تجاه الشريعة بحكم تبعيته لها في مختلف تصرفاته وسلوكه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنّ طبيعة هذه العملية في كل واقعة تتطلب تطبيق القواعد العامة عليها، ولا يمكن الاستنباط والاجتهاد مطلقاً بدون الاستعانة بتطبيقاتها عليها؛ فإنّ خبر الثقة في كلّ مورد وواقعة إنّما يكون دليلاً على تعيين الموقف العملي وتحديد اتجاه الشرع إذا ثبتت حجّيته كقاعدة عامة؛ وإلاّ لم يكن الخبر المزبور دليلاً على الاستنباط وتعيين الوظيفة.

فعلم الأصول موضوع لطريقة تحديد القواعد العامة في الحدود المسموح بها على صعيد البحث النظري، وعلم الفقه موضوع لتصدي الفقيه إقامة الدليل في كلّ مورد وواقعة على تعيين الموقف العملي تجاه الشرع على صعيد البحث التطبيقي؛ ومن هنا تكون البحوث الأصولية بحثاً نظرية لتحديد النظريات العامة المحددة، والبحوث الفقهية بحثاً تطبيقية؛ ولأجل ذلك تكون عملية الاجتهاد والاستنباط مرتبطة بعلم الأصول ارتباط الصغرى بالكبرى والعلم التطبيقي بالعلم النظري، فلا يمكن افتراض تجرد علم الفقه عن علم الأصول في تمام مراحل وجوده؛ أي من البداية إلى النهاية.

ونستخلص من ذلك كله: أنَّ الاجتهاد والاستنباط بهذا المعنى - وهو إقامة الدليل على تحديد الموقف العملي تجاه الشرع - أمر لا يتطرق إليه الشك، ويكون من البديهيات التي هي غير قابلة للنظر والتأمل فيها؛ إذ بعدما عرفنا أنَّ الأحكام الشرعية لم تبلغ في الوضوح درجةً تغني عن إقامة الدليل عليها لا يعقل أن تكون هذه العملية غير مشروعة؛ حيث إنَّ ذلك مساوق لإهمال الشريعة وتجميدها بأكملها، ومن المعلوم أنَّ ذلك مخالف لضرورة حكم العقل والشرع، ولا ينسجم مع خلود هذه الشريعة وكونها الوسيلة الوحيدة لحل المشاكل والتناقضات في مختلف تصرّفات وسلوك الإنسان على طول الخط. فالنتيجة: أنَّ هذه العملية عملية ضرورية تنبع من ضرورة تبعية الإنسان للشرعية ومسؤوليته أمامها.

ثمَّ إنَّ الأخباريين لا يمكن أن يكونوا منكرين للاجتهاد بهذا المعنى؛ فإنَّ إنكاره مساوق لإنكار الفقه بتمامه؛ حيث عرفت أنَّ الفقه هو نفس هذه العملية في كل واقعة ومسألة، والفرض أنهم لا يكونون منكرين لعلم الفقه، وقد عرفنا أنَّ ارتباط الفقه بالقواعد العامة الأصولية كان ذاتياً على أساس أنها النظام العام في العملية، ويستحيل افتراض تجرده عن هذا النظام العام على طول التاريخ.

يبقى ثمة تساؤلان:

الأول: إنَّ الإسلام هل يسمح للشخص باستنباط الحكم الشرعي لغيره وتحديد موقفه العملي تجاه الشريعة والإفتاء به كما سمح له باستنباط حكمه وتحديد موقفه العملي تجاهها؟

الثاني: إنَّ الإسلام هل يسمح بممارسة عملية الاجتهاد والاستنباط في كل عصر ولكل فرد، أو لا يسمح إلّا لبعض الأفراد أو في بعض العصور؟

ويجاب عن الأول: بأنه لا شبهة في سماح الإسلام باستنباط حكم الغير، وتحديد وظيفته العملية تجاه الشريعة، والإفتاء به، وحيّة هذا الإفتاء على الغير؛ فإنّ المكلف العامي غير المجتهد يقوده عقله ويلزمه ببناء كل تصرفاته وسلوكه في مختلف مجالات الحياة على فتاوى المجتهد وآرائه، ويسمى ذلك في المصطلح العلمي بـ «عملية التقليد»، وهذه العملية عملية ضرورية في الإسلام كعملية الاجتهاد، وهي تنبع من ضرورة واقع جهات ثلاث:

الأولى: إنّ كل فرد - بحكم كونه عبداً لله تعالى - ملزم من قبل العقل بامتثال أحكامه الشرعية، وبتطبيق سلوكه في تمام مجالات الحياة الاجتماعية والفردية على الشريعة.

الثانية: إنّ كل فرد من المكلفين لا يتمكن من الاجتهاد وممارسة عملية الاستنباط وتعيين موقفه العملي في كل واقعة تجاه الشريعة.

الثالثة: إنّ كلّ فرد لا يتمكن من الاحتياط في كل واقعة من الوقائع التي تمرّ عليه في حياته؛ حيث إنّهُ يتوقف على تشخيص موارده ودفع موانعه، وهو لا يتيسر لكل فرد، ولا سيما في الشبهات الحكيمة، إلّا أن يكون مجتهداً أو كان بهداية منه.

وقد تحصل من ذلك: أنّ عملية التقليد كعملية الاجتهاد أمر لا يتطرّق إليه الشك، وهي من البديهيات، وهذه البداهة تنبع في النهاية من بداهة تبعية الإنسان للدين، فالمنع عن هاتين العمليتين مساوق للمنع عن التبعية للدين، فإذا لا معنى للنزاع في أنّ الشارع قد سمح بهاتين العمليتين أو لم يسمح بهما؛ فإنّه كالنزاع في البديهيات، ولا معنى له أصلاً.

ثمّ إنّ التقليد - مضافاً إلى ما ذكرناه: من أنّه عنصر ضروري في الإسلام لتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة - مطابق للجبلة والفترة أيضاً؛ وهي

رجوع الجاهل إلى العالم في تعيين مواقفه العملية ، وقد جرت على ذلك السيرة القطعية من العقلاء ، وهذه السيرة موجودة على امتداد عصر التشريع وبدون أي ردع عنها .

إلى هنا ننتهي إلى هذه النتيجة: وهي أنّ الاجتهاد والتقليد في الحدود المسموح بهما عنصران أساسيان في الإسلام ، وكلّ فرد ملزم - بحكم التبعية للدين - بالعمل بأحد هذين العنصرين ؛ تحديداً لموقفه العملي من الشرع ، وحفاظاً على ظاهر التشريعات الإسلامية والآثار الإيجابية ، وضبطاً للآثار السلبية المترتبة على عدم العمل بهما .

ويجاب عن الثاني: بأنّ الإسلام سمح بعملية الاجتهاد في كلّ عصر ولكل فرد لكونها ضرورية ، وهذه الضرورة ناجمة من: أبدية الشريعة الإسلامية من ناحية ، وأنها الوسيلة الوحيدة لحلّ تمام مشاكل الحياة المعقدة في كل عصر من ناحية أخرى ، والتبعية التي تفرض على الإنسان للدين في سلوكه بشتى أشكاله من ناحية ثالثة ، والنصوص التشريعية الواصلة في هذا العصر ليست من الوضوح بدرجة تغني عن كلفة إقامة الدليل وبذل الجهد فيها من ناحية رابعة ، وضرورة عدم الفرق بين عصر دون عصر وفرد دون فرد من ناحية خامسة .

وهذه النواحي بمجموعها تستدعي ضرورة حركة فكرية اجتهادية ذات طابع إسلامي على طول الخط ؛ لكي تفتح الآفاق الذهنية ، وتحمل مشعل الكتاب والسنة في كل عصر ، ولولا هذه الحركة الفكرية الاجتهادية في الإسلام - التي تطورت وتعمقت عسراً بعد عصر بتطور الحياة واتساعها وتعمقها في مختلف مجالاتها الاجتماعية والفردية - لم تتبلور أصالة المسلمين في التفكير والتشريع المتميز المستمد من الكتاب والسنة على طول التاريخ في عصر الغيبة .

فلو لم تكن هذه الحركة الفكرية المسماة في الاصطلاح العلمي بـ «عملية الاجتهاد» مستمرة في هذا العصر على طول الخط لانطفاً مشعل الكتاب والسنة في نهاية المطاف، ولظلت المشاكل الحياتية المتجددة في كل عصر بدون حل صارم، ومن هنا يتطور علم الفقه ويتسع ويتعمق تدريجاً تبعاً لتطور الحياة واتساعها وتعمقها في تمام المجالات الحياتية على طول الخط. وهذا ما يؤكد في المسلمين أصالتهم الفكرية وشخصيتهم التشريعية المستقلة المتميزة.

فاذاً لابدّ من قيام جماعة في كل عصر ببذل الجهد للوصول إلى هذه المرتبة - أي مرتبة الاجتهاد - وتحمل مصاعبها ومشاقها؛ وإلاً لظلت المشاكل المتجددة بدون حلول ملائمة لها في إطار الشرع.

□ الطريق الثاني:

إنّ حقيقة الاجتهاد عبارة عن عملية تطبيق القواعد المشتركة والنظريات العامة التي يتبناها المجتهد في الأصول - على صغرياتها وعناصرها الخاصة في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطها، ونتيجة هذه العملية هي أحكام شرعية ظاهرة.

وتلك الأحكام تكون وليدة أفكار المجتهدين بما لها من الطابع الإسلامي؛ ولذا قد تكون مطابقة للأحكام الشرعية الواقعية وقد تكون مخالفة لها، وعلى كلا التقديرين يلزم العمل بها؛ حيث إنّ المجتهد قد أثبت حجّة تلك القواعد والنظريات العامة التي تتمتع بطابع أصولي بشكل قطعي من قبل الشرع في علم الأصول.

ولا نقصد بذلك - بطبيعة الحال - مطابقة تلك القواعد والنظريات لواقع التشريع الإسلامي، بل نقصد به قطع المجتهد بحجيتها التي تؤدي إلى تنجيز

الواقع لدى الإصابة ، وإلى التعذير لدى الخطأ .

كما لا نقصد بالقطع بالحجية قطع المجتهد بها مباشرة ؛ فإنَّ المجتهد قد يقطع بها بشكل مباشر وقد يقطع بها في نهاية المطاف ، بقانون أنَّ كلَّ ما يكون بالغير لابد أن ينتهي إلى ما بالذات .

وحيث إنَّ غير القطع الوجداني من الأمارات ، والقواعد العامة لا تملك الحجية الذاتية وإنَّما جاءت حجيتها من قبل الغير ، فلا بد أن تنتهي إلى ما يملك الحجية الذاتية - وهو القطع الوجداني - ولو في نهاية المطاف ؛ وإلاَّ لتسلسل .

إلى هنا يمكننا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أنَّ عملية الاجتهاد وإن كانت في نفسها عملية ظنية إلاَّ أنها مؤمَّنة على كل تقدير جزماً ، وعليه فعمل المجتهد يكون مستنداً إلى القطع بالمؤمَّن دائماً ، وكذا الحال في المقلِّد ، حيث إنَّه يقطع بحجية فتاوى المجتهد عليه وبمؤمَّنيته على كل تقدير ، فلا يكون المكلف عاملاً بالظن بها ومعتمداً عليه في حال من الأحوال ، ولا يجوز العمل بالظنَّ عقلاً ؛ لإلزامه بتحصيل القطع بالمؤمَّن ، ودفع احتمال العقاب . ومدلول نصوص الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظنَّ إرشاد إلى ذلك ، وليس تعبيراً عن حكم شرعي مولوي عام .

الترايط المتبادل بين الفقه والأصول

على طول التاريخ

لقد وضع علم الأصول لممارسة وضع النظريات العامة وتحديد القواعد المشتركة - في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطها العامة - للتفكير الفقهي التطبيقي .

وفي مقابل ذلك علم الفقه ؛ فإنَّه قد وضع لممارسة طريقة تطبيق تلك

النظريات العامة والقواعد المشتركة على المسائل والعناصر الخاصة التي تختلف من مسألة إلى مسألة أخرى.

ومن هنا يرتبط علم الفقه بعلم الأصول ارتباطاً وثيقاً منذ ولادته إلى أن ينمو ويتطور ويتسع تبعاً لتطور البحث الفقهي واتساعه بوجود مشاكل جديدة في الحياة.

بيان ذلك: أنَّ فهم الحكم الشرعي من النصوص التشريعية في كل مسألة ومورد بحاجة إلى عناية ودقة ما، ومن المعلوم أنَّ هذا الفهم المسمى بالتفكير الفقهي لا يمكن حصوله بدون التفكير الأصولي؛ يعني بدون استخدام القواعد العامة الأصولية وإن كان الممارس غير ملتفت إلى طبيعة تلك القواعد وحدودها وأهمية دورها في ذلك.

ويترتب على هذا الترابط الوثيق بين الفقه والأصول أنَّه كلما اتسع البحث الفقهي وتعمق باتساع مشاكل الحياة ووجود عناصر جديدة فيها أدى ذلك إلى اتساع البحوث الأصولية والنظريات العامة وتطورها وتعمقها؛ حيث إنَّ اتساع الفقه كمّاً وكيفاً يدفع البحوث الأصولية والنظريات العامة خطوة إلى الأمام لحلول المشاكل الجديدة في الحياة.

فالنتيجة: أنَّ توسع البحوث الفقهية التطبيقية وتطورها تبعاً لتطور الحياة وتوسعها في مختلف مجالاتها يتطلب توسع البحوث الأصولية وتطورها بنسبة واحدة.

وعلى هذا الضوء، فكلما كان الباحث الأصولي أدق وأعمق في التفكير الأصولي وفي تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة المحددة كان أدق وأعمق في عملية تطبيقاتها على المسائل الخاصة وفقاً لشروطها العامة؛ لوضوح أنَّ الترابط بين العمليين والتفاعل بينهما في تمام المراحل يستدعي أنَّه

إذا بلغ مستوى التفكير الأصولي درجة بالغة من الدقة والعمق بلغ مستوى التفكير الفقهي التطبيقي الدرجة نفسها.

ولا يعقل أن يكون مستوى التفكير الأصولي بالغاً درجة كبيرة من الدقة والعمق ويكون مستوى التفكير الفقهي التطبيقي دون ذلك المستوى والدرجة.

وإن شئت قلت: إنّ النظريات العامة الأصولية كلما كانت موضوعة في صيغ أكثر عمقاً وصرامةً وأكبر دقةً كانت أكثر غموضاً، وتطلبت في مجال التطبيق دقةً أكبر والتفاتاً أكثر.

وهذا هو معنى الترابط والتفاعل بين الذهنية الأصولية والذهنية الفقهية، وهاتان الذهنتان متبادلتان على مستوى واحد في ذهنية كل مجتهد في تمام مراحل وجودهما؛ فإنّ دقة البحث في النظريات العامة في الأصول تنعكس في الفقه على صعيد التطبيقات.

ولا نقصد بذلك أنّ عملية تطبيق النظريات العامة على المسائل والعناصر الخاصة لا تحتاج إلى أي تفكير وبذل جهد علمي، وأنّ الجهد العلمي المبذول في دراسة النظريات العامة على صعيد البحث النظري وتكوين القواعد المشتركة في الحدود المسموح بها - يغني عن بذل جهد جديد في تطبيق هذه النظريات العامة على مواردها الخاصة؛ إذ من الواضح أنّ المجتهد كما أنّه بحاجة في دراسة النظريات العامة في الأصول وتكوين القواعد المشتركة المحددة إلى التفكير وبذل الجهد العلمي المضني خلال سنين متتالية، كذلك هو بحاجة في تطبيق تلك النظريات العامة والقواعد المشتركة على عناصرها الخاصة إلى دراسة وممارسة لجوانب التطبيق وما يرتبط به من القرائن والأمارات العرفية والمناسبات الارتكازية في كل مسألة بلحاظ طبيعة تلك المسألة وما يتناسب مع مواردها.

بل نقصد بذلك أنَّ الذهنية الأصولية النظرية ترتبط بالذهنية الفقهية التطبيقية في تمام المراتب، فإذا بلغت الذهنية الأصولية درجة أكبر عمقاً وأكثر دقة انعكست تماماً في الذهنية الفقهية وتطلبت في مجال التطبيق دقةً أكثر وعمقاً أكبر.

ونظير ذلك علم الطب، حيث يبحث فيه عن النظريات العامة وتكوين القواعد المشتركة على صعيد البحث النظري، وفي مجال تطبيق تلك النظريات العامة على المريض يدرس الطبيب حالاته ومشاكله الداخلية والخارجية التي يمكن أن يكون مرضه مرتبطاً بها، وفي أثناء التطبيق تصادفه مشاكل جديدة وعوامل أخرى بصورة مستمرة، ولا يتمكن من معالجة المريض الناجم مرضه من المشاكل والعوامل المزبورة إلا بدراستها على أساس أنَّ ما لديه من النظريات العامة لا ينطبق على المريض المذكور بلحاظ طبيعة مرضه.

ومن الطبيعي أنَّ هذه المشاكل الجديدة والعوامل الأخرى تدفع النظريات الطبية العامة خطوة إلى الأمام دقةً وعمقاً واستيعاباً أكثر، لحلول تلك المشاكل والعوامل الجديدة.

ومن هنا تتطور النظريات الطبية العامة وتتوسع وتعمق عسراً بعد عصر بشكل مستمر، ومن البديهي أنَّه كلما تطورت تلك النظريات وتوسعت دراستها وتعمقت بدقة أكبر وبالتفات أوسع وباستيعاب أكمل؛ تطلبت في مجال التطبيق دراسة حالات المرضى بدقة أكثر وعمق أكبر والتفات أوسع وأكمل استيعاباً، ومتى كانت النظريات الطبية نظريات بسيطة وبدائية تطلبت في مجال التطبيق دراسة حالات المرضى بنفس تلك البساطة والمستوى؛ ولذا كان الطبيب في الأزمنة السابقة والقرون المتقدمة يكتفي في مجال التطبيق برؤية لسان المريض أو إحصاء نبضه أو ما شاكل ذلك.

اختلاف المجتهدين في الفتاوى

إنَّ اختلاف المجتهدين في الفتاوى يقع بينهم في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في تكوين النظريات العامة والقواعد المشتركة للتفكير الفقهي .

المرحلة الثانية: في مجال تطبيق تلك القواعد والنظريات العامة على صغرياتها ومواردها الخاصة .

أما المرحلة الأولى: فمنشأ الاختلاف في هذه المرحلة إنّما هو الاختلاف في نتائج الأفكار التي تستعمل في تكوين تلك القواعد والنظريات العامة وتحديدها في الحدود المسموح بها وفقاً لشروطها العامة؛ فإنَّ نتيجة التفكير حول حجّية النصوص التشريعية تختلف بطبيعة الحال سعةً وضيقاً؛ كماً وكيفاً، تبعاً لاختلاف شروطها العامة .

وكذلك حول استفادة مداليل تلك النصوص على أساس المناسبات العرفية الارتكازية، ومطابقة تلك المداليل للواقع الموضوعي، ومستوى تلك القواعد ومداهما دقّةً وشمولاً .

ثمَّ إنّ ذلك الاختلاف الموجود في نتائج الأفكار بين المجتهدين في تحديد تلك القواعد والنظريات العامة في الأصول على صعيد البحث النظري يرجع في نهاية المطاف إلى إحدى النقاط التالية:

الأولى: الموقف النفسي لكل مجتهد إزاء تحديد تلك القواعد والنظريات العامة وتكوينها وفقاً لشروطها؛ فإنّه قد يؤثر في موقفه الواقعي أمام هذه القواعد والنظريات ويغيره عن وجهه الواقعي .

الثانية: المقدرة الفكرية الذاتية؛ فإنَّ لاختلاف المجتهدين في تلك المقدرة

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

الفكرية أثراً كبيراً؛ لاختلافهم في تحديد تلك القواعد والنظريات العامة وتكوينها بصيغة أكثر دقة وعمقاً.

الثالثة: المقدرة العلمية بصورة مسبقة؛ فإنَّ لاختلاف المجتهدين في تلك المقدرة العلمية أثراً بارزاً في كيفية تكوين تلك القواعد والنظريات العامة؛ تبعاً لشروطها.

الرابعة: غفلة المجتهد خلال دراسة تلك القواعد وممارستها عما يفرض دخله في تكوينها، أو عدم استيعابه تمام ما يفرض دخله فيه؛ فإنَّ ذلك يغير وجه تلك القواعد سعةً وضيقاً عن واقعها.

الخامسة: اختلاف الظروف والبيئة التي يعيش المجتهد فيها مدة من عمره؛ فإنَّه قد يؤثر في سلوكه العملي تجاه تكوين تلك القواعد وتحديدها في إطار إسلامي.

السادسة: خطأ المجتهدين في الفهم والنظر؛ حيث إنَّه يغير وجه تكوين تلك القواعد والنظريات العامة عن واقعها الموضوعي كما وكيفاً.

وأما المرحلة الثانية - وهي مرحلة التطبيق -: فيقع الخلاف بين المجتهدين في هذه المرحلة مع افتراض اتفاقهم في المرحلة الأولى، كما إذا افترض أنهم متفقون على حجية كل نص يرويه ثقة أمين كقاعدة عامة، ولكن قد يقع الخطأ في مقام التطبيق، فيبدو لبعض منهم وثاقة الراوي وأمانته في النقل في رواية، فيبني على حجيتها والعمل على وفقها رغم أنَّه في الواقع ليس بثقة وأمين، وبذلك يتغير موقفه أمام عملية الاجتهاد والاستنباط عن موقف من أصاب الواقع وعلم بعدم وثاقته.

وقد يبدو له دلالة الأمر الوارد في مسألة مثلاً على الوجوب غافلاً عن وجود قرينة تعبر عن الاستحباب فيها، وقد يكون الأمر بالعكس.

وقد يبدو له عدم التعارض بين نصين ؛ فيجمع بينهما بتقديم أحدهما على الآخر لوجود مرجح دلالي بنظره ، رغم أنّ بينهما تعارضاً ولا مرجح له في الواقع . وقد يبدو له تعارض بينهما وفي الواقع لا معارضة .

وهكذا فإنّ هذه الخلافات التي تقع بين المجتهدين على صعيد التطبيقات - مع افتراض اتفاقهم على صعيد النظريات - تنشأ أيضاً من الاختلافات بينهم في النقاط الآتية الذكر .

الخطأ في العملية الاجتهادية

قد أصبح من المعقول أن توجد لدى كل من يمارس عملية الاجتهاد والاستنباط مجموعة من الأخطاء والمخالفات لواقع التشريع الاسلامي ، وعليه لابدّ أن نفصل الأحكام الإسلامية في واقع التشريع الإسلامي عن الأحكام الشرعية التي هي نتيجة اجتهادات المجتهدين ونظرياتهم ؛ فإنّ الخلافات بين المجتهدين إنّما هي واقعة في هذه المجموعة من الأحكام الشرعية التي هي ذات طابع اجتهادي ؛ حيث إنّها قد تطابق التشريع الواقعي في الإسلام وقد تخالفه ، لا في الأحكام الإسلامية التي هي ذات طابع واقعي في تشريعها .

وبكلمة أخرى : إنّ الأحكام الشرعية الإسلامية في واقعها الموضوعي ليست وليدة أنظار الإنسان وأفكاره المتخالفة بعضها مع بعضها الآخر ، فإنّها أحكام إلهية قد جاء بها النبي الأكرم ﷺ ، وهي ثابتة على أسس متينة وأصول موضوعية ومبادئ واقعية ، ولا تتغير تلك الأحكام بتغير الأفكار والآراء والأزمان .

وأما الأحكام التي هي وليدة اجتهادات المجتهدين وأنظارهم فهي بطبيعة الحال تختلف باختلاف الاجتهادات والأنظار ؛ فقد تكون مطابقة لواقع التشريع الإسلامي وقد تكون مخالفة له ، وحيث إنّ الأحكام الإسلامية الواقعية موزعة

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

في مجموع اجتهادات المجتهدين هنا وهناك، فبطبيعة الحال تتفاوت نسبة التوزيع إلى المجموع بتفاوت الأبواب والمسائل.

بيان ذلك: إنّ المسائل الموجودة في الموسوعات الفقهية والرسائل العملية على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المسائل المتوفرة في أبواب المعاملات وبعض أبواب العبادات، حيث إنّ نسبة الخلاف الموجود بين المجتهدين في مسائل تلك الأبواب أصغر حجماً من الخلاف الموجود بينهم في أكثر مسائل أبواب العبادات.

والسبب فيه أمران:

أحدهما: إنّ مسائل هذه الأبواب هي في الغالب مسائل عقلائية يرجع في تعيين حدودها سعةً وضيقاً وتحديد المواقف العملية فيها إلى طريقة العقلاء والعرف العام، إلّا فيما إذا قام نص خاص من قبل الشرع على الخلاف؛ ولأجل ذلك لا تحتاج عملية الاجتهاد فيها إلى إعمال مقدمات نظرية بدقة أكثر وعمق أكبر.

والآخر: إنّ النصوص الواردة في جملة من مسائل تلك الأبواب وبعض أبواب العبادات كانت نصوصاً واضحة في مختلف جهاتها، فلا تقبل الشكوك والأوهام بدرجة تؤدي إلى الخلاف بين المجتهد، كنصوص مسائل الإرث، أو ما شاكلها.

ومن الطبيعي أن نسبة الخطأ في مجموع آراء المجتهدين لواقع التشريع الإسلامي في مجموع مسائل هذه الأبواب أقلّ من نسبة الخطأ في مجموع آرائهم لواقع التشريع الإسلامي في مجموع مسائل أبواب العبادات على حساب نسبة عدد الفتاوى.

النوع الثاني: المسائل المشهورة بين المجتهدين التي قلّما يوجد الخلاف بينهم في تلك المسائل على أساس وضوح مصادرها التشريعية ، وعدم تطرق الشكوك والأوهام فيها غالباً .

وبطبيعة الحال أنّ نسبة توزيع الأحكام الإسلامية الواقعية بين اجتهادات المجتهدين في مجموع تلك المسائل التي هي ذات طابع اتفاقي أكبر من نسبته بين اجتهاداتهم في مجموع المسائل الخلافية التي هي ذات طابع خلافي مع الحفاظ على النسبة .

النوع الثالث: المسائل الخلافية إمّا بملك ورور نصوص متضاربة فيها أو بملك أنها من المسائل النظرية الغامضة ، وعلى كلا التقديرين تتوقف عملية الاجتهاد فيها على إعمال مقدمات نظرية أكثر حدساً وأكبر دقة ؛ ولأجل ذلك يقع الخلاف في تلك المسائل بين المجتهدين على طول الخط .

ومن الواضح أنّ نسبة توزيع الأحكام الواقعية بين اجتهادات المجتهدين في مجموع هذه المسائل الخلافية أصغر حجماً من النسبة بين اجتهاداتهم في المسائل الاتفاقية على حساب عدد الفتاوى والاجتهادات .

فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّ الأحكام الواقعية موزعة في مجموع الاجتهادات والفتاوى للمجتهدين منذ عهد وجود عملية الاجتهاد ولحد الآن ، غاية الأمر أنّ نسبة التوزيع تختلف باختلاف الأبواب والمسائل .

وأما نسبة توزيع الأحكام الواقعية إلى مجموع اجتهادات كل مجتهد في كلّ عصر فهي بطبيعة الحال مختلفة ، ولا يحتمل أن تكون النسبة في الجميع نسبة واحدة .

ونستخلص من ذلك كله الحجر الأساسي لزواية الفصل بين الأحكام التي تتمتع بطابع اجتهادي والأحكام التي تتمتع بطابع واقعي ، وهذا الفصل بين الفتنتين من الأحكام الإسلامية لا يدع مجالاً للشكوك والريب حول الخلاف الواقع

بين المجتهدين في الأحكام الاجتهادية.

وما قيل: من التشكيك في هذا الخلاف وأنه كيف يمكن تبريره رغم أن الدين الإسلامي واحد بتمام تشريعاته الموجودة في الكتاب والسنة؟ فهو ناجم عن عدم فهم معنى عملية الاجتهاد والاستنباط أصلاً، وعن أن هذا ليس اختلافاً في الأحكام الاجتهادية التي هي وليدة أفكار المجتهدين في الإطار الإسلامي، وهي قد تطابق الأحكام الواقعية وقد لا تطابق.

وقد تقدم أن الاجتهاد مهما بلغ مداه من الصحة لا يملك مطابقتها لواقع التشريع الإسلامي، ولكنه مع ذلك ذو طابع إسلامي؛ لما عرفت من أن الاجتهاد من النصوص التشريعية للكتاب والسنة في الحدود المسموح بها شرعاً لا محالة يتمتع بطابع إسلامي.

نعم، يفترق هذا الطابع الإسلامي عن الطابع الإسلامي لواقع التشريع في نقطة؛ وهي أنه في الأول ظاهري وفي الثاني واقعي؛ ولأجل ذلك يقع الخلاف فيه دون الثاني.

ومن هنا يظهر بوضوح أن الاجتهاد ليس وليد أفكار المجتهد فحسب ومنعزلاً عن التشريع الإسلامي تمام الانعزال وأنه في زاوية أخرى مقابل زاوية التشريع، بل له حظ من التشريع الإسلامي؛ وهو التشريع الإسلامي الظاهري.

وإن شئت قلت: بعدما عرفنا من أن الاجتهاد عنصر أساسي في الإسلام في كل عصر فهو بذاته يتطلب الاختلاف بين المجتهدين، فلا يمكن افتراض الاجتهاد في المسائل الفقهية وإعمال النظر والرأي فيها بدون الاختلاف؛ فإنه خلف.

وكذلك الحال في العلوم النظرية كافة، كعلم الفلسفة، وعلم الطب، والهندسة، وما شاكل ذلك.

نتائج البحوث السابقة

الأولى: إنّ عملية الاجتهاد والاستنباط موجودة في عصر التشريع على طول الخط، غاية الأمر أنّ هذه العملية في ذلك العصر كانت عملية بسيطة وغير معقدة، والممارس لها في ذلك غير ملتفت وغير واعٍ إلى طبيعة القاعدة الأصولية وحدودها وأهمية دورها في هذه العملية.

الثانية: إنّ عملية الاجتهاد في عصر الغيبة قد أصبحت عملية معقدة وصعبة، فتواجهها الشكوك والأوهام من مختلف الجهات التي تنبع من الفصل الموجود بين هذا العصر وعصر التشريع، وقد عرفت أنّ الوصول إلى مرتبة الاجتهاد لا يمكن إلّا بعد تقديم دراسات ودراسات حول تمام جوانب النصوص التشريعية وممارستها على طول السنين على الرغم من تقديم دراسات عدة علوم بصورة مسبقة.

الثالثة: إنّ الاجتهاد والتقليد عنصران أساسيان في الإسلام، وضروريان لتحديد المواقف العملية للإنسان تجاه الشريعة - بحكم ضرورة تبعيته لها - على طول التاريخ.

الرابعة: إنّ علم الأصول ليس علماً مستحدثاً في زمن متأخر عن علم الفقه، بل هو موجود منذ ولادته ومرتبطة به ارتباط العلم النظري بالعلم التطبيقي، ولا يمكن انفكاك الفقه عن الأصول على طول التاريخ وفي تمام المراحل؛ فإنّ المتأخر إنّما هو دراسة بذرة التفكير الأصولي منفصلة عن دراسة البحث الفقهي التطبيقي وتسمية هذه الدراسة بعلم الأصول، وأمّا البذرة فهي موجودة منذ تاريخ حدوث الفقه.

الخامسة: إنّ اختلاف المجتهدين في الفتاوى ينبع من الاختلاف بينهم في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في تحديد النظريات العامة والقواعد المشتركة في الأصول.

المرحلة الثانية: في تطبيق تلك النظريات العامة والقواعد المشتركة على عناصرها الخاصة في الفقه، وقد عرفت مناشئ هذا الاختلاف بشكل موسع.

السادسة: إنّ نسبة توزيع الأحكام الواقعية إلى مجموع اجتهادات المجتهدين تختلف باختلاف الأبواب والمسائل، كما أنها تختلف باختلاف المجتهدين وليست على نسبة واحدة في الجميع.

مع الأستاذ الشيخ حسن الجواهري حول الاجتهاد

في حوار خاص للمجلة مع سماحة الشيخ الجواهري
- أجد أستاذة الحوزة العلمية في قم - حول الاجتهاد
المعاصر وآلياته ومعوقاته أجاب سماحته على محاور
البحث مشكوراً.. وهذا نص الحوار..
التحرير



تنطلق بين الفينة والأخرى دعوات من داخل الحوزة وخارجها ومن مستويات مختلفة تطالب بضرورة التجديد في علم الفقه وتطوير الحوزة العلمية.. حيث يرى أنصار هذا التوجّه أنّ الفقه بحاجة ماسّة إلى التحديث؛ لأنّه بالصورة التي عليها الآن لم يعد قادراً على مواكبة تطورات الحياة بالشكل المناسب، ويعتقد هؤلاء أنّ الخطوات التي قام بها العلماء البارزون - أمثال الإمام الخميني والشهيد الصدر - عبّرت عن مرحلة من عملية التطوير هذه، وأنّ من الضروري أن يعقب هذه المرحلة تواصل دون الجمود على نتائجها. ولكن من جهة أخرى هناك تيار يعتقد بأنّ المنهج الفقهي الحالي قادر وفق الضوابط والأطر المقرّرة له أن يقدّم إجابات عن تحدّيات الواقع، وأنّ

حالة الضعف التي تتراءى للناظر من بعيد لا ترجع إلى نقص منهجي أو خلل مضموني.

ما هو رأيكم في هذا المضمار؛ فهل أن التطوير ضرورة تعبّر عن واقعية قائمة، أم أنها ليست بذاك المستوى من الحتمية؟

الجواب: إن تطوير الفقه ضرورة تعبّر عن واقعية قائمة لابدّ من إشباعها، وهذا التطوير يمكن تلخيصه بعدة نقاط:

النقطة الأولى: القيام بتوسيع البحث الفقهي في هذا الزمان لشتى أبواب الحياة المعاصرة، فمثلاً لابدّ من توسيع الفقه لأبحاث الاستثام، والاستسناخ، والهندسة الوراثية، ونقل وبيع الأعضاء التي لا تتوقف عليها حياة الإنسان - سواء كانت من الأحياء أو الأموات - لمن يحتاج هذه الأعضاء وتتوقف عليها حياته، كما لابدّ من توسيع البحث الفقهي إلى ما يوجد من معاملات معاصرة في البورصات العالمية لإعطاء كلمة الإسلام فيها نفيّاً أو إثباتاً؛ لأنّ هذه الأبحاث كلّها دخيلة في حياة الفرد والمجتمع، وبحاجة إلى إجابات فقهية من علماء المسلمين.

وكما يجب توسيع البحث الفقهي إلى ما تقدم من أمور فيجب أيضاً تقليص البحث الفقهي من أبحاث العبيد والعنق والأبحاث التي تتعرض لافتراضات غير واقعة في المحيط الخارجي؛ وبهذا سيتجلى أنّ الفقه يعالج كل مناحي الحياة ويواكب الوضع البشري الفردي والاجتماعي بتحركه لمواكبة حركة الحياة.

النقطة الثانية: نحتاج إلى منهجة جديدة لبحوث الفقه، فمثلاً العبادات كلها تدخل في قسم من أبحاث الفقه، ونقصد بالعبادات: الأعمال القريبة التي تكون القرية مشروطة في صحتها بحيث يكون جانب العبادية غالباً على غيره لو كان مشتملاً على جانب آخر غير عبادي، فمثلاً الحج فيه جانب عبادي وجانب

غير عبادي إلا أن الجانب العبادي غالب على غيره فيحسب عبادة، بينما الخمس والزكاة وإن كان فيهما جانب العبادة ويشترط فيهما القرابة إلا أن الجانب غير العبادي هو الغالب فيمكن إخراجهما من قسم العبادات، وبهذا ستختصر العبادات بالطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحج والعمرة والكفارات.

كما أن الأموال العامة يجب أن يفرد لها قسم خاص من أبحاث علم الفقه، ونقصد بالأموال العامة: كل مال يكون للمصلحة العامة، كالخمس والزكاة والخراج والأنفال والأوقاف العامة، وأمثالها.

كما أن الأموال الخاصة يجب أن يفرد لها قسم خاص أيضاً من أبحاث علم الفقه، ونريد بالمال الخاص: كل مال يكون لفرد معين يدخل في التملك أو كسب الحق حتى وإن كان مالاً كلياً في الذمة، فضلاً عن كونه مالاً خارجياً، فالضمان والغرامة يدخلان في هذا القسم من الفقه، وكذا الإحياء والحيابة والصيد والتبعية (قاعدة تبعية النماء للأصل) والميراث والحوالة والقرض والتأمين، وأمثالها.

ولابد أن يفرد قسم من أقسام الفقه لكيفية التصرف في المال، ويدخل هنا البيع والإجارة والصلح والشركة والوصية، وأمثالها من المعاملات، كالوقف الخاص (الذري).

ولابد أن يفرد قسم من أبحاث الفقه للسلوك الخاص الذي لا يتعلق بالمال ولا يكون عبادة في نفسه، كالزواج والطلاق والخلع والمباراة والظهار والإيلاء واليمين والعهد والصيد والذبابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأطعمة والأشربة والملابس والمسكن وآداب المعاشرة، وأمثالها.

كما لابد أن تفرد أبحاث السلوك العام في قسم مستقل من الفقه؛ وهو السلوك المرتبط بولي الأمر في مجالات السياسة (العلاقات الدولية)، وكذا

سلوك ولي الأمر في مجال الحكم والقضاء والحرب والشهادات والحدود والجهاد، وأمثالها.

فهذه المنهجية الجديدة لبحوث الفقه قد تعرض لها السيد الشهيد في رسالته العملية «الفتاوى الواضحة»، ولكن لم يقدر له كتابة ما عدا العبادات.

النقطة الثالثة: لابد من النظر إلى بحوث الفقه نظرة جماعية عالمية بدلاً من أن ننظر إليها نظرة فردية، فأحكام الفقه بما أنها للمجتمع الصالح (طبعاً في بعض أبحاث الفقه) فيجب أن ينظر إليها تلك النظرة الجماعية العالمية، فأحكام الربا إذا نظر إليها على أنها تطيح بالحكومات وتوجب التأخر في الاقتصاد فنفهم منها ما يؤدي بنا إلى عدم تحليل كل عملية نتيجتها ربوية ولكن تمت ببعض الحيل، وكذا الجهاد فيما أنه يؤدي إلى عز الإسلام فيجب أن نفهمه فهماً عالمياً لا فهماً شخصياً، وكذا أخبار التقية التي هي لمصلحة الخط الأصيل في الإسلام يجب أن نفهمها فهماً يختلف عن النظر إلى تلك الأخبار نظرة فردية لتخليص الإنسان نفسه من مشكلة ما.

والخلاصة: أن بعض أبحاث الفقه وأحكامه يجب أن تدرس دراسة عالمية؛ فيلاحظ فيها النزعة الجماعية، وبهذا سيختلف فهمنا للنصوص عن فهمنا فيما لو نظرنا إليها نظرة فردية موضعية.

النقطة الرابعة: إن أبحاث المعاملات يجب أن تدرس مقارنة بالأبحاث الوضعية؛ ليتجلى للإنسان بأن الفقه الإسلامي هو الجدير بإدارة الحياة وسعادتها، دون الفقه الوضعي الذي لا زال يرزح تحت الظلم الذي يلحق باتباعه نتيجة المصالح الشخصية التي يبررها واضعو هذا الفقه أو المصالح التابعة لشريحة معينة أو عنصر معين من عناصر الناس تبعاً لنظرتهم الضيقة وأفقهم الضيق، وسرعان ما ينكشف لهم خطأ هذا فيتغير إلى ما يشابهه من دون رفع أصل الظلم والحيث.



إذا قبلنا من حيث المبدأ بمقولة التطوير والتجديد في الفقه، فما هي الدائرة التي يتحرك فيها هذا المشروع؟ هل أن منهج الاستنباط نفسه بحاجة إلى تطوير؟ وهل أن العلوم التي تمثل أسس الفهم الاجتهادي هي التي تعاني من مشكلة وتحتاج بالتالي إلى تجديد كعلم الكلام وعلم الأصول ونحوهما؟

بل ربما يرى البعض أن دائرة التجديد يجب أن تطل أو تبدأ من المناهج الدراسية نفسها، وقد يوسع آخرون الدائرة إلى الحديث عن النظام الحوزوي ككل، بل قد يسري البعض المشكلة إلى مصادر الاستنباط نفسها ويدّعي ضرورة إعادة حصرها، أو يسريها إلى مدى حجيتها، فما هو بالتحديد النطاق الذي يمكن لعملية التجديد النفوذ فيه، وما هو المجال الذي لا يحق لها التدخل فيه؟

الجواب: إن تطوير وتجديد الفقه لا يعني تطوير منهج الاستنباط الذي درج عليه الأصوليون؛ فإنّ منهج الاستنباط إما عقلي أو لفظي، واللفظ قرآن وسنة، فلا يمكن تطوير الأحكام العقلية أو تطوير القرآن والسنة؛ فإنّ هذه المناهج للاستنباط قوية وثابتة، نعم قد نضيف إليها كلّ ما يوجب القطع بالحكم الشرعي وإن لم يكن حكماً عقلياً أو قرآنياً أو سنة، كما إذا وصلنا إلى الحكم الشرعي بطريقة حساب الاحتمال (أو الاستقراء الناقص) الذي أدّى بنا إلى الحكم الشرعي بصورة قطعية، إلّا أن هذا لا يعني تطوير منهج الاستنباط، بل يعني إضافة مصداق من مصاديق حكم العقل الناتج من تجمع الاحتمالات التي أدّت إلى القطع بالحكم واستبعاد عدمه.

وعليه كما تقدم فإنّ التطوير في الفقه يكمن في إضافة الأبحاث العصرية التي يحتاج الإنسان فيها إلى بيان حكمها الشرعي - كالمعاملات الجديدة أو الممارسات الطبية الحديثة - إلى أبحاث الفقه ومناهجه، واستبعاد ما لا يكون له في الوقت الحاضر ثمرة عملية من أبحاث الفقه، كأبحاث العبيد والإماء

والعق، وأن تكون الدراسة الفقهية مقارنة مع الفقه الوضعي؛ لبيان عظمة التشريع الإسلامي ونقص غيره.



هناك جدل حول هذا الموضوع، وهو جدل قائم على صعيدين: فمن جهة يرى البعض أنَّ الأجيال الحوزوية الشابة هي المكلفة بالنهوض بهذه المهمة وأنَّ الاعتماد على طبقة كبار المجتهدين أو المراجع العظام ربما لا يكون دقيقاً، ومن جهة أخرى تعتقد شريحة من الجامعيين بأنَّ لا ضرورة تفرض إناطة التجديد بالحوزويين، بل بالإمكان - وربما يجب - أن يتصدى الجامعيون العارفون بشؤون الشريعة لهذه المهمة.

برأيكم كيف يمكن وضع صيغة منطقية لهذا الأمر؟ وهل يمكن الجمع بين هذه الصيغ بحيث نحصل من ذلك على ضمانات تجديدية ونتاج متحرّك؟

الجواب: إننا نعتقد أنَّ القادر على تطوير الفقه هم مراجع المسلمين المطلعين على الفقه المتضلعين به وبمصادره الاستنباطية، ولا فرق في أن يكون مرجع المسلمين المطلع على التشريع ومصادره شيخاً أو شاباً، فالمهم هو الكفاءة الفقهية والأصولية والاضطلاع التام بهما؛ فإنَّ هذه الفئة هي القادرة على إبعاد ما لا يكون واقعياً عن مصادر التشريع، وإدخال ما يكون جديداً بعد الاطلاع على موضوعه بصورة دقيقة من ذوي الاختصاص.

وأما الأجيال الحوزوية الشابة فهي إن لم تكن مطلّعة على الفقه ومصادره لا يمكن لها أن تخوض عملية التطوير؛ فإنَّ ذلك يكون تخريباً لفقه الإسلام لا تطويراً له.

كما أنَّ الجامعيين من رواد التجديد إن لم يكونوا مطلّعين على التراث الفقهي ومصادره يكون تدخلهم في تطوير الفقه تخريباً له أيضاً، فيجب أن يبتعد عن عملية تطوير الفقه كل متطفل على الفقه وإن كان يدعي الحوزوية أو

من طلاب الجامعة الحريصين على الدين؛ فإنَّ الحرص على الدين لا يسوِّغ لمن لم يكن من أهل الاختصاص الخوض في التطوير، وهذا واضح.

فتنحصر عملية التطوير بأهل الاختصاص وبالقادرين منهم على خوض هذه العملية الكبيرة، ألا ترى أنَّ فحول العلماء يسند إليهم التجديد في علم الأصول والفقه، كالشيخ صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري والمحقق النائيني والشهيد الصدر وأضرابهم؟! ولا يمكن للطالب الحوزوي الشاب وللجامعي للذين يبغيان التجديد أن يتدخلوا في أي تطوير أو تجديد؛ لعدم وجود المادة والخبرة لديهما التي توجب التطوير والتجديد.



تعدّ المسائل المستحدثة واحدة من أبرز التحديات الفقهية المعاصرة، وقد برز نشاط واسع وملحوظ في الفترة الأخيرة سعى للاهتمام بالموضوعات المستحدثة وتقديم أجوبة فقهية ناضجة لها. لكن مسألة المستحدثات تواجه سلسلة من الاستفهامات المعاصرة:

فمن جهة ما هو مدى الاهتمام بهذه الموضوعات ومدى الأولوية التي أعطيت لها في الوسط العلمي الحوزوي؟ هذا أوَّلاً.

وثمة إشكالية حقيقية هنا أيضاً تتمثل في رسم الأولويات داخل المستحدثات نفسها؛ فهل الأولوية للفقه السياسي وفقه الدولة، أو للمستحدثات ذات الموضوعات العلمية كمسائل الطب من قبيل التشريح وزراعة الأعضاء والتلقيح الصناعي وأمثالها، أو لتلك التي تواجه الفرد المسلم في المجتمع الغربي؟ هذا ثانياً.

أمّا ثالثاً فهل أنَّ المستحدثات في الفقه تعبّر عن تطوير منهجي فيه، أم أنها ليست سوى قضايا فقهية جديد فيها موضوعي لا أكثر؟

الجواب - أ: إنَّ مستحدثات المسائل لم تلقَ ذلك الاهتمام في الوسط

الحوزوي العام وإن حظيت بالاهتمام من بعض أفراد الحوزة والمهتمين بها، وهذا خطأ لا بدّ من تداركه بإدخال هذه المستحدثات في الرسائل العملية للمراجع العظام، سواء كانت في الفقه السياسي وفقه الدولة، أو المستحدثات ذات الموضوعات العلمية كالاستنساخ والاستثناء والهندسة الوراثية والتشريح وزراعة الأعضاء والتلقيح الصناعي، أو العقود المستجدة في أعمال البورصات العالمية، وإدخالها أيضاً في المنهج الفقهي في مراحل التدريس.

ب: ولا نرى أولوية لمسألة مستحدثة على غيرها؛ فهي كلها على نسق واحد أفرزها العصر الحديث، فلا بد من عرضها وبيان حكمها الشرعي في كتب الفتاوى وفي دروس البحث لمختلف المراحل الدراسية، ولا يوجد تزاخم بين مستحدثات الفقه السياسي والمستحدثات ذات الموضوعات العلمية أو مستحدثات البورصات العالمية؛ فكله جديد وكله يجب أن يطّلع عليه الطالب الحوزوي ما دام قد سلك وانتهج هذا الطريق.

ج: إنّ المستحدثات في الفقه لا تعبّر عن أيّ تطوير منهجي فيه، بل ليست المستحدثات إلّا قضايا فقهية جديد فيها موضوعي لا أكثر، فإذا عرض الموضوع الجديد فلا بدّ من استخراج حكمه الشرعي وفق الضوابط الاستنباطية نفيّاً أو إثباتاً.

 هل ترون تنافياً بين الدعوة إلى تطوير الفقه وبين الدعوة إلى الحفاظ على المنهج المألوف في الاستنباط أو ما يسمى بالفقه الجواهري (*)؟ وكيف ذلك مع أنّ اللّاتنافي قد يراه البعض مجرّد شعار لا واقع له؟

الجواب: لا نرى تنافياً بين المنهج المألوف في الاستنباط - وهو الذي

(*) نسبة إلى كتاب جواهر الكلام ومصنّفه الكبير الشيخ محمّد حسن الجواهري

يسمى بالفقه الجواهري - وبين الدعوة إلى تطوير الفقه ؛ وذلك لأنّ المراد من الفقه الجواهري هو ذلك الفقه المبني على الأسس العلمية للاستنباط ، كالقرآن والسنة والعقل العملي والنظري ، بعيداً عن الفقه المبني على الظنون التي لا تغني من الحق شيئاً ، فالحجة علينا هي العلم بالحكم الشرعي بعد أن تكون حجته ثابتة قرآناً وسنة وعقلاً ، وهذا هو المسلك الذي سار عليه صاحب الجواهر رحمته الله ؛ فإنّه لا يزلُّ عن الدليل الشرعي المتقدم الذي يوجب القطع بالحجة على الحكم الشرعي تنجيّزاً أو تعذيراً ، أمّا الظنون التي لا تغني من الحق شيئاً وما لم يكن عليها دليل شرعي قائم فهي التي يحاربها ولا يرضى أن يكون الفقه الشرعي مستنداً إليها ، فالهوى والميل والرغبة والمشابهة كل ذلك مطرود عن دائرة الفقه الجواهري الأصيل .

وعلى هذا فالتطوير للفقه لابدّ أن يكون مبتنئاً على هذا المنهج الاستنباطي لا بعيداً عنه ؛ ليكون التطوير تطويراً مبتنئاً على الدليل الشرعي السليم (المنجّز أو المعذر) ، أمّا لو آمنا بالتطوير استناداً إلى ترك العلم بالدليل الشرعي وأصغينا إلى الظن بالدليل الشرعي فيكون ذلك تهديماً للفقه الإسلامي لا تطويراً له .

فمثلاً: لو آمنا بحجّة القياس كدليل للحكم الشرعي ، كان ذلك إدخال ما ليس من الشرع في الشرع ؛ لأنّ القياس (غير منصوص العلة وغير قياس الأولوية طبعاً) منع الشرع من العمل به عند الإمامية .

إذا فالتطوير للفقه لابدّ أن يستند إلى المنهج العلمي الأصيل الذي قام عليه دليل قطعي ؛ ليكون التطوير تطويراً لحكم الله لا تهديماً له ، فلا منافاة بين الالتزام بالفقه الجواهري - الذي هو مرآة للمنهج السليم لشرع الله في قبال المنهج السقيم المضيق لشرع الله - وبين التطوير الذي آمنا به سابقاً بالصورة المتقدمة .



ما هي الآليات والخطوات العملية التي تقترحونها في إطار تطوير علم الفقه؟

الجواب: إنَّ آلية تطوير علم الفقه تكون بإدخال المستجدات التي تحتاج إلى حكم شرعي في جميع المجالات - سياسية أو طبية أو عقدية (عمل البورصات) أو عملية، كالممارسات التي يقوم بها الفرد المعاصر الغربي التي دخلت مجتمعنا المعاصر الإسلامي - كما يكون التطوير بحذف ما لم يكن له واقع عملي، كبث الإمام والعبيد.

وأما الخطوات العملية للتطوير فتتحدد في تقدّم ذوي الاختصاص لهذا العمل الجبار، وما لم يتدخل هؤلاء ستبقى عملية التجديد والتطوير مجرد أمل. وأرى أنَّ عملية التطوير لابدّ أيضاً أن تشمل إزالة كلّ ما يكتنف العبارات والمتمون الفقهية من غموض وتعقيد وإغلاق، وذلك عن طريق تسهيلها وشرحها وتذليلها، فالإنسان المعاصر اليوم سواء كان حوزوياً أو غيره بحاجة إلى عمليتين:

الأولى: شرح وتذليل العبارات الفقهية المبهمة والمعقّدة.

الثانية: إدخال الجديد وإبعاد القديم.

وهاتان العمليتان بحاجة إلى خطوة جريئة وحاسمة تتمثل بأن يكلف عشرة أو أكثر من أهل الاختصاص العالي بالقيام بمهمة إكمال مشروع التجديد والتطوير على أن يكون ذلك بإشراف من ولي الأمر.

باعتقادكم هل ثمة عقبات جدية تواجه مسيرة التطوير وتقف في وجه المحاولات المبذولة في هذا الاتجاه؟

الجواب: نعم نعتقد أنَّ أهم عقبة في مجال تطوير الفقه تكمن في عدم تصدّي من له اللياقة الكافية لهذا العمل الجبار، وتصدّي من ليس له كفاءة

وإن كان مخلصاً في عمله؛ لأنَّ الإخلاص لوحده لا يولّد التطوير ما لم تكن الكفاءة العلمية مقترنة معه.

فمن يؤمن بضرورة التطوير للفقه لابدّ له (بعد أن وجدت الآليات للتطوير وهو إيجاد المستجدات) أن يوجد الخطوات العملية بالزام من له قابلية وضع المناهج الجديدة الحاوية على المستجدات، وإبعاد ما لم يكن له فائدة عملية من كتب الفقه المعاصرة.

وأما من يعاند ويدعو إلى إبقاء كتب الفقه على الطريقة القديمة فلا ينبغي له أن يقف عقبة في طريق التطوير والتجديد؛ لأنَّ الانسان المسلم يحسّ بالحاجة الجديّة لحلّ تساؤلاته الجديدة حول القضايا المعاصرة، فبمجرد أن يصدر الكتاب العصري المجيب على تساؤلات الإنسان المعاصر في القضايا المعاصرة تنهاوى الدعوات الرامية إلى إبقاء الفقه على وضعه الحالي من دون تجديد، فينكشف بذلك عجزها عن مسايرة الواقع.

ونحن إذ نقول بإبعاد الأبحاث العديمة الفائدة من كتب الفقه لا نقصد إحراق كتب الفقه المشتملة على هذه الأبحاث الجيدة التي قد نحتاجها فيما بعد، بل نقصد عدم إدراجها في كتب الدراسة الجديدة العصرية، مع بقائها كتراث للمسلمين قد يحتاج إليه فيما بعد.



هل أنّ الخطوات الهادفة إلى التطوير يمكن أن تؤتي ثمارها عاجلاً، أم لابدّ من الصبر والانتظار حقبة زمنية طويلة كي تتجلّى لنا تلك النتائج المتوخّاة؟ وما هي العلائم والمؤشرات التي تدعو إلى الاطمئنان بأنّ تيار التجديد الأصيل والواعي قد بدأ بتحقيق نجاحات سليمة العواقب؟

الجواب: ما دام تطوير الفقه لم يعنِ التبديل في طريقة الاستنباط ولا التبديل في مصادر الفقه الشرعي الأولى (الكتاب والسنة والعقل) فسوف تكون

ثمار التطوير للفقه ماثلة للعيان وجاهزة متى ما أُدخلت الموضوعات الجديدة مع أحكامها في شتى مجالات التطور العصري، ومتى ما أبعدت الموضوعات القديمة التي لا وجود لها على الساحة المعاصرة، فيثبت بهذا أنّ الفقه يساير التقدم ويساير العصور وليس متخلفاً عنها، بل هو المتفوق في مضمار التقدم؛ الحلال لمشاكل الناس ولتصرفاتهم عند وجودها على الساحة العصرية. وبهذا سنطمئن بأن تيار التجديد الأصيل والواعي قد أحرز نجاحات سليمة العواقب؛ لأنّه لم يمسّ الأسس التي بني عليها الاستنباط في مصادر الفقه؛ لأنّ الكتاب والسنة هما كما وصفهما النبي ﷺ إذ قال: «ما من شيء يقربكم إلى الجنّة ويبعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويبعدكم عن الجنّة إلّا نهيتكم عنه»، فالإسلام هو ذلك المبدأ الذي يحمل عقيدة عن الكون والحياة وتشريعاً سليماً يستند إلى الكتاب والسنة، وما على الفقيه إلّا تقديم الحكم السليم إلى الناس؛ فكل ما يصدر في هذا الكون وما يحدث فيه يمكن استخراج حكمه الشرعي من المصادر الشرعية والعقلية؛ فلا توقّف في مسيرة الفقه، ولا عجز في مصادر التشريع، وما على علمائنا الأعلام إلّا الالتفات إلى إدخال المستجدات في كتب الفقه وإبعاد كل ما لا يرجى منه فائدة فيها. والحمد لله ربّ العالمين.



نشكر لكم مساهمتكم القيّمة في هذا الحوار آمليين أن تكون هذه البادرة خطوة أولى على طريق فتح حوارات أخرى في مجالات ومواضيع متنوعة إن شاء الله.

ندوة وحوار

حول مناهج الاجتهاد وآلياته

المشاركون في الحوار :

□ الشيخ محمد السند □ الشيخ عباس الكعبي □ الشيخ أحمد المبلغي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين .

بدءاً نرحب بأساتذتنا الكرام أصحاب السماحة الشيخ محمد السند والشيخ عباس الكعبي والشيخ المبلغي .

إذا تجاوزنا الجدل - القديم الحديث - الدائر في بعض المدارس الفقهية حول فتح أو غلق باب الاجتهاد، فبين متزمت يدعو إلى غلقه وبالتالي إلى تعطيل دور العقل المسلم وحجبه عن دائرة الفعل، وبين متحرر يدعو إلى ضرورة الاجتهاد أو ثورة الاجتهاد كما يطلق عليها بعض المتحمسين، حتى أنّ السيوطي ألف كتابه « الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض ».. إذا تجاوزنا دائرة هذا السجال نجد أنّ لعملية الاجتهاد في مدرسة أهل البيت عليه السلام موقعاً متقدماً على مواقع الاجتهاد في باقي المدارس

الأخرى.. فهو لا ينطلق من خلفية الجدل السابق، بل ينطلق من خلفية ضرورة التجديد في الاجتهاد وتفعيل مناهجه وآلياته وبون بين الخلفتين وإذا كان بعض مفكري منتصف القرن السابق من الألفية الثانية يتردد في فتح باب الاجتهاد تحت ذريعة أننا نعيش في مجتمع جاهلي يرفض حاكمية الله تعالى ولا يعترف بمنهجه ضابطاً للحياة، فلا بد من إعادة تأهيل هكذا مجتمع أولاً ثم الحديث عن استفراغ الوسع والاجتهاد للبحث عن حلول لمشكلاته القائمة في ضوء الأدلة الشرعية والمعايير الأصولية..

إن دخول الفقه اليوم معترك الحياة المعاصرة بأبلغ تعقيداتها وإقامة الحكم على أساس الشريعة لا يبقى مجالاً لهذا الكلام والسجال، فالحديث اليوم ليس عن ضرورة فتح باب الاجتهاد بقدر ما هو حديث عن ضرورة تطوير وتفعيل عملية الاجتهاد المعاصرة.

.. الاجتهاد هو عبارة عن الآلية أو حلقة الوصل الوحيدة التي تربط الواقع بالحكم الشرعي، فهو عملية مقدسة بنفس درجة القداسة التي يحملها الحكم الشرعي، وقد كانت عملية الاستنباط ولازالت عملية حساسة ودقيقة؛ لأنها تتصل بنسبة شيء إلى الشريعة أو نفيه عنها.. وأعظم بذلك من مسؤولية! ولكن مما يضاعف من حساسية هذه العملية اليوم هو ضغوطات الواقع المعاصر وتعقيداته المجتمعية والتطور المذهل في شتى مناحي الحياة.. مما يفرض على الفقه ومؤسساته - وفي طليعتها الحوزة العلمية - الإجابة عن المستجدات وتحديد المعالجات العلمية المنضبطة، سيما وقد قام اليوم للحق جولة وارتفع للفقه دولة، الأمر الذي يعطي المرحلة الراهنة كامل استحقاقاتها. وأما محاور البحث والحوار فنبدأ أولاً ونقول:

إنه تنطلق بين الفينة والأخرى دعوات من داخل مؤسسات الحوزة وخارجها ومن مستويات مختلفة تطالب بضرورة التجديد في عملية الاجتهاد، حيث يرى

أنصار هذا الاتجاه أن الفقه بحاجة ماسة إلى التجديد؛ لأنه بالصورة التي عليها الآن لم يعد قادراً على مواكبة تطورات الحياة بالشكل المناسب، ويعتقد هؤلاء أن الخطوات التي قام بها الفقهاء البارزون أمثال الإمام الخميني والشهيد الصدر - قدس الله سرهما - عبّرت عن مرحلة من عملية التطوير هذه، وأن من الضروري أن يعقب هذه المرحلة تواصل مستمرّ يحول دون الجمود على نتائجها. ولكن من جهة أخرى هناك تيار يعتقد أن المنهج الفقهي الحالي قادر وفق الضوابط والأطر المقررة له أن يقدم إجابات عن تحديات الواقع وأن حالة الضعف التي تتراءى للناظر من بعيد لا ترجع إلى نقص منهجي أو خلل مضموني.

إذاً، فنحن هنا أمام قولين أو اتجاهين متباينين، فما هو الصحيح منهما؟ وكيف يمكن بنظركم تقويمهما؟

□ الشيخ السند:

الحديث عن تطوير المناهج الفقهية في الاستدلال أو المحافظة على الأصالة في المنهج الفقهي هو الحديث عن المحاكمة بين تعدد الأقوال في أية مسألة علمية، ولزوم استخلاص المعطيات الحقة في كل قول ونبذ المعطيات الخاطئة كضابطة منهجية، فيبحث في كل قول عن المعطيات الخاطئة وتمييزها عن المعطيات الحقة، وإلا فلا يجد الباحث في قول من الأقوال أنه مكوّن من أباطيل، بل قد تكون معطية يحملها أحد الأقوال ربما لا يحملها قول آخر، أي عملية النسبية في الحقيقة، ولكن لا بالمعنى الذي يطرحه المذهب البلورالي، بل بمعنى تجلي جهات الحقيقة عبر عدة مرائي، ومن ثمّ نشاهد في كل من القولين معطيات من الحقيقة، والتوفيق بينهما قد يشكل رؤية وسطية هي أثمر وأنجح.

من جانب آخر لا ريب أن باب التحقيق واكتشاف الحقائق والمعلومات في

علمي « الفقه » و « الأصول » مفتوح للجميع وليس هو حكراً على من مضى من البارزين، فكم ترك الأول للآخر! وليس كما يقال في علم التراجم « خاتمة الأصوليين » كمديح لما قد أنجزه أحد الأعلام من تحقیقات؛ وإلا فلا ريب في أنّ طبيعة العلوم في حالة تفتق وانبساط وتشعب أكثر فأكثر بحكم متطلبات البيئة الحياتية والمعيشية، هذه المعطية لا يمكن التنكر لها في القول الأول الذي يطالب بالتجديد.

وهناك معطية إيجابية أيضاً في القول الثاني، وهي أنّه لا يمكن بتر أو لا يمكن - في الحقيقة - التخلي عن التراث السابق، لماذا؟ لأنّ التراث السابق مهما يكن حاله فإنّه يحمل تحقیقات عديدة وكثيرة، كبحوث قراءات النص والهرمنيوطيقا، أو بحوث النسبية في بحوث نظام المعرفة ونظريتها، أو بحوث أخرى جديدة تلقي بظلالها حتى على أصول الفقه وعلى القراءات القانونية للفقه، ونحن نشاهد ارتكازاً بعض المسائل طرحها علماؤنا السابقون، وأتخطر هنا التفاتة لطيفة ذكرها صاحب الفصول المحقق القمي حيث قال: إنّ هناك منهجين منطقيين في أصول الفقه عند الفقهاء: منهج يستنتج ارتكازاً بشكل إجمالي، ثمّ يحاول أن يحلّ المقدمات التفصيلية على طبق النتيجة الارتكازية التي توصل إليها، وهناك منهج آخر عند العلماء على العكس، فهو يسير خطوة خطوة في المقدمات التحليلية إلى أن يرى كيف توصله إلى النتيجة، ثمّ يعطف الارتكاز ويشدّبه ويهذّبه على وفق تلك النتيجة، أصلاً هذه مفردة من المفردات المطروحة كثيراً، مثل قضية تكافل الحجج الثلاثة: « العقل » و « الكتاب » و « السنة » مع بعضها البعض يطرحها المحقق القمي وينظرها بشكل رشيق جداً ربما لا نشاهد اليوم مثل هكذا رشاقة حتى في التنظيرات الحديثة أياً ما كانت، وهذا التراث من الجهود من الخطأ أن الإنسان يبتتر نفسه ويقطعها عما مضى، إلّا أنّه لابد من توفية وتلبية

معطية القول الآخر، ومن ثم لابد حينئذٍ من رؤية وسطية تحمل بين طياتها الجانب المتغير أو جانب تلبية الأدوار الجديدة بين هذه الجهود المتراكمة كي لا نبتر أنفسنا منها.

الشيء الآخر هو أنَّ التجديد مطلوب وضروري، ولكن لابد أن يكون ممنهجاً ومعززاً بالدليل والبرهان، هذا إجمالاً.



أشرتُم إلى مسألة التراث وضرورة المحافظة عليه والاعتزاز به، والدعوة إلى تطوير المنهجية في الاجتهاد من المؤكد أنها لا تُغفل التراث ولا تغطيه حقه، بل هي تعزز به وتنطلق منه، ولكن دائرة البحث هي في تطوير هذه المنهجية وليس في تجاوز التحقيقات والإنجازات العلمية التي طرحت سابقاً في ضوءها، فإنَّ تلك التحقيقات - كما أشرتُم إليها بالأمثلة - تحقيقات جيدة ورائعة، إلَّا أنَّ كلامنا في تنشيط وتطوير المنهجية، وقد تفضلتم أنَّه لابد من منهجية وسطية بين الداعين إلى التجديد وبين المنهج التقليدي إن صحَّ التعبير، فما هي ملامح ومعالم هذا المنهج الوسطي؟ وما هي معالم هذه الوسطية؟ هل الوسطية في الأدلة أو في المنهج أو في المجالات التي يكتشفها البحث العلمي - كالمسائل المستحدثة مثلاً - أو في مجالات أخرى؟

سوف نعود إليكم سماحة الشيخ السند ولكن بعد جواب باقي السادة المشاركين.

□ الشيخ الكعبي:

السؤال كما هو واضح في المنهج، والمنهجية مدرسة من مدارس الحداثة التي يعبر عنها في علم الكلام الجديد بـ «المدرسة البنيوية Strcheralism»، وهناك من دعا إلى نقض هذه المدرسة وتجاوزها وعدم التأطر بمنهج خاص، بل لابد من كسر هذه القيود. وهناك بحث كلامي ومنهجي يدور حول ضرورة

الالتزام بمنهج معين وإطار محدد ومدرسة منهجية خاصة تؤثر في عملية الاستنباط .

وفي تصوّرنا أنّ الالتزام بالإطار والمنهج ربما يسبب التضيق والانسداد والابتعاد عن الواقع ؛ أي عن كشف واقع الحكم الشرعي الذي نحن بصددده ، فمثلاً المنهج الموجود اليوم في تبويب « وسائل الشريعة » الذي يستفيد من تبويبه الكثير من المجتهدين المعاصرين فيما يرتبط بروايات أهل البيت عليه السلام ، وكذلك كتاب « الجواهر » على صعيد منهجة التأليف ومطابقته لمنهج « وسائل الشريعة » ، هذا المنهج يعطي نظرة شمولية ورؤية اجتماعية ورؤية لوقائع وأحداث الزمن الذي كانوا يعيشون فيه ، وهذا التبويب إذا أراد الفقيه المعاصر الالتزام به اليوم فإنّه يؤثر بشكل مباشر على فهم الواقع المعاصر ، فالتبويب الذي يبدأ من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات - وكما نعرف أنّ العناوين في كلّ باب هي عبارة عن فتاوى الحرّ العاملي قدّس الله نفسه - غير موجود لا في الكتاب ولا السنة ولا العقل ولا الإجماع ولا في الأدلّة الفقهية ولا في الأدلّة الأصولية ، فليس هناك تقسيم للفقه أو للأصول نستطيع أن نقول إنّنا نازل من السماء وإنّ إجماع المسلمين قائم على ذلك ، بل هو عملية صناعية فنية ذوقية تابعة لفهم الفقه والأصول ومناهج الاستنباط ، فمثلاً عندما يريد الفقيه المعاصر التحدّث في قضايا المناجم أو المعادن أو فقه البيئة - بوصفها عناوين جديدة ترتبط بفقه الواقع المعاصر : « وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا » - فهو يتأطر بشكل تلقائي بمنهج صاحب الجواهر كمنهج وليس كمضمون ، وبمنهج الحرّ العاملي - وهما اليوم مستودع للحوزات - فبدلاً من مراجعة باب « فقه البيئة » مثلاً وتطورات البيئة العصرية حسب رؤية هذا الفقيه المعاصر ومكوّناته ، فإنّه يضطر لمراجعة كتاب الطهارة (أبواب المياه) أو كتاب إحياء الموات وكتاب الخمس ، فالحديث أو النص الفقهي أو الاستدلال الفقهي الموجود في « الجواهر » منصب لغاية أخرى ، لكن

هذا الفقيه في عملية الاستخراج والاستنباط إذا أراد جمع هذا الكم الهائل من المواد يتأثر بشكل تلقائي بالمنهج، والتأثر بالمنهج لا ينكر أنه يؤثر في فهم المسألة الشرعية.

إننا نتصور أن التقسيم الفقهي يؤثر تأثيراً كبيراً في عملية الاستنباط، والتقسيم الفقهي المعهود في عصرنا هذا الذي على أساسه يقوم تبويب «الوسائل» و«الجواهر» يرجع إلى القرن السابع والثامن الهجريين وإلى عصر العلامة الحلي والمحقق - رضوان الله عليهما - وقبل ذلك كان عندنا الفقه المأثور وأمثال ذلك، لكن مع هذا التطور الهائل الذي حصل في العصور المتأخرة لم يكن هناك - وللأسف - منهج يستوعب هذا التراث الفقهي الهائل وهذه المدارس الفقهية والأصولية، فالمطلوب تأسيس منهج جديد بتبويب وإطارات جديدة للفقه والأصول، بحيث نستطيع على أساسها أن نستنبط المسائل المستجدة، أو فقه ما يسمى بـ «الحوادث الواقعة».

وفي تصوّرنا أن النقطة الأولى التي أريد إثارتها ونستفيد فيها من أصحاب السماحة هي منهج استنباط المسائل المستجدة والمعاصرة، فهذا المنهج منهج خاص ينبغي أن تُبين معالمه وأساليبه، وله شعب تتعلق بعلم الكلام وبعلم المعرفة ونظرية المعرفة، وفي البحوث الكلامية الجديدة مثل الحادثة صار سمة لصيقة بالحضارة المعاصرة.

إضافة إلى ذلك، نحتاج إلى تقسيم جديد للفقه (فقه المسائل المستحدثة) وإلى تطوير عملية تبويب أصول الفقه بما يتناسب مع هذه المسائل، وكذلك نحن بحاجة إلى تبويب جديد لروايات أهل البيت (عليه السلام) من خلال الواقع المعاصر.

ونحن عندما ندعو إلى هذا المنهج لا نريد أن نغدو في الوقت نفسه مقلّدين للمناهج الحداثيّة الجديدة، فمثلاً في علم القانون توجد تقسيمات لا نريد

تحميلها على الاستنباطات الفقهية ونكون تبعاً لهم.

إنَّ بعض المعاصرين من الفقهاء - كما تعرفون - قسّم الفقه إلى الفقه الخاص والفقه العام؛ الفقه الجنائي والفقه الدولي، وأمثال ذلك. إنَّ هذه العملية لا تحل المشكلة؛ لأنَّنا نكون في ذلك تابعين في المنهج كلّ ولا نكون مستنبطين أو مجتهدين فيه، فالاجتهاد في المنهج هو نقطة البداية لتكوين منهج في عملية استنباط الحوادث الواقعة - إن صحَّ التعبير - أو ما يسمى في فقه الجمهور بـ «فقه النوازل»، أي القضايا العصرية الجديدة، وهذه نقطة مهمة ينبغي أن نتوقّف عندها.

وأؤكد مرّة أخرى على أننا عندما ندعو إلى هذا الأمر لا تعني دعوتنا أنّها على حساب التراث وعلى حساب المدرسة الفقهية والأصولية العريقة الموجودة عند أهل البيت (عليه السلام)، بل تعني معرفة الواقع ومعرفة الموضوع للحكم الشرعي، وهناك أمثلة كثيرة جداً لذلك، فمثلاً فيما يتعلّق بالفقه السياسي نحتاج إلى اجتهاد نطلق عليه «الاجتهاد الدستوري»، وفيما يتعلّق بأبواب الحدود والقصاص والديات والتعزيرات نحتاج إلى اجتهاد نسميه «الاجتهاد القضائي»، وفيما يتعلّق بالقضايا الحضارية المعاصرة نحتاج أيضاً إلى منهج جديد، وربما نستطيع أن نورد مناهج عديدة ولا نتوقّف عند منهج خاص، فمنهج استنباط أحكام العبادات يختلف عن منهج استنباط مسائل البنوك، ومنهج استنباط مسائل البنوك يختلف عن منهج استنباط قضايا تتعلّق بالسكن وإعمار البلاد وفقه التنمية الذي يعبر عنه بالإنجليزية بـ «Development».

وهذه المناهج تكوّن بداية لحركة التخصص في الفقه، فالمفترض أن يكون عندنا في الفقه وفي المناهج التعليمية متخصصون، وهذا ما يختلف طبعاً عما يسمى بالتجزي في الاجتهاد، بل هو خطوة جديدة ننحو نحو التخصص في الفقه والاجتهاد المطلق في كلّ باب.

□ الشيخ المبلغي:

يبدو أنَّ هذا التقسيم الثنائي ليس شفافاً؛ أي أنَّ هذا التقابل الذي افترضتموه بين هذين الرأيين في السؤال ليس شفافاً وواضحاً؛ إذ يمكن أن نجمع بين الاتجاه الأول والاتجاه الثاني.

أمَّا بالنسبة لأصل السؤال، فيمكن أن يقال: إنَّ الاجتهاد لا يمكن تبديل منهجه القديم بآخر بديل عنه؛ لأنَّه لا بد أن نحافظ على هذا المنهج، ولكن مع ذكر ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنَّ المنهج الموجود لم يكتمل بعد؛ يعني كما أنَّ الموضوعات والمسائل المستجدة تتكامل بشكل تدريجي وعلى مرَّ الزمن، فإنَّ منهج استنباط بعض المسائل أيضاً لا بد من اكتشافه أو تكميله، فمثلاً ما جاء به الشهيد الصدر رحمته الله من «فقه النظرية» من القرآن الكريم أو من الروايات يمثل مكوّناً أضافه الشهيد الصدر إلى هذا المنهج، فإذا نحن بحاجة ماسّة إلى عملية تكميل المنهج. وحتى عندما ننظر إلى تأريخ المنهج الاجتهادي نجد أنَّ هذا المنهج لم يبرز في بدايته بالصورة التي عليها الآن، بل هذا المنهج برزت عناصره على مرَّ الزمن، فكُلَّمَا تقدَّم الزمن واستجدت مسائل جديدة واكتملت العلوم الفقهية والأصولية برزت أو حصلت عناصر جديدة، فإذا لا بدّ لنا من أن نقرَّ بالحاجة إلى عملية تكميل المنهج.

الملاحظة الثانية: إنَّ هذا المنهج الموجود توجد فيه عناصر لم تحتلَّ مكانها اللائق بها؛ بمعنى أنَّها لا زالت مضمرة بصورة ارتكازية في بحوثنا واستنباطاتنا، فنحن بحاجة إلى إبراز هذه العناصر الخافية، والتي لها دور فاعل جداً في الاستنباط، غير أنَّها لم تأخذ حقّها ولم توجّه دراستنا صوبها، فبعض العناصر بقيت على مستوى الارتكاز، فيما تركّزت الأبحاث على عناصر أخرى.

ويمكن أن نذكر مثلاً لذلك، وهو أنه عندما ننظر إلى مسألة تناسب الحكم والموضوع، وهي عنصر بدأ ارتكازياً في البداية عند المجتهدين والمستنبطين، فالعلامة الحلي نجد أنه بذنه الوقاد كان متنبهاً إلى ذلك وكان يستفيد منه، لكن استفادته هذه كانت ارتكازية ولم تكن مقعدة ومنضبطة، وكلما تقدم الزمن وجدنا أن هذا العنصر قد أخذ موقعاً في المنهج حتى وصل الدور إلى المتأخرين، كالشيخ آقا رضا الهمداني أو بعض العلماء الذين كانوا قبله، ففقطنوا إلى ذلك وأبرزوه واستفادوا منه وأدرجوه في تلك العناصر المنهجية.

ويمكن أن نذكر هنا نقطة ربما تنفع من يريد تفصيل المنهج - سواء بالشكل الأول أو بالشكل الثاني - وهي أن استنباطاتنا في الدائرة التطبيقية تختلف مع دراساتنا المنهجية، ومن جملة موارد الاختلاف هي أن استنباطاتنا قد تتضمن عناصر استنباطية فعالة جداً، ولكن على أساس الارتكاز والتجارب الشخصية وعلى أساس الذوق الشخصي الذي يمتلكه هذا المستنبط أو ذاك، مع أن دراساتنا المنهجية خالية وفاقة لهذه العناصر، فمثلاً من جملة مزايا السيد الشهيد الصدر - كفقيه - هو أنه كان يرجع إلى ظاهرة الاستنباط بوصفها واقعاً ميدانياً، فيأخذ بعض العناصر الفاعلة فيه أو التي يمكن أن نجعلها فاعلة في هذا المقام ليضعها على طاولة البحث. وهذه المحاولة وإن كانت موجودة عند كثير من الفقهاء، إلا أنه كانت للشهيد الصدر هذه المزية.

وهنا نكتة لابد من ذكرها، وهي أنه لو قبلنا الملاحظة الأولى - أي تكميل المنهج الذي قلنا إنه لم يكتمل بعد ونحن بصدد تكميله - فكأن هذا يعني اعترافاً منّا بأن المنهج لا يتضمن كل شيء بل فيه نقص، فهل هذا صحيح؟

وفي الإجابة لابد أن نقول: إن عملية «تكميل المنهج» لها منهج، وإنه لابد أن نرجع إلى التراث، فإذاً يجب علينا قبل تكميل المنهج أن نبحث عن منهج عملية التكميل.. كيف كمل علماؤنا المنهج؟ وهذا أمر مهم.

□ مداخلة الشيخ الكعبي :

بدايةً أشكر سماحة الشيخ المبلغي ، وأتصور أنه عندما يتحدث عن تكميل المنهج وتعميقه يقصد تكميل وتعميق حركة الاستنباط ، وتكميل وتعميق حركة الاستنباط غير مسألة المنهج كما أشار هو إلى ذلك حيث قال : إِنَّ الأصول غير المنهج ، ثم قال أخيراً : ينبغي دراسة منهجية المناهج إن صحَّ التعبير . وأما بالنسبة إلى خصائص الاجتهاد عند الشهيد الصدر رحمته فهذه قضية غير قضية المنهج ؛ فإنه رحمته يقول : إِنَّ الاجتهاد فيه ثلاث خصائص : المعاصرة ، التطور ، الحركية ، فالاجتهاد لابد أن يكون حياً ومعاصراً ؛ لأنَّ اجتهاد الأموات لا يستطيع أن يعالج الواقع المعاصر ، ثم إنه متطور ؛ فإنَّ عملية الاستنباط تطور الحياة وحركة الواقع ، ثم هو متحرك وليس ثابتاً .

وهناك نقطة أخرى في المداخلة ، وهي أنه ليس هناك حجة لمنهج خاص ، ولا يصح التوقف عند منهج خاص .

□ الشيخ المبلغي :

أما بالنسبة إلى ملاحظتكم الأولى فأنا أتساءل : ما هو المقصود بالمنهج ؟ إن بعض أنواع المناهج تتضمن عناصر لابد من إعمالها في جميع الاجتهادات ، وهذا لا كلام فيه .

وهناك مناهج لها دور بالنسبة إلى بعض المسائل ، فعندما قلت : إنه لابد من تكميل المنهج يعني أنَّ هناك بعض المسائل المستجدة هي بحاجة إلى مناهج جديدة لم يكن لها في السابق عين ولا أثر ، فمثلاً قضية فقه التنظير هي بحاجة إلى منهج خاص بها ؛ فهناك منهج اجتهادي عام لجميع المسائل ، وهناك منهج خاص بمسألة أو مجال خاص ، فالمراد هو المنهج المتكامل وبرؤية كاملة .



خلاصة ما جاء في كلام الشيخ المبلغي هو أنّ بعض المسائل موجودة في عملية الاستنباط كممارسة للفقهاء ترتكز على هذا الارتكاز الكامن، فنحن في الحقيقة بحاجة إلى عملية استظهار منهجي وتنشيط وتفعيل هذه الارتكازات وضبطها ومنهجتها، كما أنّ علم الأصول انطلق في بدايته من تلك الارتكازات أيضاً، فالسيد المرتضى - مثلاً - عندما كتب «الذريعة» انطلق - في الحقيقة - من تلك الارتكازات، فعملية الاجتهاد كانت تنطوي ارتكازاً على هذه الأصول، ثمّ قام السيد المرتضى باستظهارها وتقعيدها وتقريرها ومنهجتها وضبطها، وهكذا جرى على شاكلته باقي الأصوليين. ومداخله الشيخ الكعبي تفيد تأسيس منهج؛ فإنّه في بعض الأحيان - كما في فقه النظرية - هناك دعوة إلى تأسيس منهج وليس إلى تعميق منهج؛ لأنّ هذا المنهج لم يكن من قبل؛ لا ارتكازاً ولا تأسيساً.

□ الشيخ المبلغي:

المنهج الاجتهادي الذي بأيدينا فيه عناصر عامة لا بد من إعمالها في جميع المسائل، وفيه بعض العناصر تختص ببعض المسائل وبعض الأبواب، فلا بد من تأسيس بعض عناصر المنهج بشأنها، وأنا أوافق الشيخ الكعبي على ما ذكره والاختلاف بيننا لفظي.

□ مداخله الشيخ السند:

هناك بحث في المنهج بمعنى الآلية الفنية البحتة، فإنّها مؤثرة حتى في المنهج التصديقي الاستدلالي، ولكن دورها تصوّري أو نظمي معلوماتي، فربما الشيخ المبلغي - حفظه الله - في كلامه يشير في الملاحظة الأولى إلى الجانب الفني؛ إذ هذه نكتة لا بد من الالتفات إليها؛ لأنّه تارة يكون البحث في الجانب الفني بمعنى نظم المعلومات سواء في الفقه أو الأصول، وتارة نبث منهجية الاستدلال؛ أي المنهج التصديقي، فإنّه في الفقه يختلف تماماً عن الأصول.

□ الشيخ الكعبي:

من ناحية فنية نستطيع أن نقول إنّ النظم المعلوماتية جزء من المنهج المتكامل لعملية الاستنباط؛ لذلك ينبغي أن نتوقف عندها، ولكن بوصفها عنصراً من عناصر المنهج المتكامل. كما أنّ قضية تطوير الارتكازات وتعميقها وتأصيلها هي أيضاً عنصر آخر. في الواقع إنني أتصور أننا دخلنا في صلب الموضوع؛ بمعنى أنّه أخذنا بسرد عناصر المنهج المتكامل الذي ينبغي أن يكون منهجاً لفقه الحوادث الواقعة، ونستطيع بمواصلة الحوار أن ندخل إلى صلب بحوث الفقه والأصول ونكمل البحث.

□ الشيخ السند:

لديّ مداخلة قصيرة على معالم منهج الشهيد الصدر في الواقع الفقهي، فالأمثلة التي ضربها الشيخ المبلغي هي في المنهج الفقهي لا في «فقه التنظير» أو «فقه الأنظمة»، وفقه الأنظمة يختلف تماماً عن الفقه الدستوري في النظام الحديث؛ فإنّ فقه الأنظمة تتكفّله البرلمانات ونواب الشعب كي يصيغوا بحكم خبرتهم الميدانية في التخصصات المختلفة، فالمقصود أنّ فقه «اقتصادنا» أو «البنك اللاربوي» وما شابه ذلك هي في الواقع خطوات في «فقه الأنظمة» كالنظام الاقتصادي أو البنكي وغيرها، وفقه الأنظمة معالم وأسس وطبيعة أخرى غير «الفقه الدستوري» الذي يتعايش معه الفقيه عادةً أكثر مما يتعايش مع كليات الفقه، نعم يصل الفقيه من خلال الاستفتاءات التفصيلية وما شابه ذلك أو في تطبيقات الأبواب إلى فقه الأنظمة.



لكن نظرياً قد يلتقي «فقه النظرية» مع «الفقه الدستوري» أو «فقه الدولة»، وقد يتقاطع معه؛ ففقه النظرية قد يطل مجال البنوك، والبنوك ظاهرة قائمة سواء كان هناك نظام حاكم أو لم يكن، لكن قد يلتقيان في بعض الأحيان.

□ الشيخ السند:

لعل التسمية الصحيحة ليست هي «فقه النظرية»، بل هي «فقه الأنظمة» أو «فقه النظم» كما هو وارد اليوم في الفقه القانوني؛ لأنَّ فقه النظرية هو تنظير الشيء، وهو عنوان مطاط قابل للانطباق على حقول أو مقاطع كثيرة، بخلاف عملية بناء النظام؛ فإنها تختلف عن أصل تشريع الأمور بشكل دستوري مبعثر.

□ الشيخ المبلغي:

أقول: إنَّ للمنهج أربعة مجالات:

- ١ - المنهج التعليمي، وهو شيء خاص يرتبط بكيفية التعليم.
- ٢ - منهج الاستنباط، وهو محل البحث؛ يعني كيف نستنبط هذا الحكم أو ذاك؟ وعلى أي أساس؟ ووفق أية ضوابط؟
- ٣ - منهج الحصول على المعلومات، وهو بمثابة المقدمة للاستنباط وليس داخلها فيه، كالاستعانة للوصول إليه بالكمبيوتر أو الآليات القديمة أو الحديثة.
- ٤ - منهج الدراسة، وهو أيضاً مقدمة للاستنباط، ولكن منهج الاستنباط يعني تلك العناصر (ومن جملتها بعض القواعد الأصولية) التي نسير على أساسها وننتقل منها لاستنباط الحكم، طبعاً منهج الاستنباط قد يمتزج بمنهج الدراسة ومنهج الحصول على الاستنباط، ولكن هذين المنهجين (منهج الدراسة والحصول على الاستنباط) ليسا داخلين في الاستنباط، بل نستفيد منهما للاستنباط بوصفهما مقدّمتين.

وأما بالنسبة إلى فقه النظرية واكتشاف بنيته فنحن نواجه مجالين: استنباط الحكم الجزئي، وهو ما كان رائجاً ودارجاً في فقهنا وكل كتبنا كانت على هذا الأساس، وهناك منهج استنباط النظرية وهو شيء غير استنباط الحكم الجزئي.

□ مداخلة الشيخ الكبعي:

بالنسبة لمسألة المناهج التي جاءت في كلام سماحة الشيخ (من المنهج التعليمي وتحصيل المعلومات وغيره) نحن في الحقيقة لا نحلّ منهج الحصول على المعلومات وهل هو من الكمبيوتر أو غيره، بل نتحدث عن الجوانب المعرفية في الفحص الكامل المبرئ للذمة، وأنّ هذا التبويب والقولبة لفرز المسائل يؤثر في استنباط الفقيه، من هنا فأنا أتصور أنّ هذا عنصر من عناصر المنهج المتكامل لاستنباط فقه الحوادث الواقعة أو المسائل المستجدة.



مواصلةً للحوار نحدّد المقصود من المنهج كمصطلح، فنحن انطلقنا من قضية كأنّها مفروغ عنها، ولا بأس بتحديد هذا المصطلح على ضوء ما أثير من نقاش فنقول: إنّنا لا نقصد بالمنهج المنهج التعليمي أو المنهج الفحصي مثلاً، وإنّما نقصد المنهج العلمي الذي له خطوات محدّدة توصلنا إلى إثبات نتيجة معيّنة، وهي الحكم الشرعي، فالمقصود هو هذا الشيء. وهنا إذا قبلنا بمقولة التطوير في المنهج أو مقولة استثمار المنهج الموجود وكشف الارتكازات المطوية، نأتي الآن إلى سؤال آخر عن المساحة أو الدوائر التي يمكن من خلالها تطوير المنهج، ما هي هذه الدوائر والمساحات؟ هل تختصّ بالمسائل المستحدثة كما جاءت الإشارة إليه في كلمات بعض المشايخ، أو التطوير في المنهج وفي آليات الاستنباط في علم الأصول وفي العلوم المرتبطة بعلم الفقه؟ أين يمكن أن نُعمل التطوير؟ وأين تلقي عملية التطوير ظلالها وثقلها؟ وفي أيّ مجال من هذه المجالات التي تقدمت الإشارة إليها؟

□ الشيخ السند:

هناك جانب في تطوير بنيوية المنهج الأصولي، وهناك تطوير في بنيوية المنهج الفقهي، أمّا بالنسبة إلى تطوير المنهج الفقهي فعلاً المنهج المقارن هو من أساليب وآليات تطويره، وربما اختلف بعض الشيء في هذا الموضوع مع

ما ذكره سماحة الشيخ الكعبي من أننا نرفض التبعية للمنهجية القانونية (ولعلّ هذه العبارة مجرّد إثارة)، فالفقه المقارن على طول عمر الحوزات حظي بحضور فقه المدارس الإسلامية الحوزوية التقليدية، بينما خطوات الفقه المقارن بين القانون الحديث لم تكن كذلك، ليس فقط قانون البلد الذي تعيش فيه الحوزة، بل كل التدوين القانوني الموجود سواء نظم داخلية في بلدان أخرى أو في العلاقات الدولية، في الواقع خطوة الفقه المقارن قد ينظر لها الإنسان من الجانب الفني، لكن هي في الواقع أعمق من كونها كذلك.

الفقه المقارن نوع من الترجمة، ولكن ليس الترجمة اللفظية اللسانية كما قد يحسبها الناظر لأوّل وهلة بشكل عفوي، وإنّما المقارنة هي عملية استنباط، وعملية مسح وفحص ميداني حول نظم الحياة الراهنة التي نعاصرها، ورصد حالاتها قياساً للمواد والمصادر الموجودة في التراث الأصيل، ففي الواقع عملية المقارنة خطوة خطيرة جداً وضرورية وملحّة، يعني نحن إذا أردنا مواكبة الحياة وأدوارها وفصولها، وأردنا مخاطبة النخب المختلفة في مجالات مختلفة، فلا مفرّ لنا من أن نجيد المقارنة بين اللغات القانونية الموجودة في الحقول العلمية المختلفة: الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الإدارية، الأمنية، الإعلامية، وما شابه ذلك.

إذاً، لا بد لنا من مقارنة علمية دقيقة مدلّلة ومبرهنة، لما لهذه العملية من فوائد جمة وخطيرة وحساسة، فعملية الاستنباط من أخطر الخطوات. ومن ثمرات هذه الخطوة وفوائدها:

أولاً - إنّ عملية المقارنة بين ما لدينا من تراث أصيل وبين الموضوعات الجديدة بما يشمل القانون الحديث وأبوابه وفصوله ومناهجه - لهي خطوة حسّاسة وخطيرة تمنح الفقه قدرة المواكبة والمعاصرة.

ثانياً - تبصّر الفقيه والمستنبط بالمواد ومصادرها، وكيف يستترّد بشكل

أصيل ودقيق من التراث، سواء التراث بمعنى الكتاب والسنة والعقل، أو التراث بمعنى جهود علمائنا الأبرار، فإنَّ هذه الجهود يجب أن تستثمر أيضاً.

ثالثاً - عملية تبیین الرؤى الدينية السماوية الأصلية (الهداية السماوية، الهداية القانونية، الهداية التكوينية) للنخب وللشرائع المختلفة وفي الحقول المختلفة بلغة يفهمونها؛ لأننا لو عبّرنا لهم بلغة تقليدية ربما ينفرون منها، ومن باب المثال لا الحصر نظام الرقيّة والعبودية، فإنَّ مصطلح العبيد والإماء ربما يكون منقراً لما فيه من استعباد، بينما اصطلاح « البيئة التربوية » كمصطلح حديث، أو المصطلحات الحديثة الأخرى التي يستخدمونها، قد تعطي معطى مختلفاً.

وفي الواقع أن روح نظام العبيد والإماء لدينا ليس استعباداً واسترقاقاً أو تمييزاً عنصرياً أو طبقياً، بل هي عملية احتضان وتربية.

رابعاً - تبیین دور النخب المختلفة في التقويم أو في إدارة مسيرة إقامة الأحكام الإسلامية، وتحديد نسبة مشاركتهم أو مشاركة الأمة وتعيين أين دورهم بالضبط؟ فمثلاً حجّة قول اللغوي - عندما يكون هناك حجّة لقول أهل الخبرة - ودور اللغوي بين اللفظ والمعنى هو دور نخبوي في نفس ماهية ونظام المعنى، وهذا دور خطير يؤثر في المقارنة.

□ الشيخ الكعبي:

بالنسبة لما تفضل به سماحة الشيخ السند - حفظه الله - فأنا لا زلت أرفض بشدة التبعية للمنهج القانوني، وأؤيد بشدة عملية المقارنة بين الفقه والقانون الوضعي، وأؤكد على أنّهما شيئان، وأنَّ ما تفضّل به سماحة الشيخ من ضرورة إعمال المقارنة مع القانون الوضعي كالمقارنة المذهبية بين مذهب أهل البيت (عليه السلام) والمذاهب الأربعة، فهذا شيء جيد لابد منه، نعم لابد من خلق أدبيات جديدة ومصطلحات معاصرة لمفاهيم وأدبيات فقهية قديمة، لكن هذا

يختلف مع قضية التبعية المنهجية، ولكي أوضح الفكرة أذكر عدة أمثلة لذلك: فهناك مثلاً نظم قانونية وضعية معاصرة عديدة، منها: النظام الروماني، أو النظام الرومي، وهناك نظام آخر يسمونه نظام (الكاملو Commen Law) وهو نظام بريطاني، وهناك أنظمة عرفية أخرى. هذه الأنظمة تختلف مع بعضها البعض فيما يتعلق بالمبادئ، وفيما يتعلق بتأريخ المدارس، وفيما يتعلق بالتقسيمات القانونية، وفيما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات، وفيما يتعلق بالمصادر أيضاً، فهناك اختلاف كبير جداً بين هذه المدارس، وهذا الاختلاف يؤثر في فهم المدرسة، والاحتفاظ بأصالتها.

وهناك شبهة تثار عادةً بوجه الفقه الإسلامي، إذ يقال: إنّه تابع للفقه الروماني، وإنّه لم يأت بجديد، وهذا ناجم عن بعض عمليات المقارنة المنهجية الخاطئة، فالتأكيد على المنهج المستقل وليس التبعية في المنهج يؤصل لنا المدرسة الفقهية المستقلة، ويحافظ على الأصالة، إضافة إلى التجديد وعملية التطوير.

فبالنسبة إلى التقسيمات في المدرسة الرومانية نراهم يقسمون القانون إلى: القانون العام، والقانون الخاص. أمّا القانون العام فيقسم إلى: القانون الدستوري، والقانون الإداري، والقانون الضرائبي والمالي، والقانون الجنائي، وقانون العمل، وأمثال ذلك. وأمّا القانون الخاص فينقسم إلى: القانون المدني، والقانون التجاري، وإلى قانون البنوك، وقانون الحمل والنقل، وأمثال ذلك. لكن المدرسة القانونية في بريطانيا أو نظام الـ (كاملو Commen Law) ليس فيه هذه التقسيمات، بل القانون عندهم على قسمين: الـ (كاملو Commen Law) و (الإنصاف)، وكذا مصطلح (كنترات = العقد Contrat) في المدرسة الفرنسية يختلف عن مفهوم (كنترات Contrat) في المدرسة البريطانية. وهذا ما يصرح به كبار أساتذة النظم الوضعية

المعاصرة، مثل العالم الفرنسي المعروف (رنه دايفيد Rne divid) المتوفى قبل حوالي عشر سنوات، فالتقسيم المنهجي له أثره، و (Commen Law) الذي يختلف تقسيمه ما هو؟ إنَّ الـ (كامللو Commen Law) عبارة عن القانون المشترك للقبائل، والتأكيد على العرف (كاستم Costum) أو على الأعراف الدستورية التي يسمونها (كنوانسيون Convansion)، بينما (كامللو Commen Law) بهذا المعنى في المدرسة الفرنسية أو الرومية هو عنصر ثانوي، بل عنصر آخر من عناصر الفهم القانوني في فرنسا، وفي إيران - بعنوان خاص - يُعتبر القانونيون من خريجي المدرسة الفرنسية، ولهذا فهم يحكِّمون هذا المنهج، فنحن عندما نتابع المنهج الفرنسي ونتبع مصطلحاته نفتقد أصالتنا، بينما القانونيون في العراق مثلاً وفي بعض المدارس التابعة لمدرسة بريطانية يتبعون تقسيمات مدارس الـ (كامللو Commen Law) و (الإنصاف). إنَّ القانون الوضعي في البرلمانات هو المصدر الأوَّل في المدرسة الفرنسية، وفي المدرسة البريطانية العرف هو المصدر الأوَّل، وحتى فيما يتعلق بالمصطلحات والمفاهيم والأدبيات، فإنَّ كلَّ مدرسة قانونية تريد الاحتفاظ بأصالتها ينبغي لها الاحتفاظ بمفاهيمها وعدم متابعة أحد.

أما بالنسبة للمقارنة بين المصطلحات كمصطلح «الجهاد الابتدائي» عندنا ومفهوم «القانون الإنساني» عندهم أو ما يصطلح عليه بـ (Humantarin Intervntion Law هيومنترين انترفينشن لاو) بمعنى القانون الإنساني، وليس (هيومنرايت Human Rights) بمعنى «حقوق الإنسان»، فالقانون الإنساني هو الذي يتعلَّق بالحروب ونستطيع أن نقارنه بمفهوم الجهاد الابتدائي حيث نراه شبيهاً له، وكذا مفهوم «عولمة النظام».

لكن بين هذين المفهومين فروقاً كثيرة تتعلَّق بأبعاد متنوعة جداً، إلَّا أنَّ

عملية التقريب وفهم الواقع المعاصر يقودنا للمقارنة، وكما تفضّل به سماحة الشيخ السند أنّنا في الأدبيات الجديدة نستطيع أن نمتلك لغة المخاطب، ولكن لا ينبغي لنا أن نضحّي بأصالة المدرسة ومفاهيمها في الوقت الذي ننادي فيه بالتجديد والتطوير.

وكذلك الكلام بالنسبة إلى ما تفضّل به من مفهوم «البيئة التربوية» فإنّ مضمون البيئة التربوية بإمكاننا أن نعتبره من باب الحكمة لما عندنا من نظام الإمام والعبيد، دون أن يتغيّر من عمق المصطلح شيء، بل هذا في الواقع هو فلسفة هذا الباب من الفقه.

إذاً، عملية المقارنة مؤثّرة، لكن التبعية في التقسيمات والمفاهيم والأدبيات مؤثّرة أيضاً.

يقول أحد المراجع المعاصرين - ممن بحثوا في كتاب «الحدود والديات والقصاص والعزيرات» - في بداية بحث القصاص: إنّنا نقسّم هذا الكتاب إلى حدود وديات وقصاص وإلى آخره، لكن عند القانونيين الجدد ينقسم البحث إلى: الجناية على النفس والأموال، والجناية على أمن الدولة. ثمّ يقول: من ناحية الشكل هناك بعض المعاصرين مثل عبد القادر عودة كتب التشريع الجنائي على أساس هذا التقسيم الجديد، ولكن بنظرنا فيه بعض موارد النقص والخلل من ناحية مضمونية ومذهبية.

ثمّ يقول هذا المرجع متمنياً: ليت هناك من الفضلاء والفقهاء ممّن له قدرة الكتابة بهذا الشكل مع تطوير المضمون!

على أنني حتّى فيما يتعلق بالتبعية في الشكل لديّ ملاحظة، ولكنني أوافق على المقارنة بمعنى أن تكون هناك مسألة مستجدة عصرية مأخوذة من الواقع المعاصر نريد معرفة الجواب الفقهي تجاهها، فنأخذ حينئذٍ بالمقارنة،

حتى أنني اقترحت على أحد أساتذة الدراسات العليا استبدال عنوان «الحدود والديات» بعنوان: «قانون الجزاء الإسلامي»، ففي الحقيقة أنا مع المقارنة، لكنني لست مع التبعية في المنهج؛ لأنّ ذلك يسبب الضياع في أصالة المدرسة. ونحن في مدرستنا الفقهية لدينا تقسيمات خاصّة، وحتى مصطلح «المصادر» الذي يستخدم حديثاً بدل «الأدلة» هناك فرق كبير بين مفهوم «الأدلة الفقهية» ومفهوم «المصادر الفقهية»، وهذه لها أرضية مدرسية، لكنهم اليوم يستخدمون هذه الكلمة وكأنّ هناك ترادفاً بين لفظ «الأدلة» و «المصادر»، فالمصادر بمعنى (Source) أو بمعنى (Foundantion)، وهناك أيضاً فروق أخرى كثيرة جداً.

وفي تصوري نحن اليوم بحاجة ماسة إلى معجم فقهي قانوني؛ بمعنى أن يكون الفقه هو الأصل مع القيام بعملية المقارنة، وهذا غير عملية التبعية في المنهج.

■ الشيخ المبليغي:

أتصور أنّنا نواجه نقطتين يتفرع على كل واحدة منها عدة أمور وقضايا: النقطة الأولى: هي مسألة انحصار التشريع بالله سبحانه، وهي من النقاط الموافق عليها بين الجميع والتي يصرح بها القرآن الكريم: ﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

النقطة الثانية: وهي موافق عليها أيضاً عند السنة والشيعة وحتى بين الأخباريين والأصوليين من الشيعة؛ وذلك لضرورة الكشف عن الحكم الشرعي، وإن كان هناك اختلاف بين الأخباريين والأصوليين فهو في ماهية هذا الكشف. وعلى هاتين النقطتين تشكلت الدراسات الفقهية.

أمّا بالنسبة إلى النقطة الأولى فنحن قد تقدمنا إلى الأمام وأوجدنا عنواناً لا يزال موجوداً وهو «مصادر الحكم» أو «مصادر الاستنباط»، وهذا يرتبط

بهذه القضية، وهو في الوقت نفسه يرتبط بالنقطة الثانية؛ لأننا عندما نتكلم عن مصادر الاستنباط يعني نحن نريد أن نكتشف شيئاً، وعملية الاكتشاف هذه تستلزم الرجوع إلى المصادر، ولكن بالنسبة إلى ضرورة الكشف عن الحكم الشرعي نحن جئنا وأوجدنا علماً سميناه علم الأصول، هذا العلم دوره (الدور الكلاسيكي على الأقل) هو الفحص أو التنقيب بالنسبة إلى مفردات عملية الاكتشاف، علم الأصول جاء لكي يعطي لنا قواعد تمثل مفردات في عملية الاكتشاف، ولكن عملية الاكتشاف لا تكون فقط عبارة عن الكشف عن مفردات هذه العملية، بل هناك شيء آخر لا يزال موكولاً إلى الارتكاز، ولا نزال نعمل على أساس هذا الارتكاز، وهو عبارة عن «أسلوب الاكتشاف». إنَّ علم الأصول لا يتكلم عن هذا البحث وعن هذا الموضوع وإن تكلم حوله بعض الأصوليين بصورة متشتتة.

□ مداخلة الشيخ السند:

سماحة الشيخ يبحث حول معالم المنهج في أصول الفقه، وهو خارج عن دائرة البحث في تطوير أساليب الاجتهاد.

□ الشيخ المبلغي:

لا، إنَّ هذا بحث في المنهج الفقهي وأسلوب الاكتشاف الفقهي، إذا علم الأصول كثيل ببيان مفردات عملية الاكتشاف. وهناك نقطة أخرى لو ركزنا عليها فسوف نتمكن من تطوير عملية الاجتهاد، وهي قضية تحديد مواصفات الكاشف؛ وهو الفقيه الذي يقوم بعملية الكشف.

□ الشيخ السند:

الشيخ الآن يركز بحثه في آلية المنهج؛ أي الآلية في معرفة المنهج، وليس في معالم المنهج الجديد نفسه، فهل البحث الآن في معالم المنهج الفقهي، أو في آلية معرفة المنهج؛ يعني الأدوات لمعرفة المنهج؟



أودّ أن أوضح أن السؤال يمكن أن يشمل كلتا الحالتين؛ أي يشمل أدوات التطوير وأدوات المنهج من جهة، ومعالم المنهج من جهة أخرى، فالذي تفضل به الشيخ المبلغي يؤسس - في الحقيقة - أرضية لما تفضل به الشيخ السند من أسلوب المقارنة.

□ الشيخ الكعبي:

لديّ هنا تعليق هو في الحقيقة عبارة عن سرد إجمالي لمعالم المنهج أستعرضها عبر نقاط:

أولاً - الوسطية في المنهج:

نلاحظ - وللأسف - أنّ هناك منهجاً فيه حالة من التفريط والتزمّت، ومنهجاً آخر فيه حالة من الإفراط والتبعية، وكلا المنهجين عليه ملاحظات ومؤاخذات. أمّا المنهج التفريطي فهو التعصب لمدرسة أو لفكرة، والجمود على الظواهر، وعدم التوسع في قراءة ومعرفة النص، وربما الغلو في الأخذ بالاحتياط عند كل مسألة خلافية؛ مما يسبب التوقف وحتى سدّ باب الاجتهاد، وهذا ما نسميه بمنهج الجمود أو المنهج التفريطي، وهو ينطلق من الحفاظ على الأصالة المفوضي إلى التضحية بالتجديد والتطوير، وهذا المنهج موجود وسائد ليس عند الأخباريين فحسب بل حتى عند بعض الأصوليين.

وأما المنهج الإفراطي أو التبعي فهو الانبهار بقضايا الحداثة والمواكبة، ولهذا المنهج أيضاً مرتكزات ومعالم، هي:

١ - العمل بالمصلحة، ويمثل هذا المبدأ الأساس عندهم؛ أي تبعية الفقه للواقع وليس معالجة الواقع فقهاً.

٢ - تتبع الرخص والمعاذير، حيث يحاول هذا المنهج أن يجد مفرأً ليحصل على براءة الذمة؛ ولذا يحاول اتباع الأقوال الشاذة النادرة أو الاجتهادات

العفوية غير الصحيحة .

٣ - التحايل الفقهي على أوامر الشرع المقدس ، وتوسعة نطاق باب الحيل الشرعية ، وهذا هو باب واسع في الواقع .

٤ - تعميم مدرسة المقاصد كمنهج على كل جوانب الفقه بحيث إنه لا تتناسب مع أوليات القضايا التي نعرفها . فهذان المنهجان فيهما إفراط وتفريط .

ثانياً - التصور الكامل للواقعة الفقهية :

أي تحرير الأصل الذي ينبغي أن تنتهي إليه تلك الواقعة ، وهو المعبر عنه في مصطلحات المدرسة الأخرى - غير مدرسة أهل البيت عليه السلام - بـ « التكيف الفقهي » ، في قبال مصطلح « التكيف القانوني » كمصطلح قانوني معاصر .

ويعبر عنه في مصطلحاتنا المعاصرة في مدرسة فقه أهل البيت عليه السلام بـ « معرفة موضوع الحكم الشرعي » ، فإذا لم نلّم ونُحِط بجميع جوانب موضوع الحكم الشرعي فالنتيجة لا تكون متناسبة مع الموضوع ، وكمثال على ذلك من المسائل المعاصرة : طُرِحت في مجلس صيانة الدستور - في الجمهورية الإسلامية الإيرانية - قضية المصادقة على قانون باسم قانون كرامة الإنسان وحقوق الإنسان ، وهو عبارة عن تقنين لقرار قضائي صادر عن رئيس السلطة القضائية سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي ، وعندما أُرِجع هذا القانون إلى مجلس صيانة الدستور للمناقشة الفقهية كان حوله رأيان :

الأول : إنَّ بعض مفردات هذا القانون ربما تخالف مسألة التعزير الذي هو بيد الحاكم ، فبالنسبة للتكييف القانوني لهذه القضية أرجعها هذا القسم من الفقهاء إلى التعزير ، ومن خلال تطبيق عنوان التعزير استنبطوا أنَّ مثل عصب

العينين هو نوع من أنواع التعزير وقالوا إنّ ذلك لا يجوز.

القسم الثاني من الفقهاء - كما بحثت الموضوع مع بعضهم - أرجعوا القضية إلى مسألة التعذيب، والتعذيب مبدئياً غير التعزير، فالتعزير تأديب وليس تعذيباً، فإذا الإحاطة بجميع جوانب الموضوع تؤثر في أن نستخدم أي مصطلح أو أي مفهوم يتناسب مع المسألة، وهذا ما يعرف بالتكييف القانوني.

ثالثاً - استحضار المسائل وإرجاع المسائل للأصول بالملكة الفقهية:

وهو معلم مهم جداً، إذ يشترط في من يريد أن يستنبط قضايا العصر فقهياً بحسب هذا المنهج أن يكون عنده ملكة اجتهد وأن يكون مجتهداً متضلّعاً. (اجتهاد معجمي) أي عنده إحاطة بإرجاع المفاهيم وهو ما يعبرون عنه بشمّ الفقاهاة.

رابعاً - الأخذ بعين الاعتبار دلالات الألفاظ في فهم النصوص:

أي عدم ارتكاب التأويل البعيد الذي لا تتحملة طاقة النص، هذه نقطة مهمة، فربما نجد ونشاهد تأويلات بعيدة خارجة - بحسب المصطلح الأصولي - عن مقام البيان، فمعرفة تمام المراد من المدلول اللفظي مهم جداً في مسألة معالجة الواقع المعاصر.

خامساً - مراعاة الإجماعات والمسلمات والضرورات وعدم تجاوزها.

سادساً - الاهتمام بمسألة القواعد الفقهية العامة، أو ما يصطلح عليه بـ «التقعيد الفقهي»، والتوجه إلى الآيات والروايات فيما يتعلق بالأبواب المعاصرة للفقه، فهو أمر مؤثر جداً في عملية المنهجية.

ثمّ هناك ثوابت في المنهج لا ينبغي أن نتخطاها، ومن جملة تلك الثوابت: ثبات أحكام الشريعة، وصلاحيّة الشريعة لكل زمان ومكان، وشمولية الشريعة لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق.

والنقطة الأخرى - التي أؤكد عليها لأنها وللأسف مبتلى بها - عدم إقحام الرأي الشخصي وفي الواقع تحميل النظرة الشخصية على النص، وهذا موجود في الرواية الخامسة من الباب السادس من أبواب صفات القاضي في وسائل الشيعة، عن أبي عبد الله عليه السلام عن أمير المؤمنين أنه قال - والرواية طويلة في تنفيذ مسألة القياس -: «فإن نزلت به إحدى المبهمات [أي القضايا العصرية الجديدة] هيأ لها حشواً رثاً من رأيه، ثم قطع به، فهو من لبس الشبهات في مثل نسيج العنكبوت لا يدري أصاب أم أخطأ». فهذه أيضاً مسألة مهمة ينبغي التركيز عليها.



خلاصة البحث في جواب السؤال الثاني الذي فهمته من إفادات الأساتذة الكرام هو أن البحث قد انطوى على نقطتين:

النقطة الأولى: حول تأسيس المنهج وكشف أساليب المنهج كما أشار إليه سماحة الشيخ المبلغى، فالكشف عن أسلوب المنهج يفيدنا في تطوير العملية الاجتهادية.

وما تفضل به سماحة الشيخ السند كان خير مثال لعملية التطوير هذه، وهو قضية المنهج المقارن.

النقطة الثانية: الكشف عن أساليب وأدوات جديدة تدخل في صميم العملية الاجتهادية. لكن ما تفضل به سماحة الشيخ الكعبي تضمن الإشارة إلى معالم المنهج الإفراطي (المتحرر) والمنهج التفريطي (المتحفظ) ثم معالم المنهج الفقهي المعتدل الذي انطوى على:

أولاً - تحرير الأصل.

ثانياً - استحضار المسائل.

ثالثاً - الأخذ بعين الاعتبار طاقة النص ودلالته.

رابعاً - التكييف الفقهي لمعرفة الموضوع .

خامساً - عدم تخطي الاجماع .

سادساً - مراعاة التقعيد الفقهي .

إلا أنّ هذه العناصر هي في الحقيقة إشارات إلى مكوّنات الاجتهاد وليس إلى معالمه ومناهجه .

مداخلة الشيخ الكعبي: كلامك صحيح، إلا أنّ هناك نقطة، وهي أنّنا في بعض الأحيان نجد بعض الفقهاء والمجتهدين يتجاوزون - وللأسف - في مقام إبداء الرأي العملية الفنية للاستنباط. وهذه العناصر التي أشرنا إليها قد تغفل عملياً وتطبيقاً في المنهج كمبادئ ومقومات لعملية الاجتهاد.

 هذا كلام سديد حول مقومات عملية الاجتهاد وعدم التطفل والتجني عليها، باعتبار أنّ عملية الاجتهاد عملية مقدسة؛ لارتباطها بالحكم الشرعي وهو شيء مقدس كما ذكرنا في أوّل الحوار.

نواصل الحوار فنقول: أثّرت قضية كشف الأسلوب، وضرب سماحة الشيخ السند مثلاً لذلك، وثمة أساليب أخرى تُساهم في رُفد وتفعيل المنهجية الفقهية، نكتفي بجدولتها - على أمل أن نفرد لها حواراً خاصاً بها - كي ننتقل بعد ذلك إلى مسألة تطوير المنهج الأصولي ومدى تأثيره في عملية الاجتهاد والاستنباط.

وهذه الأساليب عبارة عن:

١ - فقه النظرية .

٢ - الاجتهاد المجمعي أو المؤسسي .

٣ - الاستعانة بالخبرات لتشخيص الموضوعات وتحديدتها من الناحية الموضوعية .

٤ - تحرير العملية الاجتهادية من النزعة الذاتية والفردية وإطلاقها نحو الشمولية.

٥ - المواكبة والمتابعة السريعة للموضوعات المستحدثة، وذلك بتشكيل لجان لتشخيص الموضوع وتحديدته وتقديمه لخبراء الشريعة.

٦ - الانفتاح على الواقع ومواكبته وعدم الوقوف في هوامشه وزواياه.

٧ - كون الاجتهاد سباقاً إلى المعالجات الفقهية؛ أي أن يكون في موقع الفعل وليس في موقع الانفعال وانتظار ضغوطات الواقع ومطالباته التي قد تهدف إلى عصرنة الإسلام، بينما المطلوب أسلمة الواقع ضمن الضوابط المعروفة والمقررة فقهياً وأصولياً.

تطوير المنهجية الأصولية:



تطوير المنهج الأصولي في العملية الاجتهادية أمر لازم؛ فإنَّ علم الأصول منهج بجميع موضوعاته ومسائله في عملية الاستنباط، بل قيل: إنَّ علم الأصول منهج في علوم أخرى تتجاوز دائرة علم الفقه.

إلا أنَّ ثمة كلاماً أو إثارة حول قدرة علم الأصول على مواكبة متغيرات الواقع التي تتطلب حكماً ومعالجة شرعية محددة؛ إذ لا شك أنَّ الواقع متغير وهو يمثل موضوع الحكم الشرعي، وعلم الفقه يتعامل في الحقيقة مع الواقع بكل ما للواقع من مرونة وانفتاح عليه، فهو لا يتعامل مع موضوعات ومعادلات علمية ثابتة كما هو الشأن في العلوم الطبيعية، وإنَّما يتعامل مع الواقع المنفتح في جميع اتجاهاته وآفقه على متغيرات الأحداث.

من هنا تأتي وجهة النظر القائلة: إنَّ علم الأصول لا يلبي متطلبات عملية الاجتهاد المعاصرة، فهو نظام معرفي قاصر عن الاستجابة لحاجات الاستنباط المتجددة بحسب ما يطرأ من تغير على المجتمع وحركته. وقصوره هذا قصور

تأريخي وليس وليد الساعة أو اليوم؛ لأنَّ أبحاث هذا العلم لم توضع أساساً لتبنتي عليها عملية اجتهاد شاملة، وإنّما تولّد كثير منها من الأبحاث التي وضعت لتقعيد اللغة العربية، وقسم منها جاء متأثراً بالفكر المنطقي، وبعضها دخل علم الأصول لاعتبارات كلامية.

وبعبارة أخرى: لم يتكوّن علم الأصول نتيجة وعي معرفي يراد منه اكتشاف مجاهيله وفتح آفاقه، وإنّما الذي حصل أنّ فقهاء الجيل الأوّل كانوا يعالجون قضايا منفصلة ثمّ بعد ذلك جمعت هذه القضايا وتألّفت منها نظرة موحّدة، أو أريد لها أن تكون موحّدة.

إذاً هذا المنهج عولج من خلال قضايا الصغرى كالطهارة والصلاة وغيرها، فالقصور ناشئ من ظهور تكوّن علم الأصول.

فالسؤال ينصب حول المنهجية الأصولية ومدى تأثيرها وتفاعلها مع المنظومة الاجتهادية، وما هي السبل في تطوير هذه المنهجية الاجتهادية والأصولية؟

□ الشيخ السند:

النقد المتوجه لعلم الأصول ودوره شيء متجه ومطلوب كإثارة، ولكن للنقد جهة إيجابية وجهة سلبية.

هناك ظاهرة في مذهب الإمامية؛ وهي أنّ علم الأصول لم يفتأ عندهم مفتوحاً على مصراعيه، كما أنّ الاجتهاد لم يفتأ عندهم كذلك، دون بقية المذاهب الإسلامية الأخرى، وهذه الميزة والريادة يعترف بها الجميع.

ثمّ إنّ هذه المواصلة في علم الأصول وفّرت الكثير من القفزات في تطوير مذهب الإمامية، وهناك مباحث كثيرة في حالة تفتّق وتطور وهي آخذة في الاستكشاف في علم الأصول، وهي ذات نظم خطيرة جداً، كعلم أصول

القانون الذي ظهر في كلمات الأصوليين أخيراً باسم المبادئ الأحكامية، كما طرح ذلك في عدة مباحث تحت عنوان «فلسفة الأصول والفقه»، ولكنها بالدقة تسمى - كلغة قانونية - : «علم أصول القانون»، وهو علم دقيق لم توضع معالمه بشكل كامل كما يعترف بذلك السنهوري حيث كتب في هذا المجال مع أحمد حشمت «أصول القانون»، وكتب في هذا المجال أيضاً الحلبي وهو قانوني قدير في جامعات لبنان. وقد ميّز الدكتور أبو القاسم الكرجي في كتابه: «أصول الفقه المقارن» بين أصول الفقه المقارن وبين أصول القانون، وبين الفقه المقارن والفقه الشرعي، ولكنه جعل أصول القانون غير علم أصول الفقه. وهو غير صحيح؛ لأنّهما لوانان أو نمطان من تعاطي أصول الفقه، وعلى كل حال فإنّ الفصل بينهما لم يحسم علمياً لا في الدراسات الدينية ولا الأكاديمية والقانونية.

فمثلاً التعريف المدرسي لعلم الأصول أنّه: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»، بينما هو في الحقيقة نظام منهجي للمعرفة الدينية عامة، أو قل: منهجة نظام المعرفة الدينية، كي تخرج بذلك المعرفة البشرية التي تعتمد التجربة أو العلوم العقلية.

ويمكن الاستشهاد على ذلك بشواهد، منها:

١ - نجد الأسس الأصولية تتعاطى مع القواعد العامة في علم الكلام.

٢ - وكذلك نجد بحوث علم الرجال تستمد من الأسس الأصولية.

٣ - إنّ القواعد العامّة في علم الدراية والسيرة قد مدّ علم أصول الفقه جذوره الواسعة فيهما.

٤ - ولا يخلو علم التفسير من معالم أصول الفقه، كالبحت في حجّة الظواهر وغيرها من الأمثلة والشواهد.

٥ - وكذلك علم الأخلاق وفرقه بين الأخلاق التجريبية الميدانية - كعلم
السيكولوجيا وعلم النفس الاجتماعي - وبين العلوم الأخلاقية الإلهية .

وبعبارة علمية: إنّ العلوم الدينية تبحث عن الحجّة التصورية أو
التصديقية فبالتالي لها وثيق الصلة بعلم أصول الفقه .

وثمة إصلاح آخر في تقسيم علم الأصول حيث إنّه يقسم مدرسياً إلى
قسمين:

١ - قسم مباحث الألفاظ والدلالة .

٢ - قسم مباحث الحجج .

لكن هذا التقسيم المدرسي ليس شاملاً ولا عاماً لجميع مباحث علم
الأصول .

والصحيح أنّ مباحث الألفاظ والحجج كلها قسم واحد ينقسم إلى فرعين،
وما يقابل ذلك هو: «مباحث الحكم والقانون» .

فالتقسيم الصحيح لعلم الأصول هو:

١ - مباحث الحجة، وهي إمّا تصورية أو تصديقية إثباتية .

٢ - مباحث الثبوت، وهو متن القانون والحكم .

وقد استقرأت مسائل غفيرة في الألفاظ والحجج لا صلة لها بالألفاظ ولا
بالحجية الإثباتية، وإنّما هي ترتبط بمتن القانون، وسماها المتأخرون من
الأصوليين: «مبادئ الحكم» مع أنّها تغطي نصف العلم، فهي من صلبه
وليست مبادئ، كمبحث اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّه لا صلة عضوية له بمبحث
الدلالة أو مبحث الحجج، ولكن بما أنّه يرتبط بماهوية الأحكام وما شاكل ذلك
فمن هذه الجهة أدرج في باب الدلالة، وكذلك بحث التزاحم، وأقسام مقدمة

الواجب، وحقيقة الوجوب والحرمة، ومراحل الحكم الإنشائية والفعلية، والتنجز، والامتنال، وكذلك النسبة بين الحجج، والجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فهي لا ترتبط لا بمباحث الحجج ولا الدلالة.

ولذا يكون تعريف علم الأصول هو: «العلم بالقواعد الممهدة (باب الحجج التصورية أو التصديقية) لاستنباط الحكم الشرعي، ولذكر ضوابط في عملية تشجير وتفريع الأحكام عن أصولها وأسسها».

ونظرية «علم أصول القانون» وإن كانت مساحتها هي مساحة فقه المقاصد أو نظرية روح الفقه أو ذوق الفقيه إلا أنني أعتبر أن علم أصول القانون مارسه الأصوليون، وقد ضببت وجمعت خمس عشرة قاعدة بحثها وسبكها الأصوليون، وهي لا ربط لها بمباحث الدلالة والحجة التصديقية، بل لها ربط بكيفية انحدار وانشعاب وهرمية المنظومة القانونية بعضها عن البعض الآخر، ولكن ما هي الضوابط والآليات التي نشعّب فيها من دون أن نرتكب الاستحسان أو القياس أو الحكم بالرأي، بأن تكون عبارة عن بناء منظومة هرمية مترابطة لا تجمد بل تتوسع وتواكب المساحات الجديدة بميزان منضبط.

وهذا جانب إيجابي في حقل علم الأصول؛ حيث نجد أن أصول الفقه الإمامي بحث وجذر قواعد أصول الفقه القانوني، والأصوليون بحثوا كيفية التشجير التي تعدّ اليوم أزمة بشرية حتى في القانون الوضعي؛ لأن مقتضاه أن يكون ضمن قواعد موزونة ومنضبطة. إذًا، هذا بعد إيجابي في علم الأصول لا يمكن إغفاله، ولكن ما أنجز نعترف أنه مقدار قليل، وهذه الأمور يجب متابعتها سيما عند الجيل الناشئ من الفضلاء.

□ الشيخ الكعبي:

الكلام عن المنهج الأصولي ومدى قصور أو مواكبة هذا المنهج لتغيرات

الواقع وأنه هل يكون هذا العلم عن وعي معرفي أو لا: تارة يدور حول علم الأصول على أساس عملية منهج وفن الاستنباط نظرياً، وأخرى ينظر إلى هذا الحقل الأصولي المدوّن عبر تاريخه المعروف وأدواره وأطواره والمدارس الفكرية التي مرّ بها.

أعتقد أنه من ناحية نظرية لابد أن يقوم علم الأصول على أساس وعي معرفي دقيق ومبرمج؛ فإنه جاء أساساً كمنهج لاستنباط قضايا الواقع، فإذا كان علم الأصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها لانتجت حكماً شرعياً، أو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، أو أي تعريف آخر له، فإن هذه الضوابط والتعريفات نفسها تستبطن فرضية قيام علم الأصول على وفق منهجٍ وعيٍ معرفي منضبط، والمنهج المعرفي الذي يسبق علم الأصول هو علم الكلام، حيث يكون كمبدأ لعلم الأصول، ثم يأتي علم الأصول وتلحقه النظريات والقواعد الفقهية، وبالتالي نستنتج المسألة الفقهية.

يعني إذا أردنا بيان مراتب عملية التشجير والانحدار - على حدّ تعبير سماحة الشيخ السند - فهي كالتالي: الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ واليوم الآخر كمبادئ كلامية يقوم عليها علم الأصول وأدلته، ثم يعرج على دليليتها، وحجية الكتاب والسنة وهكذا سائر الحجج الأخرى من العقل والإجماع والسيرة، وهذه كلها بحاجة إلى نظرية معرفية واضحة المعالم. وبعد البحث عن الدليلية في علم الأصول نبني نظريات فقهية، وعلى أساسها نستخرج قواعد فقهية، ثم نرتب ونبني عليها المسائل الفقهية.

كذلك في علم القانون وأدواره تترتب هذه الأدوار بهذه الصورة المعرفية؛ فإن القانوني يبحث عن المبادئ القانونية وأصول القانون ونظرية علم القانون، فهو يحتاج إلى نظرية وفلسفة الحق، وفلسفة القانون، وفلسفة الأمر والنهي،

وهذه الفلسفة تقوم على أساس مدرسة معرفية قائمة على أساس نظرية فلسفية تتعلق بالوجود وأمثاله، ثم يتفرع على ذلك وضع النظريات القانونية ثم القواعد القانونية والتبويب القانوني.

وبالنسبة إلى قضية المنهج فإنه لا يمكن التحدث عن أصول الفقه مع غياب النظرية المعرفية والوعي المعرفي المنهجي.

وأما من ناحية خارجية أو عملية فإن علم الأصول المدون بمدارسه الفكرية المتنوعة قد ساهم في تدوينه عدد كبير من الأصوليين ضمن إطارات واتجاهات ومدارس أصولية متعددة، ونحن نعلم أن كل أصولي أو مدرسة أصولية ينطلق من مبادئ ومرتكزات كلامية أو فلسفية ومعرفية معينة أو حتى لغوية قد تنعكس على البحث الأصولي وتدخل في نسيجه، مما يحول علم الأصول إلى مجموعة أو موسوعة علمية متنوعة العلوم والمعارف.

ومن هنا يأتي دور التطوير والتحديث لهذا العلم، وهو على مراحل:

١ - تهذيب علم الأصول وتحديد المسائل المرتبطة بالاستنباط والدخيلة فيه.

٢ - استخراج المباحث الأصولية من الموسوعات الفقهية الاستدلالية، كالجواهر وأمثاله والتي تعتمد على قواعد أصولية في الاستنباط وتمارس ثقافة أصولية في البحث الفقهي.

٣ - فرز مسائل العلوم الأخرى التي بحثت من قبل الأصوليين، كبحوث الكلام وفلسفة اللغة (اللسانيات) والفلسفة التحليلية والهرمنيوطيقا وغيرهما، واستخراج المدرسة الكلامية للشيخ الأنصاري أو الآخوند الخراساني أو غيرهما.

٤ - فرز البحوث المشتركة بين أصول الفقه وأصول القانون ونظرية علم

القانون، فالبحوث التي تتعلق بتفسير النص القانوني أو الفقهي هي بحوث مشتركة في جذورها، وهي ما نعبر عنه بالمدرسة التفسيرية القانونية أو الأصولية للنص، أو ما يسمى بمدرسة تأويل النص والهرمنيوطيقا، وهذه المدرسة التفسيرية تعتمد مناهج متعددة، كالمنهج اللفظي، أو المنهج العلمي الوضعي، أو المدرسة الحرة في التفسير، فعلى الأصولي أن يحدد منهجه ومدرسته التفسيرية.

٥ - استخراج النظرية القانونية فيما يتعلق بمنشأ الحق والقانون، وكذلك مناقشئ التكليف، والمكلف، والمكلف، وغاية التكليف، وغيرها من البحوث التي بحثت في المدرسة الكلامية والأصولية، ومقارنتها مع النظرية القانونية وليس مع الأصول القانونية.

٦ - المناشئ الأصولية للنظريات الفقهية، وتبويب هذه القواعد الأصولية تحت عنوان قواعد أصولية لكشف النظريات الفقهية.

٧ - منهج استنباط المسائل المستحدثة، وهذا باب خاص من أبواب القواعد الأصولية، كالبحث - مثلاً - فيما يتعلق بالعناوين الثانوية ودائرتها وسعتها، سواء كانت هذه العناوين الثانوية مؤقتة تتعلق بالاضطرار كقاعدة الضرر، أو كانت طارئة تفيد في عملية التقنين كقاعدة الأهم والمهم (التزام)، وهكذا بحث أنحاء تغيير موضوع الحكم الشرعي، ودور هذا البحث في استنباط المسائل المستحدثة.

وتغيير الموضوع على أنحاء:

١ - انقلاب الماهية العرفية، كاستحالة الكلب ملحاً والفحم دخاناً.

٢ - وتارة على نحو تبدل بعض الأوصاف الظاهرية إلى موضوع آخر وإن لم يكن مباحناً له، كانقلاب الخمر خلأً.

٣ - تغيير بعض الأوصاف المعنوية والاعتبارية ، كسقوط الماء عن المالية عند الشاطئ ، وصيرورة الدم ماءً في العصر الحاضر .

فتغيير الموضوع له كامل الأثر والدخل في الاستنباط للمسائل الجديدة ، فمثلاً بيع القلب أو الكلى أو قرنية العين وغيرها من أعضاء بدن الإنسان مما لم يكن ينتفع منه سابقاً منفعة محللة مقصودة ، فإنّ استكشاف حكمها يعرف من خلال مسألة تغيير الموضوع ، إلّا إذا كان لدينا نص فقهي يعلل حرمة بيعها بكونها أجزاء للميت حتى لو كانت لها منفعة محللة ، فذاك شيء آخر ، وهكذا مسألة زرع الأعضاء فعندما نأخذ قطعة من جسد إنسان آخر فإنها لا تكون نجسة باعتبارها قطعة مبانة بل هي قطعة من جسد إنسان آخر .

ومثال آخر: المالية في النقود الاعتبارية ، ومسألة ازدياد النفوس والسكان وهكذا ، فهذه مسائل تغيير موضوعها ، وكان ينبغي إفراد باب خاص لثوع هذه المسائل عند الأصوليين .

□ الشيخ المبلغي :

الظاهر أن المراد بالمنهج الأصولي هو المنهج الاستنباطي ذو الطابع الأصولي ؛ لأنّ المنهج الاستنباطي أو الاجتهادي له اتجاهات ، والاتجاه الأصولي يشكّل أحدها ، فاقترachi أن نغير السؤال إلى السؤال عن الاتجاه الأصولي ، أو قل : المنهج الاستنباطي ذو الاتجاه الأصولي .

ولكي نجيب عن هذا السؤال ينطرح هنا سؤالان :

السؤال الأول : هل تمام الدور في المنهج الاستنباطي لعلم الأصول وحده ؟

السؤال الثاني : هل استوفى علم الأصول تمام دوره في المنهج الاستنباطي

أو لا ؟

أمّا الجواب عن السؤال الأول فهو بالنفي ؛ فإنّ علم الأصول يمكن أن يكون

له السهم الأكبر، غير أن تمام ما نريده ونستعمله في المنهج الاستنباطي ليس مأخوذاً من علم الأصول فقط، بل هناك ما نستفيدة من علم اللغة وعلم الرجال والدراية، فهناك التحقيق الميداني والدقة التطبيقية التفريعية، وهما ليسا من الأصول.

فنحن إذا أخذنا بقاعدة حجية الظهور - مثلاً - فمقدار معطيات علم الأصول هنا هو أن الظواهر حجة، ولكن القرائن التي نجم عنها لاستظهار أن هذا هو الظاهر أو لا هي دقة تجريبية وإعمال نكات علمية دقيقة ليست من الأصول.

فالمنهج الاستنباطي ليس مرادفاً للمنهج الأصولي وإن كان المنهج الأصولي له السهم الأوفر، وهذا بحث جدير بالتوقف عنده لمعرفة أن المنهج الاستنباطي بحاجة إلى أي شيء بالضبط.

أما جواب السؤال الثاني فهو بالنفي أيضاً؛ لأن لعلم الأصول قابليات عديدة لم تبرز إلى الآن بعد.

وعلى هذا يتفرع أمران:

الأول: لماذا لم توظف جميع القابليات ولم تتم الإفادة منها؟

قد يقال: إن مشكلة علم الأصول تكمن في تدرّجه التاريخي - كما نقل عن وجهة النظر المطروحة في السؤال - وهذا هو السبب في عدم إبراز قابليات علم الأصول.

ولكن هذا غير صحيح؛ وذلك لأن كل علم كان متدرجاً في تكوّنه سواء كان أصولياً أو غيره، وإنما الإشكال ينشأ من زاوية تاريخية؛ وهي تقيد الأصول بالفقه.

وليس المقصود من تقيد الأصول بالفقه هو منهج الأحناف الذين كانوا يستفيدون قواعدهم الأصولية من خلال القواعد الفقهية، فهذا منهج لا نقول

به ؛ لأن منهجنا هو المنهج الكلامي الذي يستفيد القواعد الأصولية أولاً ثم يفرع الفقه على تلك القواعد.

بل المقصود من التقيد هو تبعية علم الأصول لعلم الفقه في تلبية متطلبات الواقع الفردي وليس الاجتماعي، فانعكست النظرة الفردية وتسربت إلى علم الأصول أيضاً بصورة تلقائية.

ولذا انتظمت وتأطرت جملة كثيرة من مسائل علم الأصول ضمن هذا الإطار التاريخي.

فالاستصحاب يستخدم في كثير من المجالات الفردية العبادية المحضة وفي كثير من الحقوق الاجتماعية، مع أننا لو أردنا إعمال الاستصحاب في مجال الفقه السياسي فلا مجال لذلك، وهكذا فيما لو أردنا إعمال أصالة الاحتياط أو البراءة أو موارد اجتماع الأمر والنهي واجتماع مصلحة ومفسدة اجتماعية؛ أي تزامم المصالح.

وأما قابليات الأصول التي لم تنشط أو تفعل بعد والتي لو نشطت لأخذ علم الأصول دوراً أكبر له، ومن تلك القابليات استكشاف واستنباط النظريات كما قام الشهيد الصدر رحمته الله ببعض منها.

وهناك قواعد تتضح في ضوئها نقاط تأثر المستنبط لها بعدة عوامل:

ويمكن تأصيل جملة من القواعد والقابليات المشار إليها في جملة روايات:

كقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «فإن نزلت به إحدى المبهمات هياً لها حشواً رثاً من رأيه ثم قطع به». فهذه الجملة ناظرة إلى بحث من مباحث «الهرمنيوطيقا»، فهو عليه السلام ينظر إلى حالة تكون الفهم والقطع عند الفقيه عندما يرجع إلى فرضياته المسبقة من دون أن يجدد في معلوماته «حشواً رثاً من رأيه»، فتكون مرجعيته الفكرية مستقاة من مخزونه المعرفي (الرث).

إنَّ الهدف من علم الأصول هو تسهيل عملية الاستنباط وتهيئة الأرضية له ،
وبما أننا نعتقد أنَّ تكوُّن علم الأصول كان على يد الأئمة عليهم السلام فقد كان تأكيدهم
ينصب على مسألة تكوُّن الفهم . هذه هي القابلية الأولى .

□ الشيخ السند:

كما يقول الميرزا القمي: إن الفقيه متهم في ارتكازه اللغوي.

□ الشيخ المبلغى :

أجل ، هذا جزء من هذه القضية ؛ ولذا قد تكون مجموعة كبيرة من الفتاوى الخاطئة ناشئة من هذه الإشكالية المعرفية لتكوين الفهم الفقهي .

والقابلية الثانية : قواعد الاستفادة من المباني الكلامية في الفقه .

والقابلية الثالثة: ضوابط الاستفادة من فقه السلف ومناهجهم في الاستنباط؛ فإن علم الأصول مهمته خدمة الاستنباط؛ لأننا الآن نستفيد من فقه السلف بصورة مشتتة وغير منضبطة، فنحتاج حينئذٍ إلى تقنين وضبط هذه الاستفادة.

القابلية الرابعة: إن هناك قواعد للبحث في مقام الثبوت وقواعد للبحث في مقام الإثبات، وهذه أيضاً لم تبحث ولم تنقح، وهذا الأمر فيه عدد من القواعد المنهجية في عملية الاستنباط.

القابلية الخامسة: قواعد معرفة الموضوعات للأحكام الشرعية.

القابلية السادسة والأخيرة: لابد من التعرف على المنهج الأصولي، وكيفية تطويره، وما هي مصادر البحث الأصولي؟ فهل له مصادر أخرى غير مصادر الفقه، أو هي نفسها؟

والذي يبدو من الإمام الخميني رحمته أنه يجعل السيرة العقلانية من مصادر

البحث الأصولي؛ باعتباره محاولة للفهم وليس كعملية استنباط للحكم الشرعي، وهذا منحاه هو محاولة الفهم لا استنباط الحكم؛ لأنَّ استنباط الحكم مصدره هو الكتاب والسنة، ولكن محاولة الفهم ساهمت فيه جهود بشرية، فلا بد إذاً من تحديد مصادرها.

فهناك مراحل ثلاث:

- ١ - التعرف على المنهج الأصولي.
 - ٢ - تفعيل وتهذيب وتوسيع قابليات علم الأصول على أساس المنهج الأصولي المنقَّح.
 - ٣ - تفعيل وتصحيح وتنقيح المنهج الاستنباطي والذي يستمد جذوره من علم الأصول.
- والفقه الذي يبتني على هذا المنهج الاستنباطي المنقَّح يمكن أن يكون فقهاً يتجاوب مع الأوضاع الاجتماعية وغيرها.

□ الشيخ السند:

إذا حددنا وشخصنا مسؤولية علم الأصول وأهدافه وغاياته يتضح لنا مدى التطوير اللازم لعلم الأصول وأدواره في الميادين المختلفة، وبالتالي نستطيع تفادي النزعة الفردية في الفقه؛ لأننا سوف نضمن قيامه على أساس نظام معرفي شمولي، وسوف يجد الأصولي نفسه عند بحثه مقعداً للقواعد الأصولية، ويرى حيوية هذه القواعد، وسعة تطبيقها، والمداقة في أطرها المعرفية.

وهناك لمحة قديمة ولكنها جديدة في معطياتها المنهجية وهي:

إن مهمة علم الأصول: - كما عبر عن ذلك أستاذنا الميرزا هاشم الآملي

في درسه مراراً عن أستاذه الخزيت الأصولي أفا ضياء الدين العراقي رحمته الله - هي حراسة الدين الحنيف.

وهذه العبارة - على اختزالها - تشير إلى أن مهمة الأصول هي حراسة الثوابت الدينية، فنحن لا نريد الذوبان في المتغير على حساب الثابت الديني، وهذه مهمة شاقة وكبيرة، والذي يقوم بهذه المهمة هو علم الأصول. فإثبات جدارة الدين وحيويته ومواكبته واستمراره يكون عبر علم الأصول؛ حيث يقوم بدور مهم في هذه الحواريات المعرفية، وهو خير معين في هذا السجال والصراع حول قدرة الدين على إدارة الحياة.

وأيضاً لعلم الأصول دور كبير في منهجة القواعد التي يحتكم إليها في حواريات الحضارات والأديان والمذاهب، فهو يمنهج مرجعيات هذا الحوار، كما له تأثير ودور في منهجة العلاقة بين الأنظمة المعرفية كالنظام العقائدي والأخلاقي والقانوني والسياسي والبيئي وغيرها.

وفي الحقيقة أنّ المائز بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية هو: أنّ المعرفة الدينية في حين أنها تنشذ الحقيقة تتعهد أيضاً أن تحامي عنها وترفع الحجب أمامها وهذا يكون عن طريق علم الأصول.

 نستخلص من البحوث التي طرحت كمقترحات لتطوير المنهج الأصولي وبيان مدى تأثيره على العملية الاجتهادية عدة أمور، نشير إلى أمهاتها:

- ١ - تقنين ضوابط المتغير والثابت في علم الأصول.
- ٢ - كشف القابليات الكامنة في علم الأصول المدوّن.
- ٣ - تحديد موضوعات المسائل المستحدثة.
- ٤ - دور علم الأصول في المحاكمة بين حواريات المذاهب والمدارس والحضارات وحماية الثابت.

هذه هي مفاسل التطوير في المنهجية الأصولية، وهناك نقاط كثيرة طرحت في هذا الإطار.

هل توجد بعض الإضاءات أو الإضافات في هذا المجال؟ 

□ الشيخ الكعبي:

من الأمور التي أثّرت في البحث مسألة تقنين ضوابط المتغير والثابت، وهنا أشير إلى جملة من هذه الضوابط:

١ - إن الحكم في القضية الحقيقية تابع للموضوع الذي يقدر وجوده في جميع الأزمنة: الماضي أو الحاضر أو المستقبل، ولو لم يكن له مصداق في الخارج، فالتشريعات الصادرة على نهج القضايا الحقيقية تكون من الثوابت. فمثلاً: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يمكن التمسك بها ما لم يرد ترخيص بشأنها لشمول العقود الجديدة - إذا كان الحكم فيها بنحو القضية الحقيقية - كالمالكية الزمانية أو عقد التأمين، فهذا عقد جديد مشمول لإطلاق الآية، ولا حاجة إلى إرجاعها إلى البيع أو الإجارة أو إلى غيرها من العقود الموجودة زمن التشريع. وهكذا في مسألة «السرقفلية» لا نحاول تخريجها على أنها شرط في ضمن العقد أو ما شابه ذلك، بل نقول إنها عقد جديد يشمل إطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بناءً على كونه على نحو القضية الحقيقية.

وهكذا نطبق هذا الإطلاق بالنسبة للعقد عبر الهاتف أو البريد الإلكتروني وغيره.

وأما إثبات أنها على نحو القضية الخارجية، فهذا استثناء يحتاج إلى قرينة خاصة للدلالة على أنها «قضية في واقعة» مثلاً. على أنه لابد من تنقيح القضية الحقيقية الأصولية أو المنطقية أو حتى الفلسفية، والتمييز بينها.

٢ - الالتفات إلى أجواء النص والبناء العقلاني، وملاحظة هل أن الشارع المقدس أمضى ولم يردع عن حكم معين بما أنه من العقلاء أو بما هو شارع؟ ولنعطي مثلاً على ذلك: مسألة أسرى الحرب، حيث كان يطبق عليهم في صدر الإسلام نظام الرقية والعبيد والإماء - وكما عبّر عنه الشيخ السند بالبيئة التربوية - ولكن هذا كان ينطلق من السيرة والبناء العقلاني آنذاك، حيث كان التجهيز على المقاتل نفسه وليس على الدولة، فالأجواء والسيرة العقلانية كظروف حافة بصدور الحكم الشرعي مؤثرة في فهم الحكم الشرعي؛ ولذا فإن بحث الغنيمة وملك اليمين وأحكام الجهاد لا بد أن تفهم ضمن هذه الأجواء والخصوصيات، وهل أن الشارع أمضى فيها بناء العقلاء أو كان له دور التأسيس؟ فإذا طالعنا الظروف التاريخية فلربما ننتهي إلى أن الشارع تعامل جرياً على سيرة العقلاء كأحدهم وليس كمشرّع، ومن ثم لا يمكن حينئذٍ - مثلاً - تطبيق هذه الأحكام على الأسير الحربي في العصر الراهن.

وكمثال آخر: لو قتل الكتابي مسلماً، فإن للمسلم القصاص أو الدية أو الاسترقاق، فهذا البحث أيضاً هو من إفرازات بحث الجهاد ومسائله ولا أقول من مسائله في الصميم.

إذاً، هذه الأمثلة يجب النظر إليها من زاوية الثابت والمتغير، وأن من المهم دراسة أجواء التشريع وبناء العقلاء في تحديد الثابت والمتغير كضابطة في الاستنباط وفهم الأحكام التأسيسية والإمضائية.

ومن المسائل أيضاً بيان دائرة المباحات، فهل بيّنها الشارع بما هو مشروع أو بما هو منقذ؟ فلا بد من ملاحظة قرينية النصوص لفهم الثابت والمتغير، وهذا يستدعي فتح واستحداث باب في الأصول حول ضابطة «المتغير والثابت».

□ الشيخ المبلغي:

ذكرت في كلامي السابق أن علم الأصول لم ينقح بعض القواعد التي يمكن توظيفها في عملية الاستنباط، وهذا محور لم يستوعب في عملية الاستنباط ولا أريد الرجوع إليه، لكن هناك محور آخر، وهو:

أن علم الأصول مرّ مرور الكرام على بعض المسائل الهامة في الاستنباط، وقد تُطلق وتُتداول في الفقه والاستنباط ولكن من غير أن تأخذ حظها المنهجي في علم الأصول، وكمثال لذلك: ما يذكر في كلماتهم من لزوم التجنب عن تأسيس فقه جديد، وكلنا نتفق على هذا المبدأ ومفاده؛ لأن دورنا هو الكشف عن الحكم الشرعي وليس تأسيس فقه جديد. ولكن لابد من التوقف عند هذه الكلمة وتحديدها وتقعيدها، فما هو محذور تأسيس الفقه الجديد الذي يذكر عادةً في كلماتهم وبحوثهم من ناحية نظرية؟

وليتضح ذلك لابد أولاً من بيان حجية هذا المبدأ، ثم تقعيد جملة من القواعد للانطباق على الموارد والصغريات لهذا المبدأ ثانياً. فمثلاً وجدت فقيهاً يقول: **إِنْ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** ينصرف إلى العقود المتعارفة سابقاً ولا يشمل العقود المستحدثة؛ لأن ذلك يلزم منه فقه جديد. ويرى فقيه آخر عكس ذلك فيقول: **إِنْ** صرف الآية إلى العقود المعهودة وقصرها عليها يؤدي بنا إلى تأسيس فقه جديد. فكلاهما تمسك بهذا المبدأ، وهذا ما يحتاج إلى تحديد منهجي.

المسألة الأخرى التي تتداول أيضاً قولهم: «أن هذه قضية في واقعة»؛ لمنع تعميم الحكم وتسريته كما ذكره صاحب الجواهر حول خروج الإمام الحسين عليه السلام أنها قضية في واقعة. وهذا ما يحتاج إلى بحث وضبط، فما هي القضية التي تكون في واقعة؟ وما هي خصوصياتها ومواصفاتها؟ هذه هي وظيفة علم الأصول.

□ الشيخ السند:

ليس من واقعة جزئية أو خارجية إلا وتنضوي تحت كليات، فالمراد بهذه المقولة هو إبهام الحثيات والجهات في هذه القضية بحيث لا يستكشف منها تعميم الحكم واستكشاف الكليات، فليس المقصود أن هذه القضية غير منضبطة تحت الكليات، بل أن فعل المعصوم باعتباره غير واضح الحثيات والجهات فإنه يقال عنه: «قضية في واقعة» أي أنه مجمل؛ لوجود ملاسبات عديدة فيه، فهو شبيه قولهم: إن هذا لا يعلم أنه من باب التأسى الواجب أو لا.

□ الشيخ المبلغى:

لعل فعل المعصوم لا ينضوي تحت الكليات والقواعد الكلية، فهم عليه السلام يلقون الأصول ولكن فعلهم لا يندرج تحت القواعد الكلية، ولذا لا يمكن كشف القواعد المنطبقة على فعلهم، وهذا بحاجة إلى بحث وتتبع.

□ الشيخ الكعبى:

وتارة يكون صدورهم منهم عليه السلام بقرار قضائي أو تنفيذي غير قابل للتعميم.

□ الشيخ السند:

قد يفسر بعضها بالشرعية الباطنة والشرعية الظاهرة، كما في قضية الخضر وموسى عليه السلام حيث تعاملنا طبق الشرعية الباطنة، فالشرعية واحدة ولكن تارة يكون التطبيق وفق الأساليب اللدنية وأخرى وفق الشرعية الظاهرة.



إنما ما تفضل به سماحة الشيخ المبلغى هو عبارة عن الدعوة إلى فتح مساحات وآفاق جديدة في البحث الأصولي لتقنين بعض المقولات والمبادئ والقواعد التي تستخدم استنباطياً وهي لم تأخذ حظها في التقعيد الأصولي.

□ الشيخ السند:

نعم، ومن المسائل التي أودّ الإشارة إليها أيضاً مسألة أصول الفقه القانوني؛ فإن دوره خطير ولا يتحمل التأخير والتأجيل؛ لأنّنا في حالة تفجّر نُظمي في مناحي وآفاق الحياة، وإذا لم نرسم لعلم الأصول هذا الدور الخطير فسوف نخفق في أداء مسؤوليتنا ومسؤولية علم الأصول.

□ الشيخ الكعبي:

وهذا بالطبع يستدعي عقد ندوة خاصة للمقارنة بين أصول القانون وأصول الفقه، وهل أنهما شيء واحد أو متعدد؟

□ الشيخ السند:

هناك أيضاً بحوث أصولية جديدة تستحق البحث، أكتفي بطرح عناوينها بين يدي الأخوة:

- ١ - هل هناك لغة قانونية بشرية موحدة استخدمها الشرع أو لا؟
- ٢ - هل السيرة العقلانية أو «القانون العقلاني العرفي» يقتصر على ما عاصر الشارع، أو يمكن تولد سير قانونية عقلانية جديدة وتكون ممضاة أيضاً؟

- ٣ - هل يصح التمسك بعمومات المقاصد أو أصول القانون أو لا؟

- ٤ - هل يقَدّم لنا «علم قراءة النص» آليات جديدة لم يتطرق لها علم الأصول

أو لا؟

في ختام هذا الحوار نشكر أساتذتنا الكرام على مشاركتهم وتفضلهم
بهذه الإجابات القيّمة، والحمد لله رب العالمين.

تشخيص موضوعات

الأحكام الشرعية وتطور الاجتهاد

□ السيد علي عباس الموسوي

إنَّ من خصائص الأحكام الواردة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام أنها قد وردت بنحو القضية الحقيقية التي تعني أنها لا تتحدث عن خصوص الأفراد الموجودة لحظة صدور الحكم، بل هي تتحدث عن الحكم بعد أن يؤخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، فهي تشمل الأفراد الموجودة والأفراد التي ستخرج إلى عالم الوجود والتحقق إلى يوم القيامة.

والقضية الحقيقية وإن كانت عملية بالاصطلاح ولكنها ترجع إلى قضية شرطية أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، فمرجع قضية مثل: يجب على المستطيع الحج، إلى أنه إن حصلت الاستطاعة يجب الحج، فموضوع القضية الشرطية التحليلية هو وجود الموضوع وتحققه ومحمولها هو الحكم الشرعي المنقسم إلى خمسة أحكام: أمّا وجوب أو حرمة أو إباحة أو استحباب أو كراهة، وورود الأحكام الشرعية بهذا النحو هو الذي يكفل معرفة الأحكام في كلّ زمان ومكان كما يبرز لنا وبوضوح دور الموضوع في القضية الشرعية ومدى ارتباطه بالحكم.

إنَّ الحاجة إلى معرفة موضوعات الأحكام الشرعية تظهر أيضاً بالالتفات إلى المسائل المستحدثة، والتي تبلغ عشرات المسائل حيث يعتمد الفقهاء إلى دراسة موضوعات هذه المسائل والنظر في الشريعة للبحث عن نظائرها، الأمر الذي يستدعي معرفة الموضوعات السابقة والمستحدثة، إنَّ غالب الأبحاث الفقهية التي تتناول المسائل المستحدثة يقع البحث فيها عن تحديد الموضوع الذي تندرج هذه الموضوعات تحت عنوانه فيشمئها حكمه.

□ حقيقة القضايا الشرعية :

إنَّ القضايا الحقيقية التي وردت الأحكام الشرعية على نهجها تمتاز بأمرين نتعرض لهما تمهيداً منا للبحث :

أولاً - إنَّ الحكم الشرعي الوارد بنحو القضية الحقيقية لا فعلية له قبل تحقق موضوعه، أي أنَّ للحكم مرحلتين: مرحلة الجعل التي تعني إنشاء الحكم من الشارع، وهو ليس سوى مجرد إنشاء، وداعويته تكون شأنية، ومرحلة المجهول الذي يعني فعلية الحكم وهو متوقف على تحقق الموضوع، ويراد من التحقق هنا الوجود الخارجي للموضوع.

ولعل أفضل تنظير لذلك هو مثال الوصية حيث إنَّ الوصية إنَّما هي تملك بعد الموت ولا يعقل تقدمه على الموت، لأنَّ الذي انشأ بوصيفة الوصية هو هذا، أي ملكية الموصى له بعد موته، فلو تقدمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما أنشأ^(١)، وهذا هو مدرك ما اشتهر بكون فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

وهذا الفارق يوضح كيف أنَّ فعلية الحكم في القضية الحقيقية تتأخر عن زمان إنشاء الحكم؛ لأنَّ فعليته متوقفة على وجود الموضوع الذي قد لا يكون محققاً عند وجود الحكم، وهذا بخلاف الحكم لو جعل بنحو القضية الخارجية

فإن إنشاء الحكم وفعليته يتقارنان زماناً.

ثانياً - إن الحكم في القضايا الحقيقية يتوقف على الوجود الخارجي للموضوع لا على الوجود العلمي، وهذا يعني أن العلم بوجود الموضوع في الخارج لو كان علماً خاطئاً فهذا لا يعني وجود الحكم، فلو علم شخص ما بأنه مستطيع للحج ولم يكن مستطيعاً حقيقة فهذا لا يعني خروج الحكم إلى عالم الفعلية، والحكم يكون فعلياً مع تحقق الموضوع وإن لم يعلم به المكلف هذا كله مع قطع النظر عن مرحلة التنجيز والتعذير المرتبطة بالعلم.

إن هذا يظهر لنا وبوضوح أهمية البحث في موضوعات الأحكام الشرعية وعن كيفية تشخيصها للارتباط الوثيق بين الموضوع والحكم سواء التزمنا بالمقولة الشهيرة بأن الموضوع علّة لثبوت الحكم أو لم نلتزم بها، كما ذهب إلى ذلك بعض الأعلام مع التزامه بهذا الارتباط الوثيق بين الحكم وموضوعه بحيث إنهما يكونان متقارنين زماناً.

□ تقسيمات موضوع الحكم الشرعي:

تنقسم موضوعات الأحكام الشرعية إلى عدة أقسام:

● القسم الأول - الموضوعات المستنبطة:

والموضوعات المستنبطة على أنواع يجمعها: أن تشخيصها يرجع إلى الفقيه المجتهد لا إلى المكلف.

النوع الأول: الموضوعات المستنبطة المحضة (الشرعية).

المراد من الموضوعات المستنبطة هي الموضوعات التي يكون مفهومها شرعياً مخترعاً من قبل الشارع وإن لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية كالصلاة والزكاة والحج والخمس ونحوها، ولذا يعبر عنها الفقهاء بقولهم: (الماهيات

(الجعلية)، (الماهيات المخترعة)، وبيان موضوعات هذه الأحكام سواء ببيان حقائقها أو أجزائها أو شرائطها موكولة إلى المجتهد، ولا بد للمقلد من الرجوع فيها إلى المجتهد، وإنما أوكل ذلك إلى المجتهد لأن بيان الموضوع فيها يرجع إلى بيان الحكم الكلي الذي هو وظيفة المجتهد، فمرجع الشك في الموضوع أو شرطه أو جزئه هو إلى الشك في الحكم - مثلاً - إذا بنى المجتهد على عدم صحة صلاة الرجل إذا كانت بحياله امرأة تصلي أو العكس، إلا أن يكون الفاصل بينهما عشرة أذرع فمعنى ذلك أن الصلاة اسم للأجزاء والشرائط التي منها عدم كونها واقعة بحذاء امرأة تصلي^(٢).

ودائرة هذه الموضوعات في باب العبادات أوسع من باب المعاملات بل المعاملات أمضاها الشارع على ما كانت عليه عند العرف، وتدخل الشارع انحصار في زيادة شرط أو قيد، ولذا كان باب التعبد في العبادات أوسع منه في المعاملات، التعبد الذي يعني التسليم أمام ما نصّ عليه الشارع من أحكام مع خفاء علّة الحكم وحكمته دون المعاملات التي ورد التعليل فيها غالباً.

والمجتهد في هذا القسم لا يختلف طريقه لإثبات هذه الموضوعات عن الطريق الذي يسلكه لاثبات الأحكام؛ فلا بدّ له من الرجوع إلى الأدلة الشرعية المتكفلة لاثبات الأحكام فإنّها هي المتكفلة لبيان الموضوعات المستنبطة.

النوع الثاني: الموضوعات العرفية المستنبطة:

تترتب مجموعة من الأحكام الشرعية على موضوعات عرفية، ولكنها ليست موكولة إلى العرف العام الذي يكون بيد المكلف تشخيصه، بل هذا الموضوع العرفي يوكل أمر بيانه إلى الفقيه، وكمثال على ذلك مفهوم الغناء الذي هو من الموضوعات العرفية ولكن لا يكون تشخيصه بيد المكلف بل هو

بيد الفقيه المجتهد، ففي الغناء يحصل التردد في بيان مفهومه وأنه هل هو خصوص الصوت المشتمل على الترجيع أو أنه الصوت المطرب وإن لم يكن فيه ترجيع؟ والوجه في كون هذا من الموضوعات المستنبطة أن الشارع صب حكمه على فرد خاص من الأفراد وليس إلى جميع الأفراد، ومعرفة هذا الفرد الذي نهى عنه الشارع يرجع إلى تشخيص مراد الشارع في نهيه وهو أمر موكل إلى المجتهد، ولذا لو نص المجتهد في فتواه بأن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أكان مطرباً أم لم يكن، فمعناه أن الحرمة الشرعية إنما ترتبت على الأعم من الصوت المطرب وغيره مشروطاً بأن يشتمل على الترجيع، نعم يكون تحديد مفهوم الترجيع أو الطرب من الموضوعات العرفية المحضة لا المستنبطة.

النوع الثالث: الموضوعات اللغوية المستنبطة.

إن من الأحكام الشرعية ما يتوقف على تحديد الظهور اللغوي لكلمة ما، وحيث ناقش الأصوليون في حجية قول اللغوي كان لابداً للفقيه أن يبحث هو عن تحديد المعنى الظاهر من اللفظ، وكنموذج على ذلك استظهار معنى كلمة الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيْمَمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ وأنه هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب؟ إن مثل هذا الموضوع سوف يحدد دائرة الحكم سعة وضيقاً فأمره بيد المجتهد.

إن هذه الأنواع الثلاثة ترتبط في رجوعها إلى الفقيه لرجوع أمر تحديدها إلى الشارع.

● القسم الثاني - الموضوعات العرفية:

لقد أوكل الشارع إلى العرف وظيفة تحديد بعض موضوعات الأحكام الشرعية، واقتصر دور الشارع على ذكر هذه الموضوعات والأحكام المترتبة

عليها. والعرف له مرجعية تحديد هذه الموضوعات، ولعل مرجعية العرف تبرز في باب المعاملات أكثر منه في باب العبادات لأنّ الشارع كان دوره في باب المعاملات الإمضاء ولم يكن دوره التأسيس لمعاملات جديدة، ففي أبواب العبادات يرجع إلى العرف في تحديد الموالاة بين أعضاء الوضوء أو تحديد حدّ الجهر والإخفات في الصلاة، أو تحديد الغنم السائمة من المعلوفة في الزكاة أو تحديد مقدار الاستطاعة في الحج، وفي المعاملات يرجع إلى العرف في تحديد العيب في العين المبيعة أو تحديد الطرب الموجب لحرمة الغناء أو تحديد المكيل والموزون وغير ذلك مما لا مجال لإحصائه هنا.

ولكن لا بدّ لنا من تحديد محل الرجوع إلى العرف بأنّ الضابط الإجمالي الذي يمكن لنا أن نذكره هو أنّه لو كان لمفهوم واحد مصاديق ثلاثة: مصداق برهاني عقلي لا يمكن للعرف تشخيصه حتى مع تدقيقه في ذلك، ومصداق عرفي دقي ومصداق مسامحي عرفي والمتبع من العرف هو خصوص المصداق الثاني أي العرف الدقي.

ولكن لا بدّ من إلفات النظر إلى أمور في الموضوعات العرفية:

الأول: إنّ هذه الموضوعات العرفية منها ما أوكل الشارع الأمر فيها إلى العرف من دون أي تدخل من قبله، ومنها ما تدخل الشارع فيه بزيادة شرط أو إلغاء فرد من هذا المفهوم العرفي أو إضافة فرد إليه، وحينئذ لا بدّ من ملاحظة ما أضافه الشارع على الموضوع.

الثاني: إنّ من الموضوعات العرفية ما يكون المرجع فيه العرف القابل للتبدل بحسب اختلاف خصوصيتي الزمان والمكان، فقد يتبدل الموضوع العرفي في المكان الواحد باختلاف الأزمنة، وقد يتبدل في الزمان الواحد باختلاف الأمكنة، ومن الموضوعات العرفية ما لا يصح فيه الرجوع إلّا إلى عرف زمن النص وهي عبارة عن الموضوعات التي تتدخل في تشكيل ظهور

النص، لأن معرفة هذه الموضوعات سوف تشكل قرائن تتصرف في الظهور وتحدد سعته وضيقة، وهذا الأمر لعله يكون بمثابة الكبرى ولكن تشخيص الصغرى لهذه المسألة وتحديد أن المسألة المعينة من أي الموردين تكون في غاية الدقة. ونستعرض هنا مورداً فقهيّاً ذكر الفقهاء أنّه لا بدّ فيه من حمل اللفظ على المعنى المتعارف في عصر النص، مع أنّ بالإمكان الحديث عن كون ذلك راجعاً إلى عرف كل عصر.

لقد ذكر الفقهاء تبعاً للروايات أنّ مقدار الدم الذي يعفى عنه في الصلاة لا بد وأن لا يتجاوز مقدار درهم؛ لأنّ الروايات وردت بذلك، وقد حمل الفقهاء الدرهم في هذه الروايات على الدرهم المتعارف في عصر النص ومنعوا من حمله على الدرهم المتبدل.

قال السيد الخوئي: «وتوهم أنّ المراد بالدرهم هو الدرهم على نحو القضية الحقيقية بأن يكفي بكل ما صدق عليه عنوان الدرهم في أي زمان كان ولو كانت سعته أكثر من سعة الدراهم الموجودة في زمانهم عليهم السلام من دفع بأنّه محض احتمال لا مثبت له فإنّ الظاهر من الدرهم في رواياته هو الدرهم المتعارف في عصرهم» (٣).

ولكن لنا أن نقول: إنّ ما جعله مجرد احتمال لا مثبت له لنا إثباته من جهة أنّ لنا أن نستظهر أنّ التحديد هنا ليس تحديداً دقيقاً بل هو تحديد مسامحي، ويشهد له أنّ المتعارف من الدرهم في عصر النص لم يكن واحداً بل كانت الدراهم تختلف بحسب السعة من درهم لآخر، ولذا قال السيد الخوئي: «إنّ الدراهم المتعارفة في زمان الصادقين كانت مختلفة من حيث السعة والضيّق حيث إنّها كالقرانات العجمية الدارجة قريب عصرنا إنّما كانت تضرب بالآلات اليدوية لا بالمكائن والأدوات الدقيقة، ومن الواضح أنّ الآلة اليدوية لا انضباط لها لتكون الدراهم على ميزان واحد، ومن هنا كانت دائرتها تختلف بحسب

السعة والضيق، وقد شاهدنا هذا الاختلاف في القرانات العجمية المضروبة - قبيل عصرنا - ببلدة همدان أو خراسان.

فهذا الاختلاف يشهد على أَنَّ المدار لم يكن على المدافة، ولذا لم يرد في الروايات الاستفصال من الأئمة عليهم السلام عن نوعية الدرهم الذي يكون معياراً، كما أَنَّهُ لم يرد تحديد سعتها في شيء من رواياتهم عليهم السلام، مضافاً إلى أَنَّ وجود دراهم ذات سعة محددة في عصر النص ليس له دخالة في تحديد المعنى، بل معنى الدرهم واحد وإن اختلفت مصاديقه، وهذا الأمر تنبه له صاحب الجواهر في مسألة المكيل والموزون. ولذا فتعليقاً منه على من ذهب إلى حمل المكيل والموزون على المتعارف في زمنهم قال بآئته: «من الغريب، ضرورة خروج ما نحن فيه عن مسألة معاني الألفاظ؛ فإنَّ المكيل والموزون لا اختلاف في معناه في عرفنا وعرفهم وإن اختلفت أفرادها فيهما فربَّ مكيل وموزون في ذلك الزمان ليس كذلك في هذا الزمان وبالعكس، وهو ليس اختلافاً في المعنى وهو واضح» (٤).

الثالث: أنَّ نظر العرف متبع في تعيين المفاهيم لا في تطبيق المفهوم على مصاديقه إذا كان في تطبيقه مسامحة، أي أَنَّ العرف حجة في تحديد الكيل والوزن أي يرجع إليه في مقدار الكيل والوزن، ولكن العرف قد يتسامح في عملية تطبيق المفهوم على مصاديقه فلا يرى النقص اليسير مضراً، وهنا لا يكون العرف مرجعاً ولا حجة لأنَّ العرف هو الذي يحدد مفهوم الانتفاع بالشيء، ولكن تحقيق الصدق الخارجي لهذا الانتفاع لا يكون موكولاً إلى العرف (٥)، أي أَنَّ ما ثبت هو حجّة النظر العرفي في تحديد المفاهيم ومرادات المتكلم لا في تشخيص مصاديق المرادات والمفاهيم (٦).

الرابع: المسامحات العرفية هل هي حجة؟ قد يتسامح العرف في كثير من الأمور ولكن هل تكون هذه المسامحات العرفية متبعة في الموضوعات

الموكول إلى العرف أمر تشخيصها؟ ذكر الفقهاء أنّ هذه المسامحات العرفية لا تكون متبعة في موارد:

منها: التحديدات الشرعية، فمثلاً ورد التحديد لنصاب الزكاة بمئتي درهم في الفضة وعشرين ديناراً في الذهب، ولكن العرف قد يتسامح في معاملاته بالنقص اليسير ولكن هذا التسامح العرفي لا يرجع إليه في الشرع بل لابد من الدقة في صدق المقدار، فالتقص وإن كان يسيراً يرفع الحكم بوجوب الزكاة^(٧)، بل أسسوا قاعدة تقول لا مسامحة في التحديدات، والوجه فيه أنّ التحديد الشرعي يكون حاكماً على نظر العرف^(٨)، ولذا تشدد الفقهاء أمام التسامح العرفي حيث يعاملون ما نقص عن مقدار الكرّ أي عن ألف ومائتي رطل معاملة الكر ولكن الفقهاء حكموا بانفعاله بمجرد الملاقاة للنجاسة وإن نقص مقداراً قليلاً جداً كغرفة يد^(٩).

وأمثلة التحديد متعددة في الفقه كعدة المرأة أو المسافة الشرعية الموجبة للقصر والتمام وأيام الاعتكاف وأقل الحيض، ومن ثمّ يحكم ببطالان العقد بل الحرمة الأبدية مع العلم فيما لو تزوجت قبل انقضاء العدة ولو بساعة، وبعدم التقصير فيما دون المسافة ولو بخطوة.

وهكذا مع ضرورة صدق تلك العناوين بالنظر العرفي توسعاً وتسامحاً منهم في مقام التطبيق، غير أنّه لم ينهض أي دليل على اتباعه بعد اتضاح حدود المفهوم من حيث السعة والضيق.

ولكن لابدّ للفقهاء من أن يلتفت إلى لسان التحديد الوارد في النصوص فإنّ من التحديدات ما لا يقبل الدقة، وهذا الأمر تنبه له الفقيه الهمداني حيث ذكر في البحث عن مقدار الكرّ الذي هو موضوع شرعي للحكم بالانفعال بمجرد الملاقاة وعدمه، أنّ مثل التحديد بالأشبار إنّما يذكر ككاشف عن تحقق

الموضوع لا أنه هو الموضوع للكرية، قال: إن نفس الأشبار في حد ذاتها مع قطع النظر عن كونها أخص مطلقاً [من سائر التحديدات] كما قيل لا تصلح أن تكون حداً حقيقياً لمعرفة الكر الذي هو موضوع واقعي لا يختلف باختلاف الأشخاص وليس مثل الوجه في مسألة الضوء الدائر مدار دوران الأصابع بالنسبة إلى كل مكلف لأن الموضوع بالنسبة إلى كل مكلف هو وجهه المختص به، فلا امتناع في جعل أصابعه كاشفة عن حد وجهه وهذا بخلاف الكر الذي هو موضوع واقعي وله حد واقعي يخرج عنه بنقصان قطرة، فكيف يمكن أن ينطبق عليه أشبار كل من هو مستوي الخلقة من دون زيادة قطرة ونقصانها؟

فكل ما ورد من التحديد لمثل هذه الأمور بمثل الأشبار والقلتين والحب فإنما هي كواشف عن تحقق الموضوع الواقعي عند حصول هذه الأشياء لا أنها حد حقيقي للموضوع النفس الأمري بحيث لا يزيد عليه أصلاً في شيء من مصاديقه.

وهذا المعنى وإن كان خلاف ظاهر الحد إلا أن نفس جعل هذه الأمور حداً قرينة قطعية على ذلك، إذ من المعلوم الذي لا يعتبر به شك أنه لو كان مصداق من الماء يبلغ المساحة المعتبرة بشبر من هو من مستوي الخلقة، وينقص عنها بمقدار رطل بشبر آخر ممن هو أيضاً من مستوي الخلقة مع فرض اتحاد حكمهما في هذا الموضوع لا يعقل أن يجعل الشارع شبر كل منهما حداً لهذا الموضوع.

هذا في الأشبار وأشباهاها، وأمّا الأبطال فالظاهر كونها تحديداً حقيقياً، أمّا أولاً فلعدم الداعي على صرف أدلتها عن ظواهرها لكونها عياراً مضبوطاً في حد ذاتها لا يقبل الزيادة والنقصان^(١٠).

منها: الرجوع إلى العرف الدقي وعدم الاعتبار بالتسامح العرفي في

تشخيص الافتراق الموجب لسقوط خيار المجلس في قوله: البيعان بالخيار ما لم يفترقا لأنَّ العرف المسامحي ليس حجة في تشخيص موضوعات الأحكام^(١١).

وثمة موارد أخرى تكون المسامحات العرفية فيها متبعة:

منها: المسامحات العرفية في المصاديق، كإطلاق الذهب على الذهب الرديء غير الخالص عن الاجرام الموجبة لردائه وإطلاق الحنطة على الحنطة غير النقية على الأجزاء الأرضية وشبهها المستهلكة فيها، وهذا النحو من المسامحة موجبة لاندرج الموضوعات تحت مسمياتها عرفاً فيكون إطلاق العرف أساميها عليها اطلاقاً حقيقياً فيترتب عليها أحكام^(١٢).

منها: في الاستصحاب، حيث قالوا إنّ المدار في احراز الموضوع على المسامحة العرفية، ولذا لا يتأملون في استصحاب القلة والكرية إذا زيد في الماء أو نقص بمقدار لا يعتد به عرفاً^(١٣).

منها: في قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، فإنّ من شرط جريان قاعدة الميسور ونحوها كون المأتي به من مراتب تحقق الأمور به بنظر العرف بنحو من المسامحة العرفية^(١٤)، أي أنّ العرف يرى أنّ المأتي به من أنحاء وجود تلك الطبيعة المأمور بها.

منها: في مسألة جواز الصلاة جماعة خلف المجنون الأدواري الذي ظاهر المشهور جواز إمامته حال افاقته لعدم صدق عنوان المجنون عليه حينئذٍ، وفعلية الحكم تتبع فعلية الموضوع فهو خارج عن مورد النصّ في هذه الحالة فتشمله اطلاقات أدلة الجماعة ومجرد جنونه في زمان أو آناً ما لا يمنع عن الاقتداء به إلى الأبد فهو حينئذٍ عاقل عادل، فلا قصور في شمول مثل قوله عليه السلام: «صلّ خلف من تثق بدينه» لمثله. وأمّا إذا صدق عليه العنوان ولو

بضرب من المسامحة العرفية واطلق عليه لفظ المجنون حال الافاقة ولو بالعناية لكثرة أدوار جنونه، فالظاهر عدم جواز إمامته لاندراجه تحت النصوص المتقدمة حسب الصدق العرفي^(١٥).

إنّ ما يمكن الخروج به كضابطة متبعة لدى الفقهاء في تحديد متى يمكن الاعتماد على المسامحات العرفية والأخذ بها ومتى لا يمكن ذلك هو ملاحظة مركز التسامح العرفي. فإن كان التسامح العرفي عائداً إلى تحديد أصل المفهوم أو تحديد سعة المفهوم وضيقة فالعرف يكون مرجعاً وحجة، لأنّ الخطابات الشرعية موكلول أمر تحديد ظهوراتها إلى العرف.

ولعلّ أبرز أمثلة ذلك هو تسامح العرف في العناوين الواردة في بعض الأحكام كما في مفهوم الحنطة والشعير فإنّ العرف يرى سعة المفهوم وشموله للمشتمل على الخليط من تراب ونحوه غير المنفك عنه في الخارج غالباً ولا يخصه بالخالص الذي هو فرد نادر جداً.

ومن ثمّ كان المناخ في النصاب بلوغ الخليط وإن كان الخالص بعد التصفية ناقصاً عنه كما أنّه لو باع متاً من الحنطة تحقق التسليم بدفع المخلوط - بالمقدار المتعارف -.

ومن هذا القبيل ما تقدم في مبحث الإقامة من صلاة المسافر من أنّ مفهوم الإقامة في البلد - عشرة أيام - مفهوم واسع عرفاً يعم البلد وضواحيه من أجل قيام العادة على أنّ المقيم في البلد لا يقتصر على الإقامة داخل السور بل يخرج أحياناً للتنزه أو لتشييع الجناز أو زيارة القبور ونحو ذلك مما لا يضّر بصدق كونه مقيماً في البلد عرفاً.

نعم قد تأتي بعض القرائن التي تمنع من التمسك بهذا التسامح العرفي كموارد التحديد الشرعي، فتكون هذه التحديدات الشرعية مضيقاً لدائرة حجبة

العرف ومرجعيته ولا بد من الالتزام بهذا التحديد الشرعي.

وأما المسامحات العرفية في تطبيق المفاهيم على مصاديقها بعد تحديد دائرة المفاهيم فلا تكون متبعة لدى الشارع.

● القسم الثالث - الموضوعات الولائية :

للنبي والأئمة شخصيتان تتمثلان بالتشريع والحكم فلهم شخصية التشريع العائدة إلى كون وظيفتهم بيان الأحكام الإلهية، ولههم شخصية الحاكمية بما انهم مُنصَّبون من قبل الله، وكما صدرت عنهم مجموعة من الأحكام التي ترجع إلى بيان الحكم الإلهي الكلي صدرت عنهم مجموعة أخرى من الأحكام ترتبط ببيان الحكم الولائي، والحكم الولائي يفترق عن الحكم الإلهي بأنّه ليس مؤبداً إلى يوم القيامة بل تلحظ فيه المصالح العامة للمجتمع الإسلامي الذي أوكل مهمة إدارته إلى المعصوم، فإذاً تختلف موضوعات الأحكام الولائية عن موضوعات سائر الأحكام الشرعية، إنّ هذه الموضوعات يرجع تشخيصها إلى الإمام المعصوم في عصر حضوره وإلى نائبه أي الفقيه الجامع للشرائع الذي له سدة الحكومة والولاية، فإنّ بيده تشخيص موضوعات الأحكام الولائية وإصدارها، ومن أمثلة هذه الأحكام الصادرة عن المعصومين عليه السلام جواز العمل مع الظالمين لحفظ مصالح المؤمنين^(١٦) فإنّ تحديد متى يكون في العمل مع الظالم مصلحة للمؤمنين إنّما هو بيد الحاكم أو إيجاب الزكاة في غير الأصناف التسعة^(١٧) فإنّ تحديد الأصناف بيد الحاكم أو تحليل الخمس للشيعة عند حاجتهم إلى المال.

ووسيلة تشخيص هذه الموضوعات وإن كانت بيد الولي الفقيه ولكنها خاضعة لمجموعة من القواعد والخطوط العامة التي تسمى أدلة التشريع العليا مثل مبدأ العدالة الاجتماعية ومبدأ العدل والإحسان ومبدأ رفع العسر والحرج الاجتماعيين ومبدأ إحياء شعائر الإسلام.

ومن هنا يتضح أنَّ خطأ قد يقع به بعض الباحثين فيعتبر بعض الموضوعات التي هي من الموضوعات الولائية موضوعاً ثابتاً، ويرى أنَّ تغير الحكم لتحول الموضوع مع أنَّ حقيقة الحال هي ارتفاع الموضوع الأوّل وحدوث موضوع جديد مثلاً حكم التقية وعدم الخروج على السلطان كان حكماً ولائياً تابعاً لعدم وجود إمكانية مثل هذا القيام في عصر الأئمة، وأمّا لو ارتفع هذا الموضوع وأصبحت الظروف مؤاتية للقيام بعملية التغيير فلا بد للفقهاء من أن يصدر حكماً بلزوم العمل على هذا التغيير.

إنَّ التحديد الذي يمكن أن نلاحظه للأحكام الولائية هي أنَّه يشكل حالة وسطى بين الموضوعات الخارجية التي لا يكون رأي الفقيه بما هو فقيه ملزماً وبين الموضوعات المستنبطة التي يكون بيد الفقيه تشخيصها، إذ الموضوعات الولائية هي موضوعات خارجية نوعية لا تخص فرداً من المكلفين بل تعمّ التكاليف الصادرة على مستوى الأمة، ولذا كانت إلزامية الطاعة فيها حتى بالنسبة لسائر الفقهاء، ولذا يفرّق الفقهاء بين الفتوى والحكم بأنَّ الفتوى عبارة عن عملية بيان للحكم الشرعي أي إخبار، وأمّا الحكم فهو عبارة عن عملية إنشاء لا إخبار^(١٨).

ولعلّ العديد من الموارد التي عبّر فيها الفقهاء عن الحكم بأنّه قضية في واقعة إنّما هو من الموضوعات الولائية الصادرة عنهم عليهم السلام بما هم ولاة للأمر^(١٩).

● القسم الرابع - الموضوعات الخارجية (الموضوعات الصرفية):

اتفق الفقهاء على أنَّ تشخيص الموضوعات الخارجية إنّما هو بيد المكلف ولا يكون قول الفقيه ملزماً، فلو اختلف تشخيص المكلف مع تشخيص الفقيه في أنَّ هذا المائع الموجود خارجاً هو خمر حتى يجب الاجتناب عنه أو لا، وجب على المكلف اتباع ما يراه هو فاذا المدرك الأساسي لعدم الاعتماد على

رأي الفقيه هو خروج أمر هذه الموضوعات عن وظيفة الفقيه ، نعم يكون قول الفقيه فيها داخلاً تحت عنوان إخبار الثقة عن الموضوعات الخارجية^(٢٠) فيكون حجة على مبني من يرى حجة قول الفقيه في الموضوعات الخارجية .

وفي حكم الموضوعات الخارجية مجموعة من النقاط التي بحثها الفقهاء نستعرضها هنا ممّا يمكن أن يكون من وسائل اثبات الموضوع الخارجي وهي أمور :

أحدها: خبر العدل الواحد، لم يتفق جميع الفقهاء على كون خبر الواحد مثبتاً للموضوعات الخارجية حتى مع التزامهم بحجّيته في الأحكام الكلية، والدخول في البحث الفقهي لإثبات هذا الأمر موكول إلى بحث مستقل، ولكننا نستطيع أن نحكي عن اتفاق من قبل الفقهاء المتأخرين على حجة خبر العدل الواحد في الموضوعات الخارجية، ولمن أراد التوسعة في ذلك عليه بمراجعة البحث الذي تعمّق في الغوص فيه الشهيد السيد محمد باقر الصدر ضمن بحوثه الفقهية فقد أوفى الكلام في هذا المقام^(٢١).

ثانيها: القرعة، حيث التزم الفقهاء بأنّها حجة في الموضوعات الخارجية دون الأحكام الكلية ولكن الرجوع إلى القرعة إنّما يكون في فرض التباس الأمر أي عدم توفر وسيلة من وسائل الإثبات الأخرى كالبيئة والاطمئنان وخبر العدل الواحد^(٢٢).

ثالثها: القياس، من المتفق عليه بين فقهاء الإمامية عدم حجة القياس لإثبات الأحكام الكلية الإلهية للنهي الوارد عن إعمال القياس في الدين، وأمّا في الموضوعات الخارجية فلا مانع من العمل بالقياس لإثبات الموضوع، ولذا لو حصل الظن بالقبلة من القياس فلا كلام بينهم في العمل به^(٢٣)، والوجه الفني لذلك هو أنّ القياس المنهي عنه هو القياس في الدين، وليس القياس لإثبات الموضوع الخارجي قياساً في الدين.

ومن جهة أخرى القياس في الأمور الخارجية قليل الخطأ لأن غالب الأمور الخارجية تقع تحت جامع واحد ومناطقها بيد العقلاء^(٢٤).

هل يجب إيجاد الموضوع الخارجي؟

سبق منا القول أن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية، وهذا يعني أن الموضوع اخذ فيها مفروض الوجود، فهل يجب إيجاد الموضوع؟

لقد فصل الفقهاء بين التكاليف التحريمية والوجوبية، ففي التكاليف التحريمية (العدمية) الحكم يكون تابعاً لوجود الموضوع، فلا يجب على المكلف إيجاد الموضوع، وأمّا التكاليف الوجودية المطلوب منها الوجود فهي على قسمين، فإنّ وجود الموضوع إن كان له ربط في تحقق الملاك لا يجب إيجاد الموضوع، وإن كان لا ربط له بتحقيق الملاك بل كان الملاك موجوداً وإن لم يوجد الموضوع فلا بدّ للمكلف من إيجاد الموضوع، فإنّ في مثل قوله: أكرم العالم أو صلّ في المسجد يمكن أن يكون لوجود العالم والمسجد دخل في تحقق ملاك وجوب الصلاة، فيكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً فلا يجب الإكرام والصلاة عند عدم وجود العالم والمسجد، ولا يجب على المكلف إيجادهما ولو مع تمكنه منه، ويمكن أيضاً أن لا يكون لوجود الموضوع دخل في الملاك بأن كان ملاك أكرم العالم والصلاة في المسجد ثابتاً ولو مع عدم وجودهما، وعليه يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مطلقاً ويجب على المكلف إيجادهما مع عدم وجوده وتمكنه منه.

وأما القاعدة في التكاليف الوجودية فهي أنّ ظاهر القضية هو أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقاً، إلّا أن يعلم من خصوصية المقام خلافه، فإنّه بعدما لم يؤخذ وجود الموضوع في القضية شرطاً، وقال بقول مطلق أكرم العالم وصلّ في المسجد، ولم يقل إذا وجد عالم فأكرمه وإذا وجد المسجد فصلّ فيه، فالظاهر يقتضي أن لا يكون التكليف مشروطاً بأزيد مما

يعتبره العقل في مطلق التكليف من القدرة على الامتثال وإيجاد المتعلق، فإذا تمكن المكلف من إكرام العالم والصلاة في المسجد ولو بإيجاد العالم والمسجد، لكان اللازم بمقتضى اطلاق القضية وعدم أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، هو وجوب الاكرام والصلاة ولو ببناء المسجد وإيجاد العالم إذا أمكن له ذلك.

والحاصل: أنَّ ظاهر اطلاق القضية في طرف الأوامر إذا كان المطلوب هو صرف وجود الشيء لا مطلق الوجود، كما في مثل أكرم عالماً وتوضاً بالماء وصلّ في المسجد وأمثال ذلك، هو أن لا يكون التكليف مشروطاً بأزيد مما يستقل به العقل في جميع التكليف من القدرة على الامتثال، فإذا تمكن المكلف من إكرام العالم والوضوء بالماء والصلاة في المسجد ولو بخلق الموضوع وإيجاده كان اللازم هو امتثال التكليف، إلا أن تقوم قرينة من حال أو مقال على اشتراط التكليف بصورة وجود الموضوع وفرض تحققه في الخارج (٢٥).

□ عوامل تشخيص الموضوع عند الفقهاء:

ما تقدّم الكلام عنه هو بيان أنحاء الموضوعات والدائرة التي تدخل تحت عمل الفقهاء ووظيفتهم وما نريد الحديث عنه الآن هو عن مجموعة من العوامل التي لها دور في تحديد الموضوع سواء كان من الموضوعات المستنبطة أو العرفية.

١ - العامل الأول - ملاحظة علّة الحكم:

إنّ ورود الدليل على الحكم معللاً يستوجب التعميم أو التخصيص في الموضوع؛ وذلك لأنّ ظهور النص يحكم بأنّ الموضوع في الحقيقة هو العلّة لا خصوص ما ورد من الموضوع في القضية المبينة للحكم الشرعي، نعم

العلّة الموجبة لتعميم الموضوع وتخصيصه هي خصوص العلّة المنصوصة دون غيرها، وقد حكم الفقهاء في العديد من الموارد بتوسعة الموضوع تبعاً لكون العلّة منصوصة من قبل الشارع، ولعلّ أشهرها حكمهم بأنّ الموضوع لحرمة شرب الخمر هو الاسكار لا خصوص الخمر وإن ورد النص بخصوص الخمر (٢٦).

وقد يحدد العرف كون الجهة تعليلية فيوجب التعميم، فالعرف مثلاً يرى أنّ الموضوع في مثل: «أطعم العالم» ذات العالم، وجهة العلم جهة تعليلية، إذ لا ربط للإطعام بجهة العلم، بل يرتبط بالذات نفسها، فإذا زال العلم لا يزول الموضوع بنظر العرف، وإنّما يرى أنّه قد زالت بعض حالاته، فيصبح استصحاب وجوب الإطعام مع الشك.

أمّا في مثل: «قلّد العالم» فإنّه يرى أنّ الموضوع العالم بما هو عالم، لارتباط التقليد وأخذ الأحكام بجهة علمه لا بذاته خاصة. فمع زوال العلم يزول الموضوع عرفاً (٢٧).

٢ - العامل الثاني - ملاحظة موارد إلغاء الخصوصية:

لقد ألقى الفقهاء خصوصية الموضوع الذي ورد الحكم عليه بسبب عوامل عديدة قد أسلفنا ذكرها في مقالة سابقة (٢٨) وهي على سبيل الاجمال، تنقيح المناط، تعطيل الخصوصية للأحكام، خروج الحكم مورد التمثيل، منصوص العلّة، الأولوية العرفية، عدم القول بالفصل، مناسبة الحكم والموضوع، فلا بدّ للفقيه من ملاحظة هذه الموارد لأنّ لها دورها في توسعة موضوع الحكم الشرعي.

٣ - العامل الثالث - ملاحظة مقاصد الشريعة:

إنّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد عند العدلية تنبئ عن وجود مقاصد

لدى الشارع لوحظت عند تشريع الأحكام بنحو يكون ملاحظة هذه المقاصد من عوامل توسعة وتضييق الموضوع الوارد في القضايا الشرعية، أنّ ملاحظة المقاصد العامة للشريعة يكون بأحد نحوين:

أحدهما: ملاحظة هذه المقاصد في عملية الفهم الفقهي، أي أنّ الفقيه الذي يلحظ هذه المقاصد خلال عملية الاستنباط سوف تتغير آلية الفهم لديه، أي أنّ هذه المقاصد سوف تكون حاکمة على طريقة قراءة النص عند الفقيه كملاحظة مبدأ الوحدة الإسلامية في تحديد موضوع العدالة المعتبرة في الشاهد^(٢٩)، وهنا ترتبط المسألة بالموضوعات المستنبطة عرفية كانت أو شرعية.

ثانيهما: ملاحظة هذه المقاصد في موضوعات الأحكام الولائية الصادرة عن ولي الأمر.

٤ - العامل الرابع - ملاحظة عنصرَي الزمان والمكان:

يتفق غالب الباحثين في علم الفقه على أنّ لعنصري الزمان والمكان دوراً في عملية الاجتهاد وإن اختلفت الاتجاهات في تفسير دور الزمكاني في عملية الاستنباط، ولكن لعل من المتفق عليه دخالة عنصرَي الزمان والمكان في عملية الاستنباط؛ ومن هنا فسرت الفتوى الصادرة عن الإمام الخميني بحلية الشطرنج بأنّ هذه الفتوى انطلقت من قراءة جديدة للنصوص المتعددة الواردة في حرمة الشطرنج هذه القراءة التي تعتمد على ملاحظة أنّ الشطرنج الذي هو موضوع الحكم بالحرمة إنّما كان لأنّه كان أداة القمار الغالبة في ذلك الزمان ولكن حيث تبدل الشطرنج في هذا الزمان ولم يعد من آلات القمار لم يعد للحرمة مجال، فإذا لوحظ في موضوع القضية الشرعية: الشطرنج حرام خصوصيتا الزمان والمكان اللتين صدر الحكم فيهما.

٥ - العامل الخامس - الموضوعات الطريقية والموضوعات الصفية :

إنّ من الموضوعات الشرعية ما يلحظ كونه موضوعاً للحكم بعنوانه بنحو يكون العبرة بصدق هذا العنوان، وبهذا تكون دائرة الموضوع مقتصرة عليه بخلاف ما لو كان الموضوع ملحوظاً طريقياً فإنّ موضوعيته لن تكون لعنوان الوارد في القضية الشرعية، فمثلاً في صحة الوضوء عند التقية لو انكشف خطأ المكلف وإن المورد لم يكن مورداً للتقية أو الضرورة فهنا تردد الفقهاء في صحّة وضوئه وبنى بعض الفقهاء المسألة على كون الملحوظ كموضوع لانتقال الوظيفة إلى البديل (الوضوء الاضطراري) هو الخوف بنفسه أو طريقاً صرفاً، فعلى الأوّل لابدّ من الالتزام بصحة الوضوء لأنّ تمام الموضوع لتبدل الوظيفة هو الخوف وقد حصل، وعلى الثاني لابدّ من الالتزام بعدم صحة الوضوء لأنّ الموضوع كان طريقياً وقد انكشف الخطأ، فإذا لم تكن الوظيفة الانتقال إلى البديل (٣٠).

إذا فالموضوع الطريقي يختلف عن الموضوع الصفية، ولا بدّ للفقهاء من ملاحظة الموضوع في القضية الشرعية من أي الموردين، ولكن ليس لذلك ضابطة عامة وإنّما يعتمد ذلك على قرائن ومناسبات استظهارية مفتوحة لمدى قدرة الفقيه على الملاحظة.

ونذكر هنا نموذجاً آخر لعله مدار معركة الآراء بين الفقهاء وهو تحديد المكيل والموزون الذي هو موضوع الحكم بحرمة الربا فيه، فذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ العبرة في المكيل والموزون بما كان متعارفاً في عصر النبي، وعليه فالأجناس التي يحرم التعامل الربوي فيها هي عبارة عما كان التعامل فيها في زمن النبي بالكيل والوزن وإن تبدل ذلك في هذه الأزمان وأصبح بغيره.

وقد ذكر بعض أعلام الفقهاء بأنّ حكم المشهور هذا إنّما كان بناء منهم

على كون المكيل والموزون - موضوع حرمة الربا - مجعولاً بنحو الطريقة والكاشفة إلى الأجناس التي كانت تكال وتوزن في عصر النبي، فكان القائل عندما قال كل ما يكال أو يوزن أراد به أن الذهب والفضة والحنطة والشعير إلى غير ذلك كذا، وإنما جمع في التعبير اختصاراً، نحو قوله: «هؤلاء» مشيراً إلى الأشخاص، ففي الحقيقة يكون ذلك مشابهاً من جهة بالقضية الخارجية لأنَّ عنوان المكيل والموزون جعل طريقاً إلى خصوص الأجناس المكيلة والموزونة في عصره عليه السلام لا إلى كل ما يوزن ويكال.

ومن جهة بالقضية الحقيقية، لأنَّ المشار إليها ليست الطبائع المتقيدة بزمان خاص أو مكان خاص، ولا أفرادها الموجودة في ذلك العصر، بل نفس تلك الطبائع القابلة للصدق على الموجود في كل زمان ومكان، فتصير نتيجة ذلك التقييد، وذاك الإطلاق هو القول المشهور، أي الأجناس التي كانت مكيلة أو موزونة في عصر الشارع لا يجوز التفاضل فيها في كل عصر ومصر إذا كان الجنس واحداً، ولا بد فيها من التعامل بالكيل والوزن كذلك.

وأما من خالف المشهور وذهب إلى كون الاعتبار بما يكال أو يوزن في الزمن الذي تجري فيه المعاملة فقد بنى ذلك على كون المأخوذ موضوعاً للحكم بحرمة الربا قد أخذ بنحو الموضوعية لا الطريقة، أي العبرة بعنوان المكيل والموزون فلو تبدل حال ما كان مكيلاً أو موزوناً لتبدل حكمه ولم يدخل تحت التحريم وإن كان مكيلاً وموزوناً في عصره^(٣١).

٦ - العامل السادس - الموضوع بما هو معلوم والموضوع بما هو هو :

من الأمور الدخيلة في تحديد موضوع الحكم الشرعي ملاحظة أنَّ الموضوع هل أخذ بما هو معلوم فتكون العبرة بحصول العلم به أو بما هو هو؟ ونذكر لكل الموردين مثلاً، فمثال ما يؤخذ الموضوع فيه بما هو معلوم الإقامة عشرة أيام الموجبة للإتمام في الصلاة فإنَّ العبرة فيها إنما هي العلم بأنَّه

سيقوم في هذا البلد عشرة أيام سواء قصد ذلك أو لم يقصده، فالعبرة بعشرة أيام معلومة التحقق حتى ولو بلا اختيار، ومثال ما يؤخذ في الموضوع بما هو هو قصد السفر أو قصد المسافة الشرعية، فإنها هي الموجبة لقصر الصلاة بما هي موجودة في أفق القصد والوجدان فهي موضوع للحكم الشرعي بما هي موضوعات لا بما هي معلومات (٣٢).

٧ - العامل السابع - ملاحظة الأدلة المتصرف في الموضوع:

من الأدلة الشرعية ما يكون متصرفاً في موضوع قضية شرعية أخرى، ولدى الفقهاء لهذا النوع من التصرف اصطلاحان: الحكومة والورود.

أمّا الورود فهو الخروج الموضوعي بالوجدان ولكن بسبب التعبد الشرعي كقيام الدليل الشرعي حيث يكون نافياً لموضوع قبح العقاب بلا بيان وجداناً؛ لأنّ الدليل الشرعي يصبح بياناً وإن كانت بيانيته بسبب التعبد الشرعي، فالتعبد الشرعي تصرف في الموضوع بإضافة فرد إليه.

وأما الحكومة فهي في أحد قسميها تكون ناظرة إلى الموضوع نحو قوله: لا ربا بين الوالد وولده لأنّه ينفي موضوع الربا بين الوالد وولده فينتفي الحكم تبعاً لذلك (٣٣).

□ دور معرفة الموضوع في تطوّر الاجتهاد:

إنّ ما قدمناه كان عرضاً لدور الموضوع في عملية الاستنباط وكيفية تعامل الفقهاء مع موضوع القضية الشرعية، وما سندخل في الحديث عنه الآن هو عن دور الموضوع في تطور الاجتهاد، هذا التطور الذي لن يقتصر على ما يرد على المجتهد من موضوعات مستحدثة، ولن يكون تطوّر الاجتهاد رهناً لوجود هذه الموضوعات وعدمها بل للموضوع دوره في تطوّر الاجتهاد من جهات متعددة سنعرض لها هنا:

الدور الأول: دور معرفة الموضوع في تحديد سعة الحكم وضيقة:

الإطلاق في الأدلة الشرعية من مثبتات الحكم هذا الإطلاق الذي يتمسك به لإثبات الحكم أمام أي فرد مشكوك ويقال له الإطلاق الأفرادي وأمام أي حالة مشكوك من حالات الموضوع ويقال له الإطلاق الأحوالي.

ولكن ثمة إطلاقاً آخر هو إطلاق في جانب الموضوع وهو المسمى بالإطلاق الطبيعي، إنه عبارة عن حدود دائرة الموضوع وأنه هل يشمل جميع الدوائر أو يختص ببعضها؟ إن معرفة حدود الموضوع هو الذي سوف يفتح المجال للفقيه للحديث عن الإطلاق الأفرادي أو الأحوالي وإن عدم التحديد الدقيق لدائرة الموضوع قد يجعل الفقيه متمسكاً بالإطلاق الأفرادي مثلاً وهو غير ملتفت إلى خروج هذا الفرد عن الموضوع خروجاً ذاتياً بنحو لا يعود للإطلاق الأحوالي أي دور في الإثبات، وكمثال على ذلك مسألة شرطية الإيمان في المفتي أو المقلد فقد تمسك البعض لإثبات عدم كون الإيمان قيداً بإطلاق الأدلة لأن حجبة الفتوى في الأدلة اللفظية غير مقيدة بالإيمان^(٣٤).

ومقابل هذا يمكن أن يقال إنه لا معنى أساساً للتمسك بالإطلاق لأن موضوع هذه الأدلة اللفظية الدالة على حجبة الفتوى فيه تقيد ذاتي لا يشمل غير المؤمن ولا تصل النوبة إلى البحث عن مثل هذا الإطلاق.

هذا كله مع فرض كون موضوع الحكم كلياً عاماً لا شخصياً خارجياً.

الدور الثاني: دور معرفة الموضوع في تحديد مركز الحكم:

تقدم أن موضوعات الأحكام الشرعية منها ما يكون موضوعياً بنحو يكون هو الموضوع ومنها ما يكون كاشفاً عن الموضوع الحقيقي، أن التمييز بين الموردين له دوره في تطور الاجتهاد الفقهي أن من الأحكام ما ذهب الفقهاء إلى تحديد موضوعه معتمدين على نص ورد بترتيب ذلك الحكم على ذلك

الموضوع مع أنه ليس هو الموضوع الحقيقي للحكم بل هو مجرد كاشف عن الحكم.

لقد سبق منّا ذكر مثال على ذلك ذكره الفقيه الهمداني في مسألة الكر من أنّ التحديد بالأشبار إنّما هو لكونها كاشفة عن تحديد الموضوع لا أنها هي الموضوع للكرية، وبين أيدينا مثال آخر وهو تقدير الدية لقد وردت الروايات المتعددة بتقدير الدية بأمر متعددة، فورد تقديرها بألف دينار أو عشرة آلاف درهم أو مائتي بعير أو مائتي بقرة أو مائتي حلة.

ولا يخفى أنّ القيمة الواقعية ستختلف باختلاف هذه التقديرات، ولكن الذي يظهر من بعض الفقهاء أنّ العبرة إنّما هو بقيمة ألف دينار وإنّ ما ورد من التقدير بمائتي حلة إنّما هو لأنّ قيمة كل حلة خمسة دنانير، وعليه يكون العبرة بألف دينار أو عشرة آلاف درهم.

هذا ما ذكره ابن أبي عقيل، حيث قال على ما نقله العلامة الحلي: «وعلى أهل الإبل والبقر والغنم من أي صنف كان قيمة عشرة آلاف درهم، وإذا كان الضابط اعتبار القيمة فلا مشاحة في العدد مع حفظ قدر القيمة وهي عشرة آلاف درهم أو ألف دينار^(٣٥)، فإذا تكون التقديرات الأخرى عملية كشف عن تحقق الموضوع لا أنها هي موضوع الحكم.

من جهة أخرى لدى الفقهاء في أبحاثهم ما يعبرون عنه بالخروج الموضوعي لمصداق من المصاديق عن القضية المتكفلة للحكم الشرعي وهو ما يصطلحون عليه بالتخصص، إنّ تحديد كون خروج عنوان من العناوين عن دائرة موضوع حكم من الأحكام خروجاً تخصصياً - موضوعياً - يتوقف على تحديد دائرة الموضوع والاطلاع الدقيق عليه، إنّ خروج عنوان ما خروجاً موضوعياً لا بنحو التخصص أو التقييد له ثمرات فإنّ التخصص أو التقييد يتوقف على إحراز نكات لا يتوقف عليها الخروج الموضوعي.

الدور الثالث: دور تبديل العرف في تبديل الموضوع:

تقدم أنّ الشارع أوكل إلى العرف تشخيص مجموعة من موضوعات الأحكام وأنّ المتبع هو العرف الدقي لا المسامحي، ولكن هذه الموضوعات الموكولة إلى العرف والعقلاء على نحوين:

أحدهما: ما كان موكولاً إلى العرف الحادث من أساس، أي أنّ الشارع لما أوكل إلى العرف هذا أوكله إلى العرف المتبدل لا العرف الثابت، ويكون العرف هو الذي يحدد الموضوع تبعاً للخصوصيات التي يلحظها، فمثلاً موضوع المعروف في قوله تعالى: ﴿فَامْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ موكول إلى العرف المتبدل بنحو لا يكون للعرف السائد في عصر النص أي دور في تحديد موضوع الأمر بوجوب النفقة، فاذا اقتضت السيرة والعرف أن تكون نفقة الزوجة في هذا الوقت بنحو أتم وأكمل مما كان معروفاً بالنسبة لها في غابر السنين نتيجة لاختلاف الظروف الفكرية والاقتصادية أو الاجتماعية فسوف يتوسع عنوان النفقة بالمعروف عما كان سابقاً، وسوف تجب هذه المرتبة منها ولا تكفي سائر المراتب.

وتأسيساً على هذا قالوا: إنّ العرف العقلاني والسيرة العقلانية هنا لا تحتاج إلى عملية إمضاء من الشارع فلا حاجة إلى اثبات تقارنها مع عصر المعصوم، ولذا حتى لو علمت السيرة السائدة في عصر المعصوم لا تكون مثل هذه السيرة حجة وملزمة^(٣٦).

ثانيهما: ما ترتب في الحكم على موضوع ولكن هذا الموضوع قد تبديل مثل ما ورد من حرمة بيع الدم وذلك حيث إنّ موضوع الحرمة (الدم) لم يكن به منفعة محللة عند العقلاء بل كانت منفعته منحصرة في ما يحرم الانتفاع به، ولكن حيث كان للدم منفعة محللة معتد بها عند العقلاء في العصور المتأخرة جاز الانتفاع بها^(٣٧).

إنّ مراجعة الروايات التي وردت بحرمة الانتفاع بالدم وغيره من الأعيان النجسة يدلنا على كون الموضوع للحرمة إنّما هو عبارة عمّا لا نفع محلل معتد به عند العقلاء، ولكن حيث تبدل حال الدم ليصبح ممّا له نفع محلل معتد به عند العقلاء فهنا تبدل الموضوع يوجب تبدل الحكم.

وعليّنا أن نسجل هنا ملاحظة وهي أنّ التبدل في الحقيقة هنا ليست تبدلاً في موضوع الحكم الشرعي بل في مصداق هذا الموضوع، فموضوع الحرمة هو عبارة عمّا لا نفع محلل معتد به، وقد خرج الدم عن كونه مصداقاً لهذا الموضوع، ولكن ورود الدم بعنوانه في لسان الأدلّة لعله هو الذي أوحى لمن صاغ المسألة بعنوان تبدل موضوع الحكم الشرعي، ولكنه لا يمنع هذا من كون تحول المصداق موجباً لتحول الحكم، وهذا من أنواعه وهكذا يكون تبدل العرف موجباً لتبدل الحكم ويكون من موارد تطور حركة الفقه.

الدور الرابع: دور القراءة التاريخية في تحديد الموضوع:

إنّ الملابس التي تحيط بموضوع أي حكم شرعي لها دور أساس في معرفة الموضوع، وهذه الخصوصيات معرفتها تتوقف على ملاحظة الظرف التاريخي الذي صدر فيه مثل هذا الحكم، إنّ دراسة أسباب النزول في الآيات القرآنية المعروفة بآيات الأحكام لا يمكن إغفال دوره في تحديد موضوع الحكم، وإن كان سبب النزول لا يوجب تقييداً في اطلاق الموضوع ولكنه يحدد الدائرة الذاتية والسعة الموضوعية للموضوع، وكمثال على ذلك ورد في الروايات حرمة صناعة التماثيل؛ وهنا أطلق الفقهاء الحكم لكل التماثيل بلحاظ كون الروايات مطلقة، ولكن لبعض الأعلام تضيقاً لهذا الموضوع يعتمد على ملاحظة الخصوصيات المحيطة بصدور النص، فقد لاحظ أنّ ما ورد من الروايات بحرمة التماثيل والصور المراد منه التماثيل التي هي للأصنام التي كانت مورد العبادة من قبل الكفار، ولاحظ في استظهاره هذا من جهة اللغة

الشديدة التي وردت بلسانها هذه الروايات نحو:

« من صور التماثيل فقد ضاد الله ».

ونحو: « أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبي، ورجل يضل الناس بغير علم ومصور يصور التماثيل ».

ونحو: « إنَّ من أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون » وأمثالها، فإنَّ تلك التوعيدات والتشديدات لا تناسب مطلق عمل المجسمة أو تنقيش الصور، ضرورة أنَّ عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الزنا أو اللواط أو شرب الخمر وغيرها من الكبائر.

ومن جهة أخرى فقد لاحظ ملايسات عصر النص وجعل الحكم منصرفاً إلى خصوص هذه الملابس، قال عليه السلام: « والمظنون الموافق للاعتبار وطباع الناس، أنَّ جمعاً من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم وكسر أصنامهم بيد رسول الله ﷺ وأمره: كانت علقتهم بتلك الصور والتماثيل باقية في سرِّ قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظاً لآثار أسلافهم وحباً لبقائها كما نرى حتى اليوم علاقة جمع بحفظ آثار المجوسية وعبدية النيران في هذه البلاد حفظاً لآثار أجدادهم، فنهى النبي ﷺ عنه بتلك التشديدات والتوعيدات التي لا تناسب إلّا للكفار ومن يتلو تلوهم قمعاً لأساس الكفر ومادة الزندقة ودفعاً عن حوزة التوحيد، وعليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر » (٣٨).

الدور الخامس: دور الاطلاع على فقه المذاهب الأخرى في تحديد الموضوع:

إنَّ الاطلاع على فقه المذاهب الأخرى له دور في تحديد الموضوعات من جهتين:

الأولى: أنَّ المعرفة الصحيحة للدور الذي قام به أئمة أهل البيت وهو دور التصحيح لسنة النبي وألحفاظ على معالم الدين يظهر وبوضوح مدى الارتباط

بين فهم النصوص الواردة عنهم وبين الاطلاع على فقه المذاهب الأخرى، وليس بعيداً عن الصواب تشبيه هذه العلاقة بالعلاقة بين الارتكازات العرفية وكلام المعصوم بالقول: «كما يؤثر فهم كلام الإمام المعصوم من خلال فهم الارتكازات القبلية التي استقرت لدى المشرعة بفعل فتاوى أهل السنة، وهذه الحالة شبيهة بالارتكازات العرفية التي يتفق الجميع على أنها مؤثرة في فهم كلام الإمام المعصوم» (٣٩).

الثانية: إنَّ الحمل على التقية يتوقف على كون الرواية موافقة للفقه الآخر، والتقية كما تكون في الأحكام الشرعية قد تكون في موضوعات الأحكام، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الاطلاع على المذاهب الأخرى لأنَّ الاجتهاد لدى المذاهب الأخرى لم يقتصر على الأحكام الكلية بل تعدى إلى الموضوعات لا سيما الموضوعات الشرعية المستنبطة أو الموضوعات العرفية التي لها دور في تحديد الظهورات القرآنية والنبوية، ولعلَّ من أبرز الأمثلة التي يمكن أن تساق هنا هو مسألة تحديد الغروب الشرعي، وإنَّه هل يكون بذهاب الحمرة المشرقية أو بسقوط القرص حيث يرى الفقه الآخر تحديده بالثاني وبذلك وردت روايات عن أئمة أهل البيت أيضاً، ولا يخفى أنَّ حمل هذه الروايات على التقية يتوقف على تحديد رأي المذاهب المعاصرة لعصر صدور هذه الروايات.

الدور السادس: دور معرفة الموضوع في تحديد كون الحكم شخصياً أو كلياً:

لقد اشتهر لدى الفقهاء قولهم عن بعض الأحكام الواردة في الروايات الواردة عن الأئمة بأنَّها «قضية في واقعة» أو «قضية شخصية». وهذا يعني فهم الرواية على أنها مترتبة على موضوع خارجي شخصي لا على موضوع كلي عام، الأمر الذي يعني عدم استفادة اطلاق الحكم وشموله.

فإذاً تحديد موضوع الحكم الوارد عنهم له دوره في تحديد كون الحكم شخصياً أو كلياً، والبحث في كيفية حمل الفقهاء بعض القضايا على أنها

قضية في واقعة أو قضية كلية تعتمد على مجموعة من الاستظهارات ولكن ما لاحظته خلال عملية تتبع سريعة للأسباب التي دعت الفقهاء إلى حمل هذه الأحكام على كونها قضايا شخصية (قضية في واقعة) ترجع إلى ملاحظة موضوع القضية التي وردت بها الرواية، وهذه الأمور التي لاحظتها ترجع إلى أسباب متعددة أذكر بعضاً منها على سبيل الإجمال:

١ - أن يصدر الحكم من المعصوم في واقعة ما بما هو حاكم وولي من الله عزوجل كتجوز النبي ﷺ لعنه العباس بعدم المبيت في منى لأجل سقاية الحاج حيث حمل الفقهاء هذا الحكم منه ﷺ على أنه قضية في واقعة.

٢ - أن يصدر الحكم من المعصوم في واقعة بما هو قاض يفصل بين متخاصمين كالرواية الواردة عن حكم أمير المؤمنين عليه السلام في قضية لم يعلم فيها القاتل؛ فقد ورد في رواية السكوني: «كان قوم يشربون فيسكرون فيتباعون بسكاكين كانت معهم، فرفعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فسجنهم فمات منهم رجلان وبقي رجلان، فقال أهل المقتولين: يا أمير المؤمنين أقدما بصاحبينا، فقال للقوم: ما ترون؟ فقالوا: نرى أن نقيدها، فقال علي عليه السلام للقوم: فلعل ذينك اللذين ماتا قتل كل واحد منهما صاحبه، قالوا ما ندري، فقال علي عليه السلام: بل اجعل دية المقتولين على قبائل الأربعة، وآخذ دية جراحة الباقيين من دية المقتولين» (٤٠).

٣ - العلم بوجود خصوصية في الموضوع لا تتعدى إلى غيره من الموارد (٤١).

٤ - كون الحكم مخالفاً للأصول المشهورة والمعتمد عليها بين الفقهاء.

٥ - إجمال وجه حكم المعصوم وملابسات القضية وخفاء خصوصية الحكم (٤٢).

الدور السابع: دور الموضوعات الثانوية في المسائل المستحدثة:

العناوين الثانوية هي مجموعة من العناوين الطارئة التي تعرض على الأفعال فتوجب تبديل حكمها، هذه العناوين الطارئة تمثل حلاً للعديد من المسائل المستحدثة، ومن أهم ما ينبغي على الفقيه هو تحديد موضوع هذه العناوين والدائرة التي يشملها هذا الموضوع لتحديد ما يمكن أن يندرج تحتها من مصاديق.

لعلّ أشهر الأحكام الثانوية هو الحكم بنفي الضرر في الشريعة (لا ضرر ولا ضرار) والحكم بنفي الحرج ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ومن أهم ما يبحث في هاتين القاعدتين تحديد موضوع هاتين القاعدتين فمثلاً يقع السؤال بأنّ (الضرر) الذي هو موضوع الحكم هل هو الضرر النوعي أو الشخصي أو كليهما؟

والجواب عن هذا السؤال هو الذي يحدد سعة دائرة القاعدة وضيقها، فهل الضرر الذي يلحق بالأمة والمجتمع أيضاً منفي بحسب مفاد هذا الحديث، أو أنّ الأمر يقتصر على الضرر الفردي؟

الهوامش

- (١) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، فوائد الأصول ١ : ١٧٣ ، ط - جماعة المدرسين ، قم .
- (٢) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، التنقيح في شرح العروة ، كتاب الاجتهاد والتقليد : ٤١٢ ، ط - الأولى .
- (٣) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، التنقيح في شرح العروة ، الطهارة ٢ : ٤٥٠ .
- (٤) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ٢٢ : ٤٢٧ ، ط - دار الاسلامية .
- (٥) الروحاني ، السيد محمد صادق ، فقه الصادق ٦ : ٢٧٧ ، وج ٧ : ١٤٥ .
- (٦) العراقي ، الشيخ ضياء الدين ، نهاية الأفكار ٣ : ١٨٨ ، جماعة المدرسين .
- (٧) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ١٥ : ١٧٣ .
- (٨) مصطفى ، السيد محمد كاظم ، مائة قاعدة فقهية : ٢٥١ ، جماعة المدرسين ١٤١٧ .
- (٩) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، مصباح الأصول ٣ : ١٥٩ ، ط - الداوري ، قم .
- (١٠) الهمداني ، اقا رضا ، مصباح الفقيه ١ : ٣١ ، ق ١ ، مكتبة الصدر .
- (١١) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، كتاب البيع ٤ : ١٥١ ، اسماعيليان ١٤١٠ .
- (١٢) الهمداني ، اقا رضا ، مصباح الفقيه ٣ : ٥١ ، ط - حجرية .
- (١٣) المصدر السابق ١ : ٥٣ .
- (١٤) المصدر السابق ١ : ٣٧٤ .
- (١٥) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، التنقيح في شرح العروة ، كتاب الصلاة ٥ : ٣٩٤ .
- (١٦) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٧ : ١٨٠ ، ب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٩ . وباب ٤٦ ، ح ٣ ص ١٩٢ ، ط - آل البيت .
- (١٧) المصدر السابق ٩ : ٧٧ ، باب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ، ح ١ .
- (١٨) التبريزي ، صراط النجاة ٣ : ١٢ .
- (١٩) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، المعتمد في شرح مناسك الحج ٥ : ٣٩٦ .
- (٢٠) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، التنقيح في شرح العروة ، كتاب الاجتهاد والتقليد : ٤١٢ .
- (٢١) الصدر ، السيد محمد باقر الصدر ، شرح العروة الوثقى ٢ : ٨٣ . نشر مجمع الشهيد

الصدر .

(٢٢) الهمداني ، اقا رضا ، مصباح الفقيه ٢ : ٩٩ .

(٢٣) الروحاني ، زبدة الأصول ٤ : ٤٠٩ ، الخراساني . الآخوند ، كفاية الأصول : ٤٥٩ ،

ط - آل البيت .

(٢٤) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، فوائد الأصول ٣ : ٩١ .

(٢٥) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، كتاب الصلاة تقريراً لبحث المحقق النائيني : ٢٨٥ .

(٢٦) البحراني ، الحقائق الناضرة ٢٣ : ٤٠٣ ، ط - جماعة المدرسين .

(٢٧) الروحاني ، السيد محمد ، منتقى الأصول ٥ : ٢٨١ .

(٢٨) راجع : مجلة فقه أهل البيت العدد ٢٧ ، مقالة للكاتب تحت عنوان الغاء الخصوصية

عند الفقهاء .

(٢٩) شمس الدين ، محمد مهدي ، حوار في مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٩ و ١٠ :

١٧ .

(٣٠) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٢ : ٤١٢ .

(٣١) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، البيع ٣ : ٢٥٨ .

(٣٢) الاصفهاني ، الشيخ محمد حسين ، صلاة المسافرين : ٥٧ ، ط - جماعة المدرسين .

(٣٣) الخوئي ، مصباح الأصول ٣ : ٣٤٩ .

(٣٤) الخوئي ، التنقيح ، كتاب الاجتهاد والتقليد : ٢٢٠ .

(٣٥) الحلي ، مختلف الشيعة ٩ : ٤٣٠ ، ط - جماعة المدرسين .

(٣٦) الصدر ، السيد محمد باقر ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٣٤ .

(٣٧) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، المكاسب المحرمة ١ : ٣٨ .

(٣٨) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، المكاسب المحرمة ١ : ١٦٩ .

(٣٩) الحائري ، السيد كاظم ، مجلة الحياة الطبية ، عدد ٦ و ٧ : ٥١ .

(٤٠) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٣٤ ، ب ١ من أبواب موجبات الضمان ، ح ٢ .

(٤١) الحلي ، ابن فهد ، المهذب البار ، ٣ : ٨٣ ، جماعة المدرسين .

(٤٢) الهمداني ، اقا رضا ، مصباح الفقيه ١ : ٦٤٧ .

إثارات حول الاجتهاد وقضايا الواقع

□ الشيخ أمين سعد

مَهَيِّدٌ

في خضم تطور العلوم الهائل على جميع الأصعدة، والشامل للعلوم التجريبية والنظرية والانسانية سيما في الحضارة الغربية وانبهار الناس بهذا التطور الذي لم يسبق له مثيل، خاصة المسلمين الذين يعيشون تخلفاً علمياً بمقدار ما تقدمت الحضارة الغربية، نجد أنفسنا نحن المسلمين في وضع حرج سيما وأن الكثير من أعداء الإسلام والبسطاء من المسلمين يوجهون أصابع الاتهام نحو الإسلام الذي بعث به النبي محمد ﷺ منذ أربعة عشر قرناً.

فانبرى بعض العلماء المسلمين للدفاع عنه بطرحه بطريقة جديدة وأسلوب يتناسب مع طرح الأبحاث الفكرية في الحضارة الغربية، فأخذوا منهم كل ما يطرح عندهم وتسلموه على أنه حقائق علمية غير قابلة للنقد والتزييف، وحاولوا أن يفسروا كل ما ورد في تراثنا الاسلامي بحيث يتلاءم مع ما يطرحون حتى لا يتهم الدين بأنه يتنافى مع العلم ويقف حجر عثرة أمام التقدم العلمي، فأخذوا يتخبطون خبط عشواء في أبحاثهم، حيث لم يستندوا على

أسس سليمة وركائز متينة إذ كان الكثير منهم يفتقد الخبرة الكافية في المعارف الاسلامية بأسسها السليمة وموازينها الصحيحة، فتراهم تارة يتمسكون برواية ضعيفة لإثبات مطلب علمي، وأخرى يردون رواية صحيحة لأنَّ ظاهرها لا يتناسب مع ما يطرح حتى ولو كان مجرد نظرية بل فرضية، وثالثة يحملون الآية أو الحديث معنى يقرب من اليقين أنه غير مراد، حتى يثبتوا أنَّ الإسلام الذي بعث به محمد ﷺ منذ أربعة عشر قرناً قد سبقهم لهذا الحديث العلمي، وكأنَّ القرآن أصبح كتاباً علمياً لا كتاب هداية.

■ مشكلة العلوم الاجتماعية :

ما تقدّم كان بالنسبة للعلوم التجريبية الطبيعية غير الإنسانية كالاقتصاد والسياسة والاجتماع وعلم النفس، أمّا بالنسبة لهذه العلوم فتجدهم يحثون على تأصيلها على ضوء الأسس والرؤية الاسلامية، باعتبار أنَّ الإسلام أولى بهذه العلوم؛ لأنَّه دين هداية للفرد والمجتمع ولا يصلحان إلا بريادة هذه العلوم الموجهة اسلامياً.

ثمَّ إنَّ الدين كامل غير ناقص مما يعني أنَّ هذه العلوم يمكن للإسلام أن يتدخل في حقيرها وخطيرها. وهو خالد حتى يوم البعث مما يعني أنَّه يناسب أكثر المجتمعات تطوراً وأن يكون في تعاليمه بديلاً عن أحدث النظريات الاجتماعية المنافية لتعاليم الإسلام الشامل الكامل الخالد.

فكانت الخطوة الأولى للمسلمين أن تصدوا لجزئيات المسائل المطروحة في المجتمعات الغربية ومحافلهم العلمية والتي تسرب الكثير منها إلينا بقصد أو لا بقصد فأخذ مفكرون غير الفقهاء يحاولون التوفيق بين الدين وجزئيات تلك المسائل فوقعوا في الكثير من التناقضات كما حدث في تجربتهم مع العلوم الطبيعية.

ولكن ولحسن الحظ أنّ العلوم الانسانية لم تكن حقانيتها بمستوى حقانية العلوم الطبيعية بل أثبتت الكثير من نظرياتها فشلها وأنّ القوانين الوضعية الانسانية غير مؤهلة للجلوس على عرش الحاكمية في المجتمع الانساني، بل أنّ أصحابها اصابوا باليأس والاحباط، وأنّ العقل الانساني غير جدير بهذه المهمة وحده، وخير شاهد على ما قدمنا أن المعروف حالياً ان النظريات في علم الاجتماع كثيرة جداً إلى حدّ أنّ البعض زعم أنّها بعدد المنظرين لها ولا تكاد تجد اثنين يتفقان على نظرية بكل تفاصيلها.

ولذلك أخذ الكثيرون يعيدون النظر في اقضاء الدين ويعودون من حالة الاغتراب الروحي التي كادت تقضي على البشرية.

□ التّأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية :

لا يخفى أنّ الخطوات الأولى في هذا الخصوص لم تكن سوى محاولات على صعيد مسائل جزئية، وبما أنّ مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك العلوم في صورتها الراهنة تتضمن كثيراً مما يتعارض أو يتناقض مع التصور الاسلامي الصحيح للانسان والمجتمع والوجود، فلا يكفي النظرة الجزئية لمسائل تلك العلوم والرد عليها؛ ولذلك كان هناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في ضوء التصور الاسلامي.

وذلك بإبراز الأسس الاسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال حجمها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة ودراسة موضوعات هذه العلوم في ضوءها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس وهذا ما اصطلاحوا عليه بالتأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية.

إنَّ المشكلة الأساسية التي اعترضت دعاة التأصيل هي أنَّ المعيار في الفقه بصورته التقليدية لصدق النتائج أو خطئها هو مدى صحَّة الاستنباط من المصادر الشرعية وسلامته، أي مدى مطابقتها للموازين الشرعية من دون نظر للنتائج الخارجية والواقع الميداني مما يعني أنَّه قاصر عن ملاحظة ملاسبات الواقع وتغييراته فلا يكون معنياً بدراسة المشاكل الاجتماعية ووضع الحلول لها، مع أنَّ الدين الاسلامي هو دين شامل لجميع مناحي الحياة منذ البعثة إلى يوم البعث ولا نستطيع أن نطرحه كبديل عن الأنظمة الوضعية بهذه الحال.

ولذلك كان السيد الشهيد محمّد باقر الصدر يشير إلى هذه المشكلة في كتابه «اقتصادنا» قائلاً: «إنَّ الاجتهاد الذي يقوم على أساسه استنتاج تلك الأحكام - التي يبنى منها النظام الاقتصادي - معرض للخطأ إذ من الجائز أن يضم اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعياً غريباً على واقع الإسلام، وقد أخطأ المجتهد في استنتاجه، أو يفقد عنصراً تشريعياً اسلامياً لم يوفق المجتهد للظفر به في النصوص التي مارسها، وقد تصبح مجموعة الأحكام التي أدّى إليها اجتهاده متناقضة في أسسها بسبب هذا أو ذاك ويتعذر عندئذ الوصول إلى رصيد نظري كامل يوحد بينها أو تفسير مذهبي شامل يضعها جميعاً في اطار واحد. ولهذا يجب أن نفرق بين واقع التشريع الاسلامي كما جاء عن النبي ﷺ وبين الصورة الاجتهادية كما يرسمها مجتهد معيّن خلال ممارسته للنصوص»^(١).

إذ صحيح أنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وأنَّ الدين غايته اصلاح الفرد والمجتمع مادياً وروحياً وأنَّ التشريع غير منفصل عن واقع الحياة الإنسانية بل ناظر لها - ولذلك فإنَّ أحد الأدلّة على النبوة العامة هو الاختلاف في المجتمع والذي لا يستطيع رفعه سوى الدين. ومن هنا كان الدين

هو البديل الوحيد عن جميع الأنظمة الوضعية - إلا أنَّ طرح الدين بغاية حل جميع المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية لا يمكن أن يكون بنفس المستوى في عصر النص وفي غيره؛ وذلك لقلّة الأحكام القطعية جداً في غير عصر النصّ، يقول السيد الشهيد: «من المتفق عليه بين المسلمين اليوم أنَّ القليل من أحكام الشريعة الإسلامية هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية بالرغم من هذه القرون المتطاولة التي تفصلنا عن عصر التشريع، وقد لا يتجاوز الفئة التي تتمتع بصفة قطعية من أحكام الشريعة الخمسة في المائة من مجموع الأحكام التي نجدها في الكتب الفقهية»^(٢) وكما تكون النسبة ضئيلة إذا لاحظنا الذي لم يتعرض له الفقهاء في كتبهم الفقهية ككثير من أحكام السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها.

وعليه فالطابع الغالب على أحكام الشريعة في عصر غيبة النص هو الظن، وإن كان هذا الظن قد قامت على حججه الأدلة القطعية ولا بدّ من التعبد بامتنال تلك الأحكام بضرورة الفقه.

إلا أنَّ المشكلة كما ذكرنا هي بروز التناقض بين المنهجية المتبعة في استنباط الأحكام وبين الكيفية التي يطرح بها الدين، والغاية التي يبرزها الكثير من المفكرين من طرح الدين وعدم التفرقة بين عصر النص وعصر غيابه وتسرية خصائص الدين الواقعي بجميع لوازمه للدين الذي يفهمه الفقهاء باجتهاداتهم مع أنَّ أحدهما قطعي والآخر ظني في كثير من تفريعاته، ويمكن صياغة المشكلة وتوضيحها بهذا النحو: وهو أنّه لا يعني كون الاجتهاد على طبق الموازين الصحيحة للاستنباط أن ما وصل إليه نظره واستقر عليه رأيه هو الحل الأمثل للمشكلة الاجتماعية الكنائية.

إنَّ الاجتهاد له أسس يقوم عليها، وهي تصب في تحصيل الحجة أي التعذير والتنجيز، وهما قد يحصلان برواية صحيحة ظاهراً مدسوسة واقعاً،

أو لأي سبب آخر مما لا يجعل للرواية قيمة معرفية أكثر من افادتها الظن، بل لو كانت قطعية عند الفقيه فقد يصادف أن قطعه من قبيل الجهالات المركبة، وهكذا باقي الأمارات فإنها لا تفيد أكثر من الظن.

ثم أنه قد تكون الحجة على الحكم أصلاً عملياً ليس له نظر وحكاية عن الواقع الخارجي أصلاً حتى يقال إنَّ الفقيه بهذا الحكم ناظر لمعالجة المشكلة الكذائية، ولذلك الفقيه يعتمد الأصل كمخرج له من حالة التردد والحيرة عند فقد الأمانة أو أي حجة أخرى متقدمة على الأصل.

وعليه فبمقتضى الفقه التقليدي لا يحق للإنسان المنقاد لله سبحانه وتعالى أن يترك العمل بهذه الأحكام ولو تناfant مع ما يراه حلاً أنسب للمشكلة المعينة، وذلك لعدم علمه وإحاطته بالمصالح والمفاسد التي شرّعت على أساسها الأحكام، نعم غاية ما يمكن أنه إذا كانت المشكلة خطيرة أن يلجأ الفقيه على حلها بمقتضى العنوان الثانوي، وهذا قد يحدث كثيراً ولكن لا يمكن أن ندعي أن الأسس في النظام الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي قائمة ببركة العناوين الثانوية خاصة، ثم أنَّ نظر فقيه قد يختلف عن نظر فقيه آخر في تشخيص الضرورات، فتشخيص من يقدم على أنه النظام الأمثل لحل المشكلة، وهكذا الكلام في دور الفقيه في ملء منطقة الفراغ التي لم يتضح الكلام جيداً بعد في حدودها وشرعيتها إذ ليس أصلها ولا تفصيلاتها من المسلّمات في الدين، نعم هي موضع قبول البعض.

فخلاصة ما تقدم أنَّ الطريقة المتبعة عند فقهائنا بل عند فقهاء الجمهور لاستنباط الأحكام الشرعية ومعرفة الرؤية الإسلامية تجاه أي مشكلة معتمدة في الأساس على الكتاب والسنة، والظنون العقلية عند بعض السنة سيما الحنفية، وإهمال الواقع الخارجي وعدم اعتماد الوسائل المعرفية المتبعة في العلوم الاجتماعية بصورتها الراهنة، مما يعني أنَّ الفقيه قد يفتي بشيء يرى

الباحث الاجتماعي أو الاقتصادي إنّ فيه ضرراً على المسيرة الانسانية اجتماعياً أو اقتصادياً بحسب ما لديه من معطيات في وسائل البحث والمنهج، والفقيه لا يرى لهذا بأساً لأنّ رأيه هو ما أوصلته إليه الأدلة ولم يجر عليه اختباراً في الواقع الخارجي، بل ليست من شأنه لأنّه لا تدخل التجربة والملاحظة في دائرة الموازين الشرعية للاستنباط.

مثاله: إنّ بعض الفقهاء يفتي بحرمة خروج المرأة من دون إذن زوجها من بيته حتى ولو لم يكن الخروج منافياً لحقه، وذلك استناداً للحجة التي قامت عنده على هذا الرأي، من دون ملاحظة الآثار والنتائج المترتبة عليه خارجاً، وبما أنّه ليست من قطعيات الدين الاسلامي فقد يترتب على هذا الرأي نتائج خطيرة لا يرضى الشارع بها؛ ولذلك لا يمكن ادعاء أنّ هذا الرأي هو نظرة الدين لتحديد علاقة الرجل بالمرأة بهذا المستوى من القيمومية عليها، نعم هو رأي فقيه قامت عنده الحجة على هذا الرأي قد يخالفه فقيه آخر في أصل المسألة أو في بعض الخصوصيات على الأقل، فحينئذٍ رأي من يقدم على أنّه رأي الدين الاسلامي في هذه القضية الاجتماعية على أن يكون بديلاً عمّا يطرحه علماء الاجتماع الماديون في خصوص هذه المشكلة مع أن رأيهم قد يوافق رأي بعض الفقهاء الآخرين.

وهكذا في الاقتصاد مثلاً مع أنّنا نحارب الربا ونبيّن مفساده وأضراره؛ فترى بعضهم يجيز إجراء بعض الحيل للتهرب من الربا ولو تعاطى بها بعض البنوك الربوية لعله يتخلص من مشكلة الربا شرعاً ولكن المفساد الخارجية بحالها. وهذه المسألة تعتبر من أسس النظام الاقتصادي التي أي تعديل فيها قد يقلب الأمور رأساً على عقب، وعليه فرأي من يقدم على أنّه حل لمشكلة الربا بنظر الدين؟ هذه بعض الأمثلة التي يطرحونها في بيان هذه المشكلة ويمكن اسراؤها للكثير من القضايا الاجتماعية والاقتصادية.

■ المناهج المقترحة في عملية التأصيل:

ومن هنا كان هناك ثلاثة مناهج في نظرية التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية:

أ - الاتجاه الأول: وهو اتجاه يرى أصحابه اتخاذ العلوم الشرعية نموذجاً للتأصيل، حيث لا يخرج التأصيل في جوهره عندهم عن كونه «استخلاصاً واستنباطاً من المصدرين الأساسيين للشريعة: القرآن والسنة».

ومن هنا يصبح المحك الرئيسي في الحكم على صدق النتائج أو خطئها هو مدى صحة الاستنباط من المصادر الشرعية وسلامته، بدون أية اشارة إلى درجة تطابق النتائج مع الواقع. ولقد عبّر أحد المهتمين بقضية التأصيل من كبار المتخصصين في العلوم الشرعية عن هذا المعنى بقوله: «إنَّ المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الاصوليين والحديثيين».

ب - الاتجاه الثاني: وهو اتجاه يرى أصحابه الانطلاق في نموذج العلوم الاجتماعية الحديثة، مع القبول بإجراء بعض التعديلات على ذلك النموذج في ضوء ما يوجه إليه من «نقد من الداخل» وذلك على أساس أنه لا تعارض في رأي أصحاب هذا الاتجاه بين ما تدعو إليه المنهجية العلمية الحديثة والتوجه الاسلامي من حيث الاعتماد فيها على الدراسات الواقعية، ولا يخفى أنَّ الأول لا يحل المشكلة عندهم والثاني لا يعني تأصيلاً لتلك العلوم بل محاولة للتوفيق وقد ثبت فشل المحاولة هذه.

ج - الاتجاه الثالث: يرى في ضوء التقارب الحديث في الآراء أنه قد يكون من الممكن تعريف منهج التأصيل للعلوم الاجتماعية على أنه: «الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من التصور الاسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، على وجه يجمع بين المناهج

الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة، ومناهج البحث الواقعية الميدانية المعاصرة بصورة تكاملية». وذلك على أساس أنه يستحيل وجود أي تناقض حقيقي بين وحي صحيح يقيني الدلالة يقيني الثبوت وبين نتائج المشاهدات الواقعية المحصنة الشبيهة باليقين؛ وعليه فجوهر هذا الاتجاه يدور حول اجراء البحوث الواقعية لاختبار الآخر التصورية المستمدة من فهمنا للوحي في الواقع الكلي^(٣).

تقييم الاتجاه الثالث:

السؤال المهم هنا هو أنه كيف يمكن الجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة ومناهج البحث الواقعية الميدانية المعاصرة؟ وهل هذا ممكن أم لا؟

الجواب: أنه يمكن ولكن بما أن الطريقة التقليدية في الاستنباط قاصرة عن القيام بهذه المهمة - حسب دعواهم - فلا بد من البحث عن منهج جديد يستطيع أن يلبي حاجات المجتمع المعاصر بحل مشاكله الواقعية، ولا يقتصر نظر الفقهاء حينئذ على تحديد تكليف المكلف من دون نظر للآثار والنتائج المترتبة عليه خارجاً ويشير جمال الدين عطية إلى هذا المعنى بوضوح في قوله: «... علم أصول الفقه قد وضع أصلاً لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل) واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص. وبالتالي فهو لم يضع أصلاً لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها! ومن الظلم أن نحمله ما لا يحتمل»^(٤).

بين التأصيل وحرفية الفقه التقليدي:

يرى هؤلاء أن أساس المشكلة في المنهج هي النظرة الجزئية والحرفية للكتاب والسنة والجمود على ظاهر النص، وبعبارة أخرى جعلهم الأحكام تابعة للعناوين الواردة في النصوص والاقتصار عليها في عملية الاجتهاد بغض النظر

عن ملابسات الواقع وتغيراته .

يقول العلواني: «المعهد العالمي للفكر الاسلامي يرى أنّ كثيراً من أمراض العقل المسلم نجمت عن النظر الجزئي وتناسي الغايات، وتجاهل المقاصد والتثبت بالأمور الشكلية واللفظية والإحالة على التعبد لأدنى ملابسة وتجاهل الحكم أو الكسل عن طلبها»^(٥).

ومن هنا فالتأصيل لا يمكن أن يجتمع مع المنهج الأصولي القديم ولذلك دعا هؤلاء إلى تغيير المناهج الأصولية.

□ ضرورة تغيير المناهج الأصولية :

يقول الدكتور محمد الدسوقي: «... إذا كانت الدعوى إلى تطبيق الشريعة لا سبيل إليها إلاّ عن طريق الاجتهاد الذي يقدم الحلول العملية لكل ما يواجه الأمة من مشكلات، فإنّ هذا الاجتهاد في حاجة - لكي ينهض برسالته - إلى منهج أصولي جديد لا يعرف الاجترار أو التقليد وإنّما يؤسس على دعائم من الفقه الدقيق بمصادر الأحكام والمقاصد العامّة للتشريع، فضلاً عن الربط بين قضايا علم الأصول وأصول القانون وكذلك بين قضايا هذا العلم ومناهج البحث بوجه عام، إنّ مهمة الفقه الاسلامي تتمثل في معالجة واقع قائم لا فرض واقع آخر غابر باسم أصول وقواعد ترجع إلى أكثر من عشرة قرون، ولذا كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع تعاملًا حيًا مؤثراً يحقق الحلّ الاسلامي بصورة عملية لكي لا يظلّ فكراً نظرياً مثالياً أو أملاً حلواً يداعب خيال الدعاة والمصلحين»^(٦).

وللدكتور حسن الترابي رسالة صغيرة عنوانها: تجديد أصول الفقه الإسلامي. يذكر في مقدمتها «أنّ العالم في حاجة إلى نهضة شاملة في كلّ المجالات تثور على الأوضاع التقليدية وتخلف العقلية الإسلامية والواقع

الإسلامي من الجمود. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج، وهذا المنهج منهج أصولي لا يشتغل بالجزئيات دون النظر في مقاصد الدين الكلية ويرتبط بواقع الحياة حتى لا تصبح قضاياها مقولات نظرية عقيمة لا تثمر فقهاً حياً يجابه التحديات العملية».

ثم إن كل من دعا إلى ضرورة التأصيل بنى هذه العملية على تغيير المنهج الأصولي، وإنه لا يفي المنهج القديم بعملية تأصيل مجدية في الواقع المعاصر.

□ التأصيل والفقه المقاصدي:

من يقرأ النصوص المتقدمة يتضح له جلياً ارتباط تفسير المناهج الأصولية - عندهم - بتفصيل دور المقاصد في عملية الاستنباط وأن معرفة المقاصد منهجياً لا تكفي لكي يكون الاجتهاد المبني عليها محققاً للغاية منها وإنما يحتاج الأمر - مع هذا - إلى فقه بالواقع وملابساته، ويشمل هذا الفقه كل ما ينطوي عليه هذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية.

ولدور المقاصد المهم في عملية التغيير قال الشيخ بن عاشور: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونفسرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غشت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه: علم مقاصد الشريعة...».

ثم يعلق الدكتور ابراهيم عبد الرحمان رجب على بعض النصوص التي ذكرناها فيقول: «وما دامت لمقاصد الأحكام هذه المنزلة في بنية التشريع الاسلامي وتلك الأهمية بالنسبة للمجتهد، وما دام علم الأصول قد خلا من الحديث بصورة وافية عنها، فإن المنهج الأصولي قد لا تتوافر فيه كلّ

الخصائص العلمية للاستنباط الفقهي إلا إذا اخذت دراسة المقاصد حظها فيه، ومن ثم فالدراسة الشاملة للمقاصد من ألزم الضرورات لتجديد علم الأصول وتطويره ليصبح أكثر وفاء بمقتضيات الاجتهاد في العصر الحديث وأكثر استجابة لما يطرحه هذا العصر من قضايا ومشكلات...»^(٧).

أما وجهة نظر المعهد العالمي للفكر الاسلامي المهتم بقضية التأصيل اهتماماً كبيراً ينقلها رئيسه الدكتور طه جابر العلواني بقوله: «يرى المعهد أنَّ تكثيف دراسات المقاصد والأهداف والغايات وتعليل الأحكام والبحث عن الحكم سوف يساعد كثيراً على اخراج العقل المسلم من تلك الوحدة ويعالجه من تلك الأمراض ويعيد إليه - بإذن الله - نقاءه وصفاءه وتألقه وقدرته على العطاء والاجتهاد وترتيب الأولويات وتوخي المقاصد والغايات»^(٨).

تقييم موجز لنظرية المقاصد:

إنَّ الملاحظ من كثير ممن طرحوا نظرية الفقه المقاصدي كبديل عن الفقه الحرفي التقليدي - على حدِّ تفسيرهم - كان نتيجة غياب الفقه التقليدي عن ساحة الصراع الفكري الحديث سيما في قضايا العلوم الانسانية وعدم قدرته على مواجهة التحديات الثقافية وقصوره عن تقديم مشروع اجتماعي متكامل يضمن الحفاظ على هوية الإنسان المسلم كإنسان رسالي وحضاري معاً.

فلم يكن عند الأغلب دليل على ضرورة هذا الطرح ومشروعيته في الدين سوى الخروج عن المشكلة التي ذكرناها، ورفع الحرج النفسي الذي وقعوا فيه نتيجة عجز الأمة وتخلفها مقارناً بأحوال الأمم الأخرى ولفقدان الدليل القوي عليها لم تكن مطروحة تلك النظرية بقوة حتى عند أهل السنة الذين يعملون بالاستحسان والقياس إلى أن تحدث عنها بشكل مستفيض الشاطبي في كتابه «الموافقات» (متوفي سنة ٧٩٠) ولم تأخذ نظرية المقاصد مكانتها الحالية لدى الأصوليين، ولم تبذل في بلورتها من الجهود ما هي جديرة بها حتى وقت

قريب حين أفردھا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (توفي سنة ١٩٧٣) بكتابه «مقاصد الشريعة» والأستاذ علال الفاسي (١٩٧٤) ومصطفى شبلي والبوطي والدكتور حسين حامد حسان وغيرهم.

وليس من الصحيح أنَّ السبب في عدم شيوعها - كباقي الأبحاث الأصولية - هو اتجاه التقليد في المجال الفقهي وفتور الرغبة في منهجية الاجتهاد كما ادَّعى الدكتور العلواني وأضاف: أنَّه شاع مفهوم التعبدية وتجاوز هذا المفهوم مجال العبادات إلى مجال المعاملات وغيرها، وصار القول بأنَّ الحكم تعبدی لا يعلل ولا يبحث عن غايته ومقصده من الأقوال الشائعة بين كثير من الفقهاء يحال عليها لأدنى الأسباب، فاعتبار الحكم تعبدیاً ييسر على الناظرين الأمر ويمنعهم من مهمة استمرار بذل الجهود للوصول إلى علّة الحكم ومقاصده ولذلك لم يشع البحث في مقاصد الشريعة شيوع البحث في أصول الفقه الأخرى»^(٩).

كما ذكرنا أنَّ السبب في عدم شيوع البحث في المقاصد ليس ما ذكره العلواني، أمّا عند الإمامية فواضح من سمة هذا المذهب وتميزه عن غيره بنزعه التعبدية وعدم اعتماده على الظنون والقياسات العقلية من أوّل أمره، وذلك لا لعدم ثبوت حجيتها وشرعيتها بل لثبوت عدم حجيتها بالدليلين العقلي والنقلي، ولذلك لم تكن الرغبة في تحصيلها قويةً ثمّ فترت بعد حين حتى يعزّي ذلك للكسل وفتور الهمة.

أمّا السنة فالكثير ممن يعمل بالقياس كان يرفض العمل بمقتضى المقاصد؛ لأنّهم يفرقون بين الأمرين ويجعلون الحجة للقياس دون المقاصد، ومن هنا تدرك أنَّ شيوع طرح هذه النظرية في عصرنا الحاضر هو من ضيق الخناق الذي شعروا به ولم يجدوا له حلاً سوى مقاصد الشريعة، وإن كان في كلماتهم ما يحاولون اقناع الآخرين به وليس هو إلّا كلاماً خطابياً قد تغر

حلاوته من لا يعرف خطورة هذا الطرح على الدين .

وبغض النظر عن مناقشة أدلتها وبيان ضعفها - إذ لا مجال لهذا الآن - فالسؤال الذي لابدّ من طرحه هو أنّه: هل صحيح أنّ دراساتنا للمقاصد والأهداف والغايات وتعليل الأحكام والبحث عن الحكم سوف يساعد كثيراً على إخراج العقل المسلم من الوحدة ويعالجه من تلك الأمراض؟ أم أنّ الأمر سيزداد سوءً ويصبح الدين رهن عقول الرجال فيصبح قوانينه أشبه بالقوانين الوضعية يتحكم في صياغتها أفهام البشر القاصرة فتأخذ بالابتعاد عن مقاصد الشرع الواقعية كلما تقدم بنا الزمن وازداد المنظرون في المقاصد؟

إنّ الاختلافات الشديدة بين المنظرين في هذا الموضوع والضبابية حول الكثير من الأمور المتعلقة بهذه النظرية تنذر بالاحتمال الثاني.

ثمّ إنّ التفصيل في هذا الموضوع وبيان أدلته وشواهدة يحتاج لدراسة مستقلة ليس هنا محلها .

إذاً بعد رفض نظرية المقاصد ورد اعتبارها كأساس في الاستنباط فهل عندنا بديل يعالج اشكالية التناقض بين الأحكام الظاهرية وغايات الدين الواقعية؟

أم أنّه لابد من طرح الدين في عصر الغيبة بطريقة وأسلوب لا يربط بين الالتزام برأي الفقيه وحلّ المشاكل الواقعية، وإن كان على المكلف أن ينقاد لرأي الفقيه ما دام لا يعلم ما هي الحجة الواقعية؟

وبعبارة أخرى هل نستطيع بمقتضى معطيات المذهب الشيعي وطرق الاستنباط عنده أن نقدم للعالم الاسلامي منظومة اقتصادية واجتماعية وسياسية كاملة تسد حاجات الانسان المسلم في عصرنا الزاهر؟

هذا ما حاوله السيد الشهيد محمد باقر الصدر في خصوص طرح المذهب

والنظرية التي طرحها جديرة بالبحث والدراسة وإن كان البعض يدعي أنّ أحد ركائزها المهمة هي مقاصد الشريعة وإن كان نفس الشهيد لم يصرح بهذا، وسواء صحت هذه الدعوى أم لم تصح فلا ينبغي سد باب البحث والاجتهاد وفق مسلمة المذهب التي لا يمكن التنازل عنها كما تطورت الكثير من النظريات الأصولية سيما في القرنين الأخيرين.

لفت نظر ومسلك الختام:

إنّ ما يميّز المذهب الشيعي في مواجهته لهذه المشكلة - واعتبارها مشكلة مرحلية وإن لم نوفق لحلها - أنّ من أصوله الاعتقاد بإمام معصوم عن الذنب والخطأ لارتباطه بالغيب، وهو غائب الآن لأسباب معلومة وغيرها مجهولة سيظهر بعد تحقق الوعد الإلهي ويأتي بدين جده محمد ﷺ كما نزل به الوحي على قلبه ﷺ فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، فتنعم البشرية بالسعادة والرخاء وتنزل بركات الأرض والسماء وتتحقق غايات الدين الواقعية فترقى البشرية أعلى درجات الكمال وتفوز بسعادة الدارين.

ومن هنا يمكن القول: إنّ أصل وجود هذه المشكلة يعتبر دليلاً على لابدية خليفة معصوم مرتبط بالغيب يكون حافظاً للدين من الزيادة والنقصان وحاكماً في الرعية بالعدل والسوية وهذه الخلافات منذ أكثر من ألف سنة تدل على أنّه لا يمكن حلّ المشكلة كلها باستقلال عقول البشر والله ولي التوفيق.

الهوامش

- (١) اقتصادنا للسيد الشهيد محمد باقر الصدر : ٤١٩ .
- (٢) المصدر السابق .
- (٣) اسلامية المعرفة ، العدد الثالث ، التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية للدكتور ابراهيم عبد الرحمان رجب .
- (٤) علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية ، ندوة كلية الشريعة بجامعة قطر (نشر المعهد العالمي للفكر الاسلامي) : ١٣ . جمال الدين عطية .
- (٥) طه جابر العلواني في مقدمته على كتاب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم .
- (٦) اسلامية المعرفة العدد الثالث ، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه للدكتور محمد الدسوقي .
- (٧) المصدر السابق .
- (٨) طه جابر العلواني ، مصدر سابق .
- (٩) طه جابر العلواني ، مصدر سابق : ٥-٦ .
- (١٠) اقتصادنا : المذهب الاقتصادي في الإسلام : ٣٧٧-٤٢٩ .

عقود الإذعان

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

ما هي عقود الإذعان في النظم التجارية ؟

إنَّ عقود الإذعان (كما في عقود شركات التأمين والنقل وعقود المرور وشركات الغاز والمياه ومصالح البريد وغيرها) بلغة الحقوق الحديثة هي كبقية العقود متكوّنة من إيجاب وقبول ورضا الطرفين، إلّا أنَّ القبول يتميّز بأنّه مجرد اذعان لما يملّيه عليه الموجب، ويسمّى هذا العقد في الفرنسية (عقد الانضمام) حيث إنّ من يقبل العقد إنّما ينضمّ إليه دون أن يناقشه، إلّا أنَّ الأستاذ الدكتور السنهوري آثر تسميته في العربية بـ «عقد الإذعان» لما يشعر به هذا التعبير من معنى الاضطرار في القبول، وقد شاعت هذه التسمية في اللغة القانونية من فقه وقضاء^(١).

ويتميّز الإيجاب في عقود الإذعان بأنّه معروض بشكل مستمر إلى كافّة الناس، بمعنى أن يكون الإيجاب ملزماً بالنسبة للموجب إلى مدة أطول بكثير من المدة التي يلزم فيها الإيجاب في العقود المعتادة إلّا أن يتغيّر هذا الإيجاب بتعديل في هذا النظام.

وكذا يتميّز الإيجاب بكونه واحداً بالنسبة لجميع الناس، ويكون ملزماً للمتعاقد وإن لم يطلّع على شروط العقد ما دام أنّه يتمكن أن يطلع عليها لأنّها مطبوعة في متناول اطلاعه، فيتقيّد بالشروط المطبوعة حتى من كان أمياً لا يعرف القراءة^(٢).

وقد نصّت المادة (١٠٠) من القانون المصري الجديد فقالت : « القبول في عقود الإذعان يقتصر على مجرد التسليم بشروط مقررة يضعها الموجب ولا يقبل المناقشة فيها » فالقابل للعقد لم يصدر قبوله بعد مناقشة ومفاوضة ، بل هو في موقفه من الموجب لا يملك إلّا أن يأخذ أو أن يدع ، ولما كان في حاجة إلى التعاقد على شيء لا غناء عنه فهو مضطرّ إلى القبول ، فالرضا بالعقد موجود ولكنه مفروض عليه ^(٣) .

أقول :

١ - إنّ هذه العبارة جمعت بين أن يكون العقد مضطراً إليه ومفروضاً عليه ، ولعلّ مراده أن العقد مضطر إليه ومكره عليه ، وسوف نرى الفرق الواسع بين الاضطرار إلى العقد والاكراه عليه .

٢ - ثمّ إنّ هذا الضرب من الإذعان للعقد والاكراه للقبول ليس هو الاكراه الذي يوجب عيباً في رضا المتعاقد ، لأنّ هذا الاكراه لم يكن صادراً من الموجب ، بل هو اكراه متّصل بعوامل اقتصادية ؛ ولذا ذكرت المذكرة الإيضاحية للمشروع التمهيدي للقانون المصري الجديد :

إنّ عقود الإذعان هي ثمرة التطور الاقتصادي في العهد الحاضر ، فمن حقها أن يُفرد لها مكان في تقنين يتطلّع إلى مسايرة التقدم الاجتماعي الذي أسفرت عنه الظروف الاقتصادية .

وفي رأي بعض الفقهاء : أنّ عقود الإذعان هي سمة بارزة من سمات التطور العميق الذي أصاب النظرية التقليدية للعقد ^(٤) .

أقول : توضيح ذلك : إنّ النظرية التقليدية للعقد تقول : بأنّ الأصل في العقود (سواء كانت مكتوبة أم غير مكتوبة) هو عقود التراضي التي تتم وفقاً للرضا التام بين الطرفين في تحديد محل العقد وشروطه بلا اضطرار ولا اكراه

حتى بالمعنى الاقتصادي، حيث تكون السلع والمنافع متوفرة معروضة، ومصادرها متنوعة من تجار أو شركات تقوم بتسويقها وتوفيرها، فالمنافسة موجودة بين الشركات والتجار على تقديم الأفضل والأرخص للمنتفع، ولكن في بعض الأحيان، نظراً للتقدم الاقتصادي، حصلت بعض السلع التي تحتكرها الحكومات أو بعض الشركات العملاقة أو المحضوطة (بترخيص من الدولة لا يتعدها إلى غيرها) التي تجعل السلعة أو الخدمة المطلوبة غير موجودة إلا في جهة واحدة فقط، خاصة إذا كانت تلك السلع أو الخدمات ضرورية وحيوية وحياتية لا يمكن العيش ومسايرة التطور الحضاري بدونها، كالـمياه والغاز والكهرباء والتلفون والبريد وأمثالها، وفي هذه الحالة يتحول أحد المتعاقدين وهو الضعيف إلى متعاقد تملئ عليه الشروط من قبل القوي وهو المتعاقد الآخر، ولا بد له أن يقبل إذا أراد أن يساير الحياة الحضارية؛ وبهذا فقد أصيبت النظرية التقليدية للعقد التي كانت قائمة على الرضا التام بين الطرفين إلى رضا يكره عليه (أو يضطر إليه أحد المتعاقدين اكراهاً اقتصادياً).

فالسؤال الذي يمكن أن يطرح هو ما يلي:

١ - إن هذا الاكراه الذي يصيب أحد المتعاقدين هل يوجب خللاً في صحة العقد؟

٢ - إن هذا الاضطراب الذي يصيب أحد المتعاقدين هل يوجب خللاً في صحة العقد؟

٣ - ألا يمكن أن نسمي هذا النوع من العقود احتكراً أو استغلالاً محرماً، أو يجب أن يقف منه ولي الأمر موقف المانع والمحرّم؟

وسوف تأتي الاجابات على هذه الأسئلة في مطاوي هذا البحث.

طبيعة عقود الإذعان:

ذكر السنهوري انقسام الفقهاء في طبيعة عقود الإذعان إلى مذهبين رئيسيين (٥).

أولهما: يرى أنها ليست عقوداً حقيقية، وقد ترأس هذا المذهب (الأستاذ سالي) وتابعه فقهاء القانون العام مثل: (ذجييه وهوريو) حيث أنكر على عقود الإذعان صبغتها التعاقدية، إذ العقد توافق ارادتين عن حرية واختيار، أمّا هنا: فالقبول مجرد اذعان ورضوخ، فعقد الإذعان أقرب إلى أن يكون قانوناً أخذت شركات الاحتكار الناس باتباعه، فيجب تفسيره كما يفسر القانون ويراعى في تطبيقه مقتضيات العدالة وحسن النية، وينظر فيه إلى ما تستلزمه الروابط الاقتصادية التي وضع لتنظيمها.

فالمذعن في عقد الإذعان لا يستطيع إلا أن ينزل على حكم شركات الاحتكار، فالرابطة القانونية فيما بين المذعن والمحتكر قد خلقتها ارادة المحتكر لوحدها، وهذه الارادة المنفردة للمحتكر هي بمثابة قانون، أخذت شركات الاحتكار الناس باتباعه شأن كل قانون، فتفسير العقد الإذعاني وتحديد الالتزامات التي يولدها يجب أن يكون في ظل هذه الاعتبارات، فيفسر العقد كما يفسر القانون لا باعتبار أنه وليد ارادة الأفراد.

إذاً هو مركز قانوني ينظم المصلحة العامة لمجموع الأفراد الذين يخضعون له، فيطبق هذا القانون التعاقدية تطبيقاً تراعى فيه مقتضيات العدالة وحسن النية، وينظر فيه إلى ما تستلزمه الروابط الاقتصادية التي وضع لتنظيمها (٦).

فالمشترك في هذه الشركات العامة المحتكرة للأمور الحياتية والضرورية يقبل أن يكون عضواً في هيئة لها نظامها، فهو لا يساوم ولا يناقش ولا بدّ له في وضع النظم التي يخضع لها في عمله، بل المتعاقد والمشارك يقبل قانوناً

يعرض عليه فهي ظاهرة قانونية أصبحت معتادة في الوقت الحاضر.

ويرى الأستاذ (ديموج): أنَّ عقد الازعان هو مركز قانوني منظم يجب أن يعنى في تطبيقه بصالح العمل أولاً ثم بما يستحق الحماية من صالح كل من طرفي العقد^(٧).

ثانيهما: يرى غالبية فقهاء القانون المدني أنَّ عقد الازعان عقد حقيقي يتم بتوافق إرادتين، ويخضع للقواعد التي تخضع لها سائر العقود، ومهما قيل من أنَّ أحد المتعاقدين ضعيف أمام الآخر، فإنَّ هذه ظاهرة اقتصادية لا ظاهرة قانونية، وعلاج الأمر لا يكون بإنكار صفة العقد عن عقد حقيقي، ولا يتمكن القاضي من تفسير هذا العقد كما يشاء بدعوى حماية الضعيف فتضطرب المعاملات وتفقد استقرارها، بل إنَّ العلاج الناجع هو: تقوية الجانب الضعيف حتى لا يستغله الجانب القوي. وتقوية الجانب الضعيف يكون بإحدى وسيلتين أو بهما معاً:

الأولى: وسيلة اقتصادية، فيجتمع المستهلكون ويتعاونون على مقاومة التعسف من جانب المحتكر.

والثانية: وسيلة تشريعية، فيتدخل المشرع - لا القاضي - لينظم عقود الازعان^(٨).

والسؤال المطروح هنا هو: ما هو الصحيح من هذين المذهبين؟

والظاهر: أنَّ الجواب مرتبط بتعريف العقد في الفقه:

١ - فقد عرّف الفقه الغربي العقد بأنّه: اتفاق إرادتين على انشاء حق أو على نقله أو على انهاء^(٩).

أقول: بناءً على هذا التعريف فتكون عقود الازعان عقوداً تفيد الالتزام

بالتملك للسلع أو للخدمات (المنافع)؛ لأنَّ تعريف العقد عندهم عبارة عن انشاء الالتزام بنقل الحق أو إيجاده، وليس بنفسه إنشاء للنقل أو للحق، فالبيع مثلاً في الفقه الغربي ليس انشاءً للملك والتملك أو النقل والتبادل، وإنما هو إنشاء للالتزام بفعل ذلك^(١٠)، وعلى هذا تكون عقود الإذعان عندهم عقوداً حقيقية.

ولكن هذا التعريف للعقد من قبل الفقه الغربي غير صحيح؛ لأنَّ العقد كما يمكن أن يكون عبارة عن انشاء التزام بنقل حق أو إيجاده فيمكن أن يكون انشاءً للنقل أو انشاءً للحق كما في البيع الذي هو انشاء التملك والنقل. فالإقتصار على أن تكون العقود هي انشاء للالتزام بنقل حق أو إيجاده هو تخلف في الفقه الغربي، على أنَّ التعريف يشمل الوعد ولا يقتصر على العقد، وهذا اشكال آخر على تعريف الفقه الغربي للعقد.

٢ - وقد عرّف الأستاذ الزرقاء العقد ناسباً ذلك إلى مصطلح الفقه الإسلامي (السني الحنفي في مجلة الأحكام الشرعية) بأنَّ العقد هو: ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله^(١١).

ويقرب من هذا التعريف ما نقله الدكتور عبد الرزاق السنهوري عن صاحب «مرشد الحيران» من أنَّ العقد عبارة عن ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدین بقبول الآخر على وجه يظهر أثره في المعقود عليه^(١٢).

أقول: إذا جعلنا العقد مختصاً بالعقد الصحيح (كما في التعريفين المتقدمين عن الزرقاء والسنهوري) فما دامت عقود الإذعان مختلفاً في كونها عقداً أو قانوناً أو ما دامت مختلفاً فيها صحة وبطلاناً، فلا يمكن التمسك بإطلاق لفظ العقد لأنَّ الشك آل إلى وجود المقوم؛ فيكون التمسك بإطلاق لفظ العقد تمسكاً بالاطلاق في الشبهة الموضوعية وهو باطل كما قرر ذلك في الأصول.

ثم إنَّ الأستاذ الزرقاء جعل اختصاص العقد بالعقد الصحيح مرجحاً له على التعريف المنقول عن الفقه القانوني. وقد ذكر السيد الحائري (حفظه الله) أنَّ كون هذا مرجحاً له غير واضح، فأَيُّ بأسٍ في تعريف العقد بالنحو الذي يشمل الباطل؟ فنحن تارة نفتش عن حقيقة العقد القائمة بنفس المتعاقدين، وأُخرى نفتش عمّا يحدثه الاعتبار التشريعي الذي أحدثه المشرّع (سواء كان هو العقلاء أو أي مشرّع آخر) ولا تلازم بين الأمرين... (فإنَّ) انشاء نقل الملك في اعتبار المتعاقدين مغاير لحصول الملك في اعتبار القانون ولا تلازم بينهما، ولا ينبغي الخلط بينهما، فبالإمكان أن ننظر في تعريف العقد إلى ما يقوم به المتعاقدان بقطع النظر عن مدى امضاء الشارع له (١٣).

٣ - وقد عرّف العقد في الفقه الشيعي الامامي بتعبير المحقق الاصفهاني رحمه الله بأنّه: قرار مرتبط بقرار آخر. أمّا العهد: فهو عبارة عن القرار والجعل: فالعقد والعهد يتصادقان في مورد القرار المرتبط بالقرار، فحيثية القرار فيه هي حيثية العهدة، وحيثية الارتباط هي حيثية العقدية.

والعقد بمعناه اللغوي أعم من العهد، لأنَّ العقد لغة هو ربط شيء بشيء، والعهد لا أقلّ من ارتباطه بما تعلّق به، فكل عهد وقرار عقد، ولكن ليس كل عقد عهداً وقراراً، فعقد الحبل مثلاً لا علاقة له بالعهد والقرار، ولكن العقد بمعناه الاصطلاحي أخصّ من العهد، لأنَّ العقد هو القرار المرتبط بالقرار، والعهد هو مطلق القرار من دون تقييد بالارتباط بقرار آخر، والعهد الذي هو القرار والجعل قد يكون في المناصب المجعولة كالإمامة والخلافة كما في قوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴿ (١٤) وقد يكون في التكليف كقوله تعالى: ﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين﴾ (١٥) (١٦).

وعلى هذا التعريف للعقد تكون عقود الازعان عقوداً حقيقية؛ لأنَّ قرار

المتعاقد ارتبط بقرار المذعن (سواء كانت عقود الإذعان صحيحة أو فاسدة) ، ولا يشمل هذا التعريف الوعد الذي كان مشمولاً لتعريف الفقه الغربي ، على أنّ التعريف مستبطن للإيجاب والقبول بمعنى أوسع من مثل بعت وقبلت ، وبعت واشتريت ، لأنّه يشمل مطلق القرارين المرتبط أحدهما بالآخر ، فيشمل القرارين المرتبط أحدهما بالآخر ولو كانا فعليين ، فتدخل فيه المعاطاة أيضاً .
والخلاصة : أنّ كل التعاريف للعقد (سواء كانت غربية أو اسلامية) أثبتت أنّ عقود الإذعان هي عقود حقيقية ، وليست صيغة قانونية أخذت شركات الاحتكار الناس باتباعها .

على أننا يمكننا أن نقرّر عدّة ملاحظات على عقود الإذعان تجعله لا يختلف عن بقية العقود التي لا اشكال في صفتها بالعقدية ، وهي :

١ - إنّ أكثر العقود فيها اذعان من أحد الطرفين للآخر إذا كان أحدهما مضطراً للآخر أو كانا كلاهما مضطرين للتعاقد .

٢ - أنّ عقود الإذعان تحتوي على ضرر أقل من العقود الأخرى التي يضطر اليها أحد الأطراف ؛ لأنّ الإيجاب في عقود الإذعان يكون عاماً للجميع بصورة واحدة فيندر أن يكون غلط في العقد أو تدليس .

٣ - أنّ المحتكر في عقود الإذعان ليس له غلبة على غيره ، لأنّه هو أيضاً خاضع للظروف الاقتصادية المحيطة به ، فهي تضطره وتعلي عليه شروط العقد ، وليس هو الذي يملئ شروط العقد على الطرف الآخر حقيقة .

٤ - بل قد يكون المحتكر أضعف من المستهلكين كما يحصل عند تألبهم عليه واجتماع كلمتهم على محاربته ^(١٧) .

ومن كل ما تقدم ثبت عندنا أنّ عقود الإذعان عقود حقيقية .

حكم عقود الاذعان في القانون المصري القديم والجديد:

كان القانون المصري القديم يحمي عقود الاذعان حماية قضائية، فيعتبر القضاء عقود الاذعان عقوداً حقيقية واجبة الاحترام، فيحترم الشروط.. ويلزم من يتعامل مع شركة باحترام لوائحها المطبوعة، ومن يتعامل مع مصلحة السكك الحديدية بمراعاة نظمها ولوائحها، ويقتد المستخدم في عقد العمل باحترام لوائح الخدمة التي يخضع لها، إلا أنه مع ذلك يغلب الشروط المكتوبة على الشروط المطبوعة، ويُبطل الإعفاء الاتفاقي من المسؤولية، ويفسّر الالتزام في مصلحة الطرف المذعن وينسخ الارادة السابقة بالارادة اللاحقة (١٨).

وجاء القانون المصري الجديد، فجعل الحماية لعقود الاذعان حماية تشريعية، فجاء بنصوص عامّة لتنظيم عقود الاذعان كلّها (١٩)، فجعل القانون الجديد حماية تشريعية للقضاء المصري.

الحماية التشريعية لعقود الاذعان في القانون المصري الجديد:

نصّت المادة (١٤٩) من القانون المصري على ما يلي: «إذا تمّ العقد بطريق الاذعان، وكان قد تضمن شروطاً تعسفية، جاز للقاضي أن يعدّل هذه الشروط، أو أن يعفي الطرف المذعن منها، وذلك وفقاً لما تقضي به العدالة، ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك (٢٠).

وهذه المادة أداة قوية بيد القاضي يحمي بها المستهلك من الشروط التعسفية التي تفرضها عليه شركات الاحتكار.

من الذي يقدّر الشروط التعسفية؟

إنّ القاضي هو الذي يملك حق تقدير الشرط التعسفي، فإذا قدّر وجود الشرط التعسفي، فلا يجوز لأي محكمة أن تنقض ما قدّره من الشرط التعسفي ما دامت عبارة العقد تحتل المعنى الذي أخذ به القاضي في عدّ

الشرط تعسفياً. وحينئذٍ إذا كشف القاضي شرطاً تعسفياً في عقد الإذعان فله ما يلي:

١ - أن يعدّل الشرط التعسفي بما يزيل أثر التعسف.

٢ - أن يلغي الشرط بأكمله (أي يعفي الطرف المذعن من الشرط).

ثم إنّ المشرّع لم يحدد في تشخيص القاضي للشروط التعسفية حدوداً إلا ما تقتضيه العدالة.

وما دام هذا هو النظام العام لعقود الإذعان، فلا يجوز للمتعاقدين أن ينزعا من القاضي سلطته هذه (على تعديل شروط الإذعان أو إلغائها) باتفاق خاص، حيث يكون هذا الاتفاق باطلاً لأنّه مخالف للنظام العام الذي وضعه القانون لعقود الإذعان؛ وبهذا سدّ القانون العام على شركات الاحتكار الالتجاء إلى هذا الاتفاق لتجعله شرطاً مألوفاً في عقودها^(٢١).

أقول: إنّ العقد الذي وقع بين الشركة والمذعن بإرادتهما، إن ادّعى المذعن وجود شروط تعسفية لم يلتفت إليها حين العقد، بحيث عدّ المذعن سفيهاً حين إقدامه على العقد، فيكون العقد باطلاً للسفاهة الذي يجعل العقد باطلاً من أساسه، لأنّ السفه محجور عليه في معاملاته المالية، وإن لم يعدّ المذعن سفيهاً ولكن كانت الشروط التعسفية توجب غبناً في المعاملة للمذعن، فهنا يكون للمذعن خيار فسخ العقد الذي أقدم عليه، وإن لم توجب الشروط التعسفية غبناً في المعاملة فلا يحق للقضاء تعديل هذه الشروط أو إلغاءها، لأنّ هذا عبارة عن عقد جديد ولا بدّ فيه من رضا الطرفين، فما لم يرض أحد الطرفين يكون العقد الجديد بلا رضا من الطرفين وهو غير صحيح^(٢٢).

كما نصّت المادة (١٥١) على ما يلي:

١ - «يفسّر الشك في مصلحة المدين.

٢ - ومع ذلك لا يجوز أن يكون تفسير العبارات الغامضة في عقود الازعان ضاراً بمصلحة الطرف المذعن» (٢٣).

وهذا أصل واستثناء، فالأصل هو أن يفسر الشك في مصلحة المدين عند غموض عبارة العقد غموضاً لا يتيح زواله. ولكن المشرع استثنى من هذا الأصل عقود الازعان، فقضى أن يفسر الشك فيها لمصلحة العاقد المذعن (دائناً كان أو مديناً)؛ وذلك: لأنَّ العاقد القوي تتوفر لديه الوسائل التي تمكنه من أن يفرض على المذعن عند التعاقد شروطاً واضحة بيّنة، فإن لم يفعل ذلك والتجأ إلى الغموض يعتبر مخطئاً أو مقصراً ويتحمل تبعه هذا الخطأ أو هذا التقصير حيث يكون هو المتسبب في هذا الغموض (٢٤).

أقول: يمكن لنا أن نُبطل الشروط التعسفية في عقود الازعان إذا كانت مخالفة للقرآن والسنة (أي تحلّ حراماً أو تحرّم حلالاً)، أو إذا كانت تنافي مقتضى العقد أو تتناقض مع شروط أخرى سابقة عليها. أمّا في غير هذه الموارد ممّا ينطبق عليها الشروط الصحيحة فيجب الوفاء بها.

دائرة عقود الازعان:

إنَّ عقود الازعان لها خصائص تمتاز بها عن بقية العقود، وبهذا ستكون لها دائرة خاصة إذا عرفنا تلك الخصائص المميزة لها، والخصائص المميزة لها هي:

١ - أن يتعلق العقد بسلع أو مرافق تعتبر من الضروريات بالنسبة إلى المستهلكين أو المنتفعين.

٢ - أن يكون الموجب محتكراً لهذه السلع أو المرافق احتكاراً قانونياً أو فعلياً. أو أن يكون علي الأقل صاحب سيطرة عليها تجعل المنافسة فيها محدودة النطاق.

٣ - أن يصدر الإيجاب إلى كافة الناس بشروط واحدة، ولمدة غير محدودة، وهذا الإيجاب يحتوي على شروط مفصلة، أكثرها لمصلحة الموجب (إما تخفف من مسؤوليته التعاقدية أو تشدد من مسؤولية الطرف الآخر) ولا تجوز فيها المناقشة، والشروط بمجموعها تمتاز بأنها غير متيسرة الاستيعاب والفهم لعامة الناس (٢٥).

بعض الأمثلة لعقود الإذعان:

إذا نظرنا إلى الخصائص الثلاث لعقود الإذعان يمكننا أن نعتبر من عقود الإذعان ما يلي:

١ - عقود شركات الكهرباء والغاز والمياه ومصالح البريد والتلفونات إذا كانت منحصرة في جهة واحدة وتملي شروطها بدون مناقشة وتخفف من مسؤوليتها وتشدد من مسؤولية المتعاقد.

٢ - عقود النقل بوسائله المختلفة من سكك حديدية وكهربائية وبواخر وسيارات وطائرات وغير ذلك.

٣ - عقود شركات التأمين إذا كانت منحصرة بيد الدولة ومؤسساتها وكانت ضرورية.

٤ - العقود مع المستشفيات التي تحصر الأجهزة المهمة للعمليات الكبرى التي يحتاجها المريض عندها.

٥ - عقود المرور في الطرق العامة للسيارات التي باعتها الدولة لشركة أو مؤسسة، مع حاجة الناس إلى هذا الطريق المهم، ولا يوجد بديل لهم عنه.

٦ - السلع الضرورية التي تستوردها أو تصنعها الدولة أو مؤسساتها وتمنع غيرها من الاستيراد وتتحكم في بيعها بدون منافس لها بالشروط التي تضعها بدون مناقشة.

٧ - عقود الإيجار التعسفية التي تضعها وزارة الأوقاف لموقوفاتها التي أوجدت حق التقدم (السرقفلية) لشخص حقيقي أو حقوقي.

وهكذا كل عقد يضطر إليه الفرد ويدعن له مع شروطه التعسفية (عند عدم وجود منافسة حرّة) لا تقبل المناقشة مع تخفيف مسؤولية الشركة وتشدّد مسؤولية المتعاقد المذعن.

ما هي علاقة عقود الازعان بالبيع الجبري من حيث فقدان الاختيار؟

طرح مجمع الفقه الإسلامي هذه الفقرة في موضوع عقود الازعان في الدورة الرابعة عشرة.

أقول: إنّ عقود الازعان لا جبر فيها في مقابل الاختيار، حيث إنّ العقد إذا كان فيه جبر وإلجاء لخرج عن العقد موضوعاً لخلوّه عن القصد المعتبر في حقيقة العقد باتفاق الكل.

لذا نرى أنّ العنوان الصحيح هو أن يكون عبارة عن علاقة عقود الازعان بالبيع الإكراهي من حيث فقدان الاختيار، حيث إنّ الاختيار الذي يبحث عنه في العقود هو عبارة عن صدور الفعل من العاقد عن الرضا وطيب النفس مقابل الكراهة وعدم الرضا.

وعلى هذا يجب أن نفرض أنّ القصد إلى العقد موجود في المعاملة، غاية الأمر أنّ هذا القصد إذا كان المتعاقد مكرهاً عليه فهل يكون عقده صحيحاً؟ والجواب: اتفق علماء الإمامية على بطلان عقد المكره كما نُقل عن أهل السنة عدم صحّة بيع المكره، فقال الحنابلة: يشترط في البيع أن يكون المتعاقدان مختارين ظاهراً وباطناً.

فاذا كانا مختارين في الظاهر فقط كأن اتفقا على بيع عين لأحدهما فراراً من ظالم يريد اغتصابها.. فإنّ هذا البيع يقع باطلاً ولا ينعقد؛ لأنهما وإن

تعاقدًا باختيارهما ظاهراً ولكنهما في الباطن لا يريدان هذا البيع ويسمى بيع التلجئة والأمان.

وقال الحنفية: إنَّ كل عقد يكره عليه الشخص ينعقد، لأنَّ القاعدة عندهم في المكروه، أن كلَّ ما يكره على النطق به ينعقد... فإذا أكرهه ظالم على بيع ملكه، فإنَّ البيع ينعقد فاسداً ويملكه المشتري ملكاً فاسداً، وللمكره أن يجيز البيع بعد زوال اكراهه، وله أن يستردَّ العين حيث وجدها.

وقال الشافعية: بيع المكروه لا ينعقد رأساً إلاَّ إذا قصد إيقاع العقد ونواه حال الاكراه، فإنَّه في هذه الحالة لا يكون مكروهاً.

وقال المالكية: الاكراه الذي يمنع نفاذ البيع هو الاكراه بغير حق (٢٦).

ونحن في هذا البحث لا نتطرق إلى الأدلة الدالة على بطلان عقد المكروه وإنما نأخذ ذلك مفروض الحصول، ونقيده بغير ما إذا كان الاكراه بحق، كما لو كان الاكراه على البيع قد صدر من الشريعة المقدسة، فحينئذٍ لا يحكم بفساد العقد الواقع كرهاً، وإلاَّ لزم أن يكون حكم الشارع بوقوع العقد الاكراهي لغواً (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً).

ثمَّ ينصبَّ البحث على وجود الاكراه في عقود الاذعان، فهل يوجد اكراه في عقود الاذعان؟

أقول: لا بدَّ من بيان معنى الاكراه الذي يبطل العقد أو ينافيه ثمَّ البحث عن وجوده في عقود الاذعان.

ما معنى الاكراه المبطل للعقد؟

فنقول: إنَّ حقيقة الاكراه لغة وعرفاً هي حمل الغير على ما يكرهه، فالاكراه متفوّم بوجود مكره واقعاً وعلم المكروه به.

ولكن الأدلة التي سيقى على بطلان عقد المكروه مثل قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ (٢٧). ومثل ما رواه سماعة في الموثق عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اسْتَمَنَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ » (٢٨). وفي تحف العقول عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبَةٍ حَجَّةِ الْوُدَّاعِ: « أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ أُخُوَّةٌ، وَلَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ مَالُ أَخِيهِ إِلَّا عَنْ طَبِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ » (٢٩) وغيرها، تدل على أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَمَلُّكُ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْمَعَامَلَاتِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ، والمراد من التراضي في الآية هو طيب النفس لا القصد والارادة، لأنَّ القصد والارادة مقومان للعقد، بينما شرط صحة التجارة هو الرضا وطيب النفس، والآية والرواية هما بصدد بيان السبب الصحيح في المعاملات.

ولكن النسبة بين عنوان الاكراه وعدم طيب النفس هي العموم المطلق بمعنى أَنَّهُ كَلِمَا تَحَقَّقَ الْاِكْرَاهُ تَحَقَّقَ عَدَمُ طَبِيبِ النَّفْسِ، امَّا إِذَا تَحَقَّقَ عَدَمُ طَبِيبِ النَّفْسِ فَلَا يَلْزَمُ تَحَقُّقُ الْاِكْرَاهِ كَمَا إِذَا تَوَهَّمَ وُجُودَ مَكْرِهِ فَبَاعَ دَارَهُ لِذَلِكَ ثُمَّ تَبَيَّنَ عَدَمُ وُجُودِ الْمَكْرِهِ، فَالْاِكْرَاهُ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ وَلَكِنْ لَا يَوْجُدُ رِضَا بِالْمَعَامَلَةِ وَلَا يَوْجُدُ طَبِيبُ النَّفْسِ.

فالإكراه الذي يُبطل المعاملة هو الفعل الفاقد للرضا المعاملي وطيب النفس بالمعاملة وهذا يتحقق إذا تحققت عدّة أمور:

- ١ - وجود مكره على الفعل يعلم به المكره.
- ٢ - وعيد من الأمر (المكره) بتوجه الضرر على المكره عند عدم صدور الفعل منه عليه أو على من يهيم أمره عرفاً.

٣ - علم المكَرَه أو ظَنَّهُ أو احتماله بترتب الضرر على ترك المكَرَه عليه، إذ في هذه الصورة تكون المعاملة فاقدة لطيب النفس والرضا المعاملي بها.

٤ - أن يكون الضرر مضراً بالمكَرَه عليه.

٥ - أن يكون الضرر المتوقع به غير مستحق للمكَرَه، أمّا إذا قال له: إمّا أن تبيع دارك أو اطالبك بالدين الذي لي عليك، فهو ليس باكراه، لأنّ دفع الضرر من المطالبة بالدين تجعله راضياً ببيع البيت رضاً معاملياً ونفسه طيبة بالبيع.

٦ - أن لا يكون المكَرَه قادراً على التخلص من الضرر المتوقع به بتورية أو غيرها (٣٠).

أمّا إذا كان قادراً على التورية أو غيرها للتخلص من ضرر المكَرَه فلا يصدق عليه أنّه مكره، ولا يصدق على فعله أنّه فاقد للرضا وطيب النفس (لو ترك التورية)، بل يكون فعله مع طيب النفس والرضا عرفاً، ولا نقبل التفرقة القائلة بأنّ المتمكن من التورية مع عدم إعمالها لا يصدق عليه أنّه مكَرَه إلّا أنّه لا يصدق على عقده أنّه قد نشأ من رضا وطيب النفس، لأنّ العرف القاضي بعدم صدق الاكراه إذا صدر الفعل من صاحبه في هذه الحالة يحكم عليه عرفاً بأنّه مع الرضا وطيب النفس، سواء قلنا إنّ الاكراه مانع من صحة العقد أو قلنا إنّ الرضا شرط في صحة العقد، لأنّ الفرد المتمكن من التورية عند عدم إعمالها لا يصدق عليه أنّه مكره وحينئذ يكون صدور العقد منه عن رضا واختيار عرفاً.

وإذا اتضح معنى الاكراه الذي هو (عدم الطيب وعدم الرضا على إيقاع المعاملة) فهل هذا الاكراه موجود في عقود الإذعان؟

الجواب: إنّّه ليس موجوداً، لعدم وجود مكره على الفعل وعدم الوعيد

بتوجه الضرر على الغير إن لم يقدم الغير على المعاملة ، وعدم احتمال توجه ضرر من أي فرد إن لم تتحقق المعاملة .

نعم هناك ضرر يتوجه إلى من لم يعقد العقد الاذعاني ، وهذا الضرر هو عدم استفادته من العقد عند عدم إبرامه ، وهذا الضرر لا يكون موجباً لإكراه المتعاقد على العقد ، وليس هو ضرراً إضافياً زائداً على عدم إبرام العقد حتى يكون مانعاً من صحة العقد لعدم الرضا بالعقد الموجود ، إذ لا عقد أصلاً حتى يقال بأن العقد وقع عن اكراه .

ولعلّ الدكتور السنهوري قد التفت إلى عدم وجود الاكراه حقيقة على المذعن في عقود الاذعان فعبر بهذا التعبير :

«ولمّا كان (المذعن) في حاجة إلى التعاقد على شيء لا غناء عنه فهو مضطر إلى الاذعان والقبول ، فرضاؤه موجود ، ولكنه يكاد يكون مكرهاً عليه...» (٣١) .

وعلى هذا فلا اشكال في عقود الاذعان من هذه الناحية . وبهذا فقد أجبنا على التساؤل الأوّل المتقدم .

ما هي علاقة عقود الاذعان ببيع المضطر من حيث الخضوع للسعر ؟

إنّ ما تقدم من شرط صحة العقود هو الرضا وطيب النفس كما تقدمت الأدلّة على ذلك ؛ ولذا قال الفقهاء بعدم صحّة عقد المكره وإن كان عقد الاذعان الموجود في الخارج ليس داخلاً في العقود الاكراهية ، أمّا الآن فنريد أن نعرف أنّ عقود الاذعان التي هي عقود اضطرارية ، يضطرّ المتعاقد المذعن للخضوع للسعر الذي أملي عليه كما يضطر لقبول الشروط التي تملى عليه بدون أي مناقشة ، فهل يكون هذا الاضطرار مانعاً من صحّة العقد ؟

وبعبارة أخرى: إنّ عقود الاذعان إذا لم يكن هناك مكره عليها ، إلّا أنّها

يضطر إليها المذعن، فهل يكون هذا الاضطرار مضراً بصحة العقد؟

والجواب: إنّه يوجد فرق أساسي بين الاكراه والاضطرار، حيث يكون الاكراه منصّباً عليه من فرد خارجي مع عدم تحقق الرضا وطيب النفس لما يُملَى عليه ويوقعه، أمّا الاضطرار والضرورة التي تُلجئ المتعاقد إلى إيجاد العقد وليست من فرد خارجي ظالم، بل هي حالة من داخل الإنسان تنشأ من الظروف المعيشية للفرد المتعاقد وحاجياته، يدفع بها ضرراً خارجياً متوجّهاً إليه لولا إقدامه على العقد، فالرضا وطيب النفس موجود في حالة الضرورة إلى العقد.

وكمثال على ذلك: إذا اضطرّ الفرد إلى بيع داره لصرف ثمنها في علاج مرضه، أو للإنفاق على عياله، أو لأداء حقٍّ شرعي متعلق بذمته أو لدفع غرامة حكم بها عليه، ومع عدم دفعها يودع السجن لمدة عشر سنين، فالعاقد في هذه الأمثلة مضطر لا على العقد بل مضطر لدفع المضار التي تتوجه إليه لا من ظالم لولا العقد.

وعلى هذا اتضح الفرق بين الاكراه والاضطرار، فالاكراه الذي تقدم الكلام عنه (وإن قلنا إنّه غير منطبق على عقود الإذعان) هو أن يكره زيد عمراً على عقد ما ويكيل له الوعيد بالضرر على ترك العقد، وهذا الأمر يوجب فساد العقد؛ لأنّه يوجب خلوّ العقد عن الرضا المعاملي المعتبر في صحة العقد، بينما الاضطرار إلى دفع المضار المتوجّهة إليه «لا من ظالم» يضطر الفرد إلى إيقاع المعاملة عن رضا معاملي وطيب نفس بالمعاملة، فمن اضطرّ بحسب وضعه الثقافي والاجتماعي أن يدخل في شبكة الانترنت للاستفادة منها ويدراً المفساد المتوجّهة إليه لولا دخوله فيها، يكون اضطراره هذا (لا من ظالم) داعياً له إلى التعاقد مع شبكة الانترنت (ولو كانت شروطها تعسفية) وموجباً لحصول الرضا وطيب النفس إلى هذا التعاقد.

فكم هو الفرق بين الاكراه من قبل الظالم على عقد وبين اضطرار المتعاقد إلى عقد لأجل تنظيم امور حياته، ولعله هو الفارق بين اكراه الجائر لفرد على قطع اصبعه وإلا يهلكه بقتله لو لم يفعل، ومن فسد جزء من أجزاء بدنه وانحصر علاجه بقطعه لئلا يهلكه، فإنّ الثاني مبتهج وراضٍ بقطع عضوه بخلاف الأوّل؛ ولأجل هذا فإنّ المكروه لا يرضى بالنتيجة التي تراد من العقد، ولو أُخبر ببطلان العقد لفرح بذلك، بخلاف المضطر فإنّه راضٍ بالنتيجة التي تراد من العقد، ولو أُخبر ببطلان العقد فإنّه يتأذى بذلك أذىً كثيراً لأنّه يرى المتاع أو السلعة أو المنفعة موجودة وهو مضطر اليها ومريد لها ولا يتمكن من تحصيلها.

والخلاصة: إنّ اضطرار المتعاقد بمسايرة ركب الحضارة للتعاقد مع شركات الماء والكهرباء والتلفون والانترنت... الخ يكون مع الرضا المعاملي وطيب النفس، فلا يمكن أن يكون حجر عثرة لإفساد العقود ولو كانت عقوداً إذعانية.

هل يمكن القول ببطلان عقد الاذعان الاضطراري للنص الخاص؟

قد يقال إنّ عقود الاذعان إن لم تكن اكراهية من قبل ظالم، وكانت اضطرارية معها الرضا المعاملي فهي صحيحة على القاعدة، إلّا أنّنا نحكم ببطланها لوجود النص الخاص على بطلانها إن كان الفرد مضطراً إليها. والنص الخاص هو ما روي باللسنة مختلفة عن الإمام الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ أنّه قال: «رفع عن أمتي ست (أو تسع) خصال: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطبقون وما اضطروا إليه» (٣٢).

فقد يتوهم أنّه إذا ثبت بطلان عقد المكروه وإيقاعه من جهة هذا الحديث فلا بدّ وأن يحكم ببطلان العقود والايقاعات الصادرة من المضطر لهذا الحديث أيضاً، وإن كان بينهما الفرق المتقدم.

والجواب: إنّ حديث الرفع المتقدم بما أنّه وارد مورد الامتحان على الأمة ، فكل ما أدّى إلى خلاف الامتحان لا يكون مشمولاً للحديث ، ومن الواضح أنّ الحكم بفساد عقد المكره يكون موافقاً للامتحان ، لعدم رضاه بالعقد وعدم طيب نفسه به ، وأمّا الحكم بفساد عقد وإيقاع المضطر فهو خلاف الامتحان ، لأنّ المضطر إلى العقد والإيقاع يكون راضياً وطيب النفس به ، فالحكم بفساد عقده هذا يكون على خلاف الامتحان عليه ، فحينئذٍ لا تكون المعاملة الاضطرارية مشمولة لهذا الحديث ، وينحصر معنى الاضطرار المرفوع في غير العقود والإيقاعات الاضطرارية .

وبهذا فقد أجبنا على التساؤل الثاني المتقدم .

القانون الغربي وعقود الإذعان:

ذكر بعض القانونيين الغربيين أنّ الاستغلال (سواء كان استغلالاً لجهل المتعاقد أو استغلالاً يؤدّي إلى الغبن غير استغلال الجهل) هو أمر غير مشروع ، فيبطل بواسطته العقد ، فقد ذكر القانون المدني الألماني في المادة (١٣٨) بطلان التصرف القانوني الذي يستغل الشخص حاجة الغير أو خفّته أو عدم تجربته ليحصل لنفسه أو لغيره ، في نظير شيء يؤديه ، على منافع مالية تزيد على قيمة هذا الشيء بحيث يتبيّن من الظروف أنّ هناك اختلالاً فادحاً في التعادل ما بين قيمة تلك المنافع وقيمة هذا الشيء (٣٣) .

إذاً ، الاستغلال هنا عمل غير مشروع ويبطل العقد .

وهناك من القانونيين الغربيين من ينظر إلى أنّ الاستغلال يعيب ارادة المتعاقد ، فجعل العقد قابلاً للإبطال أو للإنقاص لعيب في ارادة المتعاقد المغبون ، وهذا ما أخذت به التقنيات الحديثة الأخرى أيضاً ، ومعها القانون المصري الجديد .

فقد ذكر قانون الالتزامات السويسري: بأنّه في حالة اختلال التعادل اختلالاً واضحاً ما بين تعهد أحد المتعاقدين وتعهد المتعاقد الآخر، يجوز للمتعاقد المغبون في غضون سنة أن يعلن بطلان العقد، ويسترد ما دفعه إذا كان قد دُفع إلى هذا الغبن من طريق استغلال حاجة وقع فيها أو خفة أو عدم تجربة. وجاء في القانون المصري الجديد في المادة (١٢٩): إذا كانت التزامات أحد المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ما حصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد أو مع التزامات المتعاقد الآخر، وتبيّن أنّ المتعاقد المغبون لم يبرم العقد إلاّ لأنّ المتعاقد الآخر قد استغلّ فيه طيشاً بيناً أو هوىً جامحاً جاز للقاضي بناء على طلب المتعاقد المغبون أن يُبطل العقد أو أن يُنقص التزامات هذا المتعاقد (٣٤).

أقول: قد يقال: إنّ عقود الاذعان تنطبق على مثل هذه العقود التي تستغل حاجة المتعاقد الآخر إليها، فإنّما أن يكون باطلاً لمن حكم على هذا الاستغلال بالحرمة (أي أنّه عمل غير مشروع)، فتكون الارادة من قبل المستغل غير مشروعة؛ وهذا ما ذهب إليه القانون المدني الألماني.

وإنّما أن يكون العقد قابلاً للبطلان أو للانقاص، لأنّ ارادة المتعاقد المغبون صارت معيبة، وهذا ما أخذت به التقنيات الحديثة الأخرى مع القانون المصري الجديد.

ولكن يرد على ما تقدم:

إنّ خيار الغبن في الفقه الاسلامي (٣٥) إنّما يترتب في موارد الغبن في صورة جهل المغبون بالقيمة، لأنّ أصالة التساوي في القيمة بين الثمن والمثمن، أو أنّ التساوي في القيمة (وهو الغرض العام للعقلاء) يجعل اقدام المشتري على طبق هذا القانون، فاذا تبيّن أنّ القيمة أكثر من السعر السوقي

للمؤمن، كان له خيار الفسخ، فهو لم يقدم إلّا اعتماداً على ذاك الأصل أو ذاك الغرض العام العقلاني، فكأنّه قد اشترط ذلك، فإذا تبين عدم وجود ذاك الشرط كان له خيار الفسخ.

أمّا طيش المتعاقد مع علمه بالسعر واقدامه عليه فهو لا يجعل له خيار غبن، حيث إنّ الطيش إذا كان صاحبه يعدّ سفيهاً فالبيع يكون باطلاً للسفه الموجود في المتعاقد الذي يمنع صاحبه من أيّ عمل تعاقدية، وإن لم يكن مستوجباً لاستغلاله.

أمّا ما نحن فيه من عقود الإذعان: حيث يكون المتعاقد قد أقدم على ما أقدم عليه باختياره التام وعلمه بالقيمة فلا وجه لبطلان العقد أو جعله خيارياً.

نعم هناك حالة استغلال حاجة الغير، وهذه الحالة لا توجب الخيار وليست هي محرّمة بالعنوان الأولي، وحينئذٍ ما لم يحرمها ولي الأمر بالحكم الحكومي لا تكون محرّمة أيضاً بالعنوان الثانوي الحكومي، فلا يكون العمل من قبل المستغل عملاً غير مشروع يوجب البطلان إلّا أن يكون المنع والنهي متوجهاً إلى بيع الاستغلال.

احتكار السلعة أو المنفعة:

قد يقال: إنّ عقد الإذعان قد يكون فيه احتكار للسلعة أو للمنفعة التي يقدّمها المحتكر، والاحتكار محرّم في الشريعة الإسلامية، فحينئذٍ يكون عمل المحتكر للسلعة أو المنفعة محرّماً، فلا يكون عقد الإذعان صحيحاً.

والجواب: إنّ الاحتكار في الشريعة المقدسة وإن كان محرّماً إلّا أنّه أمّا مختصّ بأمور ستة أو سبعة وهي: (الحنطة والشعير والتمر والزبيب والملح والزيت والسمن)، وهذا قول أشارت إليه الروايات، إلّا أنها ضعيفة، أو هو

مختص باحتكار الطعام في وقت ليس عند الناس طعام وهو ما دلّت عليه الأدلة الصحيحة .

أمّا غير الطعام من السلع والمنافع فلا دليل شرعي على حرمة احتكارها . نعم لولي الأمر أن يحرم احتكار أي سلعة أو خدمة ، فإن أقدم ولي الأمر على تحريم احتكار سلعة أو منفعة معينة أصبح نفس احتكارها محرماً ، أمّا البيع الذي يحصل بعد الاحتكار فلا يكون باطلاً إذا كان قد اشتمل على شروط صحة العقد ، لأنّ الحرمة التكليفية لا تلازم البطلان .

وبهذا أجبنا على التساؤل الثالث المتقدم ، فلا يكون استغلال حاجة الناس محرماً ، ولا يكون احتكار هذه السلع والخدمات محرماً بالعنوان الأولي ، نعم يكون الاستغلال لحاجة الغير أو احتكار أمثال هذه السلعة والخدمات محرماً إذا حرّمهما ولي الأمر ، ومع هذا لا يحكم ببطلان العقد المستغل فيه حاجة الغير ، أو المحتكر فيه السلعة أو الخدمة إذا توفرت شروط صحة العقد ، لأنّ النهي والتحريم التكليفي لا يستلزم البطلان الوضعي .

هل عقود الازعان من أنواع العقود المعاطاتية ؟

ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله فقال : (اعلم أنّ المعاطاة على ما فسره جماعة : أن يعطي كل من الاثنين عوضاً عما يأخذه من الآخر) ويتصور بأن يكون التعاطي على وجه التمليك والتمكّ (٣٦) .

والقول الصحيح فيها انها تفيد اللزوم (سواء كان الدال على التراضي لفظاً من قبيل أعطني خبزاً بدرهم أم كان غيره) .

والدليل على ذلك هو اطلاقات وعمومات ﴿ أحلّ الله البيع ﴾ و ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ ، والسيرة القائمة على معاملة المأخوذ بالمعاطاة معاملة الملك في التصرف فيه مع عدم ردع الشارع عن هذه السيرة .

وإذا صحّ هذا فهل يعتبر في المعاطاة شروط العقد؟

والجواب: أنّه لا شبهة في كون المعاطاة عقداً عرفاً وشرعاً يعتبر فيها جميع ما يعتبر في العقد من شروط ويجري عليها ما يجري على البيع من أحكام، ولذا يحرم الربا في المعاطاة أيضاً كما يحرم في البيع ويثبت الخيار في المعاطاة كما يثبت في البيع.

ثمّ إنّ المعاطاة بما أنها لم ترد في آية أو رواية، وليست معقد اجماع تعبدى كي يحفظ عنوانه ويؤخذ بالقدر المتيقن منه، بل بحثنا في المعاطاة من ناحية أنّ العقد قد يتحقق بالإنشاءات اللفظية، وقد يتحقق بغير الإنشاءات اللفظية، كالإنشاءات الفعلية، وحينئذٍ إذا حدث اعطاء من جانب مع قصد التمليك، فصدق عليه الإيجاب عرفاً وأخذ الجانب الثاني وصدق على أخذه القبول، صدقت المعاطاة، وإن كان الاعطاء من الجانب الثاني يكون وفاءً بالعقد؛ وبهذا سوف يتوسع التفسير المتقدم عن جماعة بأنّ المعاطاة هو أن يعطي كل من الاثنین عوضاً عما يأخذه من الآخر إلى صدق المعاطاة بالاعطاء والأخذ كما تقدم.

وحتى إذا قلنا إنّ البيع هو تبديل مال بمال فليس المراد منه هو التبديل الخارجى بل التبديل الاعتباري الذي يصدق بغير التعاطي الخارجى من الطرفين؛ ولذا نشاهد بالوجدان أنّ الناس على اختلاف طبقاتهم يتعاملون بالمعاملة المعاطاتية في الأشياء الحقيمة والخطيرة، ولم نر ولم نسمع أن يتوقف أحد في جواز التصرف في المأخوذ بالمعاطاة حتى مع تحقق التعاطي من طرف واحد. وذكر السيد الخوئي رحمته الله: «أنّ المغروس في أذهان القدماء والمشهور فيما بينهم أنّ أغلب المعاملات المعاطاتية إنّما تنعقد بالتعاطي من طرف واحد، ويكون الاعطاء من ناحية الآخذ وفاءً بالتزامه لا قبولاً للإيجاب المتقدم» (٣٧).

ثم إنَّ القاعدة إذا كانت هي صحّة انشاء العقود والإيقاعات باللفظ والفعل، جرت المعاطاة في جميع العقود إلّا إذا قام دليل خاص على عدم جريانها في فرد خاص، لانحصار مبرزه بشيء خاص كاللفظ كما ورد ذلك في النكاح والطلاق^(٣٨)، حيث ثبت اعتبار مطلق اللفظ الصريح في انشاء عقد النكاح واعتبار لفظ خاص في انشاء الطلاق.

إذا اتّضح ما تقدم، فيمكن أن تكون عقود الازعان لفظية أو معاطاتية، فيحصل عندنا عقد اذعان بيعي وعقد اذعان اجارتي وعقد اذعان تأميني وعقد اذعان صرفي وهكذا...

إلّا أنّ هذا كله لا يمنع من البحث في صحّة عقود الازعان من ناحية الشروط التعسفية واضطرار الإنسان للتعامل مع الشركات التي انحصرت السلعة أو المنفعة عندها، فهل الاكراه الذي يصيب المتعاقد يضرّ بصحة العقد؟ أو هل الاضطرار إلى العقد يخلّ بصحة العقد؟ وهل الشروط التعسفية الملتفت إليها المتعاقد أو الغافل عنها تضرّ بصحة العقد، فجعل عقود الازعان نوعاً من التعاطي (كما فعل الأستاذ الزرقاء) لا يحلّ المشكلة التي تتوجه إلى عقود الازعان؟

هل هناك رقابة حكومية على عقود الازعان في القطّاع الخاص بالتسعير؟

نعم يتمكن ولي الأمر (وهو رئيس الحكومة في الشرع الاسلامي) أن يتدخل ليمنع ويحرّم استغلال حاجة الغير، أو يمنع احتكار بعض السلع والمنافع وإن لم تكن من الأمور السبعة التي حرّم الشارع فيها الاحتكار وهي (الحنطة والشعير والتمر والزبيب والملح والزيت والسمن) أو حتى إذا لم تكن من الطعام، وهذا الحكم يثبت حيث يتدخل ولي الأمر ويعلن عن التحريم الحكومي. وقد يزيل الحاكم الشرعي هذه الحرمة في ظروف أخرى.

وإذا منع ولي الأمر من استغلال الغير أو منع من احتكار السلع الضرورية والخدمات المهمة فلا موضوع خارجي لعقود الإذعان وإنما العقود التي توجد كلها عقود يتم فيها التراضي التام فلا شبهة إكراه ولا شبهة اضطرار للتعاقد مع الشركات.

ثم إنه يتمكن ولي الأمر من تسعير هذه السلعة المهمة والخدمات المحتاج إليها بصورة شديدة حسب ما يراه من المصلحة التي يستحصلها من أهل التخصص الثقات، وإذا كان السعر منسجماً مع فائدة السلعة والخدمة فلا يصدق عقد إذعان، إذ لا استغلال للآخر ولا احتكار يوجب ارتفاع الثمن؛ وبهذا تنحل مشكلة عقود الإذعان التي ترمى بوجود خلل في الإرادة تارة، وبأن إرادة الغائب تكون غير مشروعة فلا أثر لها تارة أخرى.

مشابهات عقود الإذعان:

نعم هناك عقود تشبه عقود الإذعان، كما إذا تواطأ أهل صنعة أو حرفة على طريقة معينة للبيع، أو كما إذا كان التعامل مع أصحاب الوكالات الحصرية للاستيراد حيث يحصل استغلال الجمهور للخضوع والإذعان بما قرره المتواطئون، خصوصاً إذا كان التواطؤ في منطقة لا يتمكن الفرد العادي تجاوزها إلى غيرها ليؤمن ما يحتاج إليه من سلع أو خدمات.

وكمثال على ذلك: الباعة في سوق المدينة لسلعة معينة إذا اتفقوا على أن يكون السعر لسلعة معينة ديناراً واحداً، فهم بذلك يستغلون حاجة الناس لإخضاعهم إلى السعر الذي يريدون، فإذا كان السعر مجحفاً كان هذا شبيهاً بعقود الإذعان من ناحية خضوع الفرد لما يُملونه عليه من السعر المجحف، إلا أن السلع هذه لما لم تكن حياتية ولا بد منها لوجود البديل لها فلا ينطبق عليها خصائص عقود الإذعان.

والمشكلة لا تُحلّ إلّا بتدخل ولي الأمر فيمنع من استغلال الغير ومن احتكار هذه السلعة الحياتية المهمة فيعالج موضوع عقود الازدعان من ناحية شرعية.

خلاصة البحث:

يمكن أن نلخص البحث بعدة نقاط:

١ - إنّ عقود الازدعان هي العقود التي يتميّز فيها القبول بكونه مجرد اذعان لما يملئ عليه الموجب.

٢ - ذهب جماعة من القانونيين في الغرب إلى كونها أقرب ما تكون إلى القانون الذي يؤخذ الناس باتباعه، وذهب آخرون منهم إلى كونها عقوداً حقيقية تتم بتوافق الإرادتين مع إيجاب وقبول.

٣ - رجّحنا أن تكون عقود الازدعان عقوداً حقيقية لوجود الإيجاب والقبول والرضا، سواء كانت عقوداً صحيحة شرعاً أو غير صحيحة.

٤ - أقرّ القانون المصري القديم والجديد بعقود الازدعان، فكان القانون المصري القديم يحمي عقود الازدعان حماية قضائية ثمّ جاء القانون المصري الجديد فحماها حماية تشريعية أيضاً.

٥ - إنّ دائرة عقود الازدعان تكون في خصوص السلع الحياتية الضرورية إذا احتكرت من قبل الدولة أو الشركات المرخّص لها بذلك وكانت شروطها تعسفية وبصورة واحدة للجميع.

٦ - ذكر بعض القانونيين الغربيين أنّ استغلال الغير يعتبر عملاً غير مشروع في التعاقد فيبطل العقد، وذكر آخرون منهم أنّ استغلال الغير يعيب إرادة المتعاقد؛ فله الحق في المطالبة بإبطال العقد أو للانقاص من الشروط التعسفية في العقد، وتابع القسم الثاني القانون المصري الجديد.

٧ - ذكرنا أنَّ الاختلال في التعادل بين تعهد أحد المتعاقدين وتعهد المتعاقد الآخر الذي يسمى بالاستغلال إن أدَّى إلى حصول العلم بسفه أحد المتعاقدين فالعقد باطل، لأنَّ السفه محجور عليه من التعاقد المالي، وإن لم يكن الاختلال مؤدياً إلى حصول العلم بسفه أحد المتعاقدين، فإن كان أحد المتعاقدين جاهلاً بالقيمة فحصل هذا الاختلال فيثبت خيار الغبن فقط، وإن كان عالماً بالغبن فليس له خيار أصلاً وإن حصل الاستغلال والشروط التعسفية في العقد كما هو في عقود الإذعان.

٨ - وأمّا بطلان العقد للاحتكار الحاصل للسلع والخدمات فقد قلنا إنَّ الاحتكار إمّا حرّمه الشارع في الأمور الستة أو السبعة: (الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت والملح) أو ما صدق عليه عنوان الغذاء للناس، أمّا غيرها فلا حرمة في احتكارها ما لم يحرمه ولي الأمر بالحرمة الحكومية، وحتى لو حرّم بالحرمة الحكومية فهو يدل على الحرمة ولا يدل على بطلان المعاملة الاحتكارية، للفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

٩ - عقود الإذعان يمكن أن تكون نوعاً من أنواع العقود المعاطاتية، إلّا أنَّ هذا لوحده لا يحلّ مشكلة عقود الإذعان التي تثار عند القانونيين في الغرب.

١٠ - لا علاقة لعقود الإذعان بالبيع الاكراهي الذي حكم فيه الشرع الاسلامي بالبطلان؛ لأنّه لا اكراه من قبل الغير على عقد الإذعان الذي يبرمه الطرف المذعن للسعر.

١١ - نعم قد تكون عقود الإذعان قد اضطر اليها المتعاقد لرفع العذر الخارجي الذي لم يكن متوجّهاً إليه من قبل الظالم، فهو عقد وجد فيه التراضي وطيب النفس لإيجاده في الخارج، وحينئذ لا يوجد أي مبرر لبطلانها

لأنّها حاوية على التراضي المعاملي الكامل، وحتى حديث الرفع لا يشمل العقود التي يضطر إليها الفرد لدفع الضرر الخارجي الذي توجه إليه من غير جهة الظالم، لأنّه حديث امتناني، وبطلان العقد في هذه الصورة خلاف الامتنان.

١٢ - يمكن لولي الأمر أن يجعل رقابة حكومية على عقود الازعان في القطاع الخاص فيعمل على:

أ - تحريم استغلال حاجة الغير.

ب - يحرم احتكار السلع الحياتية من غير الغذاء وغير الأصناف الستة أو السبعة.

ج - يسعّر الحاجات الحياتية والخدمات المهمة لكل انسان حسب مصلحة الأمة التي يتوصل إليها من أهل الخبرة الثقّات؛ وبهذا يزول موضوع عقود الازعان والاستغلال للغير واحتكار السلع والخدمات.

١٣ - هناك عقود تشبه عقود الازعان من ناحية التواطؤ الذي يحصل من البائعين على سعر معيّن مجحف، إلّا أنّها ليست سلعاً أو خدمات حياتية ويمكن أن يوجد بديل لها فهي من ناحية تشبه عقود الازعان من ناحية السعر الذي يخضع له المتعاقد، وبما انها ليست من السلع الضرورية والحياتية ويمكن أن يكون لها بديل فلا تشبه عقود الازعان من هذه الناحية.

١٤ - حلّ المشكلة في عقود الازعان لا يكون بوصفها بأنّها عقود اكرهية، لعدم وجود الاكراه عليها من قبل الظالم، ولا يكون بوصفها اضطرارية، لأنّ الاضطرار إذا كان لدفع الضرر الخارجي المتوجه لا من قبل الظالم لا يؤدي إلى بطلان العقد، بل يكون العقد المضطر إليه واجداً للرضا المعاملي الكامل وواجداً لطيب النفس، فلا يوجد أيّ مبرر لبطلانه.

نعم تحلّ مشكلة عقود الإذعان بواسطة ولي الأمر الذي يحرم كلاً من:

١ - الاستغلال للغير.

٢ - الاحتكار للسلع الحياتية والضرورية، التي لم يحرمها المشرع بالعنوان الأولي.

٣ - تسعير السلع الحياتية والضرورية والمنافع التي تقدم للأفراد من قبل الشركات والحكومات بما يكون موجباً لحفظ العدالة والمصلحة.

الهوامش

- (١) الوسيط للسنيهوري ١ : ٢٢٩ و ٢٣٠ . وراجع كتاب الإعلان عن الإرادة للأستاذ سالي : ٢٢٩ .
- (٢) راجع : نظرية العقد للسنيهوري : ٢٨١ .
- (٣) الوسيط للسنيهوري ١ : ٢٢٩ و ٢٣٠ . وراجع كتاب الاعلان عن الارادة للأستاذ سالي : ٢٢٩ .
- (٤) المصدر السابق : ٢٣١ .
- (٥) هناك فريق ثالث يقسم عقود الازعان إلى جهتين : جهة تمّ عليها التعاقد بإرادة المتعاقدين وهي ما يتناول عناصر العقد المهمة . وهذا يفسّر كما تفسر العقود . أمّا الجهة الثانية فهي جهة الشروط التفصيلية التي لا تتناول العناصر المهمة ، وهذه لم تتوافق عليها الإرادتان توافقاً حقيقياً ، فللقاضي حق تفسيرها بما لا يخرج به عن الشروط الأساسية التي تمّ عليها التعاقد ، ويكون التفسير حسب مقتضيات العدالة وفي حدود حسن النية ، وإذا تناقض شرط أساسي مع شرط تفصيلي فالشرط الأساس هو الذي يتغلب . (راجع : نظرية العقد ، للسنيهوري : ٢٨٦) .
- ويؤخذ على هذا الرأي أنّ الشروط المذكورة في العقد هي شروط أساسية بالنسبة للمحتكر ، وإن لم تكن شروطاً أساسية للمذعن فهذا الرأي ينظر إلى أحد الطرفين في العقد دون الطرف الآخر .
- (٦) سالي ، اعلان الارادة ، فقرة : ٩٠ ص ٢٣٠ ، عن نظرية العقد للسنيهوري : ٢٨٤ ، وسالي ، الالتزامات في القانون الالمانى ، فقرة ٣٣٧ عن نظرية العقد للسنيهوري : ٤٨٤ .
- (٧) راجع : نظرية العقد للسنيهوري : ٢٨٤ .

- (٨) الوسيط ، للسنيهوري ١ : ٢٣٢ . وراجع : نظرية العقد للسنيهوري : ٢٨٥ .
- (٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد ، الأستاذ مصطفى الزرقاء ج ١ فقرة ١٣٢ ، نقل الأستاذ الزرقاء هذا التعريف الغربي للعقد عن كتاب « نظرية العقد » للأستاذ السنيهوري .
- (١٠) راجع : فقه العقود ، للسيد الحائري ١ : ١٧٦ .
- (١١) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد ، الأستاذ مصطفى الزرقاء ج ١ فقرة ١٣٢ .
- (١٢) مصادر الحق في الفقه الاسلامي ١ : ٤٠ .
- (١٣) فقه العقود للسيد الحائري ١ : ١٨١ .
- (١٤) البقرة : ١٢٤ .
- (١٥) البقرة : ١٢٥ .
- (١٦) راجع : تعليقة المحقق الاصفهاني على مكاسب الشيخ الأنصاري : ٣٥ ، وقسم منه موجود في كتابه في الإجارة : ١٧ عن فقه العقود للسيد الحائري ١ : ١٨٤ .
- (١٧) راجع : نظرية العقد للسنيهوري : ٢٨٥ .
- (١٨) هذه الموارد صدرت فيها أحكام قضائية ، راجع الوسيط ، للسنيهوري ١ : ٢٣٢ و ٢٣٣ . وتوضيح أن الإرادة السابقة تنسخ بالإرادة اللاحقة هو : ما قضت به محكمة مصر الابتدائية المختلطة بأن اعتياد شركة التأمين على قصد المؤمن له في محل إقامته لتستوفي الأقساط يلغي الشرط القاضي بدفع القسط في محل الشركة .
- (١٩) وهناك نصوص خاصة لتنظيم بعض عقود الإذعان الخاصة بعقد التأمين وغيره .
- (٢٠) راجع : الوسيط للسنيهوري ١ : ٢٣٣ .
- (٢١) راجع : المصدر السابق ١ : ٢٣٣ و ٢٣٤ .
- (٢٢) توضيح ذلك : إن الشروط إذا كانت تحدد ماهية العقد أو العوضين ، فإن تغيير هذه الشروط يؤدي إلى قلب ماهية العقد ، وأما إذا لم يكن الشرط دخیلاً وركناً في العقد فهو وإن لم يخلّ تغييره أو تعديله بالعقد إلا أنه لا بدّ من الرضا به ، فإن لم يرضَ به أحد الطرفين فلا يكون ملزماً من الناحية العقدية .
- (٢٣) راجع : الوسيط للسنيهوري ١ : ٢٣٤ .

(٢٤) ونص القانون الاسباني في المادة (١٢٨٨) والقانون النمساوي في المادة (٩١٥) على أنَّ ابهام العبارة يفسَّر ضدَّ من صدرت منه . راجع : الوسيط ١ : ٢٣٥ .

(٢٥) راجع : نظرية العقد ، للسنهوري : ٢٨٠ ، والوسيط للسنهوري ١ : ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٢٦) الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري ٢ : ١٦٣ .

(٢٧) النساء : ٢٩ .

(٢٨) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٤ ، باب ٣ من أبواب مكان المصلي ، ح ١ .

(٢٩) تحف العقول : ٢٤ ، الطبعة الخامسة منشورات المكتبة والمطبعة الحيدرية في النجف ، ١٩٦١ م .

(٣٠) كخروجه من الغرفة التي حصل فيها الاكراه إلى غرفة أخرى فيها من ينتصر به ويمنع الاكراه بمنع ظلم الظالم . ثمَّ إنَّ التورية التي تستعمل عندما نقول لمن يطالبنا بالمال : (إنَّ يدي خالية) ونقصد بذلك صرفه عن المطالبة ؛ لأنَّه يتخيَّل كون المتكلم صفر اليدين من المال لا فرق بين أن يقصد بكلامه المتقدم عدم امتلاكه للمال أو يقصد تورية خلِّو يده من وجود عين مقبوضة ، لأنَّه في كلا الحالتين يريد أن يُخطر في ذهن السامع (عدم امتلاكه للمال) لأنَّ فائدة التورية هو أن يفهم المخاطب غير المعنى الذي قصده المتكلم باستعماله ، أمَّا لو فهم المخاطب نفس المعنى المقصود حقيقة فقد فسدت التورية وزال الغرض منها .

وعلى هذا : فإنَّ من يرى أنَّ الكذب هو مخالفة ما يخطره في ذهن الغير للواقع ، فيحينئذ لا فرق بين التورية والكذب ، فتكون التورية حراماً كالكذب ، وحينئذٍ فمن يكون قادراً على التورية يكون قادراً على الكذب ، وهذا لا يزيل عنوان الاكراه عليه حتى مع تمكنه من الكذب أو التورية لأنَّهما حرام شرعاً لا يقدم عليهما المكروه فيصدق الاكراه حتى مع القدرة على التورية . ولكن كلامنا هو في صورة اختلاف التورية عن الكذب حكماً بجواز الأوَّل دون الثاني ، أمَّا بناء على أنَّ الكذب هو عدم تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجدية ففي التورية استعمل الجملة المتقدمة ، وأراد كون يده خالية من عين مقبوضة فتطابقت الارادة الاستعمالية والجدية فلا كذب أصلاً ، أو بناء على أنَّ الكذب عبارة عن مجموع أمرين :

الأول : عدم تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجدّية .

الثاني : مخالفة الارادة الحكائية «الإخطارية» للواقع فعند وجود الثاني وعدم وجود

الأول لا يصدق الكذب ، فتختلف التورية عن الكذب أيضاً .

(٣١) نظرية العقد للسنيهوري : ٢٧٩ .

(٣٢) وسائل الشيعة ١٦ : ١٧٣ ، باب ١٦ من كتاب الأيمان ، ح ٣ .

(٣٣) الوسيط ، للسنيهوري ١ : ٣٥٩ ، الفقرة ٢٠٣ ، وراجع الفقرة ٢٠٨ .

(٣٤) المصدر السابق ، الفقرة ٢٠٤ .

(٣٥) في الفقه الإمامي وبعض مدارس الفقه السنّي يترتب خيار الغبن مع جهل المغبون

بالقيمة السوقية . نعم هناك بعض المدارس السنّية تشترط مع جهل المغبون بالقيمة

السوقية وجود التغرير .

(٣٦) وهناك تصورات أخرى أهمها ما ذكره صاحب الجواهر^(١) من أنّ المعاطاة هي أن يبيع

كل من المتعاقدين للآخر التصرف فيما يعطيه إياه من دون نظر إلى تملكه ، فيقصد من

التعاطي الاباحة المحضة كما في الضيافة وأشباهها .

(٣٧) مصباح الفقاهة ٢ : ١٦٨ .

(٣٨) ثبت في الفقه الشيعي الامامي لابدية اللفظ الصريح في الاطلاق مثل زوجتي فلانة

طالق ، ولا يكفي الكتابة والمجاز في ذلك .

الجهاد الابتدائي

في عصر الغيبة

□ الأستاذ الشيخ عباس الكعبي

القسم الثالث

المبحث الثالث

القول بالجواز دون الوجوب

مہینہ :

قبل البدء ببيان القائلين بالجواز دون الوجوب، لابدّ من الإشارة إلى أنّ بعض الفقهاء - كجمال الدين السيوري الحلّي رحمته الله في التنقيح الرائع لمختصر الشرائع وغيره - نفى إمكان استظهار هذا القول من كلمات الأصحاب؛ لأنّ هذه المسألة من المسائل التي متى شرّعت وجبت ومتى لم تشرع حرمت.

وستعرض لهذا المدعى عند بيان الأدلة إن شاء الله، ونقتصر هنا على بيان كلمات الأصحاب الدالة على الجواز دون الوجوب:

كلمات الأصحاب الدالة على الجواز دون الوجوب:

١ - قال شيخ الطائفة رحمته الله في باب الجهاد من كتاب الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: « جهاد الكفار فرض في شرع الإسلام، وهو فرض على الكفاية إذا قام من في قيامه كفاية سقط عن الباقيين. ولوجوبه شروط: أولها: وجود إمام عادل أو من نصبه إمام عادل للجهاد، و... متى اختلف شرط من ذلك سقط فرضه إلا ما كان على وجه دفع العدو عن النفس أو الإسلام » ^(١).

وفي رسالة الجمل والعقود قال: « الجهاد فرض من فرائض الإسلام، وهو فرض على الكفاية؛ إذا قام به البعض سقط عن الباقيين. وشرائط وجوبه سبعة: ... ٧ - ويكون هناك إمام عادل أو من نصبه الإمام للجهاد، فإذا اختلف واحد من هذه الشروط سقط فرضه [ولم يسقط الاستحباب] » ^(٢).

ووجه استظهار القول بالجواز دون الوجوب من قوله في الاقتصاد: « متى اختلف شرط من ذلك سقط فرضه » أنه لو كان يعني بسقوط الفرض عدم الرجحان أو الحرمة لصرح بذلك، كصريح عبارته في المبسوط والنهاية المتقدم ذكرها والتي جاء فيها: « بل لا يحسن فعله أصلاً » وأنه « خطأ قبيح يستحق فاعله الذم والعقاب؛ إن أصيب لم يؤجر وإن أصاب كان مأثوماً » ^(٣)؛ وحيث لم يورد هنا هذه التصريحات نفهم من قوله: « سقط فرضه » الرجحان، لا سيما وأنه يعمل بمفهوم الوصف كما في عدة الأصول.

وأما عبارته في رسالة الجمل والعقود فهي كعبارة كتاب الاقتصاد المتقدمة بناءً على ما في بعض النسخ التي ليس فيها إلا عبارة « سقط فرضه »، لكن في النسخة التي صححها واعتمدها المحقق واعظ زادة الخراساني - حفظه الله - والتي قال عنها: إنها أضبط النسخ - لتأخرها عن النسختين الأخريين،

ولمقابلة المستنسخ لهذه النسخة معهما - وردت العبارة بهذا الشكل: «سقط فرضه ولم يسقط الاستحباب»، ودلتها على القول بالجواز دون الوجوب واضحة وصريحة.

وأما كون المراد من «منصوب الإمام للجهاد» هو النائب الخاص المباشر فقد بيناه وأوضحناه أكثر من مرة.

وللشيخ نظير ذلك في نهايته وخلافه من القول بالجواز مقابل الوجوب في انعقاد الجمعة في عصر الغيبة، ففي النهاية قال: «يجوز لفقهاء أهل الحق أن يجمعوا بالناس الصلوات كلها وصلاة الجمعة...»^(٤). وعقّب عليه صاحب الجواهر قائلاً: «إنّ جوازه في زمن الغيبة رخصة لا عزيمة»^(٥).

وقال في الخلاف: «تنعقد الجمعة بخمسة نفر جوازاً، وبسبعة تجب عليهم»^(٦). ووافقه على ذلك: ابن البراج^(٧)، وابن حمزة^(٨)، وابن زهرة^(٩)، والصدوق^(١٠)، والشهيد الأول^(١١)، والعاملي^(١٢)، والفاضل الهندي^(١٣)، وقوّاه في الجواهر^(١٤) ومصباح الفقيه^(١٥).

٢ - وقال سَلار في مراسمه في باب صلاة الجمعة من كتاب الصلاة: «صلاة الجمعة فرض مع حضور إمام الأصل أو من يقوم مقامه»^(١٦). وقال في باب الأمر بالمعروف: «وللفقهاء الطائفة أن يصلّوا بالناس في الأعياد والاستسقاء، وأما الجمع فلا، وأما الجهاد فالإلى السلطان أو من يأمره السلطان، إلّا أن يغشى المؤمنين العدو فليدفعوا عن نفوسهم وأموالهم وأهليهم، وهم في ذلك ماثبون؛ قاتلهم ومقتولهم؛ جارحهم ومجروحهم»^(١٧). فهو ﷺ لم يجعل الجهاد في عداد صلاة العيد والاستسقاء مفوّضاً إلى فقهاء الشيعة ولا في عداد انعقاد الجمعة التي هي فرض مع إمام الأصل أو من يقوم مقامه، بل جعله موكولاً إلى السلطان المنصرف عن سلاطين الجور.

وهل المراد من سلطان الحق هو الإمام المعصوم عليه السلام ؟ قال بعض أساتذتنا الأعلام - سلمه الله ورعاه -: « لا ، بل الفقيه الواقع في رأس الدولة سلطان حق » (١٨).

ويرد عليه : عدم مساعدة العبارة عليه ، بل المراد من سلطان الحق هو المعصوم المبسوط اليد ؛ وذلك لأنه جعل ابتداء الجهاد الخاص بالسلطان مقابل ما هو جائز وخاص بالفقهاء ، فلو كان المراد من السلطان هو الفقيه الواقع في رأس الدولة لَذَكَرَ حكم الجهاد في نفس السياق ليدل على الجواز ، أو لَقَيَّدَ الفقيه بما إذا كان مبسوط اليد وأمثاله ، إذ هو أخصر وألطف ويطابق ما يستفاد من عبارته ، وحيث جعل حكم الجهاد مقابل ما هو للفقهاء وما ليس لهم فيستفاد منه أَنَّ الكلام حول وظائف الفقهاء قد تمّ ، وقوله : « وأما الجهاد » فكلام مستأنف .

والمقصود من السلطان غير الفقهاء ، وبما أنه منصرف عن سلطان الجور فنعرف أَنَّ المراد منه هو المعصوم ، ويُفهم من تعبيره بالسلطان أنه فيما إذا كان مبسوط اليد ، وهناك قرينة صريحة في نفس الباب وما جاء قبل هذه العبارات تؤيد هذا الأمر ، وذلك عندما قال : « فأما القتل والجراح في الإنكار فالإلى السلطان أو من يأمره السلطان ؛ فإن تعذر الأمر لمانع فقد فَوَّضُوا إليه إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس... » (١٩) ، فعبارة : « فقد فَوَّضُوا إليه » هي بديلة عن عبارة « السلطان أو من يأمره السلطان » ؛ حيث لم يجعل حكم القتل والجراح في عداد إقامة الحدود والأحكام المفوضة من قبلهم إليه إلى الفقهاء . والمراد من قوله : « من يأمره السلطان » المنصوب الخاص ، كعبارات سائر الفقهاء التي سبقت الإشارة إليها .

فتحصل : أَنَّ الجهاد خاص بإمام الأصل أو نائبه الخاص عند سَلَار ، وإذا انتفى الشرط - وهو الإمام أو نائبه الخاص - انتفى المشروط وهو الوجوب ،

وبقي الجواز على حاله ، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار قوله : « وهم في ذلك مثابون ؛ قاتلهم ومقتولهم ؛ جرحهم ومجروحهم » حيث يمكن إرجاع الضمائر إلى المؤمنين المدافعين ، أو إليهم في حال الغيبة إن جاهدوا من دون إمام الأصل .

٣ - وقال الصهرشتي في إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : « الجهاد من فرائض الإسلام ... أمّا شرائط وجوبه : ... وأمرُ إمام عادل أو من ينصبه الإمام أو ما يقوم مقام ذلك ؛ كحصول خوف على الإسلام أو على الأنفس والأموال . ومتى اختل أحد هذه الشروط سقط الوجوب . وهو - مع تكاملها - فرض على الكفاية ؛ إذا قام من له كفاية سقط عن غيره » (٢٠) .

ودلالته على الجواز دون الوجوب واضحة ؛ وذلك :

أ - من قوله : « شرائط وجوبه » وانحصارها بالمعصوم أو منصوبه أو الدفاع .

ب - ومن تفريعه على اختلال الشروط سقوط الوجوب ، ولم يقل « لم يجز » ؛ ممّا يدل على رجحان الفعل عنده حتى باختلال الشروط .

ج - ومن تأكيده بالقول : « وهو مع تكاملها فرض على الكفاية » ؛ ممّا يشعر بأنّ الشروط لو لم تتكامل فالجهاد راجع على كلّ حال ، لكنه ليس واجباً إلزامياً ، وبهذا يتضح أنّ مراده هو القول بالجواز دون الوجوب .

٤ - وقال السيد ابن زهرة في كتاب الجهاد من الغنية : « الجهاد فرض من فرائض الإسلام بلا خلاف ، وجملة ما يحتاج إلى علمه فيه خمسة أشياء : ... أمّا شرائط وجوبه : فالحرية والذكورة ... وأمر الإمام العادل به أو من ينصبه الإمام أو ما يقوم مقام ذلك ؛ من حصول خوف على الإسلام أو على الأنفس

والأموال. ومتى اختل شرط من هذه الشروط سقط فرض الجهاد بلا خلاف أعلمه، ومع تكاملها هو فرض على الكفاية؛ إذا قام به من فيه كفاية سقط عن غيره بلا خلاف» (٢١).

والشاهد من العبارة للدلالة على المقصود هو حكمه بسقوط فرض الجهاد باختلال أحد هذه الشروط وعدم ذهابه إلى القول بعدم الجواز، ثم نفيه الخلاف عن ذلك مؤكداً أنه لو تكاملت الشروط لكان فرضاً على الكفاية وإلا فهو ليس فرضاً على الكفاية بل هو دون الفرض؛ وهو الجواز دون الوجوب.

٥ - وأما الشيخ علاء الدين بن أبي الفضل الحلبي فقد قال في باب الجهاد من كتابه إشارة السبق إلى معرفة الحق: «وأما الكلام في الجهاد فهو فرض على الكفاية. وشرائط وجوبه: ... مع أمر الإمام الأصيل به أو من نصبه وجرى مجراه أو ما حكمه حكم ذلك؛ من حصول الخوف الطارئ على كلمة الإسلام أو المفضي إلى احتياج الأنفس أو الأموال. فبتكاملها يجب، وبارتفاعها أو الإخلال بشرط منها يسقط، فكل من أظهر الكفر أو خالف الإسلام من سائر فرق الكفار يجب - مع تكامل ما ذكرناه من الشروط - جهادهم» (٢٢).

فهذه العبارة كأخواتها في الدلالة على المقصود وذلك من خلال قوله «فبتكاملها يجب، وبارتفاعها أو الإخلال بشرط منها يسقط».

على أنه لم يصرح بعدم الجواز؛ مما يدل على بقاء الجواز والرجحان على حاله حتى مع الإخلال بالشروط؛ وإلا لصرح بعدم الجواز كما في عبارات بعض الفقهاء، كابن حمزة في الوسيلة حيث قال: «لا يجوز الجهاد بغير الإمام ولا مع أئمة الجور» (٢٣).

استعراض للأقوال السابقة في حكم الجهاد الابتدائي

ووجه الجمع بينها

عرفنا فيما سبق أنَّ أدلّة القول بالحرمة ليست تامة بل غايتها نفي الوجوب، وهو ليس بمعنى نفي الجواز، ثمَّ أدلّة نفي الوجوب تقيد أدلّة القول بالوجوب ممّا يجعلنا نحمل أدلّة هذا القول بطولها وعرضها على الجواز والراجحية وليس على الإلزام، كما أنَّ طبيعة دليل ولاية الفقيه والتكليف بهذا الأمر وفقاً للمصالح في هذا العصر هو الأنسب، لكن مع ذلك ربما يعترض علينا بأنَّ هذا القول خرق للإجماع المركب، وإحداث لقول ثالث لم يقل به أحد، وأنَّ الجهاد من المواضع التي متى شرّعت وجبت ومتى لم تشرّع انتفت.

ولنفي هذا الاستبعاد نقول - مضافاً إلى ما ذكرناه في دليل الإجماع على الحرمة -: إنَّ مصب الإجماع إنّما هو على عدم الوجوب لا على نفي المشروعية، كما أنَّ الأدلّة اللفظية - السابق ذكرها في الأقوال^(٢٤) - يعرف منها ذلك، مضافاً إلى كلمات الأعلام من القدماء؛ كالشيخ الطوسي في الجمل والعقود؛ والاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، والصهرشتي في إصباح الشيعة، وغيرهما ممّن ذكرنا.

بقي أمر مهم بشأن القول بالجواز دون الوجوب؛ وهو نفي استبعاده كما توحى إليه بعض كلمات الأصحاب، وهذا ما يتكفّله البحث التالي:

نفي استبعاد القول بالجواز دون الوجوب:

من أجل نفي استبعاد هذا القول وبيان إمكان استظهاره من كلمات الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - ومن الروايات، لابدّ أن نتعرض لكلمات من نفى إمكان استظهار هذا القول من الأصحاب:

١ - قال جمال الدين السيوري الحلي رحمته الله : « إِنَّهُ [أي الجهاد] متى جاز فعله وجب فعله ، فوجوبه لا ينفك عن جوازه ... شأن كل واجب على الكفاية » (٢٥) .

٢ - وقال صاحب الجواهر (٢٦) - فيما يخص حكم إقامة الجمعة وبعد بيان أنها من مناصب الإمامة وإن أذنوا فيها لفقهاء الشيعة ، وأنها من السياسات الدينية التي لا يقوم الواحد بها ، ومن البر والتقوى اللذين أمرنا بالتعاون عليهما - : « لا يبعد وجوب الإقامة عليه [أي الفقيه العارف بالأحكام الشرعية] مع أمن ضرر السلطان عليه أو على غيره من الشيعة ولو بقبول الولاية من قبله وإظهارها عنه ، وإن كان مقتضى خبر حفص وكثير من عبارات الأصحاب أو جميعها ثبوت الرخصة في ذلك ، إلا أنه يمكن كون المقام من المواضع التي متى جاز فيها الحكم وجب . ولعلّ تعبير الأصحاب بالجواز لكون المهم بيان أصل جوازه في مقابل احتمال الحرمة بعد معلومية كون ذلك من مناصب الإمامة » (٢٧) .

ثمّ حكم بسرارية حكم إقامة الجمعة إلى مسألة إقامة الحدود وذلك عقيب قول المحقق في الشرائع : « قيل : يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام » فقال صاحب الجواهر معلقاً على عبارته : « ومن هنا كان لا إشكال ولا خلاف في وجوب الحكم عليه [أي الفقيه العارف بالأحكام الشرعية] بين المتخاصمين مع طلب ذي الحق له ، فالمتجه حينئذ كونه [يعني قول المحقق : « يجوز »] عزيمة [وليس رخصة بمعنى نفي الإلزام] » (٢٨) .

ثمّ بناءً على أنّ صاحب الجواهر يرى أنّ جهاد الدعوة من مناصب الإمامة ويرى إمكان المناقشة في أدلة المانعين منه على مبنى عموم ولاية الفقيه ويعتقد أنّ الأئمة عليهم السلام إنّما اشترطوا في جهاد الدعوة وجود الإمام عليه السلام لعلمهم بعدم الاحتياج إلى حكم جهاد الدعوة في عصر الغيبة المحتاج إلى سلطان وجيوش ولعلمهم بقصور اليد فيها وإلا لظهرت دولة الحق (٢٩) ؛ فيمكن - على

هذا - سرية حكم صلاة الجمعة وإقامة الحدود إلى جهاد الدعوة؛ بأن لو كانت هناك آراء للأصحاب أو روايات للأئمة على الجواز فيجب حملها على الوجوب؛ لأنَّ المقام من المواضع التي متى جاز فيها الحكم وجب.

٣ - والمحكي عن عوائد المحقق النراقي في جواز إقامة الحدود قوله: «الظاهر من القائلين بثبوت الولاية لهم الوجوب؛ حيث استدلّوا بإطلاق الأوامر وبإفضاء ترك إجراء الحدود إلى المفساد، وصرّحوا بوجوب مساعدة الناس لهم، وهو كذلك؛ لظاهر الإجماع المركب...» (٣٠) الخ.

٤ - ما علّقه بعض أساتذتنا من المراجع الأعلام - حفظه الله - على المحكي من كلام المحقق النراقي رحمته الله بقوله: «وأما مقتضى أدلة الولاية وإن لم يكن الوجوب بل الجواز؛ ولكن من المعلوم أنَّ الولي المنصوب عموماً أو خصوصاً لو لم يقدّم بوظائفه وما تقتضيه الغبطة والمصلحة فيمن ولي عليهم فقد خان أميره وخانهم أيضاً، وهذا غير جائز... وبالجمله لا ينبغي الشك في المسألة، بل الظاهر أنَّ من عبّر بالجواز أراد الجواز بالمعنى الأعم، وإلا هذا الحكم من الأحكام التي يدور أمرها بين الحرمة والوجوب، ولا يقبل الجواز بمعنى الإباحة كما لا يخفى» (٣١).

وحاصل ما يمكن استخلاصه من هذه الكلمات على نفي إمكان استظهار القول بالجواز دون الوجوب من ظاهر فتاوى الأصحاب والأدلة الشرعية يتبلور في العنوان التالي:

تحقيق المواضع التي إذا شرّعت وجبت وإذا لم تشرّع حرمت:

١ - الجهاد واجب كفائي، وشأن الواجبات الكفائية عدم انفكاك الوجوب عن الجواز؛ فمتى ثبت جواز الجهاد يثبت بذلك وجوبه، كما عن السيوري رحمته الله في التنقيح (٣٢).

٢ - القول بالجواز هنا يشبه القول بالجواز في إقامة الحدود وإقامة الجمعة التي هي من مناصب الإمام عند القائل ، ويمكن كون المقام من المواضع التي متى جاز فيها الحكم وجب ، كما في الجواهر (٣٣) .

٣ - إطلاق أوامر الجهاد وإفضاء تركه إلى وجود الفتنة والفساد ، ولظاهر الإجماع المركّب ، كما يصطاد ذلك من محكي النزاعي (٣٤) .

٤ - لو ثبت النصب العام في الجهاد - كإجراء الحدود وغيره - وأنّ الولي المنصوب لا يقوم بوظائفه وما تقتضيه الغبطة والمصلحة في المولى عليهم ، فقد خان أميره وخانهم ، وهذا غير جائز كما عن بعض أساتذتنا الأعلام في أنوار الفقاهة (٣٥) .

٥ - ربما يدعى أنّ الجهاد من الأحكام التي يدور أمرها بين الحرمة والوجوب ولا يقبل الجواز بمعنى الإباحة تشبيهاً له بباب جواز إجراء الحدود الشرعية أو وجوبه كما عليه الأستاذ في أنوار الفقاهة (٣٦) .

الجواب على المواضع التي ادّعي أنها متى جازت وجبت ومتى لم تجز حرمت وأنّ الجهاد ليس منها :

□ أمّا الجواب على الوجه الأوّل :

فنقول : إن كان مراده بإثبات وجوب الجهاد من خلال جواز فعله هو أصل الجواز بالمعنى الأعم ، فهذا يستلزم انقلاب كلّ المستحبات في الشؤون الاجتماعية - كمساعدة الفقراء وقضاء حوائج المؤمنين وغير ذلك - إلى واجبات كفائية ، وإن كان المراد من ذلك إثبات الوجوب قبل الإتيان بالعمل متى ثبت جواز الفعل فهذا متفرع على إثبات الوجوب أولاً من دليل الوجوب ، ومن بعد ذلك يصح إطلاق لفظة « الجواز » على الفعل الواجب ؛ حتى يكون قرينة على أنّ المراد منه الوجوب .

وإن كان مراده بإثبات وجوب الجهاد من ثبوت جوازه هو بعد الإتيان بالعمل وسقوط الفرض، فهذا غير معقول، مضافاً إلى انتقاضه باستحباب الإتيان بصلاة الميت - المصلّي عليه - بعد يوم وليلة، وباستحباب طلب العلم فيما لم يتعين عليه وسقط عنه بفعل البعض وأمثال ذلك. ثمّ سقوط الفرض الكفائي تارة يكون بإتيان من به الكفاية وأخرى بفقدان مشروطه.

والكلام في مسألتنا هذه هو هذا المورد بالخصوص؛ يعني عدم وجوب الجهاد الابتدائي بغير إمام الأصل. وهل عدم الوجوب بمعنى نفي المشروعية كما عليه جمع من الأصحاب أو لا؟ فمن قال منهم بالجواز إنّما قال بذلك لرفع توهم الحظر والحرمة - لما في بعض الأخبار والأدلة - لا لإثبات اللزوم والوجوب.

ونظيره في الفقه ليس بقليل؛ مثلاً في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأربعة التي منها: العلم بالتأثير، وعند انتفاء هذا الشرط هل ينتفي الوجوب بمعنى نفي المشروعية، أو يبقى الجواز والرجحان؟

قال في الجواهر: «الساقط مع العلم بعدم التأثير الوجوبُ دون الجواز، بل عن بعض الأصحاب استحبابه» (٣٧).

أقول: والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الكفائية كما هو واضح. وهل يصح أن نقول هنا بالجواز بمعنى الوجوب كما يقول السيوري في التنقيح بأنّ هذا شأن الواجبات الكفائية؟ فالجهاد بأمر نائب الغيبة نظيره؛ إذا سقط الفرض لم ينتفِ الجواز والرجحان.

□ وأما الجواب على الوجه الثاني:

فإنّ إقامة الحدود وعقد الجمعة والقيام بالجهاد أحكام شرعية تكليفية مشروطة بالمنصب الذي هو حكم وضعي وشرطيته ثابتة بالنصوص وليست

ناشئة عن أدلة الأحكام الشرعية التكليفية المذكورة؛ حيث إنَّ الحكم لا يحقق موضوعه وشروطه كما هو ثابت في علم الأصول.

إنَّ من أجل معرفة المواضع التي متى جاز فيها الحكم وجب في أمثال الأحكام الشرعية المتوقفة على المناصب، ينبغي النظر إلى لسان دليل هذه الأحكام وخصوصية تعلقها بالمنصب، حتى يتَّضح الأمر؛ ولذلك نقول: أمَّا إقامة الحدود فمن لوازم القضاء الواجب عن طريق:

١ - علمنا بعدم رضا الشارع باختلال النظام بحال من الأحوال واهتمامه بحفظ النظام.

٢ - وتوقف النهي عن المنكر عليه. وهذان لا يتحققان إلَّا بنفوذ القضاء وإقامة الحدود؛ ومن هنا جاءت عمومات النهي عن تعطيل الحدِّ في مثل ما رواه الكليني مرفوعاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من عطلَّ حدًّا من حدودي فقد عاندني، وطلب بذلك مصادتي» (٣٨).

وحيث إنَّ إقامة الحدِّ إلى من إليه الحكم - كما جاء في خبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام (٣٩) - فلو كان ممن إليه الحكم هو الإمام عليه السلام رفع المنع، حتى بالتعبير في مثل «لا مانع من إجراء الحد» ونظير «يجوز» وأمثال ذلك، ويبقى التمسك بعمومات النهي والقاعدة والدليل على حاله، ويصح التعبير - في مثل وجوب إقامة الحدود - بالجواز هنا؛ لعمومات النهي عن التعطيل وغيره.

وأما انعقاد صلاة الجمعة فالظاهر من كلمات الأصحاب أنَّ الوجوب العيني للجمعة مشروط بإمام الأصل أو من نصبه بالخصوص للجمعة أو مع غيرها من المناصب وبدونهما، وقد اختلفوا: هل أن الوجوب العيني يسقط ويبقى الجواز أو تنتفي المشروعية؟ بعدما اتفقوا في عدم الوجوب العيني للجمعة

حينئذٍ، بلا خلاف من أحد من الأساطين من علماء المؤمنين والمسلمين عدا الشافعي كما في الجواهر^(٤٠). ولأنّها من المناصب الخاصة أو يُشك في كونها كذلك استشكل أستاذ مشايخنا ﷺ في القول بالترخيص في إقامتها من أدلة ولاية الفقيه.

وكيفما كان، فقد شاع عن الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين في انعقاد الجمعة التعبيرُ بالجواز دون الوجوب والقول بالاستحباب؛ ممّا يبطل دعوى كون الجمعة من المواضع التي متى جاز الفعل فيها وجب، وإليك نبذة من هذه الأقوال:

١ - قال الشيخ في نهايته - على محكي الجواهر ﷺ -: «ويجوز لفقهاء الحق أن يجمعوا بالناس الصلوات كلّها وصلاة الجمعة والعيدين... إلخ. وعقب على هذا الكلام صاحب الجواهر قائلاً: «لا يخفى صراحة كلامه في نفي الوجوب العيني عقداً، وظهوره في نفيه اجتماعاً بانتفاء الشرط المزبور، وأنّ جوازه في زمن الغيبة رخصة لا عزيمة لا في العقد ولا في الاجتماع بعد العقد»^(٤١).

٢ - وقال الشيخ في الخلاف: «تنعقد الجمعة بخمسة نفر جوازاً، وبسبعة تجب عليهم»^(٤٢). ووافقه على ذلك - على ما في كتاب صلاة الجمعة (آية الله الشيخ مرتضى الحائري ﷺ)^(٤٣) - بنو حمزة وزهرة والبراج والكيدري والصدوق والكاظم والرائع والذكرى والمدارك، وهو ظاهر رسالة صاحب المعالم وكشف اللثام، وهو الذي قوّاه في الجواهر^(٤٤) ومصباح الفقيه^(٤٥).

٣ - وفي المعتبر: «السلطان العادل أو نائبه شرط وجوب الجمعة، وهو قول علمائنا»^(٤٦). ثم قال في المسألة الخامسة من اللواحق: «لو لم يكن

الجهاد الابتدائي :

إمام الأصل ظاهراً سقط الوجوب ولم يسقط الاستحباب، وصليت الجمعة إذا أمكن الاجتماع والخطبتان، وبه قال الشيخ في المبسوط. وأنكره سَلَار» (٤٧).

وقال في موضع آخر: «لو كان السلطان جائراً ونصب عدلاً استحب الاجتماع وانعقدت جمعة، وأطبق الجمهور على الوجوب.

لنا: ما بيننا أن الإمام العادل أو من نصبه شرط الوجوب، والتقدير عدم ذلك الشرط، أما الاستحباب فلما بيناه من الإذن مع عدمه» (٤٨).

٤ - وفي التذكرة: «يشترط في وجوب الجمعة السلطان أو نائبه عند علمائنا أجمع» (٤٩). ثم قال: «وهل للفقهاء المؤمنين حال الغيبة والتمكّن من الاجتماع والخطبتين صلاة الجمعة؟ أطبق علماؤنا على عدم الوجوب، واختلفوا في استحباب إقامتها، فالمشهور ذلك، وقال ابن إدريس وسَلَار: لا يجوز» (٥٠).

٥ - وفي محكي التنقيح: «مبنى الخلاف أن حضور الإمام ﷺ هل هو شرط في ماهية الجمعة ومشروعيتها أو في وجوبها؟ فابن إدريس على الأول، وباقي الأصحاب على الثاني» (٥١).

٦ - وفي الروضة البهية: «ربما عبّروا عن حكمها حال الغيبة بالجواز تارة وبالاستحباب أخرى؛ نظراً إلى إجماعهم على عدم وجوبها حينئذٍ عينا، وإنما تجب على تقديره تخييراً» (٥٢). إلى غير ذلك ممّا هو مسطور في الجواهر (٥٣). في بيان عدم وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وحرمة الجمعة في عصر الغيبة، وأكثره ينفعنا في المقام للنقض والإبرام، واتضح أن إقامة الجمعة ليست من قبيل «متى جاز الفعل وجب» بل الحكم فيها يختلف بين الحرمة والوجوب، والجواز قول ثالث هنا، كما ذكرنا نبذاً من الأقوال فيه.

وأما جهاد الدعوة: فإمّا أن نقول في اشتراطه وجود الإمام المعصوم ونائبه الخاص أو لا؛ فعلى عدم الاشتراط ربّما يتمسك بإطلاقات وعمومات الجهاد ويقال بوجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، وعلى الاشتراط - كما عليه مشهور الفقهاء بين المتقدمين والمتأخرين - فإذا انتفى الشرط، كما في حال الغيبة، ينتفي الوجوب قطعاً. وهل تنتفي المشروعية وأنّ القيام به حرام، أو يبقى على رجحانه وجوازه؟ قولان، ذهب إلى كلّ واحد منهم طائفة من الفقهاء، وقد ذكرنا سابقاً القول بانتفاء المشروعية من المتقدمين والمتأخرين، والقول الثالث هو قول من يذهب إلى الجواز دون الوجوب، كما بيّنّا القائلين به أيضاً.

فتحصل: أنّ الجواز هنا مقابل الحرمة، ولا معنى لأن يكون التعبير بالجواز يراد به الوجوب هنا، وحيث إنّ الجمعة، كما بيّنّا، على قولٍ تتوقف على منصب الإمامة أو النيابة الخاصة - وقد سردنا أقوال الاستحباب والجواز عند انتفاء هذا الشرط - فالأمر هنا كذلك أيضاً، وتكون تلك العبارات في الجمعة محلّ شاهدنا هنا أيضاً.

■ الجواب على الوجه الثالث:

الأخذ بالإطلاق والعمومات في أوامر الجهاد؛ والتمسك بلوازم تركه من الفتنة والفساد وأمثالها، ربّما ينفعان في الاستدلال على الوجوب، وذلك بعد الإجابة على أدلّة المانعين والروايات الخاصّة في الباب. ثمّ على افتراض إمكان الإجابة على ذلك والتمسك بالإطلاقات، فلتوهم الحظر والحرمة وإطلاقات وعمومات الآيات الداعية إلى السّلّم عند المتمسكين بها يمكن التمسك بالجواز دون الوجوب.

وكيف كان فالأنظار في المسألة مختلفة، والوجوب واحد منها لا كلّها، فلا

يكون ذلك مانعاً من إقامة أدلة الآخرين.

أما الإجماع المركب على بطلان القول بالجواز دون الوجوب فتصويره بأن يقال: كل من نفى المشروعية لا يقول بالجواز، وكل من قال بالمشروعية لا يقول إلاّ بالوجوب واللزوم. وعلى هذا الأساس لابد من حمل كلام من يظهر منه القول بالجواز دون الوجوب إمّا على عدم الجواز ونفي المشروعية لاشتراط الجهاد بإذن الإمام، أو أن يحمل على الوجوب؛ لعدم اشتراط الجهاد بإذن الإمام.

والجواب: إن كان يمكن حلّ هذا الإجماع المركب إلى إجماع بسيط فذاك أمر آخر، كما لو افترضنا أنّ النافي للمشروعية حتى لو تنازل عن نفي المشروعية لما قال بالجواز بل لذهب إلى الوجوب، كافتراضنا أنّ القائل بالوجوب لو تنازل عن القول بالوجوب لما قال بالجواز بل لقال بالحرمة، فالجهاد إمّا واجب وإمّا حرام، وكلا القولين متحد على طرد القول بالجواز دون الوجوب، وبهذا يتكوّن إجماع بسيط.

والإجماع البسيط الذي يورث القطع بدليل شرعي حجة كما في علم الأصول، لكنه هنا وعلى هذا الفرض لا يكتسب الحجية أيضاً، حيث نقطع أنَّ هكذا إجماع لوجود المدرك وليس هو تعبيراً ارتكازياً. وعلى افتراض أنَّ هذا الإجماع المركب لا ينحل إلى بسيط - كما لو أنَّ النافي للمشروعية لا يقول بالجواز دون الوجوب لأنَّه ينفي المشروعية، والقائل بالوجوب لا يقول بالجواز لأنَّه اختار الوجوب - عند ذلك نقول إنَّ الإجماع المركب الذي لا ينحلَّ إلى بسيط ليس بحجة؛ حيث نحتمل الخطأ في كل واحد من القولين بالنظر إلى عدم انسجامهما واختلاف مناشئهما. نعم هو حجة على مسلك الإجماع اللطفي - وأمثاله - الواضح بطلانه لنا.

□ الجواب على الوجه الرابع :

لقد عرفت الفرق بين النصب في مثل اجراء الحدود وبين النصب في الجهاد عند الجواب على الوجه الثاني . ثم مقتضى النصب العام في الجهاد هو القول بالوجوب : أمّا على فرض الجواز دون الوجوب فلأنه لم يتعدّ الحدود المقررة له من قبل الأمير فلا تصدق الخيانة ؛ حيث إنّ الأمير لم يلزمه بذلك حسب المفروض ، وأمّا المصلحة والغبطة على المولى عليهم فملاحظتهما بالنسبة إلى المسلمين واجبة ، وإلاّ عدّ خيانةً لهم ، ومورده إقامة الحدود لا الجهاد لردّ الكفار إلى الإسلام ، فلا غبطة ولا مصلحة لهم إلاّ قمع فسادهم وكسر شوكة الكفر ، وهو حسب الافتراض غير إلزامي ، لاسيما وأنّه يفضي إلى هدر الدماء وتضييع الأموال وإيتام الأطفال وسبي الذراري والتشريد وما إلى ذلك مع عدم وجود من نظمئن معه بالوجوب ، فلا يرد إشكال .

□ الجواب على الوجه الخامس :

يتّضح بطلان الوجه الخامس بالجواب على الوجه الثاني بذكر أقوال الفقهاء والأصحاب بما لا مزيد عليه ؛ من أنّ الجهاد هو من الأحكام التي يدور أمرها بين الحرمة والوجوب ، وربّما يقال بالجواز دون الوجوب .

الهوامش

- (١) الشيخ الطوسي ، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد : ٣١٢ .
- (٢) الشيخ الطوسي ، الرسائل العشر : ٢٤١ .
- (٣) الشيخ الطوسي ، المبسوط في فقه الإمامية ٢ : ٨ .
- (٤) الشيخ الطوسي ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى : ٣٠٢ .
- (٥) الشيخ محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ١١ : ١٥٢ .
- (٦) الشيخ الطوسي ، الخلاف ١ : ٥٩٨ ، تحقيق : السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ محمد مهدي نجف .
- (٧) القاضي ابن البراج ، المهذب ١ : ١٠٠ .
- (٨) ابن حمزة الطوسي ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٠٣ .
- (٩) ابن زهرة الحلبي ، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع : ٨٩ .
- (١٠) الشيخ الصدوق ، الهداية : ١٤٥ .
- (١١) الشهيد الأول ، الذكرى : ٢٣١ .
- (١٢) السيد محمد العاملي ، مدارك الأحكام ٤ : ٥ .
- (١٣) الفاضل الهندي ، كشف اللثام ٤ : ٢٠٥ .
- (١٤) الشيخ محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ١١ : ١٩٨ .
- (١٥) أقا رضا الهمداني ، مصباح الفقيه ٢ (ق ٢) : ٤٤٤ .
- (١٦) الشيخ أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية في الأحكام النبوية : ٧٧ ، تحقيق : السيد محسن الحسيني الأميني .
- (١٧) المصدر السابق : ٢٦٤ .
- (١٨) محمد المؤمن ، رسالة حول الجهاد الابتدائي (المطبوعة ضمن مقالات ورسالات المؤتمر العالمي للذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد رحمته الله) : ٤٦ : ٨ .

(١٩) الشيخ أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية في الأحكام النبوية : ٢٦٣ .

(٢٠) علي أصغر مرواريد ، سلسلة الينابيع الفقهية ١٩ : ١٦٩ .

(٢١) ابن زهرة الحلبي ، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع : ١٩٩ .

(٢٢) أبو المجد الحلبي ، إشارة السبق إلى معرفة الحق : ١٤٢ .

(٢٣) ابن حمزة الطوسي ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٩٩ .

(٢٤) راجع العدد ٣٢ من المجلة ، القسم الأول : ٣٠ .

(٢٥) جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١ : ٥٦٨ - ٥٧٠ .

(٢٦) محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ٢١ : ٣٩٨ و ٣٩٩ .

(٢٧) المصدر السابق : ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) المصدر السابق : ٣٩٧ .

(٣٠) ناصر مكارم الشيرازي ، أنوار الفقهاء ١ : ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٣١) المصدر السابق .

(٣٢) جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١ : ٥٧٠ .

(٣٣) محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ٢١ : ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٣٤) ناصر مكارم الشيرازي ، أنوار الفقهاء ١ : ٤٧٤ .

(٣٥) المصدر السابق .

(٣٦) المصدر السابق .

(٣٧) محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ٢١ : ٣٦٩ .

(٣٨) محمد بن الحسن الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٠٩ ، كتاب الحدود ، باب ١ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ٦ .

(٣٩) المصدر السابق : ٣٣٨ ، باب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود ، ح ١ .

- (٤٠) محمّد حسن النجفي ، جواهر الكلام ١١ : ١٥١ .
- (٤١) المصدر السابق : ١٥٢ .
- (٤٢) محمّد بن الحسن الطوسي ، الخلاف ١ : ٥٩٨ .
- (٤٣) الشيخ مرتضى الحائري ، صلاة الجمعة : ١٦٨ .
- (٤٤) محمّد حسن النجفي ، جواهر الكلام ١١ : ١٩٨ .
- (٤٥) أقا رضا الهمداني ، مصباح الفقيه ٢ : ٤٤٤ .
- (٤٦) جعفر بن الحسن الحلّي ، المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٢٧٩ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٢٩٧ .
- (٤٨) المصدر السابق : ٣٠٧ .
- (٤٩) الحسن بن يوسف الحلّي ، تذكرة الفقهاء ٤ : ١٩ .
- (٥٠) المصدر السابق : ٢٧ .
- (٥١) جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١ : ٢٣١ .
- (٥٢) محمّد بن جمال الدين مكي العاملي ، الروضة البهية ١ : ٦٦٣ - ٦٦٤ .
- (٥٣) محمّد حسن النجفي ، جواهر الكلام ١١ : ١٥١ - ١٨٦ .

وقت خطبتي صلاة الجمعة

□ الشيخ علي المخلوق البحراني

في تحديد وقت الخطبتين يوم الجمعة ثلاثة أقوال أشار إليها صاحب الفرجة الانسية رحمته الله بقوله: «ومن شروطها في المشهور دخول الوقت بتحقيق الزوال، وقد نسب في الذكرى إلى المعظم من الأصحاب. والشيخ في الخلاف على جواز أن يخطب عند وقوف الشمس، فإذا زالت صليّ الفرض، ومثله في النهاية، واختاره ابن البراج. وأوجب ابن حمزة الخطبة قبل الزوال بمقدار ما إذا خطب الخطبتين زالت الشمس.

ويدل عليه [القول المشهور] جملة من الصحاح، مثل صحيح ابن مسلم، وصحيح معاوية بن عمّار، ومعتبرة عبد الله بن ميمون... إلى غير ذلك من الأخبار - الآتي ذكرها - الدالة على التوقيت. وللشيخ ومن تبعه صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شرك، وكان يخطب في الظل الأول، فيقول جبرئيل: يا محمد، قد زالت الشمس، فانزل فصل» ^(١).

وحمل في المشهور على المضايقة للزوال وإرادة الظل الأول منه بحيث لا يطيل في الخطبتين، فسقط الاستدلال بها، وعلى تقدير صراحتها فيجب حملها على التقية ^(٢). انتهى كلامه، رفعت في الخلد أعلامه.

أقول: لابدّ قبل مناقشة كل من هذه الأقوال من استعراض الروايات التي استدل بها، وقد استدل المشهور على ما ذهب إليه بروايات ثلاث، هي:

١ - ما عن محمد بن مسلم قال: سألت عن الجمعة، فقال: «بأذان وإقامة؛ يخرج الإمام بعد الأذان فيصعد المنبر فيخطب، ولا يصلي الناس ما دام الإمام على المنبر، ثم يقعد الإمام على المنبر قدر ما يقرأ قل هو الله أحد، ثم يقوم فيفتتح خطبة، ثم ينزل فيصلّي بالناس فيقرأ بهم في الركعة الأولى الجمعة وفي الثانية بالمنافقين» (٣).

٢ - وعن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الساعة التي في يوم الجمعة التي لا يدعو فيها مؤمن إلّا استجيب له، قال: «نعم، إذا خرج الإمام». قلت: إنّ الإمام يعجل ويؤخر، قال: «إذا زاغت الشمس» (٤).

٣ - وعن عبد الله بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ إذا خرج إلى الجمعة قعد على المنبر حتى يفرغ المؤذنون» (٥).
هذه هي الروايات التي استدل بها المشهور على ما يدعيه.

ويمكن المناقشة فيها بعدة مناقشات:

أولاً - إنّ أقصى ما تدل عليه الرواية الأولى هو أنّ الجمعة بأذان وإقامة، وأنّ الإمام يصعد المنبر بعد الأذان فيخطب، وليس فيها ما يدلّ على أنّ الأذان يكون بعد الزوال حتى يلزم منه كون الخطبة بعده.

لا يقال: لا يجوز الأذان قبل دخول الوقت.

لأنّا نقول: لا صراحة بل ولا ظهور في الروايات في عدم الجواز، نعم هو خلاف السنة حتى في صلاة الصبح إذا ما صليت جماعة، كما هو ظاهر رواية عمران بن علي حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان قبل الفجر، فقال: «إذا كان في جماعة فلا، وإذا كان وحده فلا بأس» (٦).

وأما ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلّا دخول وقت الصلاة... » الحديث ^(٧)، فلا دلالة فيه على عدم جواز الأذان قبل دخول الوقت، بل ليس هو ناظراً إلى ذلك أصلاً، وإنّما هو ناظر إلى تأخير الأذان والإقامة عن أوّل الوقت للمأمومين أو غير ذلك، فهو ناظر إلى المبادرة في مقابل التأخير عن أوّل الوقت، لا إلى وجوب الأذان في الوقت في مقابل التقديم عليه، فليتأمل جيداً.

لا يقال: إنّّه إذا ثبت بالدليل أنّ التقديم على الوقت خلاف السنة حتى في صلاة الصبح فضلاً عن غيرها، فقد حججت نفسك، ولم يبق مجال للقول بتقديم الخطبتين على الزوال؛ لأنّهما تقعان بعد الأذان.

لأنّا نقول: إنّ الدليل الصحيح الصريح - وهو صحيحة عبد الله بن سنان المتقدم ذكرها - دلّ على سبق الخطبتين على الزوال، فيكون الأذان لهما سابقاً عليه أيضاً، بل يمكن القول بأنّ أذان يوم الجمعة ليس إيداناً بدخول وقت الصلاة، وإنّما هو إيدان بدخول وقت الخطبتين، فلا يكون مشمولاً لأدلة المنع.

ثانياً - إنّ روايتي معاوية بن عمار وعبد الله بن ميمون كرواية محمد بن مسلم في عدم الظهور في كون الأذان والخطبة بعد الزوال.

لا يقال: إنّ التعبير في رواية معاوية بن عمار بـ « زاغت الشمس » ظاهر بل صريح في اعتبار الزوال في جواز الأذان والخطبة.

لأنّا نقول: إنّ السؤال في الرواية عن الساعة التي يستجاب فيها الدعاء، وانها ساعة خروج الإمام للخطبة إذا لم يتقدم أو يتأخر، وإلاّ فهي ساعة زوغان الشمس.

ثالثاً - إنّ لفظ « زاغت » بمعنى « مالت »، قال في لسان العرب: « وزاغت الشمس تزيع زيوعاً فهي زائغة: مالت وزاغت، وكذلك إذا فاء الفاء » ^(٨).

وظاهره أنّ « زاع » يستعمل بمعنى مطلق الميل وبمعنى الزوال ، ولا ظهور له في أحدهما إن لم نقل إنّه ظاهر في الميل عن كبد السماء إلى الزوال ، وعلى كلّ حال فهو إمّا ظاهر في ميل الشمس عن كبد السماء إلى الزوال ، أو مردد بينه وبين الزوال ، فسقط الاستدلال بالرواية على اعتبار الزوال في إيقاع الخطبة .

رابعاً - قال في الحقائق : « قالوا : ويؤيده أنّ الخطبتين بدل الركعتين ، فكما لا يجوز إيقاع المبدل قبل الزوال فكذا البدل ؛ تحقيقاً للبدلية ، وإنّه يستحب صلاة ركعتين عند الزوال ، وإنّما يكون ذلك إذا وقعت الخطبة بعد الزوال ؛ لأنّ الجمعة عقيب الخطبة ، فلو وقعت الخطبة قبل الزوال تبعثها صلاة الجمعة ، فينتفي استحباب صلاة ركعتين والحال هذه » (٩) .

أقول : إنّ أقصى ما تدل عليه الروايات هو أنّ كون صلاة الجمعة ركعتين لمكان الخطبتين ، كما عبّرت به بعض الروايات المعتبرة ، كمعتبرة الفقه الرضوي (١٠) ، ومعناه أنّ تخفيف الصلاة في يوم الجمعة إلى ركعتين لأجل ما تأخذه الخطبة من الوقت متقدماً على الصلاة ، ولكي يتسنى للبعيد الذي حضر الجمعة أن يرجع إلى أهله قبل الليل ، كما عبّرت به صحيحة زرارة عن الباقر (عليه السلام) (١١) .

وأما ما عبّرت به بعض مراسيل الدعائم (١٢) والمستدرک (١٣) من البدلية أو العوضيّة فليس المراد منه البدلية أو العوضيّة التامة ، ووجوب الإنصات على المكلف وحرمة الكلام عليه وعلى الإمام إنّما هما مستفادان من الدليل الخاص الدالّ عليهما ، كمرسلة الفقيه ومرسلة المجالس ومرسلة الدعائم ومعتبرة الفقه الرضوي ، والتعبير فيها وفي مرسلة الدعائم عن الخطبتين بأنّهما صلاة إنّما هو لمجرد ترتيب بعض أحكام الصلاة عليها ، ولو أريد البدلية الحقيقية للزم منه اشتراط الطهارة فيهما ، وتأخرهما عن الركعتين ، وبطلان الصلاة بعدم

الشيخ علي المخلوق البحراني

إدراكهما أو النوم في أثنائهما، واتحاد الخطيب والإمام، وكلّ هذه لوازم باطلة بالإجماع، وما التعبير عن الركعتين بأنّهما صلاة إلّا كالتعبير عن الطواف بالبيت بأنّه صلاة.

وأما استحباب ركعتين عند الزوال فلا يدل على تأخر الخطبتين عن الزوال؛ لأنّ العنديّة منها ما هو تحقيقي ومنها ما هو تقديري، ولم يعلم إرادة التحقيق، بل علم استحالة تحققها، بل في بعض النصوص: أنّ الإمام كان إذا زالت الشمس يوم الجمعة ترك الركعتين واشتغل بالفريضة، مما يدل على أنّه كان يصلّيها قبل الزوال، فليتأمل جيداً.

خامساً - إنّ ما استدل به في الحقائق^(١٤) من كلام أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي الصريح في كون الخطبتين بعد الزوال إنّما هو تقليد محض، والبزنطي لم يسنده إلى المعصوم عليه السلام، على أنّه يحتمل أن يراد من الزوال زوال الشمس عن كبد السماء إلى ناحية خط منتصف النهار، لا زوالها عن خط منتصف النهار؛ لأنّ لا نتصور في مثل البزنطي المطلع على النصوص أن يحيد عنها قيد شعرة، وإذا قام الاحتمال المعتقد به بطل الاستدلال.

سادساً - إنّ ما ذكره صاحب الفرحة الانسية من حمل المشهور لصحيحة ابن سنان على التقية ليس في محله؛ لأنّ ظاهر ما ذكره في «تبين المسالك» في باب الجمعة عن ابن العربي هو اتفاق علمائهم عن بكرة أبيهم على أنّ الجمعة لا تجب حتى تزول الشمس، إلّا ما روي عن أحمد بن حنبل من أنّ وقت الخطبتين هو وقت وجوب الصلاة^(١٥).

ثمّ إنّ لا يمكن حمل الرواية على التقية من جهة أخرى؛ وهي أنّ حملها على التقية يستلزم كذب المعصوم على المعصوم عليه السلام، وهو غير ممكن فضلاً عن أنّه لا يجوز. حيث إنّ الحمل على التقية إنّما يتصور فيما إذا أفتى المعصوم عليه السلام من غير أن يسند الحكم إلى غيره من المعصومين عليهم السلام أو يحكي

وقت خطبتي صلاة الجمعة

فَعَلًا مِنْ أَعْفَالِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، كَمَا لَوْ قَالَ : يَجِبُ كَذَا وَيَحْرَمُ كَذَا ، وَأَمَّا لَوْ قَالَ مِثْلًا : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، أَوْ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَوْ أَبِي بَكْرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَوْ قَالَ : فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ غَيْرُهُ مِنَ الْمَعْصُومِينَ كَذَا ، فَلَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى التَّقْيَةِ ؛ لِمَا قُلْنَاهُ مِنْ اسْتِثْنَاءِ الْكَذِبِ عَلَى الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . فَمِثْلُ هَذِهِ الصَّحِيحَةِ وَالرَّوَايَةِ الَّتِي تَقُولُ : «إِنَّ عَلِيًّا طَافَ بِالْبَيْتِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ فَزَادَ سِتَّةَ...» ^(١٦) إِلَى آخِرِهِ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُمَا عَلَى التَّقْيَةِ . فَلْيَتَأَمَّلْ ، فَإِنَّهُ بِالتَّأَمُّلِ حَقِيقٌ .

نعم، دعوى الوضع من غير المعصوم على المعصوم متجهة، لكن دون إثباتها خسر القتاد.

سابعاً - مما يؤيد أنّ وقت الخطبتين سابق على الزوال ، بل يدل عليه بأوضح مقال ، ما دلّ من الروايات على أنّ وقت العصر في يوم الجمعة هو وقت الظهر في سائر الأيام ، ولا شك أنّ وقت فضيلة الظهر في غير يوم الجمعة هو ما إذا كان الفياء قدر ذراع ، فيكون وقت الجمعة في وقت النافلة وهو الزوال ، فتكون الخطبة سابقة على الزوال .

ومن الروايات الدالة على ذلك: ما عن ربي بن عبد الله وفضيل بن يسار جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَشْيَاءَ مُوسَعَةٍ وَأَشْيَاءَ مُضَيِّقَةٍ، فَالصَّلَاةُ مِمَّا وَسَعَ فِيهِ، تُقَدَّمُ مَرَّةً وَتُؤَخَّرُ أُخْرَى، وَالْجُمُعَةُ مِمَّا ضَيِّقَ فِيهَا، فَإِنَّ وَقْتُهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ الشَّمْسُ، وَوَقْتُ الْعَصْرِ فِيهَا وَقْتُ الظُّهْرِ فِي غَيْرِهَا» ^(١٧). بل الروايات مستفيضة في أَنَّ وقت الصلاة في يوم الجمعة هو الزوال سواء صليت جمعة أو ظهراً، كما في رواية الحلبي قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «أَوَّلُ وَقْتُ الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَى أَنْ تَمْضِيَ سَاعَةٌ، فَحَافِظُ عَلَيْهَا؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا يَسْأَلُ اللَّهُ عَبْدٌ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أُعْطَاهُ» ^(١٨).

ورواية محمد بن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة يوم

الجمعة، فقال: «نزل بها جبرئيل مضيقاً، إذا زالت الشمس فصلها». قال: إذا زالت الشمس صليت ركعتين ثم صليت؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أما أنا إذا زالت الشمس لم أبدأ بشيء قبل المكتوبة» (١٩).

ورواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس» (٢٠).

وحمل لفظ الجمعة في رواية الحلبي على ما يشمل الخطبتين خلاف الظاهر، فلا يصار إليه.

ثامناً - روى الصدوق بإسناده عن الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفطر والأضحية إذا اجتمعا في يوم الجمعة، فقال: «اجتمعا في زمان علي عليه السلام، فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا يضره، وليصل الظهر. وخطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد وخطبة الجمعة» (٢١).

هذه الرواية إن لم تكن صريحة في تقديم الخطبتين على الزوال فلا أقل من أنها ظاهرة في ذلك؛ لأنه إما أن يكون قد صلى العيد في أول وقتها وخطب الخطبتين بعدها واكتفى بهما عن خطبتي الجمعة، فلما زالت الشمس صلى الجمعة بغير خطبة، أو أنه أخر العيد إلى آخر وقتها وهو الزوال، وصلّاها ثم خطب بعدها خطبتين ثم صلى الجمعة.

ولا شك أنّ الأنسب هو الاحتمال الأول؛ لأنه المناسب للإن من بعد في عدم حضور الجمعة، وبه يحصل التخفيف عليهم، ويكون الغرض من الجمعة - وهو استماع الخطبتين والانتفاع بمحتواهما - قد تحقق.

فالرواية - على الأقل - ظاهرة في أنّ علياً عليه السلام قدم الخطبتين ليس على الزوال فحسب، بل على وقت الضحى، فليأمل جيداً.

تاسعاً - قد تبين من مطاوي ما ذكرناه من المناقشات قوة ما ذهب إليه

الشيخ رحمته (٢٢) ومن تبعه (٢٣) من القول بالجواز، وأقوائية ما ذهب إليه ابن حمزة (٢٤) من القول بوجوب تقديم الخطبتين على الزوال بمقدار ما إذا فرغ منهما زالت الشمس. ودليله ما قدمناه من صحيحة عبد الله بن سنان الصريحة في ذلك؛ فإنَّ التأمل فيها يدل دلالة واضحة على الوجوب، حيث تصوّر جبرئيل عليه السلام واقفاً بالمرصاد، فإذا زالت الشمس قال للنبي ﷺ: «يا محمد، قد زالت الشمس، فانزل فصلًا» (٢٥). وكلا الفعلين أمر، والأمر ظاهر في الوجوب، فيدلّان على وجوب صلاة الركعتين عند الزوال المستلزم لوجوب إيقاع الخطبتين قبله. ولا ينافيه قوله في أوّل الرواية: «كان رسول الله ﷺ يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراك»؛ لأنَّ ذلك لا ينافي العندية كما قدمناه، ولتحصيل اليقين بتحقيق الزوال، ولا معارض لها، وتعضدها الروايات التي قدمناها في المناقشة السابعة الدالة على أنَّ وقت العصر في يوم الجمعة هو وقت الظهر في سائر الأيام.

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ٥ : ٣٠ ، ب ١٥ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ١ .
- (٢) الفرحة الانسية ٢ : ٢٥٠ .
- (٣) وسائل الشيعة ٥ : ١٥ ، ب ٦ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ٧ .
- (٤) المصدر السابق : ٤٦ ، ب ٣٠ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ٢ .
- (٥) المصدر السابق : ٤٣ ، ب ٢٨ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ٢ .
- (٦) المصدر السابق : ٤ : ٦٢٦ ، ب ٨ من الأذان والإقامة ، ح ٦ .
- (٧) المصدر السابق : ٦٢٥ ، ب ٨ من الأذان والإقامة ، ح ١ .
- (٨) لسان العرب ٨ : ٤٣٢ .
- (٩) الحقائق الناضرة ١٠ : ١٠٤ .
- (١٠) فقه الرضا عليه السلام : ١٢٣ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (١١) وسائل الشيعة ٥ : ١١ ، ب ١٤ ، ب ٤ ، ب ٦ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ١ و ٣ .
- (١٢) دعائم الإسلام ١ : ١٨٣ ، ط - دار المعارف .
- (١٣) مستدرك الوسائل ٦ : ١٥ ، ب ٦ ، كيفية صلاة الجمعة وأحكامها ، ح ٢ .
- (١٤) الحقائق الناضرة ١٠ : ١٠٦ .
- (١٥) تبیین المسالك ١ : ٥٣٢ .
- (١٦) وسائل الشيعة ٩ : ٤٣٧ ، ب ٣٤ من الطواف ، ح ٦ .
- (١٧) وسائل الشيعة ٥ : ١٧ ، ب ٨ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ١ .
- (١٨) المصدر السابق : ١٩ ، ح ١٣ .
- (١٩) المصدر السابق : ٢٠ ، ح ١٦ .
- (٢٠) المصدر السابق : ١٩ ، ح ١٤ .

- (٢١) المصدر السابق : ١١٥ ، ب ١٥ من صلاة العيد ، ح ١ .
- (٢٢) الخلاف ١ : ٦٢٠ ، ح ٣٩٠ .
- (٢٣) المذهب ١ : ١٠٣ .
- (٢٤) الوسيلة : ١٠٤ .
- (٢٥) الوسائل ٥ : ١٨ ، ب ٨ من صلاة الجمعة وآدابها ، ح ٤ .

قراءة نقدية

الأستاذ الشيخ صادق لاريجاني

ترجمة: أحمد أبو زيد

تعتبر « نظرية حق الطاعة » من أهم النظريات الأصولية التي ذهب إليها آية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته .. وهي بلا شك مفصل أساسي في التكوين المعرفي لمدرسته الأصولية .. وبما أنّ حياة العلم بالنقد فإنّ بين يدي القارئ الكريم قراءتين حول هذه النظرية (*) ؛ قراءة نقدية قدّمها سماحة الأستاذ الشيخ صادق لاريجاني .. وقراءة نقدية على النقد لسماحة الأستاذ السيد علي أكبر الحائري من طلاب مدرسة السيد الشهيد الصدر رحمته .. وقد حرصت مجلّتنا على نشر كلا الدراستين لما للموضوع من أهمية خاصة ..

مُتَكَلِّمَةٌ :

نظريّة «حقّ الطاعة» نظريّة أصوليّة قامت في مقابل نظريّة «قبح العقاب

(*) نُشرت هاتان الدراستان في العدد الأول من مجلة پژوهش‌های اصولی (بالفارسية) في سنة ١٤٢٣ هـ.

بلا بيان»، واقتترنت باسم الشهيد السعيد آية الله السيّد محمد باقر الصدر رحمته. وبعيداً عما يتمّ تداوله في محافل الحوزة العلميّة حول تبني بعض كبار المتقدّمين لهذه النظرية والتزامهم بها، فإنّه يبقى للشهيد الصدر رحمته دوره البارز في بيان هذه النظرية بياناً دقيقاً، والدفاع عنها دفاعاً تاماً في مقابل نظرية «قبح العقاب بلا بيان». وقد طرح الشهيد الصدر رحمته هذه النظرية وأماط اللثام عنها في كتابه «دروس في علم الأصول» المعروف بـ«الحلقات»، وفي تقارير بحوثه الأصوليّة «الخارج»، وقد سعى فيما بعد بعض تلامذته إلى تعميق هذا البحث ^(١).

والبحث التاريخي حول هذا الأصل أو بديله - أعني «قبح العقاب بلا بيان» - يتطلب في واقع الأمر مجالاً آخر؛ إذ ليس من السهل استيعاب ما جاء حول هذه النظرية في كتب القدماء تحت هذا العنوان أو عناوين أخرى مشابهة. وقد طرحت في البين جملة من المسائل المختلفة التي يحتاج الوقوف على النسبة فيما بينها وامكانية إرجاع بعضها إلى البعض الآخر إلى تأمل شديد، وهو ما نرجئ البحث فيه إلى مقالة أخرى إن شاء الله تعالى. وما يهتّنا فعلاً هو عرض نظرية «حقّ الطاعة»، ثمّ دراستها ونقدها، حيث يمكن في الواقع توجيه النقد إليها من جهات ثلاث:

- ١ - النقد الأول: بلحاظ «الوجدان».
 - ٢ - النقد الثاني: بلحاظ «الانسجام الداخلي».
 - ٣ - النقد الثالث: بلحاظ «اللوازم الخارجية».
- لكن قبل كلّ شيء، فإنّ من الضروري التعرّض إلى بيان أصل النظرية.

□ بيان نظرية «حقّ الطاعة»:

يتمحور البحث فيما نحن فيه حول تحديد موقف «العقل» في موارد احتمال التكليف غير المقترن بالعلم الإجمالي، أو قل في موارد الشبهة البدويّة قبل

ملاحظة الترخيص أو الاحتياط الشرعيتين . والسؤال هو أنه هل يحكم العقل في هذه الحالة بلزوم الاحتياط مراعاةً منه للاحتمال ؟ أم أنه يحكم بالبراءة وإطلاق العنان للمكلف وعدم استحقاقه العقاب على ارتكابه ما يحتمل حرمة أو تركه ما يحتمل وجوبه ، طالما أنه لم يقم لديه بيان على الواقع ؟

يعتقد الشهيد الصدر رحمته بضرورة إرجاع البحث في هذه المسألة - شأنها في ذلك شأن غيرها من مسائل القطع وتوابعه - إلى البحث في تحديد دائرة حق طاعة المولى الحقيقي ، ومدى شمولها للتكاليف المظنونة والمحتملة بعد الفراغ عن شمولها للتكاليف المقطوعة . وهو يعتقد بسعة هذه الدائرة وشمولها للتكاليف المحتملة . والسبب في ذلك أن « المولوية » من المقولات المشككة التي يدركها العقل عبر جملة من الملاكات من قبيل « شكر المنعم » أو « الخالقية » أو « المالكية » . [« ولكن حق الطاعة له مراتب ، وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع ، فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلها ، وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة ، وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف » ^(٢)] . ودليله رحمته على هذا المدعى ما يشهده الوجدان .

وما ينبغي التنبيه إليه ، هو أن الشهيد الصدر رحمته لا يذهب عملياً إلى الاحتياط في مورد الشبهة البدوية ، وذلك لالتزامه في موردها بإجراء البراءة الشرعية . إلا أن بحثنا يتناول حكم العقل في مرتبة متقدمة عن مرتبة ورود الاحتياط أو البراءة من قبل الشارع .

وباعتقادنا ، فإنه لا يمكن الالتزام بنظرية « حق الطاعة » كما قررها الشهيد الصدر رحمته ، والحق مع القائلين بـ « قبح العقاب بلا بيان » في موارد الشبهة البدوية . وكما أسلفنا ، فإنه يمكن توجيه النقد إلى هذه النظرية من جهات ثلاث:

□ النقد الأول - بلحاظ «الوجدان» :

يعتبر الشهيد الصدر رحمته «حقّ الطاعة» من بديهيات العقل العملي، وأنه لا يمكن إقامة أيّ دليل برهاني عليها. وكما أنّ أصل «حقّ الطاعة» إذا قسناه إلى «المنعم» و«الخالق» و«المالك»، وجدنا أنه من مدركات العقل العملي وبديهياته، فكذلك الأمر بالنسبة إلى حدود هذا الحقّ وسعته، فإنه في غنى عن البرهان. يقول رحمته في كتاب «دروس في علم الأصول» :

«ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختصّ بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً. وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة. فكما أنّ أصل حقّ الطاعة للمنعم والخالق مدرك أولي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعة وضيقاً»^(٣).

ومن الواضح أنّ من حقّ القائلين بقبح العقاب بلا بيان التمسك بالمدعى نفسه، وهذا ما سنبحثه مفصلاً لدى استعراض مناقشات الشهيد الصدر رحمته لقاعدة «قبح العقاب» ببياناتها المختلفة. فهم إلى جانب تمسكهم بالأدلة المثبتة لقاعدة «قبح العقاب»، يدعون وقوف الوجدان إلى جانبهم، ودعواهم هذه ممّا يمكن الدفاع عنها.

وفي مقام إشكاله على كون قاعدة «قبح العقاب» من مدركات الوجدان، يتساءل الشهيد الصدر رحمته قائلاً:

«وكيف تكون هذه القاعدة من بديهيات العقل السليم مع أنها لم تدرك ولم تذكر من قبل أحد من العلماء العقلاء إلى أيام الأستاذ الوحيد رحمته»^(٤).

وهذا الاستفهام بعينه يمكن إثارته حول ما ادّعاه الشهيد الصدر رحمته؛ فإنه على تقدير كون «حقّ الطاعة» من الأمور الوجدانية والبدئية، فلماذا ذهب إلى

« قبح العقاب بلا بيان » عددٌ معتدٌّ به من الأصوليين من أيام الوحيد عليه السلام إلى يومنا هذا؟ أضف إلى ذلك أنه لم يتصدَّ أحدٌ قبل الوحيد عليه السلام إلى بيان « حقَّ الطاعة » بالنحو الذي بيّنه الشهيد الصدر عليه السلام. أمّا فيما يتعلّق ببحثي « الحظر » و« الإباحة » ومدى ارتباطهما بـ « قبح العقاب » و« حقَّ الطاعة » فقد طرحت آراء عديدة لسنا فعلاً في مقام التعرّض لها.

وأما فيما يتعلّق بدعوى عدم ذهاب أحد قبل الوحيد عليه السلام إلى مسلك « قبح العقاب بلا بيان »، فهو بحثٌ تاريخي يتطلّب الكثير من التتبّع والعمق، وهو ما نتركه إلى فرصة أخرى.

وعلى أيّة حال، فإنّ اعتقاد الشهيد الصدر عليه السلام بكون مسلك « حقَّ الطاعة » و« الاحتياط العقلي في موارد الشبهات البدويّة » من الأمور الوجدانيّة، هو صرف ادّعاء. وكذلك اعتقاده بأنّ السبب في تشكيكهم بالاحتياط وذهابهم إلى وجدانيّة « قبح العقاب » هو التزامهم ببعض البراهين الخياليّة التي صاغوها في باب « البراءة العقليّة »، والتي قد تحدث خللاً في وجدان الإنسان وعقله العملي^(٥). وبطبيعة الحال فإنّ ما وجّهه إليهم حول « قبح العقاب » يمكن توجيهه إليه حول « حقَّ الطاعة ». على أنّ الذي يبدو هو وقوف الوجدان والعقل العملي إلى جانب « قبح العقاب »، وهو ما قد يتّضح لدى الحديث عن هذه القاعدة في الفقرات اللاحقة.

❏ النقد الثاني - بلحاظ « الانسجام الداخلي »:

في اعتقادنا أنّ نظريّة « حقَّ الطاعة » تعاني من مشكلة رئيسيّة، وهي عبارة عن « عدم الانسجام الداخلي ». ولسنا نعني بذلك التناقض المنطقي، إنّما نقصد أنّها تقضي إلى نحوٍ من التزاحم والتنافي في مقتضيات أحكام العقل العملي. ولما كان هذا اللازم غير معقول بالفعل، فإنّه لا يمكن الالتزام بهذه النظرية كما جاءت على لسان الشهيد الصدر عليه السلام.

وكما قلنا، فإنّ نظرية حقّ الطاعة تقول: إنّ دائرة مولوية المولى الحقيقي - أي الله تعالى - تتّسع لتشمل التكليف المظنونة والمشكوكة فضلاً عن المقطوعة. فلو احتملنا التكليف في الواقع، لزم الاحتياط والعمل وفق مؤداه؛ وذلك بمقتضى «حقّ الطاعة» الذي يعدّ حكماً من أحكام العقل العملي. والنكته التي لم يُلْتَفَت إليها بالكامل في نظرية «حقّ الطاعة» سواء من قبل مؤسّسها الشهيد الصدر رحمته الله أو من قبل تلامذته، هي أنّنا في الشبهات البدوية كما نحتمل التكليف الأعمّ من الوجوب والحرمة، فكذلك نحتمل الإباحة الواقعية، والكلام حول حكم العقل العملي بحقّ طاعة المولى كما أنّه موجود في التكليف الوجوبية والتحريمية، فإنّه موجود أيضاً بنفس المستوى في الإباحة الواقعية. إذا كانت «منعمية» المولى أو «خالقيته» أو «مالكيته» تستدعي اشتغال الذمّة بتكاليفه والعمل على طبقها، فهي تستدعي ذلك أيضاً بالنسبة إلى «الإباحة» بوصفها حكماً من الأحكام الخمسة.

ومن أجل التسهيل، سنفترض أنّ الإباحة التي نتناولها بالبحث هي الإباحة الاقتضائية ذات الجعل المستقلّ في مقابل جعل الحرمة وجعل الوجوب، والتي من أجل ذلك عدّت من جملة الأحكام الخمسة. ونشير بادئ الأمر إلى عدم صحّة القول بخلو الإباحة من أيّ ملاك، الأمر الذي سننقّحه لدى الحديث عن الإباحة الاقتضائية واللاقتضائية. بعد هذا نقول: إنّ إشكالنا على نظرية «حقّ الطاعة» يتلخّص في أنّها في موارد «الشبهة البدوية» كما تقتضي الحكم بالاحتياط مراعاةً للتكليف الواقعي، فإنّها تقتضي الحكم بالترخيص وإطلاق العنان مراعاةً للإباحة الواقعية. وبما أنّ هذين الحكمين العقليين - الحكم بالاحتياط والحكم بالترخيص - حكمان متنافيان لا يمكن اجتماعهما، فإنّ بطلان هذه النظرية يصبح واضحاً، وذلك بعد فقدان الدليل على ترجيح أحدهما على الآخر. أما القائلون بـ «قبح العقاب بلا بيان»، فهم بمنأى عن هذه المشكلة، الأمر الذي يدلّ على صحّة مسلكهم.

والإشكال المتقدم، وإن كان يبدو بسيطاً، إلا أنه برأينا يهدم أساس نظرية «حق الطاعة». ومع ذلك فإنه قد يمكن الإشكال عليه بمجموعة من الإشكالات، نذكر بعضها مع الإجابات المناسبة عن كلّ منها:

الإشكال الأول:

إنّ الإباحة الاقتضائية وإن كانت حكماً من الأحكام الخمسة ومتعلّقاً لجعل المولى، إلا أنّها تختلف عن الأحكام الأخرى اختلافاً جوهرياً. ويرجع ذلك إلى أنّ العبد في مورد الأحكام الأخرى من قبيل «الوجوب» و«الحرمة»، يطلب منه الإتيان بعملٍ ما أو تركه، وما يحقّق الطاعة أو العصيان هو قيامه بذلك العمل أو تركه له («الطاعة» عنوان للإتيان بما يأمر به المولى أو الانتهاء عمّا ينهى عنه، و«المعصية» عنوان لترك ما يأمر به المولى أو الإتيان بما ينهى عنه). أمّا في مورد «الإباحة» - حتى الاقتضائية - فلا يمكن تصوّر «طاعة» أو «معصية» من هذا القبيل. فإنّ الإباحة في الحقيقة عبارة عن جعل الترخيص للعبد وإطلاق العنان له، وإطلاق العنان هذا - الحاصل في ظرف التشريع - إنّما يقوم بنفس الجعل، ولا ينافيه فعل العبد أو تركه، ولذا فإنّ ترخيص المولى لا يمكن امتثاله عبر الفعل ولا عصيانه عبر الترك، والمتحقّق من جهة جعل المولى هو «إطلاق العنان» في ظرف التشريع، ولا علاقة له بالعبد كي يعدّ الإتيان به امتثالاً وعدمه معصية.

وبناءً عليه، فليس في مورد «الإباحة الإقتضائية» حقّ طاعةٍ كي يزاحم أو ينافي «حقّ الطاعة» في مورد احتمال «الوجوب» واحتمال «الحرمة».

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال:

أولاً: إنّ جعل الإباحة وإن كان يختلف عن جعل الحرمة وجعل الوجوب، إلا أنّه ينبغي النظر في أنّه هل هناك فرقٌ بينهما فيما يتعلّق بمسألة مراعاة حقّ المولى؟ وهل صحيحٌ ما قيل حول كون الغرض من جعل الإباحة قائماً بنفس

الجعل لا بفعل العبد؟

والحقّ، إنّ للمولى غرضاً من وراء جعل الإباحة والترخيص، وذلك من قبيل التسهيل ونحوه. وهذا الغرض قائم بفعل العبد أو نحو فعله لا بنفس الجعل؛ إذ لو كان قائماً به - أي بنفس الجعل - لسقط بمجرد جعله من قبل المولى - لأنّه يتحقّق بمجرد تحقّق الجعل - وهو أمر غير معقول.

ومن هنا نعلم بأنّ للمولى غرضاً من جعل الترخيص كامناً وراء نفس الجعل، وهو استفادة العبد من كونه مطلق العنان. صحيح أنّ الرخصة التشريعيّة تتحقّق بمجرد جعل المولى - شأنها في ذلك شأن الإلزام التشريعي المتحقّق كذلك بمجرد جعل المولى له - لكن لا يمكن الالتزام بأنّ ملاك الحكم الإلزامي هو صرف تحقّق الإلزام، بل هو تحقّق متعلّق الإلزام، أي الفعل أو الترك. وكذلك الأمر في باب جعل الإباحة والترخيص وإطلاق العنان؛ فإنّ ملاك الإباحة غير قائم بمحض الترخيص وإطلاق العنان الحاصلين تشريعاً، بل قائم باستفادة العبد من كونه مرخصاً ومطلق العنان. وهذه الاستفادة ترجع في الحقيقة إلى نحو خاص من أنحاء الفعل والترك؛ فإنّ المكلف إنّما يعتبر مرخصاً ومطلق العنان في فعله فيما لو أتى به من غير جهة الإلزام.

إنّ استيفاء مصلحة «الإباحة» المجعولة إنّما يكون عبر عدم قيام العبد بالفعل أو الترك من جهة الإلزام؛ وأيّ نحو من أنحاء الإلزام، يعدّ - عقلاً - استخفافاً بحقّ المولى وعدم مراعاة له فيما لو كان المولى قد رخص فعلاً في مورده. غاية الأمر، فإنّ الاستخفاف بحقّ المولى تارة يكون من جهة عملية، كما لو قام بالفعل أو الترك من جهة الإلزام، وأخرى من جهة نظرية، كما لو بنى على «الإلزام» وعقد عليه قلبه في مقابل ترخيص المولى.

وعلى أيّة حال، فإنّ تصوّر عدم مراعاة جعل «الإباحة» أو «الترخيص» أمرٌ ممكن.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ البحث في «حقّ الطاعة» غير مرتبط بالألفاظ والظواهر كي يصار إلى البحث عن موارد صدق «الطاعة» وموارد عدم صدقها، وهل أنّ الطاعة متصورة في مورد الترخيص وجعل الإباحة أم غير متصورة، بل البحث في «حقّ الطاعة» بحث عقليّ مرتبط بدائرة مولوية المولى، ولزوم مراعاة هذه المولوية. ومن المسلّم به أنّ مولوية المولى غير منحصرة بالأحكام الإلزامية، وكذلك لزوم مراعاة هذه المولوية. وكما رأينا فإنّ مراعاة العبد لهذه المولوية ممّا يمكن تصوّره في مورد الأحكام الترخيصية، ولا دليل على انحصاره بالأحكام الإلزامية.

وممّا ذكرناه اتّضح أنّ امتثال «الإباحة» غير قائم ببناء المكلف [بمعنى عقد القلب] على «الترخيص» أو على «إطلاق العنان» - ليشكل بأن «بناء المكلف على الترخيص» ليس من مقتضيات الإباحة والترخيص، وبأنّ وجوب عقد القلب والبناء على الترخيص بحاجة إلى دليل جديد [لأنّه لا يمكن استفادته من الملاك الاقتضائي للترخيص في حدّ نفسه] بحيث لو عقد قلبه على ذلك لم يرتكب على أسوء التقادير إلّا حرمة التشريع - بل قائم بناءً على ما تقدم بنفس الفعل والترك الخارجيين، ولكن بكيفية خاصة وهي الفعل والترك لا من جهة الإلزام في مقابل الفعل والترك المأتي بهما من جهة الإلزام، وعليه فإنّه إذا شرّع المكلف وأتى بالفعل في مورد «الإباحة» من جهة الإلزام، فقد ارتكب مخالفتين:

أولهما: [بلحاظ الجانب النظري] وهو ارتكابه التشريع المحرّم [وذلك لبنائه على الإلزام بدل البناء على «إطلاق العنان»].

ثانيهما: [بلحاظ الجانب العملي] وهو تركه امتثال ما جعله المولى في عهده، وذلك لاتيانه بالفعل من جهة الإلزام [في حين إنّ امتثال المَجْعُول المولوي يكون من غير جهة الإلزام].

ومحلّ كلامنا في موارد التشريع الأمر الثاني لا الأول.

أضف إلى ذلك أنّ بالإمكان تصوّر الإتيان بالفعل من جهة الإلزام، لكن دون الابتلاء بالتشريع المحرّم. كما لو فرضنا - مثلاً - أنّ فتوى المجتهد في مسألة من المسائل هي «الإباحة»، من قبيل ذهابه إلى أنّ ترجيع الصوت ليس محرّماً في حدّ نفسه، فلو سأله المقلّد عن حكم ترجيع الصوت، وأفتاه بالحرمة توقّفاً منه بأنّ الغناء المحرّم عبارة عن مطلق ترجيع الصوت - والحال أنّ ذلك في الواقع خلاف فتواه - والتزم المقلّد بهذه الفتوى، فإنّ تركه ترجيع الصوت سيكون من جهة الإلزام، ومع ذلك فإنّه لم يقع في محذور التشريع المحرّم. فما ينبغي له العمل به في المقام هو «الإباحة» (وتوخّياً للدقّة في الاستدلال، نفترض مطابقة فتوى المجتهد للحكم الواقعي)، في حين إنّ ما قام به هو ترك ترجيع الصوت لكن من جهة الإلزام. وفي هذه الحالة، فإنّ مخالفة المقلّد للترخيص الواقعي وإن كانت لا تستلزم عقاباً - نظراً لنشوتها من خطأ المجتهد - إلا أنّها تثبت إمكان تصوّر مخالفة «الحكم الترخيصي» و «الإباحة التشريعيّة» دون الابتلاء بالتشريع المحرّم.

ثانياً: لو فرضنا أنّ الإباحة وعلى الرغم من كونها حكماً من الأحكام الخمسة، إلا أنّها لا امتثال لها ولا عصيان، وذلك نظراً لماهيّتها الخاصة. وبتعبير البعض فإنّ الإباحة نحو سلب للمسؤوليّة والإدانة، ولا شيء على العبد سواء أتى بالفعل أم تركه. ففي هذه الحالة فإنّ ما أوردناه على نظريّة «حق الطاعة» لا يكون متوقفاً على هذا البحث، لأنّ المشكلة التي أثارناها هي وقوع التنافي بين مقتضيات العقل العملي [حيث يحكم بالتنجيز تارةً والتعذير أخرى] والتنافي بينها لما كان أمراً محالاً كشف بذلك عن بطلان هذه النظرية».

أما وقوع التنافي بين أحكام العقل العملي، فلحكم العقل بالترخيص على

ضوء الترخيصات الواقعية والإباحات المجعولة الواصلة إلى العبد (حيث يحكم العقل بالإباحة والترخيص فور علمه بجعل المولى للإباحة) وهذا مقتضى احترام المولى ومولويته. وبناءً على نظرية «حقّ الطاعة»، فإنّ دائرة احترام المولوية لا تقتصر على موارد الوصول القطعي للحكم، فلا مناص للعقل إذاً من الحكم بالترخيص في موارد الشك في الإباحة أيضاً، وذلك مراعاةً منه لمولوية المولى التي تتساوى نسبتها إلى الأحكام الإلزامية والتخيضية على حدّ سواء. وما ذلك إلا لما قدّمناه من أن البحث في «حقّ الطاعة» غير منوط بلفظ «الطاعة»، وأنّ المهمّ في المقام هو البحث في مراعاة مولوية المولى واحترامه. ومن الواضح عدم اختصاص احترام المولى بجعل دون آخر، بل يشمل جميع الجعولات، ومنها جعل «الإباحة» والترخيص.

وحاصل ما تقدّم أنّ أصل الإشكال على نظرية «حقّ الطاعة» غير متوقّف على تصوير «الامتثال في مورد الإباحة»، بل يبتني على لازم نظرية «حقّ الطاعة»، وهو التنافي الحاصل بين أحكام العقل العملي.

الإشكال الثاني:

أما الإشكال الثاني الذي يمكن إثارته حول النقد الذي وجّهناه إلى نظرية «حقّ الطاعة»، فحاصله: إنّه لا تنافي مستقر من الأساس بين أحكام العقل المتقدّمة؛ إذ بعد المصادقة على أنّ احتمال التكليف الإلزامي موجب لحكم العقل بالاحتياط، وأنّ احتمال الإباحة الواقعية موجب لحكمه بالترخيص، إلا أنّ هذين الحكمين لا يكونان فعليّين في آن واحد كي يقال بوقوع التنافي والتزام بين الأحكام العقلية، بل يكون الحكم العقلي بالاحتياط فعليّاً، والحكم العقلي بالإباحة وإطلاق العنان غير فعليّ. والوجه في ذلك أنّ المنجزية والاحتياط حقّ للمولى على العبد، بينما المعذّرية والترخيص حقّ للعبد على المولى، وكلّما وقع التنافي بينهما، قدّم العقل حقّ المولى على حقّ العبد الساقط بعد هذا

التقديم. وعليه فلا فعليةً للحكمين المذكورين معاً لكي يقع التنافي بينهما.

ولمزيد من التوضيح نقول: إنّ ملاك الإباحة الاقتضائية في موارد الشك في الحكمين الإلزامي والترخيصي، إن كان يستتبع الترخيص والإطلاق المطلق للعنان، ففي هذه الحالة يقع التنافي بين مقتضيات الحكم الإلزامي والحكم الترخيصي بلحاظ الأحكام العقلية المترتبة عليهما (وعلى احتمالهما). غير أنّنا لو أحرزنا أنّ الملاك المقتضي للتنجيز أهمّ عند المولى من الملاك المقتضي للتعذير (كما الحال في أدلة الاحتياط الشرعي وأمثالها) ثبت التنجيز وسقط التعذير. وفي مقابل ذلك، لو أحرزنا أنّ الملاك المقتضي للترخيص والتعذير أهمّ عند المولى من الملاك المقتضي للتنجيز (كما الحال في أدلة البراءة الشرعية وأمثالها) ثبت التعذير وسقط التنجيز. وفي حالة عدم إحراز أيّ منهما، قدّم حقّ المولى على حقّ العبد بمقتضى حكم العقل العملي.

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال:

أولاً: إنّ حكم العقل بالترخيص تبعاً لحكم المولى به، إنّما هو صرف حكم وليس بحقّ. فالعقل إنّما يرخص تبعاً لترخيص المولى، وكما أنّ ترخيص المولى ليس سوى حكم بالترخيص، فكذلك ترخيص العقل. وبناءً عليه، فإنّ اعتبار هذه التراخيص «حقاً» لا دليل عليه من أساس. كما أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط مغايرٌ لحكم العقل بوجود «حقّ الطاعة» و«حقّ المولوية» والثاني موضوع للأول؛ لأنّ «حقّ الطاعة» و«حقّ المولوية» ثابتان بالنسبة إلى المولى، والعقل إنّما يحكم بلزوم الاحتياط فحسب.

وعليه، فالتنافي بين حكم العقل بالإلزام - الناشئ من حقّ مولوية المولى - وبين حكم العقل بالترخيص - الناشئ من ترخيص المولى - ليس تنافياً بين حقّ المولى وحقّ العبد كي يقال بتقديم حقّ المولى على حقّ العبد بلحاظ الأهمية.

ثانياً: إنّه على تقدير رجوع الترخيص الذي يثبت العقل للعبد إلى حقّ العبد على المولى، بحيث يقع التنافي في المسألة أعلاه بين حقّ المولى وحقّ العبد، فما الدليل على كبرى التقديم الدائمي لحقّ المولى على حقّ العبد؟ وللإنصاف، فإنّ العقل لا يحكم بهذا الحكم الكلّي والمطلق. والعجيب أنّ المستدلّ نفسه قد أذعن بأننا لو أحرزنا أنّ الملاك المقتضي للتعذير أهمّ عند المولى من الملاك المقتضي للتنجيز، ثبت التعذير وسقط التنجيز. أو لا يرجع هذا الكلام - بعد كون التعذير حقّاً للعبد، والتنجيز حقّاً للمولى - إلى تقدّم حقّ العبد على حقّ المولى من حيث الأهمية؟ هذا والبحث عن منشأ هذا الإحراز وهل أنّه البراءة الشرعيّة أو غير ذلك خارجٌ عن محلّ الكلام؛ لأنّنا إنّما نتكلّم بلحاظ عالم الثبوت. غير أنّ ما نؤمن به على كلّ حال هو أنّ كبرى «تقديم حقّ المولى على حقّ العبد» غير مطّردة بل نادرة؛ لأنّنا نحتمل في موارد الشك أنّ التعذير - وهو حقّ العبد على المولى - أهمّ من التنجيز، فلا يبقى مجالاً لتقديم «حقّ الطاعة» عليه.

ثالثاً: إنّ طرح المسألة على أنّ الأمر فيها دائرٌ بين حقّ طاعة المولى وحقّ العبد لا يحلّ المشكلة بالكامل، لأنّ إشكالنا على «حقّ الطاعة» قائمٌ على أساس التنافي الحاصل بين الأحكام العقلية في باب «حقّ الطاعة» بحيث يرجع الحقّان إلى حقّ المولى على العبد. أما حقّ العبد على المولى فإنّه - بعد الاعتراف بوجوده - أجنبيٌّ عن إشكالنا.

وتوضيح الحال أنّ ترخيص المولى للعبد وإن كان حقّاً للعبد على المولى، إلا أنّه قائمٌ في طول حقّ المولى على العبد. إذ لو لم يكن للمولى حقٌّ على العبد، فبأيّ دليل صار ترخيصه العبدَ موضوعاً لحكم العقل بحقّ التعذير والترخيص؟ وبعبارة أكثر وضوحاً: إنّ العقل إنّما يحكم بثبوت حقّ للعبد حينما يثبت الشارع له ترخيصاً. أمّا صرفُ تحقّق الترخيص من قبل المولى، فلا يكفي لثبوت الحقّ للعبد، إلا بعد الفراغ عن ثبوت هذا الحقّ للمولى في

مرتبة سابقة، بحيث يمكنه ترخيص العبد أو إلزامه. وإلا فإنّ قول شخص لآخر «إنّك مرخص» لا يثبت له أيّ ترخيص؛ لأنّ الترخيص إنّما يكون ممّن له حقّ الترخيص. وهذه المسألة واضحة ولا اختصاص لها بالترخيص (الذي لم نأت على ذكره إلا تنزلاً بعد عدم اعترافنا أساساً بكونه حقاً) بل تشمل حقّ خيار الفسخ وحقّ الحضانة وغير ذلك.

وهذه الحقوق إنّما تثبت بإنشائها، عندما يكون للمولى حقّ جعلها للعباد وله ذلك. بناءً عليه نقول: في موارد الشك البدوي حيث يدور الأمر بين احتمال التكليف الإلزامي والإباحة الاقتضائية، فكما أنّ مولوية المولى في موارد الأحكام الإلزامية تقتضي الاحتياط ومراعاة احتمال التكليف، فإنّها في موارد الأحكام الترخيصية تقتضي مراعاة احتمال الإباحة والترخيص في الطرفين. ومن هنا ينشأ التنافي بين حقّي طاعة المولى، وليس بين حقّ طاعة المولى وحقّ طاعة العبد حتى تصل النوبة إلى تقديم حقّ المولى على حقّ العبد.

ولكن هذا أجنبيّ عمّا بحثناه سابقاً لدى حديثنا عن إمكان تعقّل الامتثال في مورد الإباحة والترخيص (وإن كنّا قد ذهبنا هناك إلى إمكان ذلك) وهو مبنيّ على التسليم بأنّ الإباحة لا تستلزم نوعاً من الامتثال في مقام العمل. وبعد ذلك نقول بأنّ المَجْعُول الواقعي في موارد الشك البدوي إذا كان الإباحة فإنّ مقتضى مولوية المولى حكم العقل بالترخيص، وكذلك الأمر حال احتمال هذا الجعل؛ وذلك تحفظاً على الترخيص الواقعي المحتمل. وهذا الحقّ المولويّ القاضي بالترخيص العقلي في ظرف الشك ينافي الحقّ المولويّ القاضي بالإلزام العقلي في ذلك الظرف. فالتنافي إذاً بين حقّي المولى، لا بين حقّ المولى وحقّ العبد.

رابعاً: يمكن القول بأنّ مسألة التنافي بين الحكّمين العقليّين المتقدّمين

متفرعة عن مسألة أساسية أكثر أهمية وهي مسألة مراعاة «اهتمامات المولى». فلو رأى المولى في مقام مراعاة مصالح العباد بأن إطلاق العنان للعبد أهم من تقييده وتضييق الخناق عليه، وحكم له بالتريخيص مراعاةً لهذه المصالح، فهل من الممكن للعبد والحال هذه تجاهل اهتمام المولى بمصالحه، وتمسكه بجانب التقييد والتضييق؟

كما أن لمسألة «اهتمام المولى» مجال آخر يمكن طرحها فيه، وهو حال اشتباه الإباحة الواقعية بالإلزام الواقعي وعدم تبين المجعول الواقعي في البين. والسبب في ذلك أن احتمالنا لكون المجعول الواقعي هو «الإباحة» معناه أن اهتمام المولى - وبملاحظة جميع الجوانب - قد تعلّق بكون العبد مرخصاً ومطلق العنان. فلو لزمّت مراعاة «اهتمامات المولى» فإنّ على العقل عندئذ الحكم بالتريخيص مراعاةً منه لاهتمام المولى بالتريخيص وكون العبد مطلق العنان، كما أنّ عليه الحكم بالاحتياط مراعاةً منه لاهتمام المولى بالإلزام وكون العبد مقيداً. وهذا هو معنى عدم الانسجام الداخلي الذي نعتقد بأنّ نظرية «حقّ الطاعة» تعاني منه.

والانتقال بالبحث إلى الحديث عن تزامم حقّ المولى مع حقّ العبد، ناشئ من الغفلة عن أنّ التنافي واقع بين أحكام العقل بلحاظ اهتمامات المولى في حدّ نفسها. والشهيد الصدر رحمته الله نفسه يعتقد في بحث «العلم الإجمالي» بإمكان التريخيص في كلا طرفيه؛ لأنّ الأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي تتبع قوانين «التزامم الحفظي». والمراد من «التزامم الحفظي» التزامم الحاصل بين مقتضيات الأحكام الإلزامية والأحكام التريخيصية في مرحلة الجهل. ومقتضى التحفّظ على الأحكام الإلزامية في مرحلة الشك هو الاحتياط والابتيان بجميع الأطراف حفظاً للملاكات الواقعية (أو ترك جميع الأطراف، وذلك بحسب تعلّق العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة). كما أنّ مقتضى التحفّظ على التريخيص الواقعي، الترخّص في جميع الأطراف.

وهناك التزم الشهد الصدر ؓ بإمكان ترخيص المولى في جميع الأطراف حفظاً منه للملاك الواقعي، وذلك فيما لو كان ملك الترخيص الواقعي أهم لديه من ملك الإلزام الواقعي، بحيث يكون التحفظ على الأول مقدماً لديه على التحفظ على الثاني.

وما نقوله: هو أنه كيف يعقل لمن يعتقد بإمكان تقديم ملاكات الإباحة على ملاكات الإلزام في عالم التزام الحفظي، وبالتالي إمكان ترخيص الشارع في جميع أطراف العلم الإجمالي، أن يذهب إلى عدم لحاظ العبد لهذه الترجيحات؟ وهل للعبد سوى لحاظ اهتمامات المولى ومراعاتها؟ وإذا كان المولى نفسه قد قدّم الملاكات الترخيصية على الملاكات الإلزامية، فهل للعبد سبيل إلى تجاهل ذلك بحجة رجوع الإباحة إلى حقّ العبد على المولى؟

الإشكال الثالث:

والإشكال الثالث الذي يمكن توجيهه على نقدنا لـ «حقّ الطاعة» هو أنه يمكن تفسير ملك الإباحة الاقتضائية بأحد تفسيرين^(٦):

التفسير الأول: وهو أن يكون ملك الإباحة الاقتضائية جهتيّاً، بمعنى قيام المصلحة في أن لا يكون العبد ملزماً من قبل المولى إزاء فعل المباح أو تركه، فيحكم العقل بعدم الإلزام إزاءهما. فملك الإباحة الاقتضائية إذاً قائمٌ بنفي المسؤولية العقلية إزاء فعل المباح وتركه، وليس بنفي المسؤولية إزاء مطلق الإلزام العقلي، بل خصوص الإلزام العقلي الناشئ من الإلزام المولوي بالفعل أو الترك.

التفسير الثاني: أمّا التفسير الثاني فملك الإباحة الاقتضائية فيه مطلقٌ غيرُ جهتيّ، بمعنى قيام المصلحة في أن لا يكون العبد ملزماً عقلاً بفعل المباح أو تركه، سواء كان الإلزام المراد نفيه ناشئاً من جهة الإلزام المولوي إزاء الفعل أو الترك، أو من أية جهة أخرى. وبناءً عليه فإنّ ملك الإباحة الاقتضائية

يستدعي الترخيص ونفي المسؤولية إزاء مطلق الإلزام العقلي، لا خصوص الإلزام العقلي الناشئ من الإلزام المولوي بالفعل أو الترك.

ويظهر الفرق بين هذين التفسيرين في المورد الذي يحكم فيه العقل بالإلزام إزاء الفعل المباح؛ نظراً لأنّ امتثال فعل آخر حكّم المولى بالإلزام إزاءه لا يضمن إلا عبر الإتيان بهذا المباح.

فبناءً على التفسير الأول، لا تنافي بين ملاك الإباحة الاقتضائية وبين حكم العقل بالإلزام إزاء الفعل؛ إذ لا تنافي بين عدم الإلزام العقلي الناشئ من عدم الإلزام المولوي وبين الإلزام العقلي الناشئ من الاحتياط؛ وذلك لأنّ ملاك الإباحة الاقتضائية - بحسب هذا التفسير - قائم بنفي المسؤولية العقلية إزاء خصوص الإلزام العقلي الناشئ من الإلزام المولوي.

أمّا بناءً على التفسير الثاني، فيقع التنافي بين عدم الإلزام العقلي الناشئ من عدم الإلزام المولوي وبين الإلزام العقلي الناشئ من الاحتياط؛ لأنّ ملاك الإباحة الاقتضائية - بحسب هذا التفسير - يستدعي الترخيص ونفي المسؤولية إزاء مطلق الإلزام العقلي [حتى الناشئ من الاحتياط] لا خصوص الإلزام العقلي الناشئ من الإلزام المولوي.

ومن هنا اتضح انحصار ما ادّعي من تنافٍ في مسلك «حقّ الطاعة» بالتفسير الثاني لملاك الإباحة الاقتضائية دون الأول، والذي لم يقدّم دليل على نفيه.

ويجاب عن هذا الإشكال:

بعد غصّ النظر عن جملة من المسامحات الحاصلة فيما يتعلّق بملاك الإباحة الاقتضائية، فقد وقع خلطٌ بين ما سمي «تفسيراً» وبين «المحتمل الواقعي». فإنّ التفسيرين المذكورين لملاك الإباحة الاقتضائية لا يعدوان

كونهما نوعي إباحة أو محتلمين واقعيين لها، وممكني الوقوع معاً. ففي بعض الموارد يمكن رجوع ملاك الترخيص إلى إطلاق العنان إزاء الإلزامات المولوية فقط وفقط، وفي البعض الآخر يمكن رجوعه إلى مطلق إطلاق العنان سواء كان - أي إطلاق العنان - إزاء الإلزامات المولوية أم إزاء سائر الإلزامات.

إذاً، فالأمران المذكوران ليسا في الواقع «تفسيرين» بل هما محتلمان ممكننا التحقق معاً وفي عرض بعضهما البعض، ولو في غير مورد.

وعلى هذا الأساس، ومع أننا لا نلتزم بنفي المحتمل الأول، إلا أنّ النقد المتقدم والمتوجه إلى «حقّ الطاعة» يعود ليظهر بمجرد احتمالنا كون الإباحة من سنخ المحتمل الثاني لا الأول. ولا يمكن التخلص من النقد المذكور إلا بعد إثبات كون جميع الإباحات المتصورة من سنخ النوع الأول، وهو ممّا لا دليل ينهض به ثبوتاً وإثباتاً.

□ النقد الثالث - بلحاظ «اللوازم الخارجية»:

نخلص الآن إلى النقد الثالث الذي يمكن توجيهه إلى «حقّ الطاعة»، وهو بلحاظ لوازم مسلك «حقّ الطاعة» التي لا يمكن الالتزام بها. ومن جملتها لزوم الاحتياط في كلّ مورد نحتمل فيه وجود غرض إلزامي للمولى، وهو ما لا يرتضيه المسلكان «حقّ الطاعة» و«قبح العقاب» على حدّ سواء.

ويتوقّف إثبات هذا اللزوم على نكتة «احترام المولى» التي يرجع إليها مسلك «حقّ الطاعة»، وعلى عدم إرادة «تحقق الأمر من المولى» الظاهر من لفظي «الطاعة» و«الإطاعة». فالغرض من «حقّ الطاعة» هو الاحترام الكامل للمولى وعدم الاستخفاف به، وهو فرع وجود «الأمر» كما هو واضح. ولا فرق بين الاحترام بلحاظ أوامر المولى والاحترام بلحاظ أغراضه، بل إنّ دائرة احترام المولى وعدم الاستخفاف به تتسع أبعد من الغرض الواقعي لتشمل

موارد الانقياد والتجزي، في حين أنّ هذه الموارد تخلو في عالم الواقع من أيّ حكم أو غرض.

وعليه، فلو التزمنا بأنّ للمولى حقّاً يلزم احترامه في جميع موارد أوامره ونواهيه حتى المشكوك منها، فلا بدّ من الالتزام بذلك - وبالتالي الاحتياط - في موارد الأغراض المحتملة أيضاً. وهذا هو لازم «حقّ الطاعة» الذي يبعد التزام أصحاب هذا المسلك به.

وقد أجاب بعض تلامذة الشهيد الصدر^(ع) عن هذا الإشكال بأنّ عدم التكليف من قبل المولى في نفسه كاشفٌ عن عدم وجود غرض إلزامي. وعليه، فإنّ «حقّ الطاعة» لا يلزم بالاحتياط في موارد الشك في الأغراض الواقعيّة.

وهذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ عدم التكليف من قبل المولى إنّما يصلح للكشف عن عدم وجود غرض إلزامي له، فيما لو رجع عدم التكليف إلى فقدان المقتضي (الغرض) ولم يمكن في البين طرح احتمال آخر. أما إذا لم يرجع عدم التكليف إلى عدم المقتضي (الغرض) بل إلى وجود مانع عن إصدار المولى تكليفه إلى العبد، فلا يبقى مجالاً لما ذكر؛ لإمكان افتراض وجود غرض تامّ مبتلى بمانع يمنع عن إصدار التكليف على وفقه. ففي هذه الحالة، وعلى الرغم من عدم إمكان صدور التكليف من قبل المولى، فإنّ احترام المولى واجب بسبب إحراز وجود غرض تام له في البين.

الهوامش

- (١) لعلّه يقصد السيّد علي أكبر الحائري في البحث الذي نشره في العدد الثاني عشر من مجلّة «الفكر الإسلامي» تحت عنوان «نظرية حقّ الطاعة». (م)
- (٢) نقلنا هذا النصّ عن الشهيد الصدر^(١) لأنّ المؤلّف ناظر إليه وإن لم يصرّح بذلك. راجع بحوث في علم الأصول ٥ : ٢٤ . (م).
- ملحوظة : كل ما يرد في هذا المقال بين معقوفتين فهو من المترجم .
- (٣) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) : ٣٣٦ ، طباعة المؤتمر العالمي . على أنّ في النصّ العربي المنقول من « الحلقة » والوارد في المقالة الفارسيّة بعض الأخطاء . (م)
- (٤) مباحث الأصول ، ق ٢ ، ٣ : ٦٩ .
- (٥) لم نعثر على هذه التعابير عند السيّد الشهيد^(٢) ، ووجدناها في مقالة السيّد الحائري المشار إليه سابقاً ، انظر : نظرية حقّ الطاعة : ١٠١ . إلّا أنّ فيها «البراهين المزعومة» بدل «البراهين الخياليّة» . وقد ذكر لي السيّد الحائري أنّه ليس من البعيد أن يكون الشهيد^(٣) قد عبّر في محاضراته بهذا التعبير . (م)
- (٦) توسّعنا قليلاً عن الأصل الفارسي في بيان التفسيرين والثمرّة المترتبة على الفرق بينهما (م) .

مطارحة علمية

حول نظرية حقّ الطاعة

□ الأستاذ السيّد علي أكبر الحائري

□ بيان أصل النظرية :

من جملة القواعد المدّعى كونها عقلية ما يسمّى بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) التي اشتهرت بين الأصوليين منذ عهد الوحيد البهبهاني رحمته الله (المتوفى ١٢٠٦ هـ)، وهي تعني حكم العقل بعدم استحقاق المكلف للعقاب تجاه الحكم الواقعي المجهول ما لم يصل بيانه إليه بوصول قطعي، على كلام في أنّ المقصود بالبيان هل هو البيان الواقعي فحسب، أو الأعمّ منه ومن الحكم الظاهري المثبت للتكليف عند الشكّ.

وقد استنتجوا من هذه القاعدة أنّ الأصل الأولي عند الشكّ في التكليف هي البراءة العقلية .

وخالف في ذلك أستاذنا الشهيد الصدر رحمته الله إيماناً منه بأنّ هذه القاعدة تستلزم التضيق في حقّ طاعة الله تبارك وتعالى على خلقه، واختصاص حقّ طاعته علينا بالتكاليف القطعية فحسب، وهذا تعبير آخر عن ضيق مولويته سبحانه وتعالى، بمعنى أنّ مولويته علينا تختصّ بمجال التكاليف القطعية

فحسب ولا تشمل مجال التكاليف الظنيّة والاحتماليّة، وهذا ينافي إدراك العقل العمليّ السليم القاضي بثبوت حقّ الطاعة لله تبارك وتعالى علينا في أوسع نطاق، وشمول مولويّته تبارك وتعالى لأوسع مجال، سواء بنينا على أنّ ملاك مولويّته وحقّ طاعته علينا عقلاً عبارة عن منعميّته تبارك وتعالى علينا - على أساس وجوب شكر المنعم - أو هو عبارة عن خالقيّته لنا - على أساس دعوى أنّ الخلق يوجب الملكيّة الحقيقيّة للمخلوق عقلاً - فإنّ أيّ واحدٍ من هذين الملاكين قبلنا به في علم الكلام فهو ثابت لله تبارك وتعالى بدرجةٍ توجب حقّ الطاعة والمولويّة له بأعلى المستويات وفي أوسع نطاق.

فالصحيح إذًا، لزوم الاحتياط عقلاً تجاه التكاليف الظنيّة والاحتمالية رعايةً لحقّ طاعة الله تبارك وتعالى الشامل لهذا المجال، ما لم نحز ترخيصه هو ترك الاحتياط تجاه الحكم المحتمل أو المظنون، وقد اشتهر ذلك بنظريّة حقّ الطاعة.

وهذه النظريّة ليست برهانيّة، كما صرّح به أستاذنا الشهيد رحمته الله ^(١)، وإنّما هي وجدانيّة ونابعة من إدراك العقل العملي، ولهذا لم يتمسك أستاذنا الشهيد رحمته الله بدليل أو برهان لإثبات هذه النظريّة، وإنّما اكتفى بالتوضيح الوجداني لبعض وجوه الخطأ في نظريّة المشهور وإبطال أدلّتهم وتنبيه الوجدان على صحّة هذه النظريّة، وليس إصراره رحمته الله على الفرق بين المولويّة الذاتيّة الثابتة لله تبارك وتعالى وبين المولويّات المفعولة بالجعل والاعتبار لغير الله تبارك وتعالى ^(٢) إلّا لأجل توضيح ما قد يمنع عن إدراك العقل العملي السليم في هذا البحث، أو إبطال ما قد يستدلّ به على نظريّة قبّح العقاب بلا بيان، لا لأجل الاستدلال على صحّة نظريّة حقّ الطاعة.

وقد تصدّى رحمته الله للرّد على بعض أدلّة القائلين بقبح العقاب بلا بيان في الدورة الأولى من بحثه ^(٣) وأضاف إليه الرّد على بعض الوجوه الأخرى في

الدورة الثانية^(٤) كما استعرض جملةً منها في الجزء الثاني من الحلقة الثالثة من كتابه دروس في علم الأصول^(٥). وقد جمعها جميعاً مع إضافاتٍ كثيرة في مقالةٍ لي نُشرت قبل سنوات^(٦).

□ الاعتراض على النظرية :

وقد يعترض على نظرية حقّ الطاعة ببعض الشبهات والاعتراضات التي هي في أغلبها واهية وقابلة للردّ بأدنى تأمل، ولكنّ بعضها جديرٌ بمستوى عالٍ من الدقّة والإمعان.

ومن أهمّها الشبهة البرّاقة التي قد تزلّ فيها الأقدام، وحاصلها: أننا في موارد الشكّ في التكليف كما نحتمل أن يكون الحكم الواقعي حكماً تكليفاً مشتملاً على ملاكٍ اقتضائيٍّ للإلزام، كذلك نحتمل أن يكون حكماً ترخيصياً مشتملاً على ملاكٍ اقتضائيٍّ للإباحة، فلو كان الاحتمال الأول مقتضياً لحكم العقل بالبناء على الإلزام لضمان الحفاظ على الملاك الإلزامي المحتمل على فرض وجوده، لكان الاحتمال الثاني أيضاً مقتضياً لحكم العقل بالبناء على الترخيص لضمان الحفاظ على الملاك الترخيصي المحتمل على فرض وجوده، لأنّ كليهما من الملاكات ذات الأهميّة عند المولى على فرض وجودها، ولا وجه لترجيح الأول على الثاني ما لم نحرز كونه أهمّ منه عند المولى إلى درجةٍ تقتضي تقديم ضمان حفظه على ضمان حفظ الثاني عند التزام بينهما في مقام الحفاظ.

ويمكن الردّ على هذا الاعتراض نقضاً وحلاً:

الجواب النقضي:

وذلك من خلال عدّة أمور:

الأول: أنّه لو أمكن قياس ملاك الترخيص بملاك الإلزام بنحوٍ يجعله صالحاً

لمزاحمته له ، فما وجه تقديم الثاني على الأول - حتّى عند القائلين بقبح العقاب بلا بيان - في موارد العلم الاجمالي المشتمل على معلومين بالإجمال ، أحدهما حكم إلزامي ، والآخر حكم ترخيصي ، حتى مع العلم بكون ملاك الحكم الترخيصي اقتضائياً كالحكم الإلزامي ؟ فإنّهم قالوا في مثل ذلك بلزوم مراعاة ملاك الحكم الإلزامي وإن أدّى إلى الاحتياط في تمام أطراف العلم الإجمالي ، ولم يقل أحد بلزوم مراعاة ملاك الحكم الترخيصي ، أو لزوم مراعاة الأهمّ ملاكاً منهما عند الشارع ، أو غير ذلك ممّا تقتضيه ضوابط باب التزام .

والثاني: أنّه لو أمكن أيضاً قياس ملاك الترخيص بملاك الإلزام بالنحو المذكور ، فما وجه تقديم الثاني على الأول - حتّى عند القائلين بقبح العقاب بلا بيان - في موارد وقوع التزام بين امتثال حكم إلزامي والتمتّع بحكم ترخيصي ، حتّى مع العلم بكون الملاك الترخيصي اقتضائياً ؟ كما إذا كان فعل الواجب ملازماً لترك عملٍ مباح ، أو ملازماً لفعل عملٍ مباح ، بحيث يكون امتثال الأول مؤدياً إلى سلب حرّية المكلف تجاه الثاني ، فإنّهم لم يطبقوا في مثل ذلك أحكام باب التزام من تقديم الأهمّ على المهمّ ، ووصول النوبة إلى المهمّ عند عدم الاشتغال بالأهمّ - لو تعقلنا ذلك فيما نحن فيه - إلى غير ذلك ، بل قالوا بوجوب امتثال الحكم الإلزامي وإن أدّى إلى رفع اليد عن التمتع بالفعل المرخّص فيه أو الترك المرخّص فيه .

والثالث: أنّه لو أمكن القياس المذكور فما وجه تقديم الملاك الإلزامي المحتمل على الملاك الترخيصي المحتمل بلحاظ حسن الاحتياط عقلاً في موارد الشكّ في التكليف حتى عند القائلين بقبح العقاب بلا بيان ؟ فإنّهم وإن لم يسلّموا بوجوب الاحتياط تجاه الحكم الإلزامي المحتمل عند الشكّ في التكليف ، ولكنّهم سلّموا بحسن الاحتياط فيه بالبناء على الإلزام ، ولم يقل أحد بحسن الاحتياط تجاه الملاك الترخيصي المحتمل بالبناء على

الترخيص، وإن كان ملاكه اقتضائياً على تقدير وجوده، كما لم يقل أحد بدوران حسن الاحتياط مدار ما هو أهمّ منهما ملاكاً عند الشارع على تقدير وجوده، بل قالوا بحسن الاحتياط تجاه الحكم الإلزامي المحتمل حتى بعد مجيء البراءة الشرعية في ذلك، رغم أنّ البراءة الشرعية تعبّر عن اهتمام المولى بحفظ ملاكات الترخيص في موارد الشكّ أكثر من اهتمامه بحفظ ملاكات الإلزام.

فبهذه النقوض يظهر إجمالاً أنّ الملاك الترخيصي وإن كان اقتضائياً لا يصلح عقلاً للمزاحمة مع الملاك الإلزامي ما لم نحرز تدخلاً من المولى نفسه في ذلك، سواء قلنا بسعة دائرة مولوية المولى وشمول حقّ طاعته للتكاليف الظنيّة والاحتمالية، أو لم نقل بذلك.

الجواب الحلي:

وأما حلاً فبأنّ قياس ملاك الترخيص الاقتضائي بملاك الإلزام، وبالتالي دعوى صلاحيّته للتزاحم معه في بعض الحالات، يمكن تفسيره بأحد وجهين:

الأول: دعوى أنّ ملاك الترخيص الاقتضائي شأنه كشأن ملاكات الأحكام الإلزاميّة من حيث اقتضائه عقلاً إلقاء نوع من المسؤولية على عاتق العبد في مجال تحقيق ذلك الملاك وحفظه، وهذا مرجعه إلى دعوى اقتضاء المنجزية عقلاً، فكما أنّ ملاك الحكم الإلزامي يقتضي المنجزية عقلاً على العبد، كذلك ملاك الإباحة الاقتضائيّة أو الترخيص الاقتضائي فإنّه أيضاً يقتضي نوعاً من المنجزية عقلاً على العبد، وكما أنّ الأوّل يستدعي امتثالاً مناسباً له، كذلك الثاني يستدعي امتثالاً مناسباً له أيضاً، كالبناء على إطلاق العنان - مثلاً - وعدم التقيد بالفعل أو الترك. وهذا يعني إمكان وقوع التزاحم بينهما في مقام الامتثال.

والثاني: أن يُسلّم بأنّ ملاك الترخيص الاقتضائي لا يقتضي عقلاً إلقاء

شيء من المسؤولية والإدانة على عاتق المكلف، وإنما يقتضي نفي المسؤولية والإدانة عنه، بمعنى أن ملاك إطلاق العنان لا يعني شيئاً سوى وجود المصلحة في أن لا يكون المكلف مسؤولاً وملزماً بالفعل أو الترك، وهذا يعني أن ملاك الترخيص الاقتضائي لا يستدعي امتثالاً أصلاً حتى يمكن وقوع التزام بينه وبين ملاك الإلزام في مقام الامتثال.

ولكن بالرغم من ذلك يقال: إن بالإمكان وقوع التزام بينهما في نفس حكم العقل بالتنجيز تارةً والتعذير تارةً أخرى؛ وذلك لأن ملاك الترخيص الاقتضائي كملاك الحكم الإلزامي من حيث ترتب حكم عقلي عليه، وإن كان الحكم العقلي المترتب على ملاك الحكم الإلزامي هو إثبات المسؤولية والإدانة، والحكم العقلي المترتب على ملاك الترخيص الاقتضائي هو نفي المسؤولية والإدانة، فكما أن ملاك الإلزام يقتضي المسؤولية عقلاً كذلك ملاك الترخيص يقتضي نفي المسؤولية عقلاً - لا أن الأول يقتضي المسؤولية والثاني لا يقتضي المسؤولية - ولا شك أن هذين الاقتضائين متنافيان، فإذا اجتمعا في مورد واحد وقع التزام بينهما بلحاظ حكم العقل، ولا يتقدم أحدهما على الآخر من حيث الحكم العقلي إلا إذا ثبت رجحانه عليه في نظر المولى.

وبناءً على هذا يمكن دعوى صلاحية ملاك الترخيص الاقتضائي لل التزام مع ملاك الحكم الإلزامي بلحاظ حكم العقل بالتنجيز والتعذير لا بلحاظ عالم الامتثال.

وكلا هذين الوجهين قابل للنقاش:

أما الوجه الأول؛ فلوضوح أن الإباحة - حتى ما كان منها اقتضائياً - لا تعني إلقاء شيء على عاتق المكلف وتثبيت مسؤولية عليه، وإنما تعني نفي المسؤولية عنه، ونفيه هذا للمسؤولية عن المكلف نابع عن مصلحة في ذات نفي المسؤولية عنه، فيما إذا كانت الإباحة اقتضائية، وليس نابعاً عن مصلحة

في فعلٍ من أفعال المكلف أو موقفٍ من مواقفه الاختيارية .

ومن الواضح أنَّ ذات نفي المسؤولية ليس أمره بيد المكلف سلباً وإيجاباً حتى يكون قابلاً للتنجيز .

وأما مثل بناء المكلف على الترخيص بمعنى عقد قلبه عليه وما شابه ذلك مما هو داخل تحت اختياره، فوجوبه بحاجة إلى دليل جديد، ولا يمكن استفادته من الملاك الاقتضائي للترخيص، ولهذا لو تعمّد المكلف البناء على الوجوب أو الحرمة رغم علمه بالترخيص من قبل المولى، لم يكن بذلك مخالفاً لملاك الترخيص الاقتضائي، وإن كان مرتكباً للحرمة من حيث التشريع .

وهذا لا يعني أنَّ مصلحة الإباحة الاقتضائية تكمن في جعلها الاعتباري الصادر من المولى بحيث يتمّ استيفاء هذه المصلحة بمجرد صدور الجعل من دون أن يترتب عليه حكم عقليّ من تنجيزٍ أو تعذير، وإنما يعني أنَّ مصلحة الإباحة الاقتضائية تكمن في إحساس المكلف بالحرية والتمتع بإطلاق العنان، وهذا يحصل بحكم العقل بالتعذير لا بحكمه بالتنجيز، فلا يترتب على هذه المصلحة تنجيزٌ عقليّ لفعلٍ أو تركٍ يقوم به المكلف بجوارحه أو جوانحه، وحتى اتّصاف فعله أو تركه بكونه صادراً عن حرية واختيار ليس أمراً ينجّزه العقل على المكلف ويلزم به؛ وذلك لأنّ هذا الاتّصاف إن قصد به ما يتقوّم بنية عدم الإلزام وما أشبهها من نشاط الجوانح فالإلزام بمثل هذه النية أو النشاط الجوانحي بحاجة إلى دليل جديد، ولا يكفي لإثباته الدليل الدالّ على الإباحة، وإن قصد به واقع اتّصاف الفعل أو الترك بكونه صادراً عن حرية واختيار - بقطع النظر عن مثل تلك النية - فهو ممّا يحصل بمجرد حكم العقل بالتعذير ونفي المسؤولية تجاه كلّ من الفعل والترك، وهذا خارج عن اختيار المكلف ولا معنى لتنجيزه عقلاً والمطالبة بامتثاله، وهذا يعني أنَّ ملك الإباحة الاقتضائية لا يقتضي تنجيز شيء على المكلف بوجهٍ من الوجوه حتّى يستدعي امتثالاً مناسباً له .

وبهذا يظهر عدم إمكان وقوع التزام بين ملاك الإلزام وملاك الترخيص بلحاظ عالم الامتثال .

وأما الوجه الثاني الذي يدعى وقوع التزام بين الملاكين لا بلحاظ عالم الامتثال بل بلحاظ حكم العقل بالتنجيز والتعذير، فتوضيح الجواب عليه يبتني على تعيين المبنى المختار في تفسير ملاك الإباحة الاقتضائية، إذ بعد رفض التفسير المذكور في الوجه السابق لملاك الإباحة الاقتضائية، والتسليم بأن هذا الملاك ليس بنحو يدعو إلى الإلزام بشيء ولا إلى تنجيز شيء على المكلف، وإنما يدعو إلى الترخيص والتعذير فحسب .

سيبقى أمامنا تفسيران فنيان لملاك الإباحة الاقتضائية، وهما:

أولاً - أن يكون ملاك الإباحة الاقتضائية جهتياً، بمعنى أن هذا الملاك عبارة عن وجود مصلحة في أن لا يكون المكلف ملزماً عقلاً بفعل هذا العمل أو تركه من جهة إلزام صادر من المولى في خصوص هذا العمل .

وهذا يعني أن المصلحة المذكورة وإن كانت تدعو إلى نفي المسؤولية العقلية ولكنها إنما تدعو إلى نفي حصّة خاصّة من المسؤولية العقلية وهي المسؤولية العقلية الناشئة من جهة صدور إلزام من قبل المولى في خصوص ذلك العمل، ولا تدعو إلى نفي المسؤولية العقلية بجميع حصصها وأنواعها .

وثانياً - أن لا يكون ملاك الإباحة الاقتضائية جهتياً، بل يكون مطلقاً بمعنى أن هذا الملاك عبارة عن وجود مصلحة في أن لا يكون المكلف ملزماً عقلاً بفعل هذا العمل أو تركه لا من جهة إلزام صادر من المولى في خصوص ذلك العمل فحسب، بل من جهة أي سبب يؤدي إلى حكم العقل بالإلزام في ذلك الفعل المباح . وهذا يعني أن المصلحة المذكورة تدعو إلى نفي المسؤولية العقلية تجاه ذلك الفعل من جميع الجهات، لا من جهة خاصّة فحسب .

ويظهر الفرق بين هذين التفسيرين فيما إذا كان لدينا مباح بالإباحة

الاقتضائية ولم يصدر من المولى إلزامٌ بخصوص فعله أو تركه ، ولكن صدر منه إلزامٌ بفعل آخر لا يُضمن امتثاله إلا بالالتزام بفعل هذا المباح أو بتركه ، فإنَّ حكم العقل حينئذٍ بلزوم فعل هذا المباح أو تركه لأجل ضمان امتثال الفعل الآخر لا يكون منافياً لملاك الإباحة الاقتضائية بناءً على التفسير الأول ، لأنَّ هذا الإلزام العقلي ليس من جهة إلزامٍ صادرٍ من قبل المولى في خصوص هذا الفعل المباح ، بل إنّما هو من جهة ضمان امتثال الوجوب المتعلّق بفعلٍ آخر ، ولكنّه منافٍ لملاك الإباحة الاقتضائية بناءً على التفسير الثاني ؛ لأنّه على كلّ حالٍ إلزامٌ عقليّ تجاه هذا الفعل المباح ، مهما كانت جهته ومنشؤه .

ولا نقصد بهذين التفسيرين الحكم بصحّة أحدهما وبطلان الآخر بالضرورة في جميع المباحات الاقتضائية ؛ إذ قد يصحّ التفسير الأول في قسم من المباحات ويصحّ التفسير الثاني في قسم آخر منها ، وإن لم نميّز بين القسمين إثباتاً .

ففي كلّ موردٍ صحّ التفسير الأول لملاك الإباحة الاقتضائية زالت الشبهة المذكورة نهائياً ؛ وذلك لأنّ ما يدّعيه أصحاب مسلك حقّ الطاعة من حكم العقل بلزوم الاحتياط تجاه الحكم الإلزامي المحتمل عند الشكّ في التكليف لا ينافي ملاك الإباحة الاقتضائية بالمعنى المذكور في التفسير الأول ؛ لأنّه على فرض كون هذا الفعل مباحاً واقعاً فليس هناك إلزام من قبل المولى في خصوص هذا الفعل ليكون حكم العقل بالإلزام ناشئاً من جهته ، وعلى فرض كون هذا الفعل واجباً أو حراماً واقعاً فليس فيه ملاك الإباحة الاقتضائية ليكون هذا الإلزام العقلي منافياً له .

وهذا يعني أنّنا في موارد الشكّ في التكليف التي يصحّ فيها التفسير الأول لملاك الإباحة الاقتضائية سنعلم إجمالاً بأنّ ملاك الإباحة الاقتضائية إمّا لا وجود له في الواقع ، وإمّا أنّ له وجوداً ولكنّه لا يفوت بسبب حكم العقل بوجوب الاحتياط ؛ لأنّ هذا الحكم العقلي ليس ناشئاً من جهة الزام شرعي

متعلّق بالمباح، وعلى كلا التقديرين سوف لا يكون ملاك الإباحة الاقتضائية المحتملة صالحاً للتزام مع ملاك الحكم الإلزامي المحتمل بلحاظ حكم العقل بالتنجيز والتعذير. فلا مانع إذاً أمام ما يقتضيه ملاك الحكم الإلزامي المحتمل من التنجيز العقلي عند القائلين بمسلك حقّ الطاعة.

وأما الموارد التي يصحّ فيها التفسير الثاني لملاك الإباحة الاقتضائية فقد يقال فيها: إنّ ملاك الحكم الإلزامي المحتمل كما يدعو إلى حكم العقل بلزوم الاحتياط لضمان حفظه على تقدير وجوده بناءً على مسلك حقّ الطاعة، كذلك ملاك الإباحة الاقتضائية المحتملة لابدّ وأن يكون داعياً إلى حكم العقل بعدم لزوم الاحتياط لضمان حفظه أيضاً على تقدير وجوده؛ وذلك لأنّ ملاك الإباحة الاقتضائية - بناءً على هذا التفسير - يدعو إلى نفي الإلزام العقلي من جميع الجهات، فلو حكم العقل بوجوب الاحتياط بأيّ سبب من الأسباب كان ذلك منافياً لهذا الملاك على تقدير وجوده، وهذا يعني وقوع التزام بين الملاكين المحتملين في موارد الشكّ في التكليف، بلحاظ اقتضاء أحدهما للتنجيز واقتضاء الآخر للتعذير، فيكون الحكم بالتنجيز عند القائلين بمسلك حقّ الطاعة ترجيحاً بلا مرجّح.

والجواب:

أولاً - لو صحّ هذا المنطق لكان الحكم بالتعذير عند القائلين بمسلك قبح العقاب بلا بيان ترجيحاً بلا مرجّح أيضاً؛ إذ كما أنّ العقل لو حكم بالتنجيز كان ذلك منافياً لملاك الإباحة الاقتضائية المحتملة على تقدير وجوده، كذلك لو حكم بالتعذير كان ذلك منافياً لملاك الحكم الإلزامي المحتمل على تقدير وجوده، فما هو المرجّح للحكم بالتعذير - أي البراءة العقلية - عند القائلين بمسلك قبح العقاب بلا بيان؟

وثانياً - صحيح أنّ العقل لو حكم في مثل هذه الحالة بالتنجيز انحفظ به

ملاك الحكم الإلزامي المحتمل على تقدير وجوده، وضاع به ملاك الإباحة الاقتضائية المحتملة على تقدير وجوده، ولو حكم بالتعذير انعكس الأمر، أي انحفظ به ملاك الإباحة الاقتضائية المحتملة على تقدير وجوده، وضاع به ملاك الحكم الإلزامي المحتمل على تقدير وجوده.

ولكنّ الواقع إنّ الداعي إلى حكم العقل بالتنجيز لا يمكن اجتماعه مع الداعي إلى حكم العقل بالتعذير - بالمعنى الذي يؤدي إلى استحالة الترجيح بلا مرجح - حتى يقع الاشكال في وجه تقديم أحدهما على الآخر عند الاجتماع؛ وذلك لأنّ الأحكام العقلية لا تتبع الملاكات التي تحفظ بها، وإنّما تتبع موضوعاتها المعيّنة لها من قبل العقل نفسه؛ لأنّ المرجع في تعيين موضوعات الأحكام العقلية هو العقل أيضاً، والموضوع الذي يعيّنه العقل لكلّ حكمٍ من أحكامه قد يقترن بنفس الملاك الذي لا يحفظ إلّا بذلك الحكم العقلي فيحفظ به، وقد لا يقترن بذلك، بل يقترن بملاكٍ آخر لا يتمّ حفظه بذلك الحكم العقلي فيُخسر ويفوت.

مثال ذلك: لو حصل لنا القطع بحكمٍ شرعيّ مشتمل على ملاك الإلزام، أو وصل إلينا حكمٌ ظاهريّ مثبت للتكليف، تمّ بذلك موضوع حكم العقل بالتنجيز وحكم العقل على أساسه بالتنجيز، حتى إذا كان القطع الحاصل للعبد أو الحكم الظاهري الواصل إليه غير مطابق للواقع، وكان الحكم الواقعي ترخيصياً ومشتملاً على ملاك الإباحة الاقتضائية.

وهكذا لو حصل لنا القطع بالترخيص أو وصل إلينا حكم ظاهريّ مؤمّن عن التكليف، تمّ موضوع حكم العقل بالتعذير وحكم العقل على أساسه بالتعذير، حتى إذا كان القطع الحاصل للعبد أو الحكم الظاهري المؤمّن الواصل إليه غير مطابق للواقع، وكان الحكم الواقعي إلزامياً ومشتملاً على ملاك الإلزام، وفي الحالة الأولى سيفوت ملاك الإباحة الاقتضائية، وفي الحالة الثانية سيفوت ملاك الحكم الإلزامي.

إذاً، فالداعي إلى حكم العقل بكلّ من التنجيز والتعذير ليس هو ذات الملاك الذي لا يتمّ حفظه إلّا بالتنجيز تارةً وبالتعذير أخرى، وإن كنّا قد نسّمى ذلك بالداعي إلى حكم العقل بالتنجيز أو التعذير على أساس أنّ حفظه منوط بذلك الحكم العقلي، ولكنّ الداعي بهذا المعنى قابل للانفكاك عن الحكم العقلي الذي يدعو إليه؛ وذلك لما قلنا من أنّ الحكم العقلي بكلّ من التنجيز والتعذير إنّما يتبع موضوعه المعيّن له من قبل العقل نفسه سواء اقترن بملاكٍ يُحفظ بنفس هذا الحكم العقلي أو اقترن بملاكٍ آخر لا يُحفظ إلّا بحكمٍ عقليّ تابع لموضوع آخر.

وعليه، فلا بدّ من الرجوع إلى موضوع حكم العقل بكلّ من التنجيز والتعذير لنرى هل هما قابلان للاجتماع حتى يقع التزام بينهما أو لا، والصحيح أنّهما غير قابلين للاجتماع؛ وذلك لأنّ موضوع حكم العقل بالتعذير عبارة عن نقيض موضوع حكمه بالتنجيز، وليس لكلّ من هذين الحكمين العقليّين موضوع مستقلّ عن الآخر حتى يمكن اجتماعهما في بعض الحالات.

فإذا كان موضوع حكم العقل بالتنجيز عبارة عن خصوص الانكشاف القطعي للحكم الواقعي المشتمل على ملاك الإلزام أو للحكم الظاهري المثبت للتكليف - كما يعتقد أصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان - كان موضوع حكمه بالتعذير عبارة عن انتفاء هذا الانكشاف القطعي، وإن كان موضوع حكمه بالتنجيز عبارة عن مطلق انكشاف الحكم المشتمل على ملاك الإلزام سواء كان قطعياً أو ظنياً أو احتمالياً ما لم يرد حكم ظاهري مؤمن عن التكليف - كما يعتقد أصحاب مسلك حق الطاعة - كان موضوع حكمه بالتعذير عبارة عن انتفاء مطلق الانكشاف المذكور أيضاً الذي يساوي القطع بانتفاء الحكم الإلزامي أو وصول حكمٍ ظاهري مؤمن عن التكليف.

وليس موضوع حكم العقل بالتعذير عبارة عن الانكشاف القطعي أو مطلق

الانكشاف للحكم المشتمل على ملاك الترخيص على غرار كون موضوع حكمه بالتنجيز عبارة عن الانكشاف القطعي أو مطلق الانكشاف للحكم المشتمل على ملاك الالتزام، حتى يقال بإمكان اجتماعهما معاً على مستوى الانكشاف الاحتمالي، كما في حالات الشك، وعلى مستوى الانكشاف القطعي كما في حالات العلم الإجمالي المشار إليه في النقض الأول من النقوض الثلاثة.

والدليل على أنَّ موضوع حكم العقل بالتعذير نقيض موضوع حكمه بالتنجيز وليس أمراً مستقلاً عن ذلك عبارة عن أنَّ التقابل بين نفس التنجيز والتعذير العقليين تقابل النقيضين وليس تقابل الضدين، إذ أننا لو عرّفنا التنجيز بأمر وجودي وهو «ثبوت حقّ الطاعة أو حقّ العذاب والمؤاخذة للمولى على العبد» كان التعذير عبارة عن العدم المقابل لذلك الوجود، أعني «عدم ثبوت هذه الحقوق له عليه»، ولو عرّفنا التنجيز بأمرٍ عدمي وهو «عدم قبح عقاب المولى ومؤاخذته للعبد عند المخالفة» كان التعذير عبارة عن الوجود المقابل لذلك العدم، أعني «قبح عقاب المولى ومؤاخذته للعبد عند المخالفة»، وعلى كلا التقديرين يكون التقابل بينهما تقابل النقيضين لا تقابل الضدين^(٧)، فبحسب قاعدة أنَّ «نقيض العلة علة لنقيض المعلول» لا بدّ وأن يكون التقابل بين موضوعيهما - الذين هما بمنزلة العلة التامة لهما - تقابل النقيضين أيضاً لا تقابل الضدين.

وليس هذا ثابتاً بالقاعدة الفلسفية المذكورة فحسب، بل هو ثابت بالفهم العرفي الوجداني أيضاً؛ إذ بعد أن عرفنا أنَّ المعذرية إمّا تعني «عدم ثبوت حقّ الطاعة للمولى على العبد عقلاً» أو تعني «قبح عقاب المولى ومؤاخذته للعبد عند مخالفته له» أو ما يقرب هذين المضمونين ممّا يرتبط بحدود دائرة حقّ طاعة المولى، إذاً فالمناسب أن يكون موضوعها دائراً - سلباً وإيجاباً - حول ملاك قابل للطاعة والمعصية، وقد قلنا سابقاً أنَّ ملاك الإباحة الاقتضائية غير قابل للطاعة والمعصية، لأنّه لا يستدعي امتثالاً معيّنأً أصلاً حتى يطاع

تارةً ويعصى أخرى، وإنّما الملاك القابل للطاعة والمعصية عبارة عن ملاك الحكم الإلزامي، فكما أنّ موضوع حكم العقل بالتنجيز يدور سلباً وإيجاباً حول ملاك الحكم الإلزامي - سواء كان ميزانه الانكشاف القطعي لهذا الملاك فحسب أو ما يعمّ الانكشاف الاحتمالي له أيضاً - لا بدّ وأن يكون موضوع حكم العقل بالتعذير دائراً أيضاً سلباً وإيجاباً مدار ملاك الحكم الإلزامي بنحوٍ معاكس لموضوع حكم العقل بالتنجيز، ولا يصحّ أن يكون دائراً مدار ملاك الإباحة الاقتضائية الذي لا يعقل فيه الطاعة والمعصية، وهذا يعني أنّ موضوع حكم العقل بكلّ من التنجيز والتعذير يدوران حول ملاك الحكم الإلزامي باختلاف السلب والإيجاب فيهما، وليس أحدهما يدور حول ملاك الحكم الإلزامي والآخر حول ملاك الإباحة الاقتضائية حتّى يمكن اجتماعهما ووقوع التزاحم بينهما في بعض الحالات.

إذاً، فمتى ما تمّ موضوع حكم العقل بالتنجيز تجاه الحكم الإلزامي - سواء على مبنى حقّ الطاعة أو على مبنى قبح العقاب بلا بيان - حكم العقل بالتنجيز على ذلك المبنى، ومتى ما تمّ نقيضه وهو موضوع حكم العقل بالتعذير تجاه الحكم الإلزامي - على كلّ من المبنيين - حكم العقل بالتعذير بحسب ذلك المبنى، سواء كان الملاك الثابت في الواقع عبارةً عن ملاك الإباحة الاقتضائية أو عبارةً عن ملاك الحكم الإلزامي.

وليس حكم العقل بالتعذير عند القطع بالإباحة الواقعية أو الظاهرية ناشئاً من انكشاف ملاك الإباحة، بل إنّما هو ناشئ من عدم انكشاف وجود الحكم الإلزامي الذي هو نقيض موضوع حكم العقل بالتنجيز، على الخلاف بيننا وبين المشهور في تفسير الانكشاف بخصوص الانكشاف القطعي أو بما يعمّ الانكشاف الظنّي والاحتمالي.

وعلى هذا الأساس لو أراد المولى أن يحفظ ملاك الإباحة الاقتضائية كان

عليه أن ينظم حكمه الواقعي أو الظاهري ثبوتاً وإثباتاً بنحو لا يتم به موضوع حكم العقل بالتنجيز بل يتم نقيضه، وذلك بإيصال الإباحة الواقعية أو الظاهرية إلى المكلف - مثلاً - بحيث ينتفي به انكشاف الحكم الإلزامي بأحد الوجهين في تفسير الانكشاف، وإن لم يصنع ذلك بأي سبب من الأسباب فتم موضوع حكم العقل بالتنجيز، حكم العقل بالتنجيز وضاع به ملاك الإباحة الاقتضائية على تقدير وجوده، وليس ذلك بتقصير من العبد حتى يستحق عليه العقاب، بل إنما هو بسبب الموانع التي منعت المولى عن رفع موضوع حكم العقل بالتنجيز، كالمانع التكويني عن إبلاغ المكلف برفع يده عن الحكم الواقعي الإلزامي، أو المانع التكويني عن إيصال الحكم الظاهري المؤمن إلى المكلف، أو غير ذلك من الموانع.

وبما ذكرنا نتخلص من مشكلة التزاحم الموهوم في عالم التنجيز والتعذير العقليين بين ملاك الحكم الإلزامي وملاك الإباحة الاقتضائية^(٨) سواء بنينا على مسلك حق الطاعة أو على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وأما الخلاف بين هذين المسلكين فلا مرجع فيه سوى وجدان العقل العملي، إذ قلنا منذ البداية: إن هذه المسألة وجدانية وليست برهانية؛ لأنّ البراهين المدعاة أو التي قد تدعى لصالح مسلك قبح العقاب بلا بيان قد أبطلها القائلون بمسلك حق الطاعة في المصادر المشار إليها في صدر هذا الحديث، والقائلون بمسلك حق الطاعة لا يدعون أيضاً وجود برهانٍ منطقيٍّ لصالح مسلكهم، فلا يبقى شيء سوى وجدان العقل العلمي، وهو قاضٍ في رأينا بصحة مسلك حق الطاعة، بمعنى أنّ موضوع حكم العقل بثبوت حق الطاعة لله تبارك وتعالى على عباده بحسب إدراك العقل العملي وجداناً عبارة عن مطلق انكشاف الحكم الإلزامي من قبله تبارك وتعالى، سواء كان انكشافاً قطعياً أو ظاهرياً أو احتمالياً، ما لم يصل إلينا ترخيص ظاهري من قبله في ترك الاحتياط، ولدينا بعض الوجوه لتنبية هذا الوجدان يطول بذكرها المقام.

حل النقود الثلاثة :

وفي ضوء ما شرحناه يمكن حل النقوض الثلاثة الماضية أيضاً .

أما بناءً على التفسير الأول من التفسيرين اللذين ذكرناهما لملاك الإباحة الاقتضائية - وهو أن يكون ملاكها جهتياً بالمعنى الذي شرحناه - فواضح جداً ؛ لأنَّ حكم العقل بالتنجيز في موارد النقض الأول والثاني وحكمه بحسن الاحتياط في موارد النقض الثالث ليس ناشئاً من جهة صدور إلزام من المولى في خصوص الفعل المباح ، حتى يضع به الملاك الجهتي للإباحة الاقتضائية بناءً على التفسير الأول ، بل إنّما هو ناشئ من جهة أخرى وهي ضمان الحفاظ على ملاك الحكم الإلزامي ، وهذا لا ينافي الملاك الجهتي للإباحة الاقتضائية كما هو واضح .

وأما بناءً على التفسير الثاني - وهو أن يكون ملاك الإباحة الاقتضائية مطلقاً من جميع الجهات بالمعنى الذي شرحناه - فهو واضح أيضاً في موارد النقض الأول والثاني من النقوض الثلاثة ؛ وذلك لأنَّه وإن وقع التزام في موارد هذين النقضين بين ملاك الحكم الإلزامي وملاك الإباحة الاقتضائية بمعنى عدم إمكان حفظهما معاً ؛ لأنَّ حفظ الأول منوط بحكم العقل بالتنجيز ، وحفظ الثاني منوط بحكمه بالتعذير ، ولكن قد ذكرنا أنَّ حكم العقل بكلٍّ من التنجيز والتعذير لا يتبع الملاك الذي يكون حفظه منوطاً به ، وإنَّما يتبع موضوعه المعين له من قبل العقل نفسه ، ولما كان التقابل بين الموضوع المعين من قبل العقل لكلٍّ من التنجيز والتعذير تقابل النقيضين كما ذكرنا ؛ لأنَّهما يدوران معاً حول ملاك الحكم الإلزامي باختلاف السلب والإيجاب فيهما ولا يدوران حول ملاك الإباحة الاقتضائية ، كما مضى توضيحه ، إذ أنَّهما غير قابلين للإجتمع معاً حتى في موارد النقضين المذكورين .

وبما أنَّ موضوع حكم العقل بالتنجيز متحقق في موارد هذين النقضين

سواء على مبنى حقّ الطاعة أو على مبنى قبح العقاب بلا بيان، وذلك بالانكشاف القطعي للحكم المشتمل على ملاك الإلزام - وإن كان هذا الانكشاف على نحو العلم الإجمالي في موارد النقض الأوّل، وعلى نحو العلم التفصيلي في موارد النقض الثاني - فموضوع حكم العقل بالتعذير غير موجود بطبيعة الحال رغم الانكشاف القطعي الموجود لملاك الإباحة الاقتضائية؛ لأنّ هذا الانكشاف ليس موضوعاً لحكم العقل بالتعذير كما ذكرنا، وإنّما موضوع حكمه بالتعذير نقيض موضوع حكمه بالتنجيز.

فإذا أراد المولى أن يحكم العقل بالتعذير حفاظاً على ملاك الإباحة الاقتضائية كان عليه أن يرفع موضوع حكم العقل بالتنجيز ببعض الوجوه المشار إليها سابقاً، ولو لم يصنع ذلك بأيّ سببٍ من الأسباب بقي حكم العقل بالتنجيز ثابتاً لثبوت موضوعه، وإن ضاع به الملاك القطعي للإباحة الاقتضائية، ولا محذور في ذلك ما دام المكلف غير مقصّر فيه.

وأما موارد النقض الثالث من النقوض الثلاثة الماضية، وهي موارد حسن الاحتياط عقلاً حتى مع ورود البراءة الشرعية، فقد يقال فيها بعدم كفاية الجواب السابق؛ وذلك لأنّنا قد سلّمنا بما ذكر في الجواب السابق، من أنّ المولى لو أراد أن يحفظ ملاك الإباحة الاقتضائية كان عليه أن يتدخّل في موضوع حكم العقل ويجعله مناسباً لحكمه بالتعذير، وإلاّ لو تمّ موضوع حكم العقل بالتنجيز لحكم العقل بذلك وإن ضاع به ملاك الإباحة الاقتضائية، ولا محذور في ذلك، ولكنّا نجد في موارد النقض الثالث أنّ المولى قد تدخّل في موضوع حكم العقل فعلاً، فجعل البراءة الشرعية في مورد الشكّ وأوصلها إلى المكلف حسب الفرض، وبذلك قد زال موضوع حكم العقل بالتنجيز حتى عند القائلين بمسلك حق الطاعة؛ وذلك لأنّ موضوع حكم العقل بالتنجيز عندهم وإن كان عبارةً عن مطلق الانكشاف سواء كان قطعياً أو ظنيّاً أو احتمالياً، ولكنّه مشروط عندهم بعدم وصول ترخيص ظاهريّ في ترك الاحتياط،

ولا شكّ أنّ البراءة الشرعيّة ترخيص ظاهري في ترك الاحتياط، فبوصول هذه البراءة الشرعيّة يزول موضوع حكم العقل بالتنجيز، وهذا يعني أنّ المولى قد رجّح ملاك الإباحة الاقتضائيّة المحتملة عند الشكّ على ملاك الحكم الإلزامي المحتمل بالتصرّف في موضوع حكم العقل بالنحو المذكور.

وبالرغم من ذلك كلّه قام القائلون بحسن الاحتياط بترجيح ملاك الحكم الإلزامي المحتمل على ملاك الإباحة الاقتضائيّة المحتملة بدعوى حسن الاحتياط فيه الذي مرجعه إلى حسن البناء على ثبوت الحكم الإلزامي، ولم يقل أحد منهم بحسن البناء على ثبوت الإباحة بدلاً عن حسن البناء على ثبوت الحكم الإلزامي، فما هو السرّ في ذلك؟

والجواب: أنّ حسن البناء على ثبوت الحكم الإلزامي لا يعني لزوم البناء عليه بل يعني حسنه فحسب، وهذا الحسن - ما دام لم يورث اللزوم العقلي - لا ينافي ملاك الإباحة الاقتضائيّة على تقدير وجوده، فإنّ ملاك الإباحة الاقتضائيّة قد حُفِظ تماماً على تقدير وجوده بحكم العقل بالتعذير بعد تدخّل الشارع في موضوع حكم العقل بالنحو المذكور، ويمكن لهذا الحسن العقلي أن يحفظ ملاك الحكم الإلزامي المحتمل على تقدير وجوده - حفظاً نسبياً طبعاً - من دون أن يضيع به ملاك الإباحة الاقتضائيّة المحتملة على تقدير وجوده؛ وذلك لأنّ المكلف لو بنى على ثبوت الحكم الإلزامي المحتمل وأطاعه احتياطاً بمحض اختياره وتبرّعه - أي بدون إلزام عقلي بذلك - لحفظ به ملاك هذا الحكم على تقدير وجوده من دون أن يضيع به ملاك الإباحة الاقتضائيّة المحتملة على تقدير وجوده، ولا شكّ في حسن ذلك عقلاً، بخلاف العكس؛ إذ لو بنى على ثبوت الإباحة ولم يتبرّع بالالتزام بالطاعة للحكم الإلزامي المحتمل لضاع به ملاك الحكم الإلزامي المحتمل على تقدير وجوده، ولهذا قالوا بحسن الاحتياط تجاه الحكم الإلزامي المحتمل، ولم يقل أحدٌ بحسن البناء على الإباحة.

الهوامش

- (١) دروس في علم الأصول ، الجزء الثاني من الحلقة الثالثة ، في بحث الوظيفة الأولية في حالة الشك ، تحت عنوان : ٢ - مسلك حق الطاعة .
- (٢) مباحث الأصول ، الجزء الثالث من القسم الثاني : ٧٢ .
- (٣) المصدر السابق : ٧١ - ٧٧ .
- (٤) بحث في علم الأصول ٥ : ٢٦ - ٢٩ .
- (٥) في بحث الوظيفة الأولية في حالة الشك تحت عنوان : ١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان .
- (٦) مجلّة (الفكر الإسلامي) العدد ١٢ : ٨٧ - ١٢٦ .
- (٧) وأمّا ما يقال من أنّ التنجيز حقّ للمولى على العبد والتعذير حقّ للعبد على المولى فلا يعني كون التقابل بينهما تقابل الضدين ؛ لأنّ هذا في الحقيقة تلفيقٌ بين التعريفين المذكورين وليس تعريفاً ثالثاً للتنجيز والتعذير ؛ وذلك لأنّ ما يقال من حق المولى على العبد في حال التنجيز مرجعه في الحقيقة إلى ما ذكرنا من «ثبوت حقّ الطاعة أو العقاب أو المؤاخذه للمولى على العبد» وهو يقابل نفي هذا الحق في حال التعذير ، وما يقال من حقّ العبد على المولى في حال التعذير مرجعه في الحقيقة إلى ما ذكرنا من «قبح عقاب المولى ومؤاخذته للعبد عند المخالفة» وهو يقابل نفي هذا القبح في حال التنجيز . ولا يخفى أنّ دور العقل تجاه كلّ من التنجيز والتعذير وإن كان دوراً إيجابياً ، وهو عبارة عن دور الإدراك ، بمعنى أنّه كما يدرك العقل ثبوت حق الطاعة - مثلاً - في باب التنجيز ، يدرك أيضاً نفي هذا الحقّ في باب التعذير ، ولا يكتفي بعدم إدراك هذا الحقّ فحسب ، ولكنّ هذا لا يعني أيضاً كون التقابل بين التنجيز والتعذير تقابل الضدين ؛ وذلك لأنّ التنجيز والتعذير ليسا عبارة عن نفس هذين الإدراكين الصادرين من العقل حتى يصبحا أمرين وجوديين ، بل هما عبارة عن المدركين بهذين الإدراكين العقليين ، وقد عرفت أنّ التقابل بينهما تقابل النقيضين .

(٨) وليس هذا هدماً للتزام الحفظي الذي نادى به أستاذنا الشهيد رحمته الله في تفسير الأحكام الظاهرية ، فإنه لا يعني التزام بين ملاك الحكم الإلزامي وملاك الإباحة الاقتضائية بلحاظ كون الأول داعياً إلى حكم العقل بالتنجيز والثاني داعياً إلى حكم العقل بالتعذير - بصورة مباشرة - حتى ينافي ما شرحناه ، وإنما يعني التزام بينهما بلحاظ كون أحدهما حافظاً للمولى إلى رفع موضوع حكم العقل بالتنجيز وتحقيق موضوع حكمه بالتعذير ، وكون الآخر حافظاً له إلى عكس ذلك ، ومن الطبيعي في مثل هذا التزام أن المولى يتبع الحافظ الأقوى والأهم عنده ، فيتصرف في موضوع حكم العقل بنحو يحفظ به ذلك الحافظ الأقوى والأهم ، وهذا لا يعني التزام بينهما في اقتضائهما للتنجيز والتعذير مباشرة كما ذكرنا ، وإنما يعني التزام بينهما في موقف المولى من حيث التصرف في موضوع حكم العقل ، فيبقى حكم العقل تابعاً لموضوعه على كل تقدير ، لا تابعاً لتلك الملاكات مباشرة . وتوضيح ذلك موكول إلى محله .

نظريّة السنّة أو خبر الواحد

في مدرسة الأصول الشيعيّة القديمة

□ الشيخ حيدر حبّ الله

القسم الأوّل

مَهَيِّدٌ

ثمة حاجة ملحة تطالب الدرس الديني عموماً، والفقهّي خصوصاً، بقراءات تاريخية، تعتمد مناهج النقد والتحليل التاريخي في مزدوجها القديم والحديث، مقدّمةً لاكتشافٍ علمي للتراث يبعد عنه شبح الايديولوجيات المسقطة عليه، والتي تحاول استلابه، أو مصادرته، أو تفرّيقه.

وليست الرغبة في فتح ملفّ القراءة التاريخية لمجرّد التحليل التاريخي رغم الأهمية البالغة التي يحظى بها الجانب التاريخي للعلوم والأفكار، وإنما - زيادة على عمليات التوصيف الظاهراتي المدروس - تقديم معطيات ذات أهمية قصوى للدراسات المعيارية، لكي يتسنى لها الاتكاء على مخزون علمي ناضج للتراث عموماً^(١).

لكن هذه السمة في الدرس التاريخي، يجب أن لا تخيّم على المنهج، فتقلبه من منهج هو في أساسه يحمل سمة ظاهراتية، لكي يكون معيارياً، حتى لا

يتوزع هذا النوع من الدراسة في عمليات تطويع أو تلاعب، علاوة على الخلل المنهجي، ذلك أن هذا المنهج هو بطبيعته منهج توصيفي يمارس تحليلاً، لكنه يتجاوز السرد إلى التنظيم والترتيب.

ومن أهم العلوم الإسلامية التي تشتد الحاجة فيها إلى قراءة تاريخية تحليلية، علم أصول الفقه، الذي نضبت - نسبياً - دروس التاريخ فيه، دون أن نعدم محاولات هامة وأولية معاً تمثلت في الشهيدين مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر^(٢) وغيرهما.

وفي واحدة من قضايا هذا العلم الإسلامي، سنسعى لممارسة درس تاريخي لموضوع (الخبر الواحد أو نظرية السنة)^(٣) في مدرسة الأصول القديمة عند الشيعة الإمامية، ونقصد بمدرسة الأصول القديمة الممتدة زمن بداية الغيبة الكبرى إلى نهايات القرن السابع الهجري، أي إلى الفترة التي تشكلت فيها بدايات نهوض جديد على مستوى العلوم الإسلامية النقلية عند الشيعة بعد قرن تقريباً من وفاة الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ)، والسبب في تحديد هذه الفترة، معرفة الاتجاهات الأصولية عند الشيعة ما بعد تشكل علمي الفقه والأصول بصورتها المتطورة وبداية تفعيل الآليات الاجتهادية التي كانت قد بلغت نضجاً ملحوظاً مع الطوسي، ولأن فترة العلامة الحلي وما تلاها أخذت طابعاً مستقرّاً على صعيد أسس الموضوع الذي نعالجه، علاوة على الدور العلمي الذي يتركه موقف الحقبة الممتدة من القرن السابع وما قبل، وفقاً لنظريات عدّة من أمثال الإجماع والشهرة والسيرة المتشرعية...

هذا كلّهُ، يجعل من دراسة هذه الحقبة ضرورة تفوق دراسة الحقبات اللاحقة، مع الاعتقاد الكامل بأن دراسة تطوّر هذه النظرية بكل امتداداتها حتى العصر الراهن - كغيرها من الموضوعات الأصولية - هو في نفسه مطلب هام وأساسي.

وسوف نحاول - فعلاً - أن نركّز جهدنا على أصول نظرية حجية خبر الواحد مع غصّ النظر عن الامتدادات والفروع الراجعة لها، مما يدخل في أبواب التعارض والترجيح والتسامح في أدلة السنن و.. اللهم إلا عند الضرورة.

وفي ملاحظة أولية سريعة، تمّ تشطير ثنائي للقرون السبعة الأولى، من الفترة الممتدة حتى نهاية الغيبة الصغرى تقريباً، وهي التي درسها العلماء تحت عنوان السيرة المتشرّعية من حيث محاولة تحديد الجري المتشرّعي زمن حضور المعصوم عليه السلام، يليها الفترة الممتدة منذ الغيبة مروراً بعصر الشيخ الطوسي، وصولاً إلى أواخر القرن السابع الهجري مع أمثال المحقّق الحلي وغيره.

لكن، ونظراً للدور البالغ الذي يلعبه تحديد حالة ما بعد القرن الثالث على اكتشاف الموقف المتشرّعي في القرون الثلاثة الأولى، لا أقل من بعض الزوايا، فإن ضرورات منهجة البحث تتطلب الشروع في الفترة ما بين القرن الثالث والسابع وإن كان ذلك مخالفاً للسير الزمني، لنعلّق - سريعاً - في النهاية على الحقبة الأولى.

وفي إطار منهجة البحث، سوف نسعى لاستعراض وجهات نظر العلماء الذين أبدوا آراءهم، وعندما ننتهي من السيد المرتضى، نتجاوز الشيخ الطوسي لإكمال مواقف الفقهاء الذين أتوا بعده حتى نهاية القرن السادس، نظراً لاقتراب نظريّتهم أو تطابقها مع نظرية المرتضى، وبعد تكميل استعراض نظرية الطوسي، نعرّج على ذكر محاولات التوفيق ثم الترجيح بين الإجماعين المدّعين من مدرستي الطوسي والمرتضى، لنخرج بنتائج إن شاء الله تعالى، راجين من القارئ الكريم تعليق بعض الإشكالات في فهم كلام الأعلام، إلى ما بعد قراءته محاولات التوفيق والترجيح معاً.

□ الشيخ المفيد وبداية التلويح بموقف شيعي :

يذكر الشيخ محمد بن محمد النعمان المعروف بالمفيد (٤١٣ هـ) في كتابه «التذكرة بأصول الفقه» أنه : « لا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ، لأنه (أي خبر الواحد) لا يوجب علماً ولا عملاً ، وإنما يخصّه من الأخبار ما انقطع العذر بصحّته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة (عليه السلام) » (٤).

وهذا النص يدلّ على أن الشيخ المفيد لا يرى خبر الواحد مفيداً للعمل فضلاً عن العلم الأمر الذي يساق سقوطه عن الاعتبار رأساً ، إلا إذا قيل : إن مراده الخبر الضعيف بقريضة قوله بعد ذلك : « ... ما انقطع العذر بصحّته ... » مما يعني أن الخبر الصحيح مستثنى من القاعدة .

إلا أن هذا التردّد في دلالة هذا النص ، لو سلّمنا به - ولا نسلم بقريضة صدر الكلام - سرعان ما يتلاشى ، عندما يبسط المفيد الكلام فيما هو الحجّة عنده من الأخبار ، فيقول : « والحجّة في الأخبار ما أوجه العلم من جهة النظر فيها بصحّة مخبرها ونفي الشك فيه والارتياح ، وكل خبر لا يوصل إلى صحّة مخبره ، فليس بحجّة في الدين ، ولا يلزم به عمل على حال » (٥) .

ومن الواضح أن تقييده بنفي الشك والارتياح كاشف جلي عن أنه أراد الخبر المعلوم الصدور ، ولكي يحدّد المفيد تحديداً ميدانياً آليات العلم بالصدور يذكر التواتر واقتران الخبر بما « يقوم مقام التواتر في البرهان على صحّة مخبره ، وارتفاع الباطل منه والفساد » (٦) .

وفي خطوة أكثر تقدّماً ، يشرّح المفيد هذا النوع من الخبر المحفوف بالقريضة ، حينما يقول : « فأما خبر الواحد القاطع للعذر ، فهو الذي يقتزن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحّة مخبره ، وربما كان الدليل حجّة من

عقل، وربما كان شاهداً من عرف، وربما كان إجماعاً بغير خلف، فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره، فإنه كما قدمناه ليس بحجة، ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه» (٧).

وهذا معناه أن الخبر الحجة عند الشيخ المفيد هو المعلوم صحة مخبره، إما للتواتر أو القرينة من عقل أو عرف أو ...، ومن ثم فما يذكره الزنجاني في حواشيه على أوائل المقالات من أن كلام المفيد أعم يشمل الاطمئنان النوعي، فلا يكون المفيد - عليه - موافقاً للمرتضى في إنكار حجية الخبر، ولو بقرينة إسناده ذلك إلى جمهور الشيعة حيث هم على العكس (٨)، ما يذكره الزنجاني مجرد احتمال، فإن ظاهر عبارات المفيد ضرورة العلم ونفي الشك والارتياب، وهو ظاهر في ضرورة تحصيل اليقين بوجه من الوجوه، وسيأتي مزيد بحث حول مسألة الاطمئنان لاحقاً بعون الله سبحانه.

ولا يكتفي المفيد بتحديد موقفه من أخبار الآحاد، بل يحاول نسبة ذلك أيضاً إلى جمهور الشيعة، فيذكر في أوائل المقالات إنه: «لا يجب العلم ولا العمل في شيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقتزن به ما يدل على صدق راويه على البيان، وهذا مذهب جمهور الشيعة، وكثير من المعتزلة والمحكمة، وطائفة من المرجئة، وهو خلاف لما عليه متفقهة العامة وأصحاب الرأي» (٩).

وإذا كانت الجملة الثانية «أن يقطع بخبر الواحد في الدين» تحتل التدليل على تحصيل العلم بخبر الواحد، الأمر الذي كان مثار بحث وجدال بين علماء الأصول والكلام في تلك الحقبة وأن الخبر عموماً هل يحصل منه العلم أو لا يحصل؟ وهل هذا الأمر ضروري أو غير ضروري؟ فإن مطلع هذا النص فيه نفي شامل للعلم والعمل في أخبار الآحاد جميعها، ولو كان هناك من أخبار الآحاد ما هو حجة - رغم كونه ظناً - لما صح نفي العمل عنه مطلقاً.

والخطوة التي يمتاز بها هذا النص الأخير، نسبة ذلك إلى جمهور الشيعة، وأن خلافه مقولة أهل السنة، وهي نقطة سوف تدخل لاحقاً في عملية دراسة مقارنة لتحديد موقف الشيعة عموماً من أخبار الآحاد في تلك الحقبة الزمنية. وإلى جانب هذه النصوص نصوص أخرى أيضاً، ففي المسائل الصاغانية يردّ المفيد حديثاً لابن عمر بحجة أنه من أخبار الآحاد علاوة على مشكلة أخرى فيه^(١٠)، ويعيد قضية أنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً في المسائل العكبرية لدى ردّه على رواية استخلاف النبي ﷺ أبا بكر للصلاة ويقول: «وما كان هذا سبيله لم تثبت به حجة في الدين»^(١١).

وفي «المسح على الرجلين» يردّ كلام أبي جعفر النسفي الحنفي بقوله: «أنا أسلم لك العمل بأخبار الآحاد تسليم نظر، وإن كنت لا أعتقد ذلك، استظهاراً في الحجة...»^(١٢).

ويعيد المفيد سلب العلمية والعملية عن الخبر الواحد في رسالته في نفي سهو النبي ﷺ ثم يقول: «ومن عمل عليه (خبر الواحد) فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين»^(١٣)، ورغم أن المطالب بعضها عقائدي وفيه طابع جدلي مع أهل السنة، إلا أن سلب الجانب العملي يعطي انطباعاً عاماً، سيما وأن حواراً في سهو النبي ﷺ حوار داخلي لا مع السنة.

□ السيد المرتضى وخبر الواحد، قمة الرفض:

يمثّل السيد أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالسيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ) شخصية مفصلية في موضوع خبر الواحد هو والشيخ الطوسي، فقد ادعى - كما سيأتي - الإجماع على عدم حجية الخبر الواحد، إجماعاً يعارض ما ادعاه الطوسي الأمر الذي أشغل العلماء فيما بعد في محاولات توفيق بين الدعويين سوف نأتي على ذكرها إن شاء الله تعالى.

يقرّ السيد المرتضى بإمكان التعبد بخبر الواحد عقلاً ولا يرى ذلك أمراً مستحيلاً^(١٤)، خلافاً لجماعة كابن قبة والجبائي ممن أثاروا إشكاليات على مبدأ التعبد بالظن عموماً، ويتخطى المرتضى هذا الحاجز العقلي، ليثبت حتى وجوب العمل بالخبر الذي لا يُعلم أن مخبره على ما تناوله المخبر، على حد تعبيره، الأمر الذي يشمل أخبار الآحاد الظنية عموماً، هذا الوجوب تارة يكون عنده (المرتضى) عقلياً، كالخبر الذي يتعلّق بالمضار والمنافع، وأخرى شرعياً كما في موارد الشهادات بلا خلاف أو الخبر الواحد على خلاف^(١٥).

ويحاول المرتضى - انسياقاً مع الجوّ الأصولي العام آنذاك - أن يؤكّد ظنية خبر الواحد، فيصرّ على أنه لا يوجب علماً خلافاً للنظام، وإنما غلبة الظن بالصدق إذا كان المخبر عدلاً، معروضاً بمن سمّى التصديق الناتج عن الخبر بالعلم الظاهر، بأن هذا مجرّد خلاف في عبارة، إذ سمّى غالب الظن علماً^(١٦).

لكن، ورغم أخذه بالخبر المتواتر المفيد للعلم بشروط منها الكثرة، وعدم التواطؤ على الكذب، وعدم الشبهة^(١٧)، إلا أنه ينفي ورود العبادة بالخبر الواحد مع إمكانها حتى لو كان الراوي في غاية العدالة على حدّ تعبيره^(١٨)، قائلاً: «الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك (التعبد بخبر الواحد) ... والذي يدل على صحّة ما ذهبنا إليه، أنه لا خلاف بيننا وبين محصّلي (محققي) مخالفينا في هذه المسألة أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع (الشرعية) والمصالح، فجرى مجرى سائر (كسائر) العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دالّ عليه، وإذا فقدنا في أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به (بما)، علمنا انتفاء العبادة به، ... ويمكن أن يستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهو أن نقول (يقول): العمل بالخبر لا بدّ من أن يكون تابعاً للعلم، فإما أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم (للعلم) بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أن خبر الواحد لا

يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفيناها» (١٩).

وبعد تأسيسه هذا الأصل، الذي تواضع علماء الأصول فيما بعد على التعبير عنه بقولهم: «الأصل عند الشك في الحجية عدم الحجية»، يشرع المرتضى باستعراض أدلة القائلين بحجية الخبر، فيأتى على ذكر آية النفر، والكتمان، والنبأ، وما دل على الإبلاغ، وإجماع الصحابة، ورسول النبي ﷺ وعمّاله، والقياس بقول المفتي، وحكم الضرورة، والتحرّز عن المضار، ثم يناقش هذه الوجوه التسعة بالتفصيل دون أن يرضى بواحد منها (٢٠)، قائلاً بعد ذلك كلّ: «إعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه، لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يردّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فهذا كلّه شغل قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد» (٢١)، الأمر الذي اضطرّ الشيخ الطوسي في «العدّة» لبحثها بالتفصيل انطلاقاً من اعتقاده بحجية الخبر الواحد (٢٢).

ويعرّج السيد المرتضى على الاستدلال بالسيرة العقلائية معتبراً ذلك خطأ بين الشرعيات والعادات، كما يرفض الاستدلال بالرجوع إلى كتب اللغة مع كونها آحاداً (٢٣).

وما يميّز نص المرتضى على صعيد استكشاف الموقف الأصولي الشيعي في تلك الحقبة، تركيزه في موارد متعدّدة على نسبة عدم العمل بخبر الواحد

إلى الطائفة الشيعية، في نصوص تبدو عليها الشدّة والقوّة والقاطعية، ففي «جوابات المسائل التبانيت» المخصّصة تقريباً لمعالجة موضوع الخبر الواحد، يقول السيد المرتضى: «إنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك، أنّ علماء الشيعة الإماميّة يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجّة ولا دلالة، وقد ملؤا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفهم، ومنهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد، ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس، والعمل بأخبار الآحاد عقلاً.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي، فكيف يتعاطى متعاطي ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم، إلا كمن تكلف وضع كلام في أنّ الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة» (٢٤).

ورغم نسبه ورود العبادة إلى الفقهاء وأكثر المتكلمين (٢٥) مما ظاهره أهل السنّة، إلا أن ما يشبه هذا النصّ في قوّته نصّه الآخر في «جوابات المسائل الموصليات الثالثة» حيث يقول: «... إن أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخّره ممنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشدّ عيبِ الذاهب إليهما، والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوماً ضرورةً منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب» (٢٦).

وفي الجوابات نفسها يقول: «علم كلّ موافق ومخالف، الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدّي إلى علم، فكذلك نقول في أخبار

الآحاد...» (٢٧).

وفي رسالة «إبطال العمل بأخبار الآحاد»، لا يتردد السيد المرتضى في القول بأن: «العلم الضروري حاصل لكل مخالف الإمامية أو موافق بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وأن ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أن نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالف لهم» (٢٨).

ومثل هذه النصوص غيرُها ما يؤكد - بصراحة أو بظهور - النسبة إلى رأي الإمامية^(٢٩) ، بما يجعل الوضوح في الأمر - بحسب عبارته - على حدّ الوضوح في الموقف الشيعي من مسألة القياس .

□ المرتضى وتفسيره لظاهرة الأحاديث في الوسط الشيعي:

وتبدو ظاهرة النصوص الروائية الكثيرة الموجودة في الوسط الشيعي واحدة من العقبات التي تواجه الشريف المرتضى، فلو كان الشيعة لا يقولون بحجية الخبر الواحد، فما معنى كلّ هذا الكمّ الهائل من الروايات الموجودة بينهم، مما يعتمدون عليه في مباحثهم الفقهية وغيرها؟!

ويحاول المرتضى الخلاص من هذه الإشكالية بصيغ متعددة أبرزها:

أ - الركون إلى الوضوح الذي ادّعاه في ترك الشيعة العمل بالخبر الواحد، بل وذهب بعضهم إلى استحالة التعبد به، ليقول: إنَّ نسبة العمل بالخبر للشيعة - مع ما تقدّم - إنما هو أقبح المناقضة وأفحشها على حد تعبير المرتضى نفسه في الموصليات الثالثة^(٣٠)، وهو اتهام سيئ لكبراء الطائفة بأن عملهم مناقض لقولهم على حدّ تعبيره في المسائل التبانيات^(٣١).

وكان المرتضى في هذا اللحن من الإجابة يريد الرجوع إلى الوضوح الذي يلف الموقف الشيعة لجعله معيناً له في دفع هذه الإشكالية.

ب - محاولة التمييز بين نوعين من العلماء، مَنْ عليه المعوّل ممن يدري ما يأتي وما يذر كما تفيدُه عبارة المرتضى، وهؤلاء لا يعملون بالخبر الواحد، وبين أصحاب الحديث الذين «رووا ما سمعوا.. وليس عليهم أن يكون حجة في الأحكام الشرعية أو لا يكون» (٣٢).

وعبر هذه الطريقة أراد المرتضى إفراغ الجهد التجميعي للتراث الحديثي من أي إشارة دالة، لأن أهل الحديث عنده لا يهدفون سوى تجميع النصوص المأثورة، غير مباليين بالصحيح منها أو بما إذا كان يُعتمد على هذا ولا يعتمد على ذاك أو لا، وكلامه في جوابات المسائل التبانيات واضح صريح حين يقول: «... دلّونا على موضع اعتمد فيه أصحابنا المتكلمون على أخبار الآحاد، ودعنا من مصنّفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات» (٣٣).

ج - يرى المرتضى أن احتجاج علماء الإمامية على مخالفيهم كان بالكتاب والسنة المقطوع بها، كما كان بما رُوِه من أخبارهم على سبيل المناقضة والاستظهار عليهم، دون الاحتجاج بخبر واحد ترويه الشيعة (٣٤).

وكأن السيد المرتضى يريد إفراغ بعض الاستخدامات لأخبار الآحاد من مدلولها، أي يريد القول بأنّ خبر الواحد الإمامي أمرٌ غير معهود، وما هو المتداول بين الشيعة هو توظيف أخبار آحاد مخالفيهم للردّ عليهم مناقضةً لا غير، فلا يشتهب الأمر ويتصوّر أن علماء الإمامية كانوا يستدلّون بأخبار الآحاد، أما أخبارهم فلا استدلال بها، وأما أخبار غيرهم فأمرها للمناقضة لا غير، هذا في إطار الجدل مع الآخر.

د - إن الكثير - كما يرى المرتضى - من الأخبار المدرجة في مصنّفات الإمامية متواتر وليس بآحاد، وهذا ما يجعل إيرادها أجنبيّاً عن الاعتراف بحجية خبر الواحد (٣٥)، علاوة على أنّ المرتضى يعتقد بأنّ الخبر المحفوف

بالقرينة القطعية - كما أسلفنا - يمكن الأخذ به، كما يعتقد بأن إجماع الشيعة على الأخذ بخبر يجعله هو الآخر قطعياً^(٣٦).

ومن ثم بإمكان المرتضى - على أصوله ومبانيه - القول بأن جملة كبيرة من الأخبار قطعية، لا فقط لتواترها بل لقرائن قطعية محيطة بها.

وهكذا يتحرّز المرتضى عن مجانبة المعلوم حاله الى أمرٍ محتمل ملتبس، فعدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد أمرٌ معلوم عنده، أما إيرادهم الروايات في مصتفاتهم فهو محتمل ملتبس ذو وجوه، فيؤخذ بالبين ويترك المشتبه المحتمل^(٣٧).

□ مدارك الاجتهاد عند السيد المرتضى:

لكن على السيد المرتضى - بعدما طرح أخبار الآحاد - أن يقدم تصوّراً بديلاً يؤصل لعمليات الاجتهاد الفقهي ... إذ قد يرى البعض أن ترك أخبار الآحاد لا يفضي سوى إلى فوضى وفراغ لا نظير له، ومن ثم يطالب المرتضى بوضع حلٍّ جذري جاد لهذا الفراغ الهائل، وهو ما يطرحه في أكثر من موضع، حيث يرى أن العمل أولاً يكون على ما في ظاهر الكتاب، وعلى ما في السنة القطعية، وعقب فقدهما يرجع إلى الإجماع، ومقصود المرتضى هنا، إجماع الإمامية على حكم ما^(٣٨)، فإن لم يكن هناك اتفاق بل كان هناك اختلاف معتدّ به بين الإمامية، رجعنا إلى نصّ الكتاب، وإلا كان المعوّل على حكم العقل، وإلا فالتخيير^(٣٩).

وإذا تجاوزنا إشكالية إحالة المرتضى - بعد فقد الإجماع - الأمر إلى نصّ الكتاب مع أن العودة إلى الإجماع بحسب مبانيه فرع فقدان نصّ الكتاب، إلا إذا أراد ما يوافق من الرأيين القرآن وما يخالف على طريقة تعارض الخبرين.. إذا تجاوزنا هذه الإشكالية بدا لنا بوضوح عنصران أساسيان ميّزا منهج السيد

المرتضى عموماً في الاستنباط الفقهي ، وهما : الإجماع ، والعقل .

والإجماع كثير الحضور في المباحث الفقهية للسيد المرتضى لمن يراجع مصنفاته أدنى مراجعة ، كما أن تحكيم العقل كان ميزة هامة في المنهج الاستنباطي عنده ، حتّى قال عنه صاحب روضات الجنّات ^(٤٠) بأنه لمّا سدّ العمل بأخبار الآحاد اضطرّ إلى استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم .. ونحوه ما ذكره البحراني في لؤلؤة البحرين ^(٤١) .

وكنتيجة تلقائية لمبنى المرتضى ، يصرّح مراراً بأن الخبر الواحد لا يخصّص القرآن ^(٤٢) ، وهذه نتيجة طبيعية لا من باب الاستحالة بل من باب عدم ورود التعبد ، وإن لم تكن محصورة بمبنى المرتضى كما سيرد معنا أنّ بعض من قال بحجية الخبر كالشيخ الطوسي منع عن تخصيصه عموم الكتاب الكريم .

□ امتدادات مدرسة الرّفص بعد السيّد المرتضى :

وبعد المرتضى تبنّى جماعة من علماء الإمامية القول بعدم حجية خبر الواحد برز من بينهم :

□ ابن البرّاج وعدم حجية غير المتواتر :

١ - القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسي (٤٨١ هـ) ، فقد استعرض في بحث القضاء من مهذّبه شروط القاضي ، وفي الأثناء بعد وصوله إلى « السنة » قال : « فيحتاج أن يعرف منها شيئاً : المتواتر والآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد ، والخاص والعام والناسخ والمنسوخ .. ويعرف الإجماع والاختلاف ، لأن الإجماع حجة لثلا يقضي بخلافه » ^(٤٣) .

ومن الواضح أن ابن البرّاج صريح في نصّه هذا بعدم العمل بخبر الواحد ، جاعلاً إياه في مقابل المتواتر ، أي أن كلّ ما ليس متواتراً لا يصحّ العمل به .

وبهذا تصحح النسبة إليه أيضاً على ما جاء في بعض الكتب الأصولية المتأخرة^(٤٤).

□ الطبرسي المفسر وإنكار أخبار الآحاد:

٢ - الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ هـ أو ٥٦١ هـ)، حيث نسب إليه متابعة المرتضى في رأيه^(٤٥)، ويبدو أن النسبة صحيحة انطلاقاً مما أورده الطبرسي في تفسيره لآية النبأ في «مجمع البيان»، حيث ذهب إلى دلالتها على عدم حجية خبر الواحد لا فقط إلى عدم دلالتها على الحجية، وأنه لا يفيد علماً ولا عملاً، وفسرها بأنها تنهى عن الأخذ بخبر من لا يأمنون أن يكون خبره كذباً، ولم يكتف الطبرسي بذلك بل ناقش كلام المستدلين بالآية نفسها على الحجية، مبيناً أن دليل الخطاب ليس بحجة عندنا وعند أكثر المحققين^(٤٦).

وهذا النص يفترض أخذه مدركاً لنسبة القول بعدم حجية الخبر؛ إلا إذا قيل - ما سيأتي مثله مع الشيخ الطوسي - بأن نفيه حجية الخبر بدلالة الآية لا يعارض إثباته لها بالإجماع كما حصل مع الشيخ الطوسي في التبيان والعدة، لكننا نرى هذا مجرد احتمال، ولو كان عنده رأي آخر نهائي لبيته، سيما وأنه لم يكتف بنفي دلالتها على الحجية، بل تعداه لإثبات دلالتها على عدم الحجية دون أن يرفق كلامه بأي استثناء أو تعديل مما كان ذكره لازماً.

وأما نص «التبيان» فلعل قرينته ما كان ذكره سابقاً في العدة، أما هنا فنبقى على مقتضى الظهور حيث لا قرينة.

وثمة نص آخر في «مجمع البيان» استفاد منه البعض ادعاء الطبرسي إجماع الإمامية على عدم حجية الأخبار، وهو قوله في تفسير الآية ٧٩ من سورة النساء حول قضاء داود وسليمان مستدلاً على أن الأمر لم يكن اجتهداً

من النبي وإنما وحياً من الله تعالى ، قال : « إن النبي ﷺ إذا كان يوحى إليه وله طريق إلى العلم بالحكم فلا يجوز أن يحكم بالظن ، على أن الحكم بالظن والاجتهاد والقياس قد بين أصحابنا في كتبهم أنه لم يتعبد بها في الشرع إلا في مواضع مخصوصة ورد النص بجواز ذلك فيها ، نحو قيم المتلفات وأروش الجنايات وجزاء الصيد والقبلة وما جرى هذا المجرى... » (٤٧).

وقد حاول الميرزا الآشتياني في بحر الفوائد أن يجعل هذا النص ظاهراً في ادعاء الإجماع كما تلوح به عبارة الفرائد ، سيما بقرينة أن المستثنى كان من الموضوعات ، فيضعف لذلك احتمال إرادة الأعم من الموضوعي والحكمي في طرف المستثنى منه (٤٨).

لكن محاولة التضعيف هذه غير واضحة ، فإن إرفاق الظن بالاجتهاد والقياس ، ونسبة عدم التعبد بهذه الثلاثة إلى الأصحاب ، دالٌّ على أنها في حكم واحد ، والمنصرف من حكم القياس والاجتهاد هو استعمالها في موارد الأحكام ، حتى لو كان السياق العام في قصّة سليمان يعطي مناحاً موضوعياً لا حكماً.

لكننا لا ندّعي أن هذا النص صريح في دعوى الاتفاق ، إذ لم ترد فيه كلمة إجماع أو اتفاق ، والتعبير بـ (أصحابنا) لا ممانعة في إرادة المشهور منه ، وكون الدلالة بالظهور لا يضعف من ضم دعوى الإجماع أو الشهرة هذه إلى دعوى السيد المرتضى ، وإن كانت دعوى الأخير أصرح وأشمل وأكثر قاطعية.

□ ابن زهرة الحلبي ومطابقة رأي المرتضى :

٣ - حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥ هـ) : ذكر ابن زهرة أن الخبر الواحد لا يفيد العلم ، وإنما غلبة الظن إذا كان المخبر عدلاً (٤٩) ، وزعم موافقته على جواز التعبد بهذا الخبر عقلاً (٥٠) إذا كان المخبر على صفة مخصوصة ،

إلا أنه لم يرد - عنده - هذا التعبد في الشرع حيث لا علم بمضمون الخبر^(٥١).

ويتابع ابن زهرة في غنيته كلام صاحب الذريعة - ولو باختصار - فيورد أدلة القائلين بحجية الخبر ثم يناقشها دليلاً^(٥٢)، مجيباً عن نفس الإشكال الذي كان المرتضى أجاب عنه من قبل، وهو علة وجود الروايات في مصنفات الإمامية، حيث يرى بأن هذا يفيد في حصول التواتر^(٥٣)، معتبراً الملجأ إلى العقل حيث لا دليل^(٥٤).

وبهذا يظهر أيضاً صحة ما نسبته العلماء^(٥٥) إلى ابن زهرة من موافقته رأي المرتضى في مسألة الخبر.

□ ابن إدريس الحلّي وبداية نقد نظرية الطوسي:

٤ - ابن إدريس الحلّي (٥٩٨ هـ) الذي يعدّ من أبرز المتشدّدين في نفي حجية الخبر اتباعاً للسيد المرتضى، ينقل في بدايات سرائره نصاً مطوّلاً له في نفي الخبر عن أجوبة المسائل الموصليات يتبنّاه الحلّي مدافعاً عنه، ويتضمّن النص مجمل الأفكار التي سبق أن أوردناها عن السيد المرتضى، فلا نعيد^(٥٦).

وقبل أن يشرع الحلّي في ذكر كلام المرتضى، يحدّد منهجه الفقهي وما سيسير عليه في سرائره، وأنه سوف يرجع للكتاب والسنة المتواترة والإجماع والعقل^(٥٧)، خاتماً كلام المرتضى بالتعليق بالقول: «فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى.. ولا أعزّج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي؟!...»^(٥٨).

ولتأكيد مدى تشبّث الحلّي في موقفه من الأخبار، نلاحظ مدى تكراره في سرائره الجمل التالية: «عدم حجية إلا المتواتر»^(٥٩)، وأنه لا يلتفت لخبر الواحد^(٦٠)، وأنه لا يوجب علماً ولا عملاً^(٦١)، وأنه لا يرجع إلى أخبار

الآحاد^(٦٢)، وأن أخبار الآحاد عند «أصحابنا» غير معول عليها ولا يلتفت إليها^(٦٣)، كما أن «أصحابنا» لا يعملون بخبر الواحد^(٦٤)، أو لا يعمل «عندنا» في الشرعيات بأخبار الآحاد^(٦٥)، بل إن إجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم على ترك العمل بالخبر^(٦٦)، ويذكر أن أصحابنا بغير خلاف بينهم، ومن المعلوم الذي يكاد يحصل ضرورة، أن مذهبهم ترك العمل بأخبار الآحاد، ما خالف فيه أحد منهم ولا شدَّ^(٦٧)، بل نسب الحلي عدم العمل بالخبر إلى أهل البيت عليهم السلام^(٦٨).

ويُعرف الحليّ بنقده اللازم للشيخ الطوسي، ولذا يراه مخالفاً لإجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم، حتى أن المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذاهب: أن الشيعة الإمامية لا ترى العمل في الشرعيات بأخبار الآحاد.. معتبراً - أي ابن إدريس - أن المفيد والمرتضى أعرف بغيرهما بأصحاب المقالات، فكيف خفي عليهما هذا الأمر سيّما المفيد^{(٦٩)؟}!

والشيء الملفت في كلام ابن إدريس أنه يحاول أن يجعل ما يورده الطوسي في نهايته (وحتى غيرها) مجرد إيراد رواية لا الاعتقاد بها أو الفتوى، ويكرّر هذا الأمر مرّات ومرّات^(٧٠)، ويعتذر للطوسي بأنه روى ذلك في نهايته لئلا يشدّ عنه من الأخبار شيء، طبقاً لما اعتذر به نفسه في العدة من أن أصحاب الحديث والأخبار يوردون ما سمعوا، ويروون ما روي لهم وحدثوا، وكان ابن إدريس يعتبره من طرازهم^(٧١).

ومن هنا يرجّح الحلي - كما يفهم من بعض عبارته - أن يكون الطوسي غير قائل - في كتاب النهاية - بحجية الخبر الواحد^(٧٢).

وهذه الفكرة من ابن إدريس تثير فيما بعد المحقق الآبي، فيسجّل نقده عليه بأنه كيف عرف ابن إدريس أن هذه الروايات أوردها الشيخ إيراداً لا

اعتقاداً رغم أنه ما اجتمع به مشافهةً، ملاحظاً عليه أنه ينكر حجية الخبر وفي عين الوقت يعمل به^(٧٣). إلا أن ما يبدو أنه دفع صاحب السرائر للقول بأن الطوسي أورد إيراداً هو ما ذكره الطوسي نفسه في مقدّمة المبسوط حين أتى على ذكر كتاب النهاية فقال: «وكنّت عملت على قديم الوقت كتاب «النهاية» وذكرّت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولهم من المسائل، وفرّقوه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه.. بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك...»^(٧٤)، فلعل هذا النص يفيد أن الطوسي كان يهدف في «النهاية» تقديم كتاب على نسق فقهي لا روائي، لكن يشتمل متون الروايات، دون أن يريد الاجتهاد بمضمونه، كخطوة متقدّمة في التأليف الفقهي الشيعي.

ولا نريد ترجيح موقف، فلا يعيننا فعلاً، وعلى أية حال، لا يكتفي الحلّي بذلك بل يسجّل نقده على الطوسي في عدّته - وهو أوّل نقد يتناول الطوسي صراحة في هذا الموضوع - من أنه كيف يقول بحجية خبر خصوص الإمامية ثم يأخذ بخبر السكوني العامي المذهب، مستعيناً بذلك بما ينقله عن الشيخ محمود الحمصي في «المصادر» بأن الطوسي ناقض نفسه في عدّته، حينما عاد أخيراً وركّز على الوثاقة بقطع النظر عن المذهب، فيما كان أساس مبناه هو حجية خبر الإمامي^(٧٥).

واستتباعاً لكلّ ذلك ينسب الحلّي عدم الخلاف إلى المتكلّمين في أصول الفقه في أن أخبار الآحاد لا يخصّ بها العموم المعلوم ولو كان رواها عدولاً^(٧٦).

كما وبما أسلفنا، تظهر صحة نسبة القول بعدم حجية الخبر إلى ابن إدريس الحلّي أيضاً^(٧٧).

وبهذا ظهر - بعيداً عن المناقشات القادمة - أن ستة من كبار علماء

الإمامية - متكلمين وفقهاء ومفسرين - لا يقولون بحجية الخبر الواحد وهم المفيد، والمرتضى، وابن البراج، والطبرسي، وابن زهرة، وابن إدريس، هذا إذا تجاهلنا ما نسبته صاحب الوافية إلى ابن بابويه في كتاب الغيبة المفقود حالياً من القول بعدم الحجية أيضاً، وما تلوح به كلمات ابن شهر آشوب (٧٨).

□ الشيخ الطوسي وتأصيل نظرية خبر الواحد:

فيما وصلنا من مصنفات من تلك الحقبة الزمنية، يبدو لنا أن ما قدمه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) على صعيد نظرية حجية خبر الواحد والمنافحة عنها كان هو الإسهام الأبرز والأهم، بل والأكثر تأثيراً على مجمل الموقف الإمامي من الموضوع سيما في الحقبات اللاحقة.

وقبل الشيخ الطوسي لم تورد كتب الرجال والتراجم والتصانيف مؤلفات تتعلق بنصرة نظرية حجية الخبر عدا ما نسبته النجاشي للحسن بن موسى أبي محمد النوبختي الذي وصفه بشيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها، وقال: إن من كتبه: كتاب الخصوص والعموم، وجواباته لأبي جعفر بن قبة، وكتاب في خبر الواحد والعمل به .. وكتب كثيرة أغلبها في الكلام (٧٩)، وهو ما سطره آقا بزرگ الطهراني في الذريعة أيضاً (٨٠).

ورغم أن عنوان الكتاب لا يفيد أنه لنصرة حجية الخبر أو رده أو غير ذلك صراحة، إلا أن هناك نحواً من التعارف على أنه لو كان نقداً لعبثوا عنه بـ «كتاب في ردّ الخبر» كما هو واضح، لكن هناك احتمالاً في أن يكون الكتاب في صدد إثبات جواز العمل بخبر الواحد عقلاً، سيما بقرينة أن النوبختي من كبار المتكلمين، وكان هذا هو موضوعهم الشاغل، وكذلك قرينة ردوده على ابن قبة المعروف بقوله باستحالة التعبد بالخبر (٨١).

نعم، على صعيد أهل السنة والفرق الأخرى ذكرت بعض الكتب القليلة،

فقد نسب ابن النديم لعلي بن موسى القمي^(٨٢) أن له ردّاً على الشافعي، وقال: له كتاب إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد^(٨٣)، كما نسب لأبي الحسين أحمد بن يحيى الروندي كتاباً اسمه: إثبات خبر الواحد^(٨٤)، وهكذا نسب لعيسى بن أبان (٢٢٠ هـ) كتاب خبر الواحد^(٨٥)، ولداوود بن خلف الأصفهاني (٢٧٠ هـ) كتاب خبر الواحد^(٨٦)، وأيضاً نسب الذهبي في سير أعلام النبلاء، لأبي محمد البيان (٢٧٦ هـ) كتاباً شريفاً في الخبر الواحد^(٨٧)، وإلى جانب نسبة ابن حجر في لسانه لعبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبي الحسن الخياط أحد متكلمي المعتزلة كتاباً اسمه: الردّ على من أثبت خبر الواحد^(٨٨)، كان الذهبي في تذكرة الحفاظ قد نسب لشيخ الإسلام أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (٤٦٣ هـ) أحد حفاظ الحديث في المغرب كتاباً اسمه: الشواهد في إثبات خبر الواحد^(٨٩).

كانت هذه أبرز الكتب المعاصرة أو السابقة قليلاً لعهد الشيخ الطوسي والتي خصّصت لدراسة مسألة خبر الواحد بعنوانها، عدا عن درس هذه المسألة بالتأكيد في ثنايا الدراسات الأصولية - الكلامية سيما السنيّة قبل هذه الفترة مما تكشف عنه «الرسالة» لابن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ)^(٩٠)، وما جاء له أيضاً في كتاب الأم، من ردٍّ على الطائفة التي طرحت الأخبار كلّها^(٩١)، ما يدل على وجود جدل سابق حول هذا الموضوع في المناخ الإسلامي العام - سيما السنيّ - مثل المعتزلة طرف الرفض فيه، وأهل الحديث الطرف المقابل كما لاحظنا من نصّ المفيد سابقاً، إلى جانب بحث سنّي مطوّل حول مسألة الأخبار عاصر الشيخ الطوسي، كما يلاحظ بمراجعة أصول السنّة في تلك الحقبة كمستصفى الغزالي، وبرهان وتلخيص الجويني وغيرهما.

لكن رغم ذلك، لم يوجد في المناخ الشيعي تصنيف عدا كتاب النوبختي السالفة الإشارة إليه، ومن هنا يظهر كتاب الطوسي «في العمل بخبر

الواحد»، كما نصّ عليه هو نفسه وغيره^(٩٢)، بوصفه أنموذجاً إمامياً متقدماً على هذا الصعيد، أي على صعيد نصرته نظرية الخبر، علاوة على كتابه «النقض على ابن شاذان في مسألة الغار» والذي ذكر صاحب الذريعة أن بحر العلوم في فوائده وصف الكتاب بأنه يدور حول مسألة الغار والعمل بخبر الواحد، مما يظهر أنه (بحر العلوم) قد رآه كما يقول آقا بزرك^(٩٣)، هذا إذا افترضنا أن موضوع البحث في مسألة الغار هو نصرته نظرية الخبر لا ردّها. وبعيداً عن ذلك، يعدّ مبحث خبر الواحد في «العدّة في أصول الفقه» للشيخ الطوسي من أهم المصادر القديمة شيعياً لنصرة خبر الواحد بحثاً وتفرّيعاً، لكن دراسة نتاجات الطوسي ربما توحى بأنه قد حصل تطوّر أو تأرجح في نظريته إزاء مسألة الخبر الواحد ضمن السياق التالي:

١ - في تهذيب الأحكام - أحد الكتب التي دونها الطوسي في بدايات حياته في بغداد - يوجز الطوسي منهجه في كتابه بالقول: «وأذكر مسألة مسألة فاستدلّ عليها إما من ظاهر القرآن... وإما من السنّة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقتدر إليها القرائن التي تدلّ على صحتها، وإما من إجماع المسلمين.. ثم أذكر بعد ذلك ما ورد فيها من أحاديث أصحابنا المشهورة»^(٩٤).

والذي يبدو أن مراده من الأخبار المقرونة بقرائن الصحة هنا الأخبار المفيدة لليقين، لأن السنّة المقطوع بها قد قسّمتها إلى متواتر وأخبار محفوفة بالقرائن، لا أن الأخبار المحفوفة وقعت في عرض السنّة القطعية، وذلك بقرينة «إما» و «أو» فلاحظ، وأما الجملة الأخيرة فلا تدلّ على أنه يستدلّ بالأخبار بل تنصّ على أنه يذكرها، فاصلاً بين ذكرها، وبين ما جعله دليلاً له.

لكن هذا النصّ قد يقال: إنّه لا يدلّ على نفيه صراحة القول بحجية الخبر

الواحد الظني، إذ من الممكن أن يكون هذا منهجه في هذا الكتاب، رغم اعتقاده بالخبر، لكي يجعل أدلته من أقوى الأدلة والمتفق على دليлите واعتباره، وإن كان احتمال عدم اعتباره الخبر الواحد احتمالاً قوياً في نفسه.

ولكن إعادة تكرار جملة «خبر الواحد لا يفيد «لا يوجب» علماً ولا عملاً»^(٩٥)، وقوله: «أخبار الآحاد التي لا توجب عندنا علماً ولا عملاً»^(٩٦) مما جاء في ثنايا التهذيب، مما قد يفهم منه نسبة نفي الحجية إلى الطائفة (عندنا)، وهي الجمل التي تستخدم لنفي حجية الخبر كما لاحظنا عند المرتضى وغيره. يعزّز أكثر فأكثر أن الطوسي كان في بداياته متأثراً بمذهب أستاذه المرتضى والمفيد (رحمهما الله).

٢ - وإذا تجاوزنا «تهذيب الأحكام» إلى «الاستبصار»، ربما وقعنا في شيء من الغموض، ففي بعض المواضع يصرح الطوسي بأن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً^(٩٧)، وهو في بداية كتابه يعرف الخبر الواحد بأنه الخبر غير المتواتر ولا المحفوف بقريئة^(٩٨)، لكنه في نفس الوقت - ولدى استعراضه منهجه في الاستبصار - وعقب إقراره أيضاً بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، يقرّ به ويقبل الأخذ به، لكن ضمن شروط، كأن لا يعارضه خبر آخر ونحو ذلك، إذ مع المعارضة يُرجع إلى الترجيحات وطرق الجمع^(٩٩).

ولا يكاد يكون واضحاً، كيف كان خبر الواحد عند الطوسي لا يوجب علماً ولا عملاً، ومع ذلك يؤخذ به مع عدم المعارضة؟ فلو كان غير معتمد عملياً ما الفرق بين المعارضة وعدمها؟ ولو كان معتمداً في صورة عدم المعارضة فلا يصح القول إنه لا يوجب علماً ولا عملاً، وهي العبارة التي استخدمها المرتضى لنفي حجية الخبر غير القطعي، حتّى صارت كالشعار لرفض أخبار الآحاد كما يظهر بمراجعة أصول الشيعة والسنة معاً.

إلى هنا نستنتج غموضاً في موقف الطوسي في الاستبصار، فإما أنه ثمة

خصوصية لا نفهمها من وراء هذه التعابير أو أن الطوسي كان في تهذيبه معارضاً لحجية الخبر، وفي استبصاره مضطرباً، ليخرج بنظريته في العدة بعد ذلك، لأن التهذيب والاستبصار ألفهما قبل العدة حيث أتى على ذكرهما فيها (١٠٠).

وسوف نحافظ على القول بوجود غموض أو اضطراب في موقف الطوسي إلى أن نأتي على ذكر الحلول التي ذكرها العلماء المتأخرون حول تناقض إجماع الطوسي والمرتضى في الموضوع، ونبيّن بعدها تصوّرنا الخاص فانتظر.

٣ - وقبل بلوغ «العدة» تستوقفنا نصوص من تفسير التبيان يجدر مطالعتها مسبقاً، فلدى تفسيره آية النبأ، يجعل الطوسي من تعليلها مدركاً لنفي حجية الخبر علماً وعملاً، مناقشاً من استدّل بها على حجية الخبر (١٠١).
ولدى تعرّضه لآية الكتمان، يبدي رأيه في عدم دلالتها على حجية الخبر، قائلاً: «وقد بيّنا في أصول الفقه أنه لا يمكن الاعتماد عليه» (١٠٢).

ونصوص «التبيان» هذه ربما يقال إنها لا تعارض موقفه في العدة، لأنه رفض فيها دلالة كلّ من آية النبأ وآية الكتمان على حجية خبر الواحد - كما سنلاحظ - مع ذهابه فيها لحجية الخبر، لكن الإشكالية التي تبقى عالقة هي أن الطوسي لم يكتف بمنع دلالة آية النبأ على حجية الخبر، بل ذهب إلى دلالتها على عدم حجّيته بقرينة التعليل الوارد فيها، وهو تعليل لطالما كان مورد بحث وجدل بين علماء أصول الفقه بعد ذلك.

فإذا كان مدرك الطوسي لإثبات حجية الخبر - كما سيأتي - هو الإجماع، فإن الآيّة - وفق فهمه لها في «التبيان» وما قد تفيدته العدة أيضاً (١٠٣) - ستكون ردعاً واضحاً وإبطالاً جلياً للإجماع، إلا إذا كان الطوسي يريد بالإجماع

تخصيص مفاد النهي المستفاد من التعليل، وهو - أي أصل المنافاة هذه في هذا المورد - ما لم يأت الطوسي على ذكره في أي مصنف من مصنفاته حسبما يبدو، رغم أنه جدير بالبحث، الأمر الذي يجعلنا أمام احتمالين: إما أن الطوسي يقول بتقدم الإجماع على مفاد الآية ومن ثم يزول التعارض المتوهم ما بين «العدة» و«التبيان»، بل العدة نفسها، سيما وأن الطوسي يقول بتخصيص القرآن بالإجماع كما صرح به في مباحث العموم والخصوص من العدة^(١٠٤)، أو أنه عدل عما أورده في أحدهما إلى الآخر وفقاً لطبيعة الأشياء، مما يؤيد أن نظرية الطوسي حول حجية السنة مرت بمقاطع متعددة على خلاف ما كان عليه الحال مع السيد المرتضى، سيما لو وافقنا على ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من امتياز تفسير الطوسي بعدم اعتماده إطلاقاً على خبر الواحد لا إثباتاً لشيء ولا نفي^(١٠٥).

لكن احتمال تطوّر نظرية الطوسي مع التبيان بعيد، لأن التبيان ألفه الطوسي بعد العدة، كما تؤكد ذلك إشارات له لكتاب العدة فيه^(١٠٦)، مع عدم ذكره له في الفهرست، وهكذا وقع التبيان بعد كلّ من المبسوط والخلاف أيضاً^(١٠٧)، وبذلك يظهر أن الارتباك النظري قد يكون هو التفسير الوحيد الأضمن لتحليل ظاهرة الطوسي، لولا احتمال تخصيص الكتاب بالإجماع كما أشرنا، لا أقل من أن عدم تحديد صورة يَبْقَى رؤيتنا للطوسي من حيث استقرار نظريته غامضاً على خلاف ما كان الحال عليه مع المرتضى.

٤ - وفي سياق التجوال في أمهات كتب الطوسي، يطالعنا كتاب المبسوط في مقدّمته، إذ يذكر الشيخ الطوسي في مقام ردّه على أهل السنة، أنه «ما من فرع إلا وله مخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس، بل على طريقة توجب العلم (علماً) يجب العمل عليها، ويسوغ المصير إليها من البناء على الأصل وبراءة الذمّة وغير ذلك»^(١٠٨).

وهذه العبارة قد يستفاد منها عدم عمل الطوسي بالخبر الظني لأنه يصرّح بأن الفروع بأسرها لها تخرّيج يوجب العلم، مما يدلّ على أنه يرى الأجوبة الفقهية الشيعية قائمة برمتها على أساس إفادة العلم كما يذكره بعض الفقهاء المعاصرين (١٠٩).

وربما يناقش في هذه الاستفادة بأن ذكر الشيخ الطوسي الأصل وبراءة الذمّة في آخر كلامه، يدلّ على أنه يريد العلم بالوظيفة الشرعية الأعم من الواقعية والظاهرية، وإلا فمن الواضح أن أصالة البراءة ليست طريقاً ظنياً للواقع فضلاً عن أن تكون طريقاً علمياً.

إلا أن العقبة التي تمنعنا عن تميم ملاحظتنا هذه، ما أشار له السيد محمد باقر الصدر في دراساته الأصولية، من أن الأصول العملية كانت مدرجةً سابقاً في دليل العقل، ولذلك سمّوا الاستصحاب باستصحاب حال العقل، واستدلوا على البراءة بدليل عقلي هو عدم الدليل دليل على العدم... مما يرشد إلى عدم انفصال الأصل العملي في العقل الأصولي القديم عن الأمارات، وأن هذا الانفصال ظهر مؤخراً سيما مع الوحيد البهبهاني، ليبلغ قمّته مع الشيخ الأنصاري (١١٠).

فإذا صحّت هذه الفكرة فلا يبعد أن يستفاد من كلام المبسوط - وإن لا بدرجة الصراحة إنصافاً - أنه لا يؤمن بطريق غير علمي، وإلا فاستفادة ذلك من عبارته أمرٌ مشكل.

٥ - وعلى نسق «المبسوط»، تأتي مقدّمة «الخلاص»، حيث يذكر الشيخ الطوسي قائلاً: «سألتم أئدكم الله.. وأن أقرن كلّ مسألة بدليل نحتجّ به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال.. أو دلالة أصل أو فحوى خطاب....» (١١١).

فقد استفاد بعض المعاصرين دلالة النص المذكور على التزام الطوسي بالطريق العلمي دون الظنون، مما يدل على عدم عمله بخبر الواحد^(١١٢).

إلا أن الإنصاف أن العبارة - ضمن سياقها - لا تدل على ذلك، لأن كتاب الخلاف، كتاب في الفقه المقارن، ومن الواضح أن الاستدلال في هكذا حال بأدلة علمية، أي بأقوى ما لدينا من أدلة، هو السبيل المنطقي، سيما وأن الطوسي يصرح بأن هناك من سألته أن يفعل ذلك فأجاب، مما لا يعني أنه لا يرى أدلة أخرى، ولهذا أعقب كلامه السالفة الإشارة إليه بقوله عن رواياتنا: «وقد ذكرنا طرفاً كثيراً من ذلك في كتابنا المعروف بتهذيب الأحكام، وكتاب الاستبصار، وإن كان هذان الكتابان مقصورين على ما نختص بروايته»^(١١٣)، مما يعني أنه كان يريد الاختصار على غير روايات الإمامية حتى تكون أبلغ في الحجة وأقوى في البرهان.

وبهذا ظهر أن كلمات الطوسي في التهذيب ظاهرة في نفيه العمل بخبر الواحد، أما الاستبصار ففيه غموض، وأما الخلاف فلا يدل، وأما التبيان فالإنصاف التوقف بمقدار في أمره بعد كونه قد جاء بعد العدة لا قبلها.

□ الطوسي ونظريّة السُنّة في «العدة»:

يتشابه سير البحث في عدة الطوسي مع ما جاء في ذريعة السيد المرتضى، باستثناء تفصيلات مبنية على حجية الخبر كان لها أهمية خاصة سيما في علم الرجال يدرجها الطوسي في آخر البحث.

ومع الإقرار بمرجحات ترشد إلى أسبقية الذريعة على العدة، فهذا يعني أن الطوسي كان ناظراً إلى نتائج المرتضى لتطويره وفق وجهة نظره، أما لو قلنا بأن «العدة» سابق على الذريعة، فإن أغلب الإشكاليات التي يثيرها السيد المرتضى في ذريعتيه أو في جوابات المسائل الموصليات أو في التباينات أو

غيرها سيكون بالدرجة الأولى ناظراً إلى نتائج الطوسي ومواقفه الداخلية في الوسط الشيعي^(١١٤).

ولا نريد أن نميل لاحتمالٍ، وإن كنا نرجح أن الذريعة يسبق العدة، إلا أن ما نستهدفه هو تحديد الخطوات التي امتاز بها الطوسي عن أستاذه.

يشرع الطوسي بتقسيم الخبر إلى ما يعلم أن مخبره على ما تناوله وما ليس كذلك، والثاني إما تعلم المخالفة فيه أو لا، فيؤخذ عنده بالأول دون الثاني، أما الثالث فيقسمه إلى ما لا يجب العمل به وما يجب العمل به إما وجوباً عقلياً كما في المضار أو شرعياً كالشهادات، ثم يقول: «والأخبار الواردة في فروع الدين إذا كانت من طرق (طريق) مخصوصة، ورواها من له صفة مخصوصة»^(١١٥)، متهذاً بالقيّد الأخير لنظريته القادمة.

وبعد ذكره السجلات الإسلامية الكلامية حول إفادة الخبر العلم أو لا، يذهب الطوسي إلى أن الخبر الواحد لا يفيد العلم، مجوّزاً ورود العبادة به عقلاً^(١١٦)، مناقشاً بالتفصيل من ذهب لإفادته العلم^(١١٧)، ومن جعل التعبد به مستحيلاً^(١١٨)، مناظراً ذلك بعدم استحالة تخصيص عموم القرآن به أو نسخه وإن كان لم يقع أصلاً^(١١٩).

ومع عدم ذهابه للاستحالة العقلية المذكورة، يرفض الطوسي أيضاً الوجوب العقلي المدعى للتعبد بخبر الواحد، معتبراً أنه أمرٌ لا دليل عليه^(١٢٠).

ويوافق الطوسي أستاذه عدم وجود إشكالية في عدم الأخذ بالخبر الواحد بادعاء لزوم خلق الواقعة من حكم، إذ يذهب إلى مرجعية العقل وحكمه حظراً وإباحةً وتوقفاً حينئذٍ^(١٢١).

ويواصل الطوسي تهئية الأرضية اللازمة لنظريته برّد مقولة من ذهب إلى منع الشرع من العمل بالخبر انطلاقاً من ﴿ لا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(١٢٢)،

وهي مقولة كان ذكرها المرتضى في الذريعة، وذلك بقوله: إن العمل بالخبر قامت أدلّة قطعية عليه، لهذا فهو عمل بعلم^(١٢٣).

وهنا يبلغ الطوسي نظريته حيث تتلخّص في حجية السنّة، على أساس أن الدليل الشرعي قد قام على جواز العمل بخبر الواحد، بيد أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقّقة، ويختصّ بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها^(١٢٤).

ويختار الطوسي لإثبات نظريته هذه - بعيداً عن التناقض المدّعى فيها - طريقاً آخر، حيث يرفض الاستدلال على الحجية بأية النّبأ^(١٢٥)، والنفر^(١٢٦)، والكتمان^(١٢٧)، وإجماع الصحابة^(١٢٨)، والقياس على المفتي^(١٢٩)، و... مصرّحاً بعدم حجية الخبر في أمور العقيدة^(١٣٠).

ويشرّح الطوسي مراده من الخبر الواحد حينما يناقش من شرط التعدّد في الراوي بأنّ الإشكالات السالفة ترد عليهم، معللاً ذلك بأننا نمنع من إيجاب هذا الخبر العلم^(١٣١)، وهذا ما يدلّل على أن المحور عنده كان إفادة العلم وعدم إفادته.

والطريق الذي يختاره الطوسي لإثبات حجية الخبر هو: إجماع الطائفة الإماميّة على العمل بالأخبار التي رووها في كتبهم ومصنفاتهم، وإجماعهم معصوم^(١٣٢)، فإنهم إذا أحيلوا على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر^(١٣٣)، نعم لا يسلم الطوسي بأن الطائفة جميعها تعمل بالأخبار فيما يجب فيه العلم كمسائل العقيدة^(١٣٤)، مما يعني أن الطوسي يحصر حجية الخبر بمجال الفروع والشرعيّات، أما من خالف فقال بعدم جواز العمل عقلاً أو عدم الورد شرعاً فهو عنده معلوم النسب، إذن فلا يضر بالإجماع^(١٣٥).

ويدعم الطوسي إجماعه السالف الذكر بـ:

أولاً: إن هناك ما يزيد على خمسة آلاف حديث متعارض، وكل طائفة من العلماء أخذت بخبر، فاختلفوا في الأحكام، ومع ذلك لم يفسق بعضهم بعضاً ولا ضلَّه ولا خرج عن موالاته، على خلاف قضايا الأصول والعقائد، الأمر الذي يدلُّ على التزامهم بصحة الأخذ بالخبر في الفروع وعدمه في أمور العقيدة (١٣٦).

وقد كان السيد المرتضى ناقش هذا الوجه، في رسالة مستقلة حملت عنوان: «عدم تخطئة العامل بخبر الواحد»، حيث ذكر بأننا لا نكفر من يخالفنا في الشرعيات حتى لو كان غير إمامي ولا نخرج عن موالاته، لكن هذا لا يعني أننا نرى فعله هذا صواباً وحقاً، إذ ليس كل مخطئ كافراً، وهذا يعني أننا نكفر خصوص من قام الدليل على تكفيره (١٣٧).

ثانياً: إن الجهود الرجالية المضنية التي قامت بها الطائفة الإمامية تؤكد على أنهم يرون الخبر السالم السند حجة، وإلا فأَيُّ معنى لهذه الجهود الكبيرة (١٣٨).

ولا يقف الطوسي عند حد إقامة دليله الخاص، بل يفكِّك أدلة الطرف الآخر وينقدها نقداً موسعاً، وأهم الوجوه ما يلي:

الوجه الأول: - وهو كما أسلفنا ذكره المرتضى - إنَّ المعلوم من حال الطائفة المحقِّقة عدم العمل بالخبر كالقياس.

وهذا الوجه يحاول الطوسي أن يختزله في الروايات التي اختصَّ بها المخالفون، أما لو كان الراوي منهم - إمامياً - فالمعلوم عملهم برواياته (١٣٩).

الوجه الثاني: إن الشيوخ لازالوا يناظرون خصومهم في عدم حجية الخبر،

نظرية السنة أو خبر الواحد :

وما رأينا أحداً منهم صنف كتاباً ولا أملى مسألة في ذلك، الأمر الذي ذكره المرتضى أيضاً.

وأجاب الطوسي: بأنهم كانوا يكلّمون مخالفيهم، لدفعهم عمّا بأيديهم من المرويات المخالفة لأحكام ما بأيديهم، ونحن لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم في رواياتهم أنفسهم^(١٤٠).

الوجه الثالث: لماذا تركتم أحاديث غيركم وعلمتم بأحاديثكم مع جواز خبر الواحد عقلاً وورود العبادة به شرعاً؟!

والجواب عند الطوسي هو: إن الحجية تابعة للجعل الشرعي، وهو مقيد بأخبار الطائفة، خصوصاً وأنّ الحجية إنما هي لخبر العدل، وغير الإمامي ليس بعدل^(١٤١).

الوجه الرابع: كيف تأخذون بروايات الرواة، وفيهم من روى الغلو والتناسخ والجبر والتشبيه؟! وهذا ما ذكره المرتضى أيضاً.

والجواب: ليس كلّهم فعل ذلك، كما لا دلالة على أنه اعتقد به، بل روه لكي لا يشذّ عنهم شيء لا للاعتقاد^(١٤٢).

الوجه الخامس: لعل الطائفة عملت بالأخبار لقرائن احتفت بها، كما تفيد مجموع كلمات المرتضى.

وأجاب الطوسي بأن هذا بعيد، لأن الأخبار كثيرة، وليس فيها جميعها قرآن ولا تواتر ولا إجماع، فأخذهم يدل على انتفاء القرائن^(١٤٣).

لكن الشيخ الطوسي لا يلغي دور القرائن، بل يؤكّد عليها وإن لم توجب العلم، لكنّه يراها قرائن لصحة المضمون لا لصحة الخبر، ومن ثم فالخبر المتجرّد عنها يبقى حجة، ويسمّيه الخبر الواحد المحض^(١٤٤)، ومن هنا يذكر

الطوسي موافقة أدلة العقل (الأصول العملية) ^(١٤٥)، وموافقة الكتاب بنحو من أنحاء الموافقة ولو بفحوى الخطاب ^(١٤٦)، وموافقة السنة القطعية، وموافقة المجمع عليه عند الإمامية ^(١٤٧)... قرائن لصحة المضمون، وعليه فإن عورض الخبر بكتاب أو إجماع طرح، وإلا وقع الترجيح ^(١٤٨).

ونتيجة موقفه من الخبر، يركّز الطوسي - خلافاً للمرتضى كما تقدّم - نظره على حالات التعارض والاختلاف بين الأحاديث ^(١٤٩)، كما لو روي أحدهما باللفظ والآخر بالمعنى حيث يقدّم الأول عنده على الثاني إذا لم يكن راوي المعنى ضابطاً عارفاً وإلا فلا ترجيح ^(١٥٠)...

وهكذا يكمل الطوسي نظريته بموقفه من روايات غير الإمامية، فيؤكد على أن العبرة بالوثاقة لا العدالة وكأنه يرى عدالة خاصة في الرواية غير الشهادة ^(١٥١)، إلا إذا عورض الخبر بخبر من طريق الموثوقين فيطرح؛ أو سوند فيؤخذ، أو كان مسكوتاً فيؤخذ أيضاً، ولهذا أخذت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن إبراهيم... وهكذا الحال مع روايات الفطحية والواقفية و ^(١٥٢)... نعم الغلاة يتوقّف في رواياتهم ما لم يكن هناك ما يشهد بصحتها ^(١٥٣).

هذه هي الصورة المجملّة لنظرية الطوسي في مسألة السنة، أحببنا لفت النظر إلى جوانبها لما لذلك من دخل في تحديد بعض النتائج القادمة وفهم بعض المداخلات بعون الله سبحانه.

ويبقى أن الطوسي يوافق المرتضى في أن الخبر الواحد لا يخصّص العموم القرآني أبداً، كما لا ينسخه ^(١٥٤). وهو ما يبدو أنه كان فكرة سائدة في تلك المرحلة كما نسبناها في مطاوي ما تقدم إلى جماعة، وذهب إليها حتى بعض المتأخرين كالمحقق الحلي في بعض كتبه ^(١٥٥)، ونسبها صاحب المعالم إلى أكثر العلماء ^(١٥٦).

ما هو الموقف الإمامي من نظرية السنة؟ بداية تكوّن الدرس التاريخي:

ما أسلفناه كان إطلالة عابرة على أهم ما وصلنا من نتاجات تلك المرحلة، دون أن نلاحظ تقييمات العلماء المتأخرين، وقد كان التضارب الملحوظ ما بين كلمات علماء تلك المرحلة - سيما المرتضى والطوسي - حول الموقف الشيعي آنذاك من نظرية السنة ومسألة الخبر هو النقطة البارزة التي استدعت العلماء والباحثين فيما بعد، وأدت بدورها إلى ظهور تفسيرات حتى لنفس رأي المرتضى والمفيد والطوسي... ذلك أن ادعاء السيد المرتضى الإجماع على عدم عمل الإمامية بخبر الواحد، وادعاء الطوسي إجماعاً مقابلاً على عملهم به ضمن شروط، وهما من أعلام الإمامية في القرن الخامس الهجري، وليس من فاصل زمني بينهما يمكنه أن يفسّر عقدة التضارب هذه، سيما وأن الطوسي تلميذ المرتضى المبرز عنده وعند الإمامية، ذلك كلّه أثار الدهشة والاستغراب، فكيف وقع هذا التضارب؟ وكيف يمكن تبريره في مسألة يفترض أن تكون واضحة لكثرة الابتلاء بها؟

إن استغراب التضارب أدّى إلى تفسيرات انسحبت على فهم نفس موقف الطوسي والمرتضى من حجية الخبر، بعيداً حتى عن ادعائهما الإجماع، وهو ادعاء إذا تمّ تفسيره سيساعد بالتأكيد على معرفة الموقف الشيعي من نظرية السنة في تلك الحقبة الهامة من التاريخ العلمي والثقافي والحضاري الإسلامي عموماً.

وفي أوّل عمليات قراءة تاريخية هامة للموضوع صدرت بعد تلك الحقبة، تواجهنا نصوص لعلماء ثلاثة شكّلت كلماتهم بدايات تحليل هام، وهم المحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦ هـ) صاحب كتاب شرائع الإسلام الشهير، والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٧٢٦ هـ)، والشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١ هـ) صاحب المعالم.

أ - أما المحقق الحلي فقد ذكر في معارج الأصول بعد بيانه جواز التعبد عقلاً بالخبر ومنع المرتضى من ورود التعبد، ومخالفة المعتزلة أكثرهم، وفقهاء العامة بوقوعه، ذكر أن الطوسي عمل برواية العدل الواحد إذا كان إمامياً^(١٥٧)، وفي نهاية استعراض أدلة حجية الخبر من الكتاب ... غير ما ذكره الطوسي من الإجماع ... مناقشاً في الأدلة الأولى^(١٥٨) قال: «... لفظه - أي الطوسي - وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به»^(١٥٩)، مما قد يعني - وسيأتي أن الشيخ الأنصاري يعارض ذلك - أن المحقق قد فهم من الطوسي، زيادة على كون الراوي إمامياً، ورود رواياته في المصادر الشيعية، مما قد يجعل رأي الطوسي موافقاً لفكرة القرائن التي تفيد القطع وإلا لأخذ بالخبر دون هذا التقييد.

وهذا النص الأخير كان مستمسكاً لمحاولات لاحقة - سيما من طرف صاحب المعالم - لتفسير كلام الطوسي بنحو من أنحاء التفسير كما سيأتي، مشكلاً بداية الجدل حول فهم كلام الطوسي.

ب - أما العلامة الحلي فقد ذكر رأياً يشكّل بداية اختلاف جاد في فهم كلام الطوسي حينما قال: إنّ الأصوليين من الإمامية «كأبي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم من اعتقاد الضرورة والعمل بتلك الأخبار، وظاهر الضرورة القاضية بأن الجمع العظيم إذا اشتبه عليهم أمر من الأمور ثم إنهم عند سماع شيء يوهم أنه هو الدليل يذكر شيئاً آخر هو الدليل حقيقةً فإنه يستحيل اتفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ودفع ذلك الوهم الباطل»^(١٦٠).

وهذا النص يعطي تعميماً في اعتراف الطوسي بخبر الواحد، على خلاف ما كان قاله المحقق الحلي، وقد كان هذا الخلاف الحلي - الحلي، باعثاً

نظرية السنة أو خبر الواحد .

فيما بعد على ترجيحات - سيما عند صاحب المعالم - لمناصرة تفسير المحقق على تفسير العلامة أو العكس، الأمر الذي كان الخلاف فيه متركزاً أكثر على الطوسي، فيما فتح الباب واسعاً بعد ذلك لتحليل كلام المرتضى أيضاً.

ج - وأما الشيخ حسن صاحب المعالم، فقد كان - على ما يبدو - أول من فتح الطريق أمام توظيف فكرة انفتاح باب العلم وانسداده في تحليل كلام المرتضى، حيث ذهب إلى حصر كلامه في مورد الانفتاح، على ما تشهد به كلمات المرتضى من أن أكثر الأحكام عليها دليل قطعي^(١٦١).

وقد حاول صاحب المعالم حلّ التعارض بين كلام العلامة في نهاية الوصول وكلام المرتضى، بأن الأخير لاحظ المناخ الكلامي الذي لم يكن على قناعة بمسألة الأخبار، فيما كان نظر العلامة إلى طريقة الشيخ الطوسي واهتمامه بالأخبار والروايات، لكن مع ذلك لم يقتنع الشيخ حسن بوجود تعارض بين الطوسي والمرتضى، انطلاقاً من كثرة القرائن آنذاك، وهو لذلك يميل إلى رأي المحقق دون العلامة في تفسير موقف الطوسي، وأنه القول بالحجية لا لمطلق خبر الإمامي بل لما اعتضد بالقرائن^(١٦٢).

وبعد هذه المحاولات الثلاث، برز الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) كأهم من درس هذا الموضوع، وما تزال دراسته لتلك الحقبة هي المحور الذي تدور عليه كلّ أبحاث المتأخرين والمعاصرين تقريباً، وهي دراسة ناصر فيها الأنصاري الطوسي، واعتقد بأنه - أي الطوسي - قال بحجية الخبر، وفاقاً لتفسير العلامة الحلي، وسجلها في كتابه: فرائد الأصول.

وإذا حللنا جهود العلماء المتأخرين وجدناها تصبّ في إحدى خانتين:

الأولى: محاولات التوفيق بين كلام المرتضى والطوسي، بما يرفع التعارض، ويزيل الاشتباك.

الثانية: محاولات الترجيح لأحد الكلامين على الآخر.

وبدورنا، سوف نبحت أولاً محاولات التوفيق، ثم نتعرض لمحاولات الترجيح، وحيث غلب على محاولات الترجيح الانتصار للطوسي، سوف ندرس أولاً مدعّمات إجماعه وثانياً مضعفاته إن شاء الله تعالى.

□ محاولات التوفيق بين المرتضى والطوسي رحمهما الله:

وعلى أية حال، فحاصل محاولات الجمع والتفسير التي قدّمت أو يمكن تقديمها على الشكل التالي، بعد الإشارة إلى أن بعضها يهدف لتحديد واقع تاريخي بحت أولاً وبالذات، وبعضها الآخر يهدف في نهاية المطاف لتقديم ادعاء الطوسي على غيره - بتأويل كلام المرتضى - على صعيد الأخذ بإجماعه ليشكّل بنفسه دليلاً على حجية خبر الواحد ^(١٦٣)، أو تقديم ادعاء المرتضى ^(١٦٤).

المحاولة الأولى: إن الإجماع الذي ادعاه المرتضى منصبّ على أخبار الآحاد التي يرويها المخالفون للإمامية من الفرق الأخرى، أما الإجماع الذي يدّعيه الطوسي فمعه أخبار الطائفة وما ترويه عن ثقافتها، فيزول التعارض، وتثبت حجية الخبر آنذاك بلحاظ الدائرة الأضيق التي ذكرها الطوسي.

وهذا الوجه هو ما يفهم بوضوح من كلام الطوسي نفسه في العدة ^(١٦٥) وقد تابعه عليه جماعة ^(١٦٦)، منهم الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١ هـ) في فرائده، حيث ذهب إلى أن مآل ذلك إلى أن الشيعة لم تكن قادرة على ردّ روايات أهل السنة بحجة فسق الراوي، فكانت تُبْذَرُ نفسها لا تعتقد أساساً بحجية الخبر، مما يوقّر عليها ردّ أخبار غيرها ^(١٦٧).

ويجعل السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ) تبعاً للمحقق العراقي (١٣٦١ هـ) ^(١٦٨) إجماع الطوسي نفسه قرينة داخلية على مراد المرتضى، سيما وأن

كلام المرتضى جاء في سياق جوابات المسائل الموصليات مما يعزّز كونه في حال تقيّة كما تقتضيه الجوابات عادة^(١٦٩).

أ - وهذه المحاولة تحتاج إلى أن تحتملها نصوص المرتضى نفسه، وإلا كانت جمعاً تبرّعياً، وإذا رجعنا إلى نصوص المرتضى وجدناها تأبى شديداً عن أن تفسّر بهذا الشكل، سيما في كتاب الذريعة، فالسيد المرتضى لم يتحدث مرّة واحدة - سوى ما تقدّم في جوابه الثالث على وجود الأخبار في مصنفات الإمامية - عن هذا الموضوع في سياق إشارة إلى جدل مع أهل السنة، وإنما أتى على ذكره مرّات بالغة الكثرة دون أن يوحى ولو في موضع واحد إلى هذه الخصوصية، بل من يطالع كتبه ونصوصه بعيداً عن أي ملاسبات لا يرتابه شك في تعميم المرتضى للموضوع، فمجّرد الاحتمال لا يلغي صراحته القوية في التعميم، سيما وأنه يصرّح بعدم حجية حتى خبر العدل ومراراً، فكيف يمكن تحميل نصّه هذا المعنى بلا أي قرينة؟!

ب - وأما القول باحتمال أنه كان في وضع تقيّة بلحاظ أجوبته فهو على تقدير تماميّة في حد نفسه، لا يجري في مثل كتاب الذريعة الذي لم يكن على هذه الشاكلة، بل وغيره أيضاً، بل كان الذريعة كتاباً مرجعاً يراد به تكوين أصول شيعي لا مجرّد كتاب مساجلات يهدف إفحام الخصم فقط، كما قد يحتمل في بعض كتب أو رسائل المرتضى الأخرى.

ج - وأما أن يكون ادعاء الطوسي الإجماع بنفسه قرينة على مراد المرتضى، فيبدو أنه احتمال لا ينسجم وملاحظة كتابي الذريعة والعدة معاً، فإن أحد الكتابين - كما أشرنا سابقاً - كان متناً للآخر، ففي بعض المواضع - كمبحث القياس - هناك تطابق حرفي بين الكتابين تماماً، مما يعني أن أحدهما ناظرٌ للآخر، فإذا كان الطوسي قد وضع العدة قبل المرتضى كما هو الاحتمال الأضعف فإن كلام المرتضى ناقض تماماً لنظرية الخبر الطوسية، إذ لم يُبقِ

أي مورد مقبول، بل نسف كل تفريعات الحجية بلا فرق بينها، فأَيَّ قرينية حينئذٍ؟! وإذا كان الطوسي قد وضع عدته بناءً على ذريعة المرتضى - كما هو الأرجح - فإن مقارنة كلماتهما في مبحث الخبر لا تفيد القرينية أبداً، لأن الطوسي أقدم على ذكر أدلة وإشكالات المرتضى ليردّها بأجمعها كما أسلفناه، وحتى نفس إشكال الطوسي الذي يقول: كيف تقولون بحجية الخبر والطائفة أجمعت على ردّ العمل بخبر الواحد، هو نفس الكلام الذي كان أثاره المرتضى في الذريعة... فيكون حصر الطوسي إجماع الطائفة بأخبار المخالفين ردّاً - في واقعه - على كلام المرتضى بصيغة إن قلت قلت، فكيف يكون قرينة مع ظهوره في الإشكال عليه؟!

د - والإنصاف، أن احتمال تخصيص كلام المرتضى بصورة أخبار المخالفين احتمال ضعيف جداً، لا تحتمله كلمات المرتضى، سيما وأنّ المدخل الذي دخله المرتضى كان مسألة العلم وعدمه، ومسألة استحالة التعبد بخبر الواحد وعدمه، ليقول بعد ذلك: إنه غير مستحيل لكن لم يرد التعبد به، ثم ليحذف بعد ذلك كلّ أدلته بما فيها أيّ إجماعٍ من الطائفة، إذ إنه - كما أسلفنا - ذكر تدوين الطائفة للروايات وردّه، وهذا عين كلام الطوسي في وجه ما، فكيف يمكن أن يكون كلّ هذا البحث الكبير في الذريعة وغيرها مخصوصاً بما لا إشارة له أصلاً؟!

هـ - على أن احتمال التقية أو المراعاة غير واضح في حدّ نفسه حتّى في الجوابات، فمن يطالع رسائل الشريف المرتضى (٤ أجزاء) ويتتبع جواباته لا يجد أيّ تحفظ عنده في كثير من جواباته إزاء موضوع المخالفين، بل في رسالته في مسألة حجية الخبر نفسها صرّح بأننا نكفر مخالفينا في أمور قام الدليل على تكفيرهم فيها لا في مسألة فرعية كالعمل بالخبر، وهذا يعني أنه ليس في أيّ وضع تقية أو مداراة ما دام يصرّح بموضوع التكفير وشبهه.

و - فهذه الفكرة لا تحتملها كلمات المرتضى ، ولا تشكّل كلمات الطوسي قرينة على المراد من كلمات المرتضى ، علاوةً على أننا ما نزال نستفهم استفهاماً: كيف تابع جمعٌ من أعلام الطائفة المرتضى في نظريته كابن إدريس وابن زهرة رغم أن قرينة الطوسي كانت قد كتبت في زمنهم ؟ فلماذا لم تشكّل أفهامهم لكلمات المرتضى بنحو إطلاقي قرينة عكسية تدفع احتمال تخصيص كلام المرتضى ، وقرينية كلام الطوسي عليه ؟ الأمر الذي لا أقل يخفف من قوة هذا التفسير لو غرضنا النظر عن ضعفه بما أسلفنا .

ولا نريد بما تقدّم تخطئة الطوسي في تفسيره للإجماع ، وإنما نريد إفراغ محاولته عن أن تكون هي المراد من كلام المرتضى ، ليستقرّ التعارض بين كلاميهما دون أن نرجّح أحدهما على الآخر فعلاً .

المحاولة الثانية: ما اعتبره الشيخ في رسائله - احتمالاً - أحسن وجوه الجمع حيث قال: «إن مراد السيّد من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرّد الاطمينان، فإن المحكيّ عنه ﷺ في تعريف العلم أنّه ما اقتضى سكون النفس... فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل، ومراد السيّد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدّمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وكونها إليهما، وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدًا، أو لمجرّد حصول رجحانٍ بصدقه على ما يقوله المخالفون... ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد ﷺ ، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد ﷺ في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ ﷺ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك» (١٧٠). وذهب أيضاً إلى هذا الجمع جماعة (١٧١).

وهكذا يعود نزاع المرتضى والطوسي لفظياً، ويبدو أن ما جعله الأنصاري محكياً عن المرتضى في تعريف العلم هو ما ذكره المرتضى فعلاً في بدايات الذريعة في تعريف العلم بأنه: « ما اقتضى سكون النفس » (١٧٢).

لكن هذه المحاولة لا تحتملها أيضاً عبارات المرتضى رحمته لكي يفسر بها كلامه، ذلك أنه :

أولاً: إننا أشرنا من قبل إلى منهج المرتضى - الذي ذكره مراراً - في استنباطه بعد إسقاط حجية الخبر، وقلنا: إنَّ المرتضى يرى المرجع كتاب الله ثم السنة المتواترة ثم الإجماع ثم العقل، ومن الواضح أن التواتر مما يفيد القطع كما هو المقرّر في المنطق وأصول الفقه سيما المنطق الأرسطي والمدرسة العقلية التي كان المرتضى من أقطابها، فإذا كان الخبر المظلم بصدوره لا على نحو القطع داخلاً في مدارك الاستنباط، فلماذا حذفه المرتضى حينما عدّد مصادر الاجتهاد؟! سيما وأنه وصف المتواتر بالمفضي إلى العلم المزيل للشك والريب (١٧٣)، وأمّا الخبر القطعي غير المتواتر فهو داخل حكماً فيه، لعدم احتمال عدم أخذه فيه جزمًا، والاختلاف معه في الصغرى غير ضائر، بخلاف غير القطعي فإنَّ إدخاله يحتاج إلى دليل.

ثانياً: إن الخبر الاطميناني الموثوق به داخل في فهم المرتضى للخبر الواحد، حيث فهمه - كما مرّ في ثنايا البحث السابق - بأنه ما لا يؤمن فيه من الكذب حتى لو كان الراوي عدلاً، فاحتمال الكذب وارد، فيكون الإقدام عليه إقداماً على ما لا يؤمن فساد، وهو قبيح (١٧٤).

والخبر الاطميناني فيه احتمال الكذب، والوثوق به لا ينفي هذا الاحتمال كما هو واضح سيما في مدرسة العقل الكلامية، وهذا معناه - بحسب فهم المرتضى - دخوله في خبر الواحد ومن ثم يلحقه حكم نفي الحجية.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ المظفر رحمته (١٣٨٨ هـ) من أن الطوسي نفسه عرّف

نظرية السنة أو خبر الواحد :

العلم في العدة^(١٧٥) بعين تعريف المرتضى له ، وهو في مباحث الخبر يقر بأن الخبر الواحد لا يفيد العلم ، فإذا كان العلم بمعنى الوثوق فهذا معناه أن خبر الواحد عند الطوسي هو ما لا يفيد الوثوق وهو حجة ، مع أن المرتضى لا يرى هذا الخبر حجة فكيف يمكن الجمع ؟! وهذا يعني أن هذا التعريف للعلم تعريف شائع لا يحمل مثل هذه المدلولات^(١٧٦) .

لكن المظفر يحاول الانتصار - مع ذلك - لجمع الشيخ الأنصاري باستبعاد أن يكون عمل المرتضى وابن إدريس بخبر الواحد على أساس أنه متواتر عندهما أو قطعي الصدور^(١٧٧) ، وهو استبعاد يقف على النقيض من محاولة الجمع التي ذهب إليها صاحب المعالم ، كما سيأتي ، على أن فيها تحميلاً لواقعنا الحالي على تلك المرحلة ، فقراءة سريعة لنتاج المرتضى وابن إدريس تدلّ بجلاء على حجم حضور فكرة الإجماع عندهما حيث أخذاً به في موارد بالغة الكثرة ، وهو عندهما من قرائن القطع ، بل مما يفيد بنفسه ذلك ، الأمر الذي يدلّ على إمكانية انفتاح باب العلم لديهما بقطع النظر عن تقييمنا لمدى موضوعية هذا القطع ومصداقيته ، وسيأتي مزيد كلام حول هذا الموضوع أيضاً بعون الله سبحانه .

رابعاً: إن المرتضى عرّف العلم بما تقدّم في بداية الذريعة ، فإذا أُريد تفسير كلامه في الذريعة وفقاً لتعريفه فيها ، فيجب أن نكون ملتزمين بذلك في كلّ نصوص الذريعة لا في نص دون آخر ، ومن الواضح أن عدداً كبيراً من نصوص الذريعة لا يحتمل تفسير العلم بالاطمينان ، وهو عدد لا يحصى كثرة ، فراجع مباحث العلم ، ومباحث خبر الواحد في بداياتها ، أفهل يقال مثلاً: إنّ العلم الذي يقصده المرتضى في مواضع متفرقة من الذريعة في أصول الاعتقاد هو بمعنى الاطمئنان ، وأنه يكفي عنده الاطمئنان في مثل ذلك لا القطع الجازم حتى في وجود الله وتصديق النبي ﷺ ؟ بل لقد استخدم المرتضى

وصف العلم على الكثير من البديهيات والأوليات وكذا المتواترات ، والقول بأنه أراد في بحث الخبر الاطمينان وفي غيره القطع الجازم انتقاء لا مرجح له ، سيما بعد أن قلنا سابقاً بأن كلام الطوسي لا يمثل قرينة على مراد المرتضى ، وهذا معناه أن الأمر غامض ويحتاج التأكد من مراد المرتضى وأنه الاطمئنان ... إلى دليل ، فلا تكفي الجملة السابقة الإشارة إليها في تعريفه العلم لوحدها ، وهو المطلوب .

هذا علاوة على أن ابن إدريس في السرائر قد صرح بأن مراد المرتضى القطع الجازم كما ذكره المظفر^(١٧٨) ، فيكون معارضاً لأي قرينة أخرى حتى لو لم نرجحه ، مما يلزمنا - لا أقل - بأخذه بعين الاعتبار .

خامساً: إن معنى الجمع بين كلامي المرتضى والطوسي هو أن مرادهما في نهاية المطاف واحد ، وهو حجية الخبر الذي يفيد الوثوق والاطمينان وعدم حجية غيره كما يفهم من كلام الأنصاري بأطرافه ، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا أعرض المرتضى عن كل تفريعات الخبر مما أتى على ذكره مفصلاً الطوسي في العدة ، من الترجيح والتعارض والمراسيل و... ناصاً - أي المرتضى - على أننا في غنى عنها^(١٧٩) ، ومصرحاً بأنه: «إنما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحة أصلها ، وهو العمل بخبر الواحد»^(١٨٠) ، فهذا معناه أنه يراها فرع حجية الخبر ، فإذا كان الطوسي يوافقه المقولة فكيف أسهب في شرحها في عدته^{(١٨١) ٤!}

إن هذا الاختلاف يدل على أن قراءة المرتضى والطوسي رحمهما للموضوع مختلفة اختلافاً جذرياً ، وليست مسألة بعض العبارات التي يمكن التوفيق بينها فلاحظ .

المحاولة الثالثة: ما ذكره الميرزا النائيني (١٣٥٥ هـ) وتبعه السيد الخوئي (١٤١٣ هـ) وجماعة ، من احتمال أن يكون مراد المرتضى الخبر الضعيف غير

نظرية السنة أو خبر الواحد :

الموثق، ذلك أن لمصطلح خبر الواحد معنيين: أحدهما ما هو المعروف من مطلق الخبر الظني، وثانيهما الخبر الضعيف، فيكون مراد المرتضى الخبر الضعيف فيما مراد الطوسي الخبر الصحيح.

ويشهد له كلام الطوسي نفسه، حيث رفض العمل بالخبر المرجوح مع التعارض لأنه خبر واحد (١٨٢).

والصفة الاحتمالية التي طرحها الميرزا والسيد الخوئي، حولها السيد عبدالأعلى السبزواري إلى قدر متيقن، حيث ذهب إلى أن القدر المتيقن من كلام المرتضى هو الأرجيف والأخبار غير الموثوقة (١٨٣)، أما السيد الشهيد مصطفى الخميني فيرى - احتمالاً - أن مراد المرتضى هو الخبر الفارغ من شرائط الحجية العقلانية قبال من يأخذ بكلّ خبر (١٨٤).

أ - وهذه المحاولة - بعيداً عن استخدامات مصطلح الخبر الواحد في التراث الأصولي والحديثي الإسلامي وسيأتي الكلام عنها في المحاولة الأخيرة - لا تنطبق على ما يبدو على كلمات المرتضى، فلقد تقدّم معنا أن المرتضى يصرح بأن مراده في هذا البحث ما يعمّ خبر العدل، مما يعني أنه يشمل بكلامه لا فقط خبر الثقة بل ما هو أعلى منه أي خبر العدل، كما ويظهر من موارد متفرقة من كلامه (١٨٥) وقد ناقش المرتضى من شرط العدالة، بأنها تقتضي ضرورة كون الراوي إمامياً إثنا عشرياً، ومعه فتذهب أغلب الروايات لأنها واردة عن الفطحية والواقفية والغلاة وأهل قم المشبهة المجبرة على حد رأيه، كما ينسب القول بالقياس إلى الفضل بن شاذان ويونس وجماعة معروفين، معتبراً ذلك كفراً، ويدافع المرتضى عن رأيه في ضرورة التواتر بأن العدالة ليست شرطاً فيه (١٨٦)، وكلّ ذلك يعني أن المرتضى يشمل بكلامه حتى الصحيح الأعلائي الذي يرويه عدل إمامي عن مثله، أفهل يقال إن هذا الخبر فاقد لشرائط الحجية العقلانية أو أنه غير موثوق أو... عند المرتضى،

سيما وأن المرتضى لم يأت على ذكر قرائن يقول إنها تعطي الخبر الحجية دون أن تبلغ به درجة اليقين .

وقد ذكر المرتضى في الذريعة: ما طريقه العلم لا يُرجع فيه إلى أخبار الآحاد، لا سيما إذا كانت ضعيفة^(١٨٧)، مما يدلّ على أن مراده الأعم .

وهذا كلّهُ يضعّف الاحتمال الوارد في هذه المحاولة، ويوسع من دائرة القدر المتيقن مما يفهم من كلام المرتضى، ولعله لذلك لم يدّع أصحاب هذه المحاولة - كأكثر هذه المحاولات - قطعيتها .

ب - هذا مضافاً إلى أن العبرة بالظهور، وقد صرّح أكثر العلماء في تعريفهم للخبر الواحد - كما سيأتي - بأنه ما لا يفيد العلم بالصدور، وإن احتملت عبارة بعضهم أنه يشمل المحفوف بالقرينة القطعية، ومع تصريحهم بذلك يبقى حمل كلامهم على معنى آخر بحاجة إلى دليل وقرينة خاصة وهي مفقودة هنا بعد تصريح المرتضى كما تقدّم^(١٨٨) .

المحاولة الرابعة: ما ذكره السيّد السبزواري من إمكان أن يراد بإجماع السيد المرتضى أصول المعارف لا الفقه ودائرته، الأمر الذي يوقع المصالحة بين الإجماعين المدّعين^(١٨٩) .

ولعل منشأ هذه المحاولة، بعض التعابير التي وردت أحياناً قليلة في كلام السيّد مما أسلفناه، من قبيل: دلّونا على أحد من أصحابنا المتكلمين و... مما قد يوحي بأن سياق كلامه سياق كلامي عقائديّ .

لكن هذه المحاولة تقف على النقيض تماماً من صريح عبارات المرتضى من أن الخبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً، وهكذا عبارات المفيد وغيره سيما ابن إدريس على ما تقدّم سابقاً، لا بل إنّ المرتضى في الناصريات وغيرها من مباحثه الفقهية يصرّح أيضاً - على ما أشرنا له في الهوامش السالفة - بسلب

الحجية عن الخبر، بل إن النصوص التي ورد فيها نفسها ادعاء الإجماع صريحة في ذلك كما تقدّم جملة منه، ومعه فكيف يحتمل أن يكون كلامه خاصاً بمجال العقائد لا الشرعيات، سيما وأنه يصرّح في ردّه على من استدل على حجية الخبر بإرسال الرسول ﷺ رسله وعمّاله إلى الملوك وغيرهم لهداية الناس بأن هذا أمر لا يحتج به، بعد أن كان الهدف من الرسل دعوة الناس للتصديق بنبوّة النبي ﷺ وهي أمر اعتقادي يتفق على عدم جريان الخبر فيه^(١٩٠)، وهذا يعني أن المرتضى كان يرى مسألة الخبر في المجال العقائدي أمراً مفروغاً منه مع خصمه الذي كان يصدد إجابته، وليس هو مادّة النقاش في مسألة الخبر، ومعه فلا معنى لكي يقال بأن كلّ كلامه وتشديده ونقاشه خاص بالعقائد كما هو واضح.

المحاولة الخامسة: ما ذكره الشيخ حسن صاحب المعالم وجماعة، من أن المرتضى قائل بعدم حجية الخبر مع الانفتاح دون الانسداد، بقرينة تصريحه بإمكان القطع بالأحكام وتحصيل قرائن العلم فيها، كما وذهابه عند فقدان الأدلة إلى التخيير الأمر الذي ينتج حجية الظن.

وبناءً عليه، فإذا فهمنا من كلام الطوسي أنه لا يذهب إلى القول بحجية خبر مطلق الإمامي بل خصوص ما اعتضد بالقرائن العامة وغيرها كما ذهب إليه المحقق، وهي قرائن ترجع إلى زمن الانفتاح، زال التناقض بين كلاميهما كما هو واضح^(١٩١).

وقد تبّنى المحدث الاسترآبادي (١٠٣٦ هـ) في فوائده المدنية هذا الجمع ثم قال: «فصارت المناقشة بين التحريرين العلمين المقدّسين لفظية لا معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه»^(١٩٢).

ويرى بعض العلماء المعاصرين أن إجماع المرتضى وابن إدريس قد غلب خلافه، ولعله كان لقرب عصرهما فحصل عندهما علم بالصدور، ولما وجدوا

الأصحاب عاملين بالخبر، ظنّوا أنهم عاملون به لنفس النكته التي عملوا هم بسببها به فادّعوا الإجماع (١٩٣).

وهذه المحاولة قابلة للمناقشة:

أولاً: بما ذكره الشيخ في فرائده من أن ادعاء زهاب الطوسي إلى وجود قرائن القطع وحجّة خصوص الخبر المحفوف يناقض - صراحةً - كلماته، فقد صرّح الطوسي بنفي عمل الطائفة بالأخبار للقرائن كما تقدّم معنا سابقاً، ومعه فكيف يقال إنه يرى خصوص الخبر المحفوف؟! ومجرّد اجتماع الطوسي والمرتضى على العمل بالروايات المسطورة في الكتب لا يعني توافقهما في نظرية حجية الخبر أبداً.

وأما إجماع الطوسي على عمل الطائفة بالروايات الموجودة في كتبنا، فلا يعني أن كل خبر قد احتُفّ عنده بهذا الإجماع حتى يغدو قطعياً، بل المراد به أن الطائفة لا تردّ أخبار الآحاد من حيث هي أخبار آحاد لا أكثر.

نعم، مثل الأخباري الذي يدّعي اليوم القطع بصدور النصوص لا مجال له إلا القول بأن الطوسي كان قاطعاً بذلك بطريق أولى (١٩٤).

ويعتذر الشيخ الأنصاري - عقب ذلك - لصاحب المعالم، بأن كتاب العدّة لم يكن حاضراً عنده لدى كتابته هذا البحث، وأما المحقّق، فلا يفهم الأنصاري من كلامه إلا أنه ينفي اعتقاد الشيخ العمل برواية أي إمامي مطلقاً، وهذا غير المدّعى هنا (١٩٥).

والإنصاف أن هذا الجواب متين واضح لكل من طالع كتابي الذريعة والعدّة، فوجد التصريح بأفكار متناقضة يصعب الجمع بينها، الأمر الذي يدلّ على استحكام الاختلاف.

ثانياً: إن اعتقاد المرتضى بانفتاح باب العلم في أكثر الأحكام - سيما ببركة الإجماع - أمر لا غبار عليه، إلا أن هذا لا يعني أنه يقر بحجية الخبر في حال الانسداد، فضلاً عن القول بأنه لو كان موجوداً اليوم لاعتقد بالانسداد، فهذه دعوى تحتاج إلى دليل، ومجرد اعتقادنا نحن بالانسداد اليوم إذا سقطت حجية الخبر لا يعني تحميل المرتضى ذلك، سيما وأن الطوسي المعاصر له لا يرتاب في فقدان قرائن القطع التي كان يراها المرتضى متكاثرة، مما يدل على وجود منهج مختلف يمنع قياس غير المرتضى عليه، وإلا أفهل انعدمت القرائن فجأة بعد وفاة المرتضى في مدة عقدين ونصف من الزمن؟!

ثالثاً: على تقدير أن المرتضى يقر بالرجوع إلى التخيير عند فقدان الأدلة كما بينا من قبل، فلا يعني قوله هذا حجية الخبر، لا بعنوانه الخاص كما هو واضح، ولا عن طريق حجية مطلق الظن، لأن المرتضى قائل بالرجوع إلى العقل، وقد فهم أن العقل يأمر بالتخيير حيث لا قاعدة أخرى، ولو كان للظن مدخلة عنده لصرح بالرجوع إلى ما هو الراجح احتمالاً، ونفس قوله بالتخيير معناه أنه لم يأخذ فكرة دليل الانسداد التي ظهرت بشكل قوي ومعتمق فيما بعد بعين الاعتبار، وإلا لما صحّ منه إطلاق القول بالتخيير، وهذا معناه أنه لا يمكن أن يفهم من المرتضى تبني حجية الخبر لا خصوصاً ولا عموماً لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد.

رابعاً: إن تحليل إجماع المرتضى وابن إدريس على أساس تسريتهما نكتة العمل بالأخبار كما ذهب إليه بعض المعاصرين (حفظه الله) وإن كان في حدّ نفسه وجيهاً ومقبولاً، إلا أنه يناقض صراحة كلام المرتضى في تقريب الطائفة وذمّها من يعمل بأخبار الآحاد، مما يدل على أن المرتضى فهم الإجماع من كلمات الطائفة لا فقط من جريها العملي بعملية التحليل المتقدمة، ولهذا

- على ما يبدو - عبّر الشيخ الأنصاري عن إجماع المرتضى بالإجماع القولي، وعن إجماع الطوسي بالإجماع العملي^(١٩٦)، فحقّ هذه النكتة أن تجري - لو جرت - عند الطوسي لا المرتضى الذي ينقل لنا تصريحات الطائفة ومواقفها المعلنة، وستأتي وقفة خاصّة بهذا الموضوع قريباً.

خامساً: مذكّره المحقّق العراقي في مقالاته - بعد احتماله هذا الجمع - أنه بعيد، بلحاظ إرجاع الأئمة عليهم السلام أنفسهم شيعتهم إلى الثقات، ومعه لا يكون هناك انفتاح في زمانهم، فكيف بزمان المرتضى^(١٩٧).

وسوف يأتي منّا كلام حول الانفتاح والانسداد بما يناقش كلام العراقي هنا.

المحاولة السادسة: ما ذكره الشيخ الأنصاري بعد تقريره أن إجماع المرتضى قولي، وإجماع الطوسي عملي، من أنه يمكن حمل عمل الطائفة على ما احتفّ بالقرينة، وحمل قولهم على دفعهم الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب، وحيث إن الحمل الثاني مخالف لظاهر قولهم، أما الحمل الأوّل فليس مخالفاً لظاهر عملهم، لأن العمل مجمل من الجهة التي وقع عليها، فيؤخذ بالحمل الأوّل^(١٩٨)، وتكون النتيجة لصالح المرتضى في المحصلة النهائية.

لكن الشيخ عاد واستبعد الحمل الأوّل لشهادة القرائن بفساده^(١٩٩)، وحيث إن هذه القرائن، إنما هي قرائن ترجيح لأحد الإجماعين لا جمعاً بينهما، فنترك البحث في هذه المحاولة إلى حين تحقيق أيّ الإجماعين أرجح على تقدير استحكام التعارض، ونكتفي بالتأكيد على أن نكتة العملية والقولية التي أثارها الشيخ نكتة في غاية الأهمية كما سنلاحظ، كما نشير إلى أن هذه المحاولة وإن فهم من كلام الشيخ أنها طريقة جمع كما يظهر من قوله بعد ذلك فوراً:

«ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر»، إلا أنها - كما أشار الآشتياني (٢٠٠) - عملية تقديم أكثر من جمع لنفس كلام العلّمين الطوسي والمرتضى، لأنها تلامس قول الطائفة وعملها، لا قول المرتضى أو الطوسي فلاحظ، وإنما أدخلناها في محاولات الجمع انسجاماً مع كلام الشيخ عليه السلام.

المحاولة السابعة: ما ذكره السيّد السبزواري من احتمال أن يكون مراد المرتضى الإجماع الاحتفاظي أي «احتفاظ كتب الشيعة عن التدخّل فيها، فالمراد به أنه لا بد وأن لا يتدخل في الكتب المعتبرة كل ما لا يعتبر، لا أنه يعمل بما اعتبر منها، لأنه خلاف ضرورة المذهب، فكيف يصدر من مثل السيّد؟!» (٢٠١).

وهذه المحاولة قد تبدو غير واضحة في حدّ نفسها، فإنه لا عين ولا أثر في كلام المرتضى لكتب الشيعة ومصنّفاتها حتى يكون إجماعه منصباً على حفظها مما لا يعتبر، ذلك أن تحديد المدخل الذي ورد منه المرتضى ساحة البحث أمرٌ في غاية الأهمية، فقد دخل المرتضى ثم من بعده هذا الموضوع من تحليل حقيقة الخبر وصدقه وكذبه، ثم ذكر أقسامه، ثم التفصيل في التواتر، ثم إفادة الخبر الواحد العلم وعدمها، ثم مسألة الاستحالة العقلية والردّ على من أحال التعبد به، ثم ورود العبادة...

ولا يرتاب مطالعٌ للذريعة في أن هذا المدخل الذي يرده المرتضى مدخل منهجي جذري عقلي تأسيسي لا ينظر إلى واقع الكتب والروايات بقدر ما ينظر إلى تحليل المعطيات الأوليّة ومحاكمتها على ضوء العقل تارةً والنص أخرى، فقد رفض المرتضى كلّ أدلة حجّة الخبر، ثم ادعى الإجماع المذكور، فأبى إشارة لمسألة حفظ المصنّفات ترشد إلى هذا التفسير؟ وأين هو التصريح أو الظهور الذي اشتمل عليه كلام المرتضى مما يفيد ما تقدّم؟!

المحاولة الثامنة: وهي المحاولة التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ)، ورغم توزّع بعض أجزاء هذه المحاولة في المحاولات السالفة، إلا أن تجميعها وفق مَنهَجَة الشهيد الصدر يبقى ضرورياً لاستكمال البحث.

يحلّل الشهيد الصدر - بدايةً - مآل تعارض إجماعين، فيراه واحداً من ثلاثة أمور:

الأول: ملاحظة كل مدّعي لجماعة خاصّة مما كفى عنده لتحصيل القطع برأي المعصوم، وهو احتمال بعيد هنا لتصريح الطرفين بإجماع الطائفة برمتها.

الثاني: كالأول مع حدس كل مدّعي بموقف الفئة الأخرى وأنه موافق للأولى، وهو هنا غير محتمل مع تقارب زمان ومكان المدّعين حيث اتصال بدائرة واحدة.

الثالث: وجود تهاون وتسامح في النقل، وهو ما يبعد على الشيخ والسيد لجلالتهما (هذا فضلاً عن الكذب).

والمحصّلة أن أحدهما جاء كلامه على خلاف الظاهر، والراجح - في خلاف الظاهر هذا - هو السيد المرتضى إذ:

أولاً: احتمال التقيّة وارد في حقّه دون الشيخ.

وثانياً: ما نراه من أن نصّ العدة حسّي تقريباً لا اجتهادي حدسي، إذ مسألة الخبر مسألة عامّة، يكفي فيها أن يدرس الطوسي ولو باباً فقهيّاً واحداً عند المرتضى لكي يحدّد موقفه، ومعه فيحصل اطمئنان في إرادة المرتضى خلاف ظاهر كلامه (٢٠٢).

وهذه المحاولة :

أولاً: لا يهدف منها الشهيد الصدر إبداء جمع من الجموع، لأنه لم يبرز جمعاً محدداً، بقدر ما كان يريد تأسيس مبدأ الجمع، مقابل طرح أحد الإجماعين، نعم احتمال التقية الذي أبرزه يصلح كما تقدم.

ثانياً: إن احتمال التقية تقدم الحديث عنه والمناقشة فيه في المحاولة الأولى، وقد تبين عدم تماميته.

ثالثاً: إن ترجيح الحسية في الطوسي على المرتضى، يخالف نكتة القولية والفعلية التي تقدمت، وسيأتي مزيد من التعميق لها، وأن ظاهر كلام الطوسي هو الحدسية بقرائن..

رابعاً: إن الاحتمالات الثلاثة التي أبرزت في المحاولة لا نقاش في الأول والثالث منها، إنما النقاش في الثاني إنطلاقاً مما تقدم عن صاحب المعالم وسيأتي، ذلك أن احتمال تأثر المرتضى بأجواء المتكلمين كما تؤكد مؤلفاته ويكفيها الاحتمال هنا، واحتمال تأثر الطوسي بأجواء مدرسة الحديث كما تعطيه مؤلفاته الحديثية والرجالية، يمكن أن يجعل كل واحد منهما ميّالاً لمدرسة ومتأثراً فيها أكثر، مما يدفعه لقناعته بها ووضوح أفكارها عنده، ويدفعه تبعاً لذلك أيضاً لتأويل المدرسة الأخرى، سيما إذا كان كل من الطرفين يرى وجود بعض أنصار الطرف الآخر في محيطه تأثر - ليس إلا - بشخصية الثاني الأمر الذي يخفف عنده من حجم هذا الوجود.

خامساً: إن الاحتمالات الثلاثة التي أبرزتها المحاولة والاحتمالين الآخرين لترجيح تأويل كلام المرتضى من الواضح أنها استقرائية لا عقلية، وبالإمكان العثور على احتمال رابع وما يزيد وربما مجموعة احتمالات منضّمة، وهذه الاحتمالات هي:

الأول: ما توحى به عبارة الطوسي - كما سيأتي الحديث عنها - من أن المخالفين معلومو النسب، فلا يضرّون بالإجماع، إذ يحتمل أن الشيخ الطوسي مارس تحليلاً حدسياً لحقبة عصر الحضور فخرج بنتيجة تقضي بأنهم كانوا يعملون بأخبار الآحاد، ثم لما شاهد القرنين الأخيرين وما كانت عليه الشيعة من رفض أخبار الآحاد، حاول تخطّي هذه الظاهرة بفكرة معلوم النسب، ثم نسب الإجماع للطائفة، وهو إجماع - بقرينة موضوع معلومية النسب - ليس تتبعياً اتفاقياً، بل دخولي كما هو واضح. وهذا الاحتمال وارد أيضاً.

الثاني: أن يكون الطوسي لاحظ شيوع الأخبار في أوساط الشيعة، وشيوع علوم الرجال والحديث، ولما تطوّر فكره مع المبسوط وبعده، وكثرت التفريعات عنده، شعر بعقله النقّاد أن بلوغ طريق اليقين فيها جميعاً أمرٌ عسير، وهذا معناه أنه قاس - اجتهداً - حاله على حال علماء الطائفة أو العكس، فتصوّر أن موقفهم هو موقفه لو كانوا مكانه فنسب إليهم القول بالحجية، ظاناً أن قولهم بعدم الحجية إنما هو في فقههم المختصر كما يصرّح حول اختصاره في مقدّمة المبسوط، وأما لو دخلوا معه فقه المطولات لأخذوا أكيداً بأخبار الآحاد.

ولا يجدر بنا استغراب مثل هذه الاحتمالات سريعاً وإن لم نوكّدها جزءاً، لكن أدنى مراجعة لمبحث الإجماع المنقول للشيخ الأنصاري في فرائده^(٢٠٣) لا يدع مجالاً لاستغراب هذه الاحتمالات بعد أن نص على مدى دخالة الحدس في كثير من إجماعاتهم، ومن هنا شكّك في قيمة الإجماع المنقول كما فعل غيره الكثير بعده، ونحن نعرف كم هو عدد الاجتماعات المتضاربة حول رأي الطائفة مما نقله المتقدّمون فضلاً عن المتأخّرين، بل لقد ألّف الشهيد الثاني رسالة أوضح فيها تضارب الطوسي نفسه في ستة وثلاثين إجماعاً خالفها وادعاها في كتبه^(٢٠٤)، ولا يمكن تفسير هذه الإجماعات

نظريّة السنّة أو خبر الواحد :

بما يبعد أيّ قدح عن الطوسي رحمته إلا بإدخال فكرة الحدس والتحليل ومعلوم النسب وما شابه ذلك .

المحاولة التاسعة : ما يمكن أن يقال من أن مصطلح الخبر الواحد له عدّة دلالات في التراث الإسلامي، فقد استعمل في :

١ - الخبر الظني الصدور بحسب ذاته ، وإن صار قطعياً بالقرائن ، أي أنه الخبر غير المتواتر .

٢ - الخبر الظني الصدور دائماً ، فيخرج المتواتر ، كما يخرج المحفوف بالقرينة القطعية .

٣ - خبر الواحد عن الواحد عن الواحد ، فيكون أخص من مطلق الخبر الظني ، لجواز رواية الجماعة عن الواحد أو الواحد عن الجماعة ويبقى ظنياً ، ومعه فلا يكون خبر واحد ، وهو أحد تعريفي الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ) ، وما في قبالة يسمّى المشهور (٢٠٥) .

٤ - ما قابل المأخوذ من الثقات كما ذكره الشيخ الأنصاري نقلاً عن القزويني (٢٠٦) .

٥ - الخبر الشاذ وهو - على ما عرّف في الرعاية - ما رواه الراوي الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور ؛ أي الأكثر ، فإنّ هو الخبر المخالف للمشهور (٢٠٧) .

ومع ورود هذه التعريفات أو قلل الاستخدامات لخبر الواحد يمكن القول بأن الاختلاف بين المرتضى وجماعته والطوسي ومن ناصرهم هو في معقد الإجماع ، فيمكن أن يكون إجماع المرتضى متعلقاً بالخبر الشاذ كما نقل عن القزويني (٢٠٨) ، كما يمكن أن يكون المراد خبر الواحد عن الواحد ،

ويمكن أن يراد الخبر المقابل لخبر الثقة كما نقلناه عن الميرزا النائيني وغيره في المحاولة الثالثة، ومعه فتعقد المصالحة بنحو من الأنحاء ويزول التضارب.

وهذه المحاولة يفترض تطبيقها على سياق كلمات المرتضى وغيره، وإذا حاولنا تطبيقها وجدناها لا تتلاءم معها، ففي المدونات الأصولية الشيعية يبدو أن مرادهم بخبر الواحد هو الخبر الظني الصدور في حدّ نفسه، أي التفسير الأول، وعلى أقصى تقدير هو أو الثاني، ذلك أن مدخل اليقين والظن الذي دخله السيد المرتضى، وكذلك عامّة أدلّته كلّه يصبّ لصالح رفض الخبر الظني، وهو أمرٌ بيّن من مجمل كلماته في مبحث الأخبار، فلو كان مراده الخبر الشاذ والواحد عن الواحد فضلاً عن الضعيف، لكان قد بحث كلّ هذا البحث الهام لتطبيقه في موارد قليلة، وترك تحديد النظرية الأهم وهي الخبر الظني وهو ما لا تحتمله عبارته، وكذا عبارات غيره، ونفس الكلام في عبارة الطوسي لأن المدخل واحد والأدلة واحدة والمسیر واحد.

بل لدى ردّه التمسك بمقولة من ادعى إجماع الصحابة وعملهم بخبر الواحد، قال السيد المرتضى: بأن دليلهم عينه من أخبار الآحاد، رغم أنه ليس بالواحد عدداً كما يظهر من كلامه (٢٠٩).

وقد كان هذا المعنى للخبر الواحد هو الرائج بين الأصوليين، ففي المعالم إنه ما لم يبلغ حدّ التواتر سواء كثرت رواته أم قلّت، وليس شأنه إفادة العلم بنفسه (٢١٠)، وفي البداية والرعاية إنه ما لم ينته إلى المتواتر منه (٢١١)،

وفي الذكرى عرّف المتواتر بما بلغ رواته إلى حيث يحصل العلم بقولهم والآحاد بخلافه (٢١٢)، وفي الوجيزة قال هو ما لا يفيد إلا الظن قلّت رواته

أو كثرت (٢١٣)، كما ذكر العلامة الحلي في مبادئ الوصول أنه ما يفيد الظن وإن تعدّد المخبر جاعلاً إياه حجةً ناصاً على مخالفة المرتضى فيه وجماعة، متعرّضاً لأدلة الحجية، قاصراً إياها على العمل دون العلم (٢١٤)، أما متأخري علماء الإمامية فتعريف خبر الواحد عندهم بأنّه الخبر الظني أمر واضح لا حاجة إلى استعراضه.

ويبدو أن تدقيقات بعض المصطلحات ظاهرة راجت عند السنة وغير الإمامية لا الشيعة، فقد عرّفه الجرجاني - غير ما تقدّم - بأنه الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة والتواتر، مما يدل على أنه أخرج المشهور الذي عرّفه فيما بعد برواية الجماعة عن الجماعة (٢١٥)، كما فسر الشوكاني (١٢٥٥ هـ) في إرشاده خبر الواحد بأنه ما قلّ رواته عن ثلاثة أشخاص (٢١٦)، ومع ذلك فقد عرّفه الغزالي (٥٠٥ هـ) - وهو أقرب إلى تلك الحقبة وأبعد عن مرحلة تفصيلات علم الحديث عند السنة أخيراً - بأنه ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة عن خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر واحد، مشيراً إلى أن هذا هو الاصطلاح المراد هنا، أي في مباحث الخبر من علم الأصول (٢١٧).

وخلاصة ما نريد قوله، إن ظاهر كلمات علماء الإمامية في مباحثهم الأصولية هو الخبر الظني، أي إما المعنى الأول المتقدّم أو الثاني، أما بقية المعاني فهي - إنصافاً - بعيدة عن كلمات الأصوليين والفقهاء، وإن جرى استخدامها أحياناً الأمر الذي لا نجم بنفيه.

وحصيلة المحاولات السالفة أن ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من عدم الممانعة عن استحكام التعارض بين الطوسي والمرتضى رغم خبرتهما بأمور المذهب انطلاقاً من كثرة تضارب الإجماعات حتّى في المسائل الفرعية المعنونة التي هي عنده أوضح مما هنا، هو الصحيح (٢١٨)، ورغم أن هذه

المحاولات كانت في أغلبها تهدف أن تصبَّ في صالح نظرية حجية خبر الواحد ولو في الجملة، إلا أن السمة التي طبعتها كانت عمليات توفيق بين نص الطوسي والمرتضى، ومن هنا اعتبرت محاولات جمع.

وإذا ما حصل فشل في التوفيق، لزمنا محاكمة الإجماعين وتقييمهما وفقاً لما بأيدينا من معطيات تساعد في اكتشاف الموقف الشيعي من الخبر في تلك الحقبة، ومن ثم إصدار حكم بترجيح إجماع على آخر أو القول بعدم وجود إجماع شيعي أساساً في تلك الحقبة وانما انقسام في الرأي إزاء هذا الموضوع الشائك والحساس.

وطبقاً لذلك نذكر هنا التقييمات التي قدّمت أو يمكن تقديمها لكلامي المرتضى والطوسي إن شاء الله تعالى.

الهوامش

- (١) راجع حول أهمية القراءة التاريخية ، مقالة «القراءة التاريخية للفكر الديني ، الضرورات والدلالات» ، حيدر حب الله ، مجلة الفكر الإسلامي ، إيران ، العدد ٣٠ ، ١٤٢٢ هـ ، ص ١٤٣ - ١٧٦ ، والمنطلق الجديد ، بيروت ، العدد ٧ ، حيث تمّ استعراض عشرة فوائد علمية للقراءة التاريخية للفكر الديني عموماً .
- (٢) راجع حول ذلك مقالة : «معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد محمد باقر الصدر» ، حيدر حب الله ، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ٢٠ ، عام ١٤٢١ هـ ، وكذلك مقالة : «الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة ، قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهري» ، حيدر حب الله ، مجلة الحياة الطيبة ، بيروت ، العدد ١٢ ، ٢٠٠٣ م .
- (٣) لا نفرّق هنا بين الخبر أو الحديث أو السنة ، بل نقصد ما وصلنا من نصوص لا السنة الواقعية ، وهو إطلاق مستساغ في الجملة وفقاً لما أورده علماء أصول الفقه ، أي أننا نريد الكاشف عن السنة لا السنة الواقعية ، للقطع بحجية السنة الواقعية عند الجميع ، وحيث إن محل الكلام في هذا الكاشف بشكل أكبر هو أخبار الآحاد عطفناه بـ«أو» عليه ، مما اقتضى التنويه ، منعاً لتشوّش البحث .
- (٤) الشيخ المفيد ، التذكرة بأصول الفقه ، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد ، دار المفيد ج ٩ ، تحقيق الشيخ مهدي نجف ، ص ٣٨ ، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب الموجود حالياً إنما هو مختصر الكتاب الأصلي للمفيد ، فعل به ذلك الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراچكي (٤٤٩ هـ) ، وقد ختم الكراچكي المختصر بقوله : «ولم أتعّد فيه مضمون كتاب شيخنا المفيد (عليه السلام) حسب ما طلبت» المصدر نفسه ، ص ٤٥ ، الهامش رقم ٥ ، وانظر الكراچكي في كنز الفوائد ، تحقيق الشيخ عبدالله نعمة ، منشورات دار الذخائر ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ ، ص ١٥ - ٣٠ ، حيث نصّ مختصر التذكرة .
- (٥) المصدر نفسه : ٤٤ .

- (٦) المصدر نفسه .
- (٧) المصدر نفسه : ٤٤ - ٤٥ ، وانظر «نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد» ، مارتن مكدرموت ، ترجمة : علي هاشم ، مجمع البحوث الإسلامية ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ ، ص ٣٨٢ - ٣٨٤ .
- (٨) سلسلة المصنّفات ٦ : ٣٧٨ .
- (٩) الشيخ المفيد ، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات : ١٤٢ ، دار الكتاب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٣ م .
- (١٠) سلسلة المصنّفات ، المسائل الصاغانية ٣ : ٩٠ .
- (١١) سلسلة المصنّفات ، المسائل العكبرية ٦ : ٥٢ .
- (١٢) سلسلة المصنّفات ، المسح على الرجلين ٩ : ١٨ .
- (١٣) سلسلة المصنّفات ، عدم سهو النبي ١٠ : ٢٧ .
- (١٤) السيد المرتضى ، الذريعة إلى أصول الشريعة ، تصحيح وتعليق أبو القاسم كُرْجِي : ٢ : ٤٣ و ٥٢ - ٥٣ و ١٨١ ، نشر : دانشگاه طهران ، ١٩٨٤ م . وانظر : رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٠٢ و ٢ : ٣٠ .
- (١٥) المصدر نفسه : ٧ .
- (١٦) المصدر نفسه : ٣٤ و ٤١ - ٤٢ و ٢٣٨ و ٢٤١ و ١ : ٦٩ و ١٨٦ و ٢٤٣ - ٢٤٤ ، ورسائل الشريف المرتضى ١ : ٤٦ - ٥٢ و ٥٣ - ٥٦ ، بل يرى السيد في رسائله ٣ : ١٢٥ أن الصدق في أخبار الآحاد أقل كثيراً من الكذب .
- (١٧) المصدر نفسه : ٢٢ - ٢٣ .
- (١٨) رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ولاحظ نفيه التعبد في ١ : ٢٠٣ ، و ٣ : ٣٠٩ ، وهو ظاهر كلامه في ٢ : ٤٧ و ٣٥١ في جوابات المسائل الرسية الأولى ، وقال : إن أخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة كما في الانتصار : ١٢٠ و ١٨٢ و ٣٠٥ و ٣٤٤ و ١٤ و ٢٤ و ٤٢٧ و ٤٣٥ ، وظاهر ٥٢٩ ، وصرّح بأنه حتى لو كان الآحاد عدولاً : ٣٧٦ ، وأنها لا توجب العلم والعمل : ٢٣٥ و ٣١١ ، حتى لو كانت قويّة : ١٣٨ .
- (١٩) الذريعة : ٥٢ - ٥٥ .

نظريّة السنّة أو خبر الواحد :

- (٢٠) المصدر نفسه : ٧٨-٥٥ .
- (٢١) المصدر نفسه : ٧٨-٧٩ .
- (٢٢) راجع الطوسي ، العدّة في أصول الفقه ، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي ١ : ١٤٦ - ١٥٥ ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧ هـ ، ستاره ، إيران .
- (٢٣) رسائل الشريف المرتضى ١ : ٥٧-٧٣ .
- (٢٤) المصدر نفسه : ٢٤-٢٥ .
- (٢٥) الذريعة ٢ : ٥٣ .
- (٢٦) رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٠٣ .
- (٢٧) المصدر نفسه : ٢١١ .
- (٢٨) المصدر نفسه ٣ : ٣٠٩ .
- (٢٩) انظر رسائل الشريف المرتضى ١ : ٧ و ٢٦-٢٧ و ٢٠٦ و ٢١١ و ٣١٦-٣١٧ و ٢ : ٦٠ في رسالة في الردّ على أصحاب العدد ، وانظر تلخيص الشافي ، حققه وعلق عليه السيد حسين بحر العلوم ، المجلد ٢ ، ٣ : ١٣٨ ، منشورات العزيزي ، قم ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٤ هـ .
- (٣٠) رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢١١ .
- (٣١) المصدر نفسه : ٢٢-٢٤ .
- (٣٢) المصدر نفسه : ٢١١ .
- (٣٣) المصدر نفسه ١ : ٢٦-٢٧ .
- (٣٤) المصدر نفسه : ٢٧ .
- (٣٥) المصدر نفسه : ٢٦ .
- (٣٦) المصدر نفسه : ١٩ .
- (٣٧) المصدر نفسه : ٢٥-٢٦ .
- (٣٨) المصدر نفسه : ١١-٢٠ و ٨٩ و ٢٠٤-٢٠٥ و ٣ : ٣١٢-٣١٣ .
- (٣٩) المصدر نفسه ٣ : ٣١٢-٣١٣ .
- (٤٠) روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ، الميرزا محمد باقر الموسوي
- ٣١٠ **فقه أهل البيت** **العدد ٣٤**

- الخوانساري ٤: ٣٠٠. نشر اسماعيليان ، قم ، ١٣٩١ هـ .
- (٤١) لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث ، الشيخ يوسف البحراني : ٣١٩ - ٣٢٠. مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية .
- (٤٢) انظر مسائل الناصريات ، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية : ٢٧٦ ، ١٩٩٧ م .
- والذريعة ١ : ٢٨٠ - ٢٨١ و ٣١٦ و ٥٥٤ .
- (٤٣) المهذب ، ابن البرّاج مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ٢ : ٥٩٨ . قم ١٤٠٦ هـ .
- (٤٤) لاحظ - كمثال - المعالم : ١٨٩ ، وكفاية الأصول : ٣٣٨ .
- (٤٥) لاحظ الآخوند محمد كاظم الخراساني ، كفاية الأصول : ٣٣٨ . تحقيق ونشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ، قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٥ هـ .
- (٤٦) أمين الإسلام الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩ : ١٩٩ ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ م .
- (٤٧) مجمع البيان ٧ : ٩١ - ٩٢ .
- (٤٨) بحر الفوائد في شرح الفرائد ، الميرزا محمد حسن الآشتياني : ١٤٤ - ١٤٥ ، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ، قم ، الطبعة الحجرية .
- (٤٩) ابن زهرة الحلبي ، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري قسم الفروع : ٣٥٤ ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ هـ .
- (٥٠) المصدر نفسه : ٣٥٥ .
- (٥١) المصدر نفسه : ٣٥٦ .
- (٥٢) المصدر نفسه : ٣٥٦ - ٣٦٤ .
- (٥٣) المصدر نفسه : ٣٦٣ - ٣٦٤ .
- (٥٤) المصدر نفسه : ٣٦٢ - ٣٦٣ .
- (٥٥) الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني ، معالم الدين وملاذ المجتهدين ، المقدمة في أصول الفقه : ١٨٩ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ،
- العدد ٣٤ فقهاء البيت ٣١١

نظرية السنة أو خبر الواحد :

- قم ، الطبعة الثانية عشرة ، ١٤١٧ هـ ، وكفاية الأصول ، مصدر سابق : ٣٣٨ .
- (٥٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ابن إدريس الحلّي : ١ : ٤٦ - ٥١ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ، قم ، الطبعة الثانية ، ١٤١٠ هـ .
- (٥٧) المصدر نفسه : ٤٦ .
- (٥٨) المصدر نفسه : ٥١ .
- (٥٩) المصدر نفسه : ١٤٢ و ٦٣٤ و ٦٣٩ .
- (٦٠) المصدر نفسه : ١ : ٢٤٩ و ٣٣٤ و ٣٨٢ و ٤٤٧ ، و ٢ : ٥٨ و ٩٦ و ٢٠٠ و ٢٢٣ و ٢٥٧ و ٤٦٨ و ٤٨٨ و ٥٢٠ و ٥٧١ و ٦٠٧ و ٦٩٣ .
- (٦١) السرائر : ١ : ٨٢ و ٢٦٧ و ٢٧١ و ٣٠٩ و ٣٩٤ و ٤٣١ و ٤٩٥ ، و ٢ : ٩٦ و ١٤٠ و ١٤٤ و ١٤٥ و ٢٥٤ و ٣٢٢ و ٣٥٢ و ٤٢٢ و ٥٤٩ و ٥٦٤ و ٥٩٧ و ٦٠١ و ٦٦٠ و ٦٩٣ و ٧٠٤ ، و ٣ : ٨ و ٣٢ و ٦٣ و ٧٨ و ٨٨ و ١٧١ و ٢٠٠ و ٢٠٢ و ٢٠٧ و ٢١٠ و ٢٢٢ و ٢٢٣ و ٢٦٧ و ٣٤١ و ٤٠١ و ٤٤٠ .
- (٦٢) المصدر نفسه ٣ : ٣٨١ و ٤٣٤ و ٤٦٥ و ٤٦٨ .
- (٦٣) المصدر نفسه ١ : ٢٧١ - ٢٧٢ .
- (٦٤) المصدر نفسه ٢ : ٩٦ .
- (٦٥) المصدر نفسه ٣ : ٢٠٢ و ٢٦٧ .
- (٦٦) المصدر نفسه ١ : ٣٣٠ .
- (٦٧) المصدر نفسه : ٨٢ .
- (٦٨) المصدر نفسه : ٤٩٥ .
- (٦٩) المصدر نفسه ٣ : ٢٨٩ .
- (٧٠) السرائر : ١ : ٢٦٩ و ٣٠٩ و ٣٨٢ و ٣٩٤ و ٤٤٧ و ٤٧٠ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٦٣٩ ، و ٢ : ٤٤ و ٥٣ و ٥٤ و ٨٠ و ٩٥ و ١٩٩ و ٢١٢ و ٢٢٧ و ٢٩٤ و ٣٥٦ و ٥٤٢ و ٥٨٥ و ٥٩٧ و ٥٩٨ و ٦٠١ و ٦٢٦ و ٦٣٢ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٨٩ و ٦٩٣ ، و ٣ : ٣٢ و ١٣١ و ١٧١ و ٢٠٧ و ٢١٠ و ٢٢٢ و ٢٧٠ و ٢٨٦ و ٣٧٧ و ٤٦٨ .
- (٧١) السرائر : ٢ : ٣٨٠ - ٣٨١ .

(٧٢) المصدر نفسه : ٥٣ و ٥٤ و ٧٣ .

(٧٣) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي ١ : ٤٨٢ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ، ١٤٠٨ هـ .

(٧٤) المبسوط في فقه الإمامية ، محمد بن الحسن الطوسي ١ : ١٥ ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٢ هـ .

(٧٥) السرائر ٣ : ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٧٦) المصدر نفسه : ٣٦١ .

(٧٧) المعالم ، ١٨٩ ، وكفاية الأصول : ٣٣٨ .

(٧٨) الوافية في أصول الفقه ، الفاضل التوني ، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري : ١٥٨ ، مجمع الفكر الإسلامي ، إيران ، الطبعة المحققة الأولى ، ١٤١٢ هـ ، وانظر : ابن شهر آشوب ، متشابه القرآن ٢ : ١٥٣ - ١٥٤ .

(٧٩) رجال النجاشي ، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي : ٦٣ ، رقم ١٤٨ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ، الطبعة الخامسة ، ١٤١٦ هـ .

(٨٠) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، آقا بزرك الطهراني ٦ : ٢٧٠ و ٧ : ١٣٨ ، نشر مطبعة بنك ملي إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٩ هـ .

(٨١) لم تصلنا نصوص أصلية تؤكد أن ابن قبة كان يقول باستحالة التعبد بالظنون ، وأقدم نسبة بلغتنا هي ما جاء في كلام المحقق الحلي رحمته الله في معارج الأصول : ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٨٢) هذا غير علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (الصدوق الأول) ، كما يلاحظ من كتب التراجم ، فانتبه .

(٨٣) الفهرست ، ابن النديم : ٢٦٠ .

(٨٤) المصدر نفسه : ٢١٧ .

(٨٥) المصدر نفسه : ٢٥٨ .

(٨٦) المصدر نفسه .

نظريّة السنّة أو خبر الواحد :

(٨٧) شمس الدين الذهبي ، سير أعلام النبلاء ١٣ : ٣٢٩ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٩٠ م .

(٨٨) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ٤ : ١٠ ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ م .

(٨٩) تذكرة الحفاظ ، شمس الدين الذهبي ٣ : ١١٢٩ ، دار الفكر العربي .

(٩٠) الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي ، شرح وتعليق الدكتور عبدالفتاح كبرّاء : ١٩٦ - ٢٤٠ ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٩ م ، وانظر طول هذا البحث نسبياً مما يدلّ على مدى تطوّر درس السنّة في تلك الحقبة .

(٩١) ابن إدريس الشافعي ، كتاب الأم ٧ : ٢٧٣ - ٢٧٨ ، دار المعرفة ، لبنان .

(٩٢) الفهرست ، أبو جعفر الطوسي : ١٦١ ، رقم ٦٩٩ ، منشورات الشريف الرضي ، قم ، وانظر النجاشي في رجاله : ٤٠٣ ، الطبعة الرابعة .

(٩٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة : ٢٨٧ . دار الأضواء ، بيروت ، الطبعة الثانية ، رقم ١٤٧٢ .

(٩٤) تهذيب الأحكام ، أبو جعفر الطوسي ١ : ٣ ، دار الكتب الإسلامية ، إيران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٠ هـ .

(٩٥) تهذيب الأحكام ٤ : ١٦٩ ، وفي ص ١٧٢ و ١٧٦ ذكر ذلك وإن كان يحتمل من النصّين الأخيرين إرادته الخبر ذو السند الواحد لا مطلق الخبر الظني .

(٩٦) تهذيب الأحكام ١ : ٥ .

(٩٧) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٢ : ٦٩ و ٧٢ و ٧٦ ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٠ هـ .

(٩٨) الاستبصار ١ : ٣ .

(٩٩) المصدر نفسه ٣ : ٥ .

(١٠٠) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ، العدة في أصول الفقه ١ : ١٣٧ .

(١٠١) محمد بن الحسن الطوسي ، التبيان في تفسير القرآن ٩ : ٣٤٣ - ٣٤٤ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي .

(١٠٢) المصدر نفسه ٢: ٤٦.

(١٠٣) تجدر الإشارة إلى أن الطوسي لمّا تعرّض للتعليل في العدة ، أتى على ذكره في سياق إبطال دلالة الآية على الحجية ، وإن كان مفاد كلامه يصلح أن يكون دليلاً على عدم الحجية ، وهذا بخلاف سياق كلامه الواضح في إقامة الدليل على عدم الحجية في تفسير التبيان ، وهذا ما قد يجعل العدة بمنأى عن التعارض البدوي المثار أعلاه ، حيث يكون لازم كلام الطوسي لا صريحه . أنظر العدة ١: ١١٣ .

(١٠٤) العدة ١: ٣٤١.

(١٠٥) مجلة تراثنا ، العدد ٥٢ ، دور الشيخ الطوسي في علوم الشريعة الإسلامية ، السيد ثامر هاشم العميدي : ٥٢ ، ١٤١٨ هـ .

(١٠٦) جاء ذكر «العدة» في التبيان عدّة مرات ، انظر ١: ١٣ و ١٦٨ و ٣٩٤ و ٣: ١٥٧ و ٢٣٧ .

(١٠٧) جاء ذكر المبسوط في التبيان ٣: ٢٠٩ ، والخلاف في ١: ٣٨٤ و ٢: ١٧ و ١٢٨ و ١٣٧ و ١٥٥ و ١٥٩ و ١٧٦ و ٢٧٣ و ٢٧٥ و ٥٣٧ ، و ٣: ١١٨ و ١١٩ .

(١٠٨) المبسوط ١: ١٤ ، المقدّمة .

(١٠٩) السيد محمد جواد الموسوي الغروي ، پيرامون ظن فقيه وكاربرد آن در فقه (فارسي) : ٤٠٣ ، نشر إقبال والمؤلف ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٩ م .

(١١٠) بحوث في علم الأصول تقرير درس السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، بقلم السيد محمود الهاشمي ٥: ١٠ - ١١ ، دار الغدير ، إيران .

(١١١) الخلاف ، الشيخ الطوسي ١: ٤٥ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ، الطبعة الخامسة ، ١٤١٨ هـ .

(١١٢) پيرامون ظن فقيه ، مصدر سابق : ٤٠٦ .

(١١٣) الخلاف ١: ٤٦ .

(١١٤) ثمة احتمال آخر ، وهو أن كلاً من الطوسي والمرتضى كتبا العدة والذريعة في وقت متزامن حيث لم يشر أحدهما إلى كتاب الآخر ، وهذا يعني أن تشابه مباحثهما كان لجريهما على نسق مؤلفات الأصول السنيّة ، إلا أن ما يبعد هذا الاحتمال هو النصوص المتطابقة ما بين الذريعة والعدة مما يؤكد أن أحدهما كان ينظر للآخر ، بل هناك بعض

الأبواب تكاد تكون نسخة حرفية عن بعضها البعض .

(١١٥) العدد ١ : ٦٥-٦٨ .

(١١٦) المصدر نفسه : ٩٧-١٠٠ .

(١١٧) المصدر نفسه : ١٠٠-١٠٣ .

(١١٨) المصدر نفسه : ١٠٣-١٠٥ .

(١١٩) المصدر نفسه : ١٠٥ .

(١٢٠) المصدر نفسه : ١٠٦-١٠٨ .

(١٢١) المصدر نفسه : ١٠٨ .

(١٢٢) الإسراء : ٣٦ .

(١٢٣) العدد ١ : ١٠٦ .

(١٢٤) المصدر نفسه : ١٠٠ و ١٢٦ .

(١٢٥) المصدر نفسه : ١١٢-١١٣ .

(١٢٦) المصدر نفسه : ١٠٩-١١٠ .

(١٢٧) المصدر نفسه : ١١٤ .

(١٢٨) المصدر نفسه : ١١٤-١١٩ .

(١٢٩) المصدر نفسه : ١٢٣-١٢٤ .

(١٣٠) المصدر نفسه : ١٢١-١٢٢ .

(١٣١) المصدر نفسه : ١٢٥-١٢٦ .

(١٣٢) المصدر نفسه : ١٢٦-١٢٧ .

(١٣٣) المصدر نفسه : ١٢٦ .

(١٣٤) المصدر نفسه : ١٣٠ .

(١٣٥) المصدر نفسه : ١٢٨-١٢٩ .

(١٣٦) المصدر نفسه : ١٣٦-١٤١ .

(١٣٧) رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٢٦٩ - ٢٧٢ ، والجدير ذكره أنّ مسألة التكفير لم ترد

صرحاً في كلمات الشيخ الطوسي ، بل ذكر التفسير ، لكن بقريته ذكره مسألة الخلاف

في العقائد والأصول يفهم منه التفسير بما يعم الخروج عن المذهب سيما مع ذكره لمسألة الموالاة فيكون كلام المرتضى قريباً منه فلاحظ .

(١٣٨) العدد ١ : ١٤١ - ١٤٢ .

(١٣٩) المصدر نفسه : ١٢٧ - ١٢٨ .

(١٤٠) المصدر نفسه : ١٢٨ .

(١٤١) المصدر نفسه : ١٢٩ .

(١٤٢) المصدر نفسه : ١٣١ و ١٣٥ .

(١٤٣) المصدر نفسه : ١٣٥ - ١٣٦ .

(١٤٤) المصدر نفسه : ١٤٥ .

(١٤٥) المصدر نفسه : ١٤٣ - ١٤٤ .

(١٤٦) المصدر نفسه : ١٤٤ .

(١٤٧) المصدر نفسه : ١٤٥ .

(١٤٨) المصدر نفسه : ١٤٥ - ١٤٦ .

(١٤٩) المصدر نفسه : ١٤٧ - ١٥٣ .

(١٥٠) المصدر نفسه : ١٥٢ .

(١٥١) المصدر نفسه .

(١٥٢) المصدر نفسه : ١٤٩ - ١٥١ ، ولاحظ أيضاً ١٣٢ - ١٣٤ .

(١٥٣) المصدر نفسه : ١٥١ .

(١٥٤) المصدر نفسه : ١٥٥ و ١٤٥ ، وانظر بحثه المفصل في مباحث العموم والخصوص من

نفس الجزء ص ٣٤٣ - ٣٥١ ، سيما ص ٣٤٤ .

(١٥٥) المحقق الحلي ، الرسائل التسع ، تحقيق رضا الاستادي ، نشر مكتبة آية الله العظمى

المرعشي ، قم الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ ، المسائل العزية الأولى : ١١٤ و ١٧٢ ، لكن

المحقق عدل عنها إلى الجواز في معارجه : ٩٦ .

(١٥٦) المعالم : ٢١٩ .

(١٥٧) المحقق نجم الدين الحلي ، معارج الأصول ، حققه محمد حسين الرضوي الكشميري :

٢٠٥-٢٠٦، مطبعة سرور، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.

(١٥٨) المصدر نفسه: ٢٠٨-٢١٢.

(١٥٩) المصدر نفسه: ٢١٣.

(١٦٠) العلامة الحلي، نهاية الوصول (الأصول) إلى علم الأصول، حجري: ٢٩٦.

(١٦١) المعالم: ١٩٦-١٩٧.

(١٦٢) المصدر نفسه: ١٩٧-١٩٨، ووافقه عليه صاحب الوافية: ١٦٠.

(١٦٣) يخفّف السيد مصطفى الخميني^{عليه السلام} من حجم الخلاف بين السيد والشيخ انطلاقاً من أن الأغلبية الساحقة من الأخبار ثمة ما يحفّها من قرائن، فينحصر الخلاف فيما لا قرينة فيه، وهو لذلك لا يرى كثير فائدة في هذا البحث، والمسألة على ما يبدو مبنائية، راجع تحريرات في الأصول، تصحيح وتحقيق السيد محمد السجادي وحبيب الله عظيمي ٣: ٢٣٨-٢٣٩، مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، وأما السيد عبد الأعلى السبزواري فتخفيفه من حجم المشكلة ينطلق من كون الخلاف صغروباً لا كبروباً، فالجميع عامل بالأخبار، لكن إما من باب القرائن أو غيرها، وهو لذلك يرى البحث بلا طائل، انظر تهذيب الأصول ٢: ١٠٠ و ١١٥، مؤسسة المنار، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦ م، لكن مطاوي البحث قد تثبت لنا أن الموضوع أعمق من ذلك، وأنه -حتى لو عملوا بالروايات- لكن اختلاف المباني ليس شيئاً عابراً سيما على صعيد البحث الأصولي والتاريخي، ومنه يظهر الحال فيما ذكره الشهيد الخميني من أخذنا بالقدر المتيقن من إجماعي الطوسي والمرتضى، فإن القدر المتيقن قد يدعى أن ماله إلى إنكار حجية الخبر، تحريرات الأصول، مصدر سابق، ٣: ٢٨٨.

(١٦٤) محمد أمين الاسترآبادي، حاشية تهذيب الاحكام، مخطوط في مكتبة المرعشي النجفي، رقم ٣٧٨٩، الورقة ٩.

(١٦٥) العدة ١: ١٢٧-١٢٨.

(١٦٦) لاحظ المحقق العراقي في نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي ٣: القسم الأول: ١٠٦-١٠٧ و ١٣٦، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

- المدرسين ، إيران ، والعراقي أيضاً في مقالات الأصول ٢ : ٨٣ و ١٠٤ ، مجمع الفكر الإسلامي ، إيران ، الطبعة المحققة الأولى ، ١٤٢٠ هـ ، وحسين الكركي في هداية الأبرار : ٨ ، وناصر مكارم شيرازي في أنوار الأصول ٢ : ٤٣٧ و ٤٦٣ ، بقلم أحمد المقدسي ، انتشارات نسل جوان ، إيران ، الطبعة الثانية ، ١٤١٦ هـ ، والشيخ جعفر السبحاني في إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ، بقلم محمد حسين الحاج العاملي ١ : ٢١٣ ، نشر دار الأضواء ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠ م ، والسيد محمد حسين البروجردي ، في الحاشية على كفاية الأصول ، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجتّي البروجردي ٢ : ١٠٤ ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢ هـ ، مؤسسة أنصاريان ، إيران ، والشيخ محمد علي الأراكي ، في أصول الفقه ١ : ٥٦٠ ، مؤسسة در راه حق ، قم ، ١٩٩٦ م ، وصريح نهاية الأصول ، الشيخ حسين علي منتظري ، تقرير درس السيد البروجردي : ٥٢٢ - ٥٢٣ ، نشر تفكّر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٥ هـ .
- (١٦٧) فرائد الأصول ، حققه وقدم له وعلّق عليه عبدالله النوراني ١ : ١٥٥ و ١٥٦ ، مؤسسة النعمان ، بيروت ، ١٩٩١ م .
- (١٦٨) المحقق ضياء الدين العراقي ، مقالات الأصول ٢ : ٨٣ .
- (١٦٩) بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٤٤ ، وانظر مباحث الأصول تقرير درس السيد محمد باقر الصدر ، بقلم السيد كاظم الحائري ٢ : ٣٨٤ ، نشر المؤلف ، قم ، الطبعة الأولى .
- (١٧٠) فرائد الأصول ، مصدر سابق : ١٥٦ ، وأيضاً : ١٦٢ .
- (١٧١) منهم المحقق العراقي في نهاية الأفكار ، مصدر سابق ٣ : القسم الأول : ١٣٦ - ١٣٧ .
- (١٧٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ، مصدر سابق : ٢٠ .
- (١٧٣) رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٠٤ .
- (١٧٤) المصدر نفسه : ٢٠١ - ٢٠٢ و ٢٦٩ - ٢٧٠ .
- (١٧٥) العدة ١ : ١٢ .
- (١٧٦) أصول الفقه ، الشيخ محمد رضا المظفر ٢ : ٨٥ ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، الطبعة الثانية ، ١٤١٥ هـ .
- (١٧٧) المصدر نفسه .

(١٧٨) المصدر نفسه ٢: ٨٤-٨٥.

(١٧٩) الذريعة ٢: ٧٨-٧٩.

(١٨٠) المصدر نفسه ٢: ٧٩.

(١٨١) العدة ١: ١٤٥-١٥٥.

(١٨٢) الميرزا محمد حسين النائيني ، أجود التقريرات ، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي ٣:

١٨٠ ، مؤسسة صاحب الأمر ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٠ هـ ، وانظر أبو القاسم الخوئي ،

مصباح الأصول ، بقلم السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي ٢: ١٤٩ ،

مكتبة الداوري ، إيران ، الطبعة الثانية ، ١٤١٢ هـ.

(١٨٣) عبد الأعلى السبزواري ، تهذيب الأصول ، مصدر سابق ٢: ١٠٤.

(١٨٤) مصطفى الخميني ، تحريات في الأصول ، مصدر سابق ٣: ٢٥٢.

(١٨٥) الذريعة ٢: ٥٦.

(١٨٦) رسائل الشريف المرتضى ، ج ٣ ، مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد : ٣١٠-٣١١.

(١٨٧) الذريعة ١: ٤٠٩ ، وقد استخدم الجملة نفسها الشيخ الطوسي في العدة ٢: ٤٧٩ ، ونحو

هذه الدلالة ما ذكره في الذريعة ٢: ٢٩٧ ، حيث قال : إنه لو ثبت بأخبار الآحاد لم يجز

ثبوتها بمثل خبر معاذ ، لأن رواته مجهولون ، وقيل رواه جماعة من أصحاب معاذ ولم

يذكروا ، مما يدل على أعمية خبر الواحد عنده من الضعيف والمجهول .

(١٨٨) انظر على سبيل المثال حواشي المشكيني ، تحقيق الشيخ سامي الخفاجي ٣: ٢٦٣ ،

نشر دار الحكمة ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١٥ هـ . والوافية : ١٥٧ .

(١٨٩) تهذيب الأصول ، مصدر سابق ٢: ١٠٤ .

(١٩٠) رسائل الشريف المرتضى ، جوابات المسائل التباينات ١: ٣٠-٣٤ .

(١٩١) انظر : معارج الأصول : ٢١٣ ، ومعالم الدين : ١٩٦-١٩٨ ، والعراقي في نهاية الأفكار ،

٣: القسم الأوّل : ١٣٧ .

(١٩٢) الفوائد المدنية ، المولى محمد أمين الاسترآبادي : ٦٧ ، دار النشر لأهل البيت (عليه السلام)

حجري ، وانظر : ٤٩ و ٥٠ و ٦٢ حيث أيدّ الانفتاح في تلك الحقبة ووافق تفسير المحقق ،

كما فهمه منه المعالم ، لكلام الطوسي .

(١٩٣) الشيخ محمد المؤمن القمي ، تسديد الأصول ٢ : ٧٨ ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٤١٩ هـ .

(١٩٤) فرائد الأصول ١ : ١٥١ - ١٥٤ .

(١٩٥) المصدر نفسه : ١٥٤ ، وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ الأنصاري لا يمانع - على ما هو ظاهر تقريره الثاني للإجماع المستدل به على حجية خبر الواحد - من دعوى أن المرتضى إنما منع من حجية الخبر للانفتاح ، ويقول بحجيته في حال الانسداد ، انظر المصدر نفسه : ١٦٢ .

(١٩٦) فرائد الأصول ١ : ١٥٦ .

(١٩٧) مقالات الأصول ٢ : ٨٣ و ١٠٤ .

(١٩٨) المصدر نفسه .

(١٩٩) المصدر نفسه .

(٢٠٠) بحر الفوائد : ١٦٨ .

(٢٠١) تهذيب الأصول ، مصدر سابق ٢ : ١٠٤ .

(٢٠٢) مباحث الأصول ٢ : ٣٨٣ - ٣٨٥ .

(٢٠٣) فرائد الأصول ١ : ٧٧ - ١٠٤ .

(٢٠٤) انظر : نص رسالة مخالفة الشيخ لإجماعات نفسه ، للشهيد الثاني ، في رسائل الشهيد الثاني ، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ٢ : ٨٤٧ - ٨٥٧ ، نشر بوستان كتاب ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٢ هـ .

(٢٠٥) الشريف أبو الحسن الجرجاني ، التعريفات : ١٠١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠ م ، وقد جعل المشهور أحد قسمي التواتر وذكر أنه يفيد الاطمئنان كما في : ١٠٢ .

(٢٠٦) فرائد الأصول ١ : ١٦١ - ١٦٢ نقلاً عن الفاضل القزويني في لسان الخواص .

(٢٠٧) الرعاية لحال البداية في علم الدراية ، الشهيد الثاني : ٨٤ ، بوستان كتاب قم ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٣ هـ .

(٢٠٨) فرائد الأصول ١ : ١٦٢ .

نظريّة السّنّة أو خبر الواحد :

(٢٠٩) الذريعة ٢ : ٦٢ - ٦٣ .

(٢١٠) المعالم : ١٨٧ .

(٢١١) البداية في علم الدراية ، الشهيد الثاني : ٢٩ ، بوستان كتاب قم ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٣ هـ ، والرعاية : ٦٣ .

(٢١٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، محمد بن مكّي العاملي ١ : ٤٨ ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الأولى ، ١٤١٩ هـ .

(٢١٣) بهاء الدين العاملي ، الوجيزة في الدراية : ٤ و ٦ ، المكتبة الإسلامية الكبرى ، إيران ، ١٣٩٦ هـ .

(٢١٤) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، العلّامة الحلّي : ٢٠٣ - ٢٠٥ و ٢٠٩ ، دار الأضواء ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٦ م .

(٢١٥) الشريف الجرجاني ، التعريفات : ١٠١ .

(٢١٦) الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : ٧٧ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

(٢١٧) أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ١ : ٤٣٣ ، دار الأرقم ، بيروت .

(٢١٨) فرائد الأصول ١ : ١٥٥ .

تقاریر و متابعات

تقرير حول

الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

في مدينة مشهد المقدّسة (*)

□ إعداد: التحرير

هاماً آنذاك.. ثمّ ضمّت جدته الطاهر بعد لحوقه بالرفيق الأعلى لتواصل تلك البقعة إشعاعها العلمي على العالم الإسلامي حتى عصرنا الحاضر، حيث تحتضن إلى جوار ذلك المرقد الطاهر الحوزة العلمية.

و «الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية» تعتبر واحدة من مؤسسات الحوزة العلمية في مدينة مشهد المقدسة (مركز محافظة خراسان) حيث تجمع إلى علوم التراث الدروس الأكاديمية الجديدة.

تربة «طوس» تلك التربة النائية من عالمنا الإسلامي التي أقلت في القرن الثاني الهجري عالم آل محمد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام ثامن أئمة أهل البيت عليه السلام بعد أن استقدمه المأمون العباسي من مدينة جدّه المصطفى عليه السلام إلى مركز خلافته في «مرو» بخراسان.. فمكث فيها غير بعيد حتى غدت موئلاً للعلماء وحملة الحديث وأرباب العلم الذين تقاطروا لينهلوا من معين الإمام عليه السلام، فأصبحت مركزاً علمياً

(*) نص التقرير منشور في أسبوعية أفق الحوزة (بالفارسية) العدد ٢٨، وقد قامت مجلة فقه أهل البيت عليه السلام بترجمته.

تأسيس الجامعة :

تأسست هذه الجامعة في سنة ١٩٨٤ م ، وقد جاء تأسيسها إثر دمج مؤسسها آية الله الشيخ واعظ طبسي مدرستي « الميرزا جعفر » و « خيرات خان » العريقتين بتاريخهما الذي يناهز الأربعمئة عام .

وقد صادق المجلس الأعلى للثورة الثقافية على النظام الداخلي للجامعة الذي يتألف من الأركان التالية :

المؤسس؛ مجلس الأمناء؛ رئاسة الجامعة؛ مجلس شورى الجامعة .

أهداف الجامعة :

تتطلع الجامعة الرضوية منذ تأسيسها إلى تحقيق الأهداف التالية :

- إعداد العلماء والباحثين والأساتذة في فروع المعرفة الإسلامية ، وكذلك إعداد الحقوقيين والقضاة .

- إعداد المبلغين والدعاة لنشر الثقافة الإسلامية في الداخل والخارج .

- إعداد وتخريج الكوادر الإنسانية لسد حاجات المراكز العلمية والتربوية والتحقيقية في الجمهورية الإسلامية .

النظام الدراسي :

يتكون النظام الدراسي من ثلاثة مستويات هي : البكلوريوس ، الماجستير ، الدكتوراه في الفروع الجامعية والحوزوية كافة .

والفروع التي تدرّس لنيل هذه الشهادات هي :

البكلوريوس : علوم القرآن والحديث ؛ الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي ؛ الحقوق .

الماجستير : علوم القرآن والحديث ؛ الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي ؛ الحقوق الجزائية ؛ الحقوق الخاصة ؛ حقوق القانون الدولي .

هذا وتسعى الجامعة إلى رفع عدد فروعها الدراسية إلى ١٨ فرعاً دراسياً ، كما تسعى أيضاً إلى تفعيل قسم البحوث إلى جانب قسم التعليم ، وكان نتيجة ذلك تشكيل خمس لجان تخصصية حققت الأعمال التالية :

إصدار مجلة داخلية تعنى بالبحوث القرآنية .. إصدار سبعة كتب تحت عنوان : التفسير والمفسرون ، الآراء الكلامية للشيخ

البعثات الطلابية إلى عشر دول أجنبية؛ للتدريس والمناظرة والبحث مع علماء الأديان والمذاهب الأخرى، والمشاركة في بعض البرامج العلمية التلفزيونية في بعض تلك الدول.

وقد أثمرت تلك النشاطات والجهود وتوّجت بإسلام الكثير من أساتذة تلك الجامعات، وترجمة مئات المقالات، وإلقاء نحو ألف محاضرة في مختلف دول العالم، وتدريس أصول العقيدة والتاريخ الإسلامي، وتوضيح الأحكام الشرعية وتبيان أحكام التلاوة والتجويد، وتعليم اللغة العربية، وعقد الدورات التعليمية الموسمية في شهر رمضان المبارك، وإقامة الملتقيات العلمية والدينية والمعارض، واستصدار التراخيص الرسمية لافتتاح المراكز الإسلامية، وكتابة ونشر المقالات في الصحف والمجلات.

كما يعتبر خريجو الجامعة كادراً تدريسياً في الحوزات العلمية والجامعات في محافظة خراسان، وكادراً إدارياً في بعض المدارس العلمية. ويواصل ٣٠٪ من خريجي

الطوسي، مناجاة الفيلسوف، شمس التقى، المعجم البسيط، دروس الأسبوع السياسية والأخلاقية.. إصدار مجلة «فكر الحوزة».

إنّ نظرة على المشهد الثقافي والسياسي للجامعة يوقفنا على جملة نشاطات علمية تدور في أروقتها ومنتدياتها العلمية، كالملتقيات الأخلاقية والعلمية والثقافية والسياسية بحضور العلماء والمفكرين والأساتذة، ودعم الصحف والدوريات الجامعية، وإقامة المجالس والاجتماعات الدينية، وإقامة المعارض، والإيفاد للدعوة والتبليغ، والمشاركة في المسابقات العلمية والثقافية.

كما يقوم طلاب الجامعة بنشاطات علمية وتبليغية وتدرسية في المراكز والمدارس العلمية، وبالتأليف والترجمة والتعاون العلمي مع السلطة القضائية، كما يضطلع البعض منهم بالتعاون مع الجامعة فيما يخص إدارتها.

كما تم منذ سنة ١٩٩٠ م إيفاد

الجامعة دراساتهم العليا في الجامعات الأخرى، كما يشغل الكثير منهم مناصب في القضاء.

وقد حاز طلاب الجامعة ولسنوات متوالية درجة التفوق بين جامعات القطر في المسابقات العلمية في فروع الإلهيات والمعارف الإسلامية.

الطلاب الأجانب في الجامعة :

تستقبل الجامعة في كل عام الطلاب الجُدد من داخل البلاد وخارجها، كبلاد الصين والبوسنة والهرسك والباكستان والبحرين والمملكة العربية السعودية وطاجيكستان وأفغانستان.

وقد قام الطلبة الصينيون بإنشاء إذاعة تبث إلى الصين الدعوة الإسلامية والمفاهيم الدينية.

ويقوم هؤلاء الطلاب بالسفر إلى بلادهم لغرض الدعوة والإرشاد بشكل متواصل؛ الأمر الذي نال تقدير السفارة الإيرانية هناك والمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام) مرات عديدة.

وأما الدراسة بالنسبة للطلاب الأجانب فتكون بحسب ما يختارونه من المذاهب الفقهية والكلامية.

هذا وقد تمكّن مركز الأساتذة في الجامعة من إيفاد نحو مئة أستاذ إلى جامعات محافظة خراسان وسائر محافظات البلاد.

أقسام الجامعة :

ثمة أقسام علمية وفنية في الجامعة، وهي كما يلي:

١ - المكتبة التخصصية والعامّة المرتبطتان بالشبكة المعلوماتية، والمكتبة الرضوية إلى جانب خمس عشرة مكتبة أخرى.

٢ - الشبكة المعلوماتية المرتبطة بالشبكة العالمية للإنترنت.

٣ - معهد اللغات الإنجليزية والعربية.

٤ - مكتبة الأشرطة الصوتية والمرئية.

٥ - قسم تعليم الكمبيوتر والخدمات الصوتية والتسجيلية.

أخبار ومتابعات (*)

□ التحرير

الملتقى الأول للحوزة وإنجازاتها في الساحة العالمية

انعقد الملتقى الأول للحوزة وإنجازاتها في الساحة العالمية في صالة اجتماعات مدرسة دار الشفاء ومدرسة الإمام الخميني عليه السلام بقم في الثاني والثالث من ذي القعدة من سنة ١٤٢٤ هـ، وقد حضر الملتقى جمع غفير من العلماء والفضلاء من داخل البلاد وخارجها بدعوة من مديرية الحوزة العلمية ورابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية.

وقد تحدّث المسؤول عن انعقاد الملتقى المذكور قائلاً: «إنَّ الغرض من انعقاد الملتقى هو عرض وتقييم نشاطات المراكز والمؤسسات الدينية على المستوى العالمي بما فيها دراسة الشؤون التعليمية والتحقيقية والتبليغية، وقسم العلاقات التابعة للحوزة العلمية، وتفعيل نشاطاتها في مختلف أرجاء العالم».

افتتح الملتقى أعماله بتلاوة آيات من الذكر الحكيم وقصائد مدح بمناسبة ولادة السيدة فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

(*) تعنى هذه النافذة بمتابعات أخبارية لنشاطات الحوزة العلمية على مدار الفصل.

بعدها تحدّث سماحة آية الله مصباح اليزدي - عضو شورى الحوزة - عن ضرورة الحفاظ على العلوم الإسلامية ومعارف أهل البيت عليه السلام ؛ لكونها أمانة بأيدينا لابدّ من إيصالها إلى الأجيال القادمة والبشرية جمعاء في مختلف العصور، لحكم العقل بذلك .

وأضاف سماحته قائلاً: «إنّ على عاتق علماء الدين رسالة أخرى أخطر من الأولى؛ ألا وهي بيان الحقائق الإسلامية للعالم أجمع، وهو ما قد سعى لتحقيقه العلماء العظام وبذلوا لأجله جهوداً كبيرة وقاموا به على أحسن وجه . وقد قمنا بالعديد من النشاطات والفعاليات على الصعيد العالمي كان من جملتها:

١ - مدّ جسر يربط الحوزة بجامعات العالم لغرض إيصال ثقافة الإسلام وحضارته إليها، ولتطلع الشعوب على ما يجري في العالم الإسلامي لاسيما إيران . وفي هذا الصدد قمنا بإعداد نخبة من طلاب العلوم المتخرجين من «مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والتحقيق»، وأوفدنا بعضهم في بعثات دراسية إلى خارج البلاد حازوا خلالها على شهادة الدكتوراه من كندا وأمريكا والنمسا، وبذلك صارت لنا مع العالم لغة تفاهم مشتركة ؛ إذ من الضروري الاطلاع على ثقافة الغرب والتعرف على عاداته وتقاليده ومدى تأثير تلك التقاليد على ديننا .

٢ - مشاركة نخبة من طلاب العلوم الدينية في المؤتمرات العلمية المنعقدة في أرجاء العالم ؛ حيث إنّ ذلك يحدّ من الاتّهامات الموجهة إلى الإسلام والتشيع ، على أنّ ما يترأى للبعض من أنّ التبليغ لا يعني سوى إفقاد جماعة من المبلّغين لغرض الدعوة إلى الاسلام، بعيد عن الصواب ؛ ذلك أنّ تغيير نظرة غير المسلمين عن الإسلام من سلبية إلى إيجابية هو في حدّ ذاته يحظى بأهمية كبيرة ولو لم يفضّ إلى اعتناقهم الإسلام» .

ثم تحدّث مدير الحوزة العلمية بقم فقال: «لقد كان للحوزة منذ زمان آية الله البروجردي حضور ميداني فاعل في الساحة العالمية، حيث قامت بإرسال وكلاء لها إلى قلب أوروبا لغرض التبليغ والدعوة للشريعة الإسلامية، وقد استمرت هذه الحركة المباركة إلى يومنا هذا». وأضاف:

«إنّ أحد أهم الأهداف السامية لهذا الملتقى هو تأسيس المعاونة العالمية للحوزة التي يمكن من خلالها التنسيق مع سائر المؤسسات».

وقد تزامن مع عقد الملتقى افتتاح معرض يهتم بعرض نشاطات المؤسسات والمراكز الدينية المشاركة في الملتقى، حيث شارك ما يقرب من (٤٥) مؤسسة ومركزاً في هذا المعرض ولمدة خمسة أيام، ومن جملة تلك المؤسسات: المؤسسة الدينية للحوزة العلمية، وقسم العلاقات الخارجية والعالمية للإذاعة والتلفزيون، والمركز العالمي للعلوم الإسلامية، ومؤسسة التبليغ الإسلامي، ومؤسسة ترجمة القرآن الكريم وقسم العلاقات في وزارة الخارجية، ومؤسسة الثقافة والعلاقات الإسلامية.

ومن الجدير بالذكر أنّه كان يتمّ عقد اجتماعين علميين يومياً على هامش المعرض المزبور.

أصدقاء فتوى شيخ الأزهر في المؤسسات الدينية

نشرت بعض الصحف المعتمدة نبأ لقاء وزير الداخلية الفرنسي بشيخ الأزهر سيد طنطاوي، وقد بحثا خلاله قضية حظر الحجاب على النساء المسلمات في فرنسا ودعم الأخير لهذا القانون حيث قال: «إنّ من حق فرنسا بل كل بلد وضع القوانين التي يريتها، وإنّ على الجاليات المسلمة في ذلك البلد أن تتبع تلك القوانين». وكان لهذا التصريح أصداء مناهضة في جميع أرجاء العالم الإسلامي حتى أنّ جماعة من علماء الأزهر دعت إلى تنحية

الطنطاوي عن منصبه . وفي إيران الإسلامية أصدر آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بياناً إلى علماء الأزهر جاء فيه : « إنَّ ما جاء عن شيخ الأزهر فيما يرتبط بحظر الحجاب نبأ مؤلم للغاية ؛ فإنَّه يعطي الضوء الأخضر لجميع البلدان غير المسلمة ويسمح لها وضع القوانين المناهضة للمسلمين ، فهل أفتى أحد من علماء المسلمين قبل اليوم بما فيه ضرر المسلمين كهذه الفتوى ؟ !

ثمَّ أَرَدَفَ قائلاً : « إنَّ كان المستند الفقهي لفتوى شيخ الأزهر ضرورة التبعية لأولي الأمر فهذا مخالف لإجماع المسلمين ؛ لاشتراطهم في التبعية أمرين : أحدهما أن يكون الولي مسلماً ، والآخر ألا يكون الحكم مخالفاً لحكم الله ؛ فإنَّه « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » .

وإن كان مستنده رعاية قوانين ذلك البلد فقاعدة الإلزام تمنعهم من وضع قانون على خلاف ما التزموا به .

إنَّ على الشيخ طنطاوي أن يعلم أنَّ هذه الفتوى لا تخدم مصالح المسلمين ، وأنَّ فيها ذلَّهم وهوانهم مما لا يرضي المسلم الغيور .

إننا نرغب في أن يبقى الأزهر دائماً منارة لعزة المسلمين ، كما نأمل من علماء الأزهر شجب ذلك ؛ لتبقى صفحات الأزهر مشرقة ولا تنحط مكانتها بمثل هذه الفتوى .

وأصدر آية الله الصافي الكلبايكاني بياناً جاء فيه : « إلى العلماء العظام والأساتذة الكرام في مصر المسلمة - نصرهم الله تعالى لنصرة الإسلام والمسلمين - وسائر إخواننا المسلمين في مصر الجزء العزيز من وطننا الإسلامي الكبير :

بلغنا وللأسف نبأ تأييد الشيخ طنطاوي شيخ الأزهر للقانون الذي أصدرته الدولة الفرنسية ضد الجالية المسلمة والذي يمنع المرأة حريتها ، فكان ذلك داعياً للدهشة والحيرة البالغة ، فإنَّه في الوقت الذي يتوقع العالم الإسلامي

ردود الفعل الشديدة من جامع الأزهر إذا بهذا النبأ المؤسف يطرق أسماعنا...».

كما شجب آية الله النوري الهمداني في بيان مماثل هذه الفتوى وردَّ عليها بما في نص الكتاب العزيز: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ موضحاً أنَّ الله تعالى سدَّ جميع الطرق أمام سلطنة الكفار على المسلمين، وكذا بما ورد عن النبي ﷺ في الصحاح أنَّه قال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وفي ختام بيانه دعا فقهاء المسلمين والحوارات العلمية أن يكونوا جميعاً قلاعاً للإسلام، وأن يقفوا بوجه الممارسات العدائية والظالمة للكفار، وأن يجعلوا شعار الإسلام على قائمة أعمالهم، فقد ورد عن النبي ﷺ أنَّ «الفقهاء حصون الإسلام».

بيان مكتب سماحة آية الله التبريزي

بشأن قرار منع الحجاب

شجب مكتب سماحة آية الله العظمى الشيخ جواد التبريزي الإعلان الرسمي من قبل الدولة الفرنسية لحظر الحجاب في بيان ملخصه:

الحجاب بالنسبة للمرأة المسلمة من الواجبات والتكاليف الشرعية المؤكدة في الشريعة المقدسة، وبه صرحت جملة من آيات الكتاب العزيز، ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَفْضَضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾، وغيرها من الآيات، مما يجعل من قضية حظر الحجاب معارضة لصريح الكتاب، الأمر الذي يحتم على المرأة المسلمة بل عامة المسلمين الالتزام بالواجبات الشرعية ورفض ذلك مهما كانت الظروف والأحوال.

وفي ختام البيان حتَّ سماحته الجالية المسلمة على الاستقامة في الدين

وأداء فرائضهم الشرعية، كما حثّ النساء على الالتزام بالحجاب في المحافل والأماكن العامة، ومطالبة من يهمه الأمر في تلك البلاد وبإصرار بترك المسلمين وشأنهم ليتمكنوا من أداء طقوسهم الدينية بحرية تامة.

الملتقى الرابع لعلماء البلاد وجماعة

المدرسين في الحوزة العلمية بقم

انعقد الملتقى الرابع لعلماء الدين في البلاد يوم الخميس المصادف للثامن من ذي القعدة لعام ١٤٢٤ هـ.

وحضر الاجتماع جمع من الأساتذة وأعضاء منظمة جماعة المدرسين التابعة للحوزة العلمية بقم، حيث رحب آية الله المشكيني رئيس جماعة المدرسين بالحاضرين وشكرهم على المشاركة.

ثمّ كانت كلمة الافتتاح لسماحة آية الله ناصر مكارم الشيرازي الذي تحدث فيها عن وظائف علماء الدين ومكانتهم على طول التاريخ، فقال: «نحن نجد بمراجعتنا للتاريخ أنّ دور العلماء لا ينحصر بزمان الغيبة، بل كان لهم دور فاعل في إيصال رسالة الأئمة عليهم السلام إلى الأمة حتى في زمان الحضور، حيث تحملوا في سبيل ذلك السجون والمصاعب مشمرين عن سواعدهم لحفظ الإسلام والرسالة».

وأضاف قائلاً: «لو لم يكن للعلماء دور لدخلت النزعة الصوفية إيران أيضاً، فإنّ رضا خان وولده كانا قد بذلا جهوداً في فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين، وساقا البلاد نحو الإلحاد، مما دعا العلماء إلى المواجهة والتصدي، وقد انتهى الأمر بثورة الإمام والأمة على النظام الحاكم، فلم يؤثر ذلك في تغيير الوضع السياسي في إيران فحسب، بل أثر حتى على الحركات العالمية والحركات الثورية في العالم الإسلامي على وجه الخصوص».

ثم تحدث سماحة الشيخ الهاشمي الرفسنجاني رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية عن دور علماء الدين وتأثيره على إدارة المجتمع، فقال: «إنَّ سبب هذا التأثير هو إقرارنا بمذهب أهل البيت (عليه السلام)، وعليه فلا بد من القيام بوظائفنا بمختلف أشكالها». وأضاف: «إننا مكلفون بالتدخل في صنع القرار واتخاذ، ومواجهة الفساد، وترويج مكارم الأخلاق».

بعد ذلك تلى التقرير الذي بعثه آية الله الشيخ مصباح اليزدي، وقد تحدّث فيه عن المحاور التي طرحت في لجنة مناقشة موضوع «الدور الريادي لعلماء الدين».

ثم أعقبه تقرير آخر لآية الله الشيخ محمد اليزدي تحت عنوان: «شؤون العلاقات والتنسيق لعلماء البلاد»، ومما جاء فيه: «إنَّ الظروف الراهنة للعالم لا تسمح بالعمل الفردي وفق الرغبات والميول الشخصية، بل ولا تسمح بالدفاع عن الدين كذلك، في الوقت الذي يعمل العدو ضمن إطار برنامج معين ويتابع أعماله بشكل متجانس ومنظم؛ فإنَّ التنسيق الفاعل في تنفيذ المناهج، والتعرف على مسائل العصر، واستخدام الآلية الحديثة في العمل، كل ذلك يؤكد ضرورة العمل الموحد».

وأخيراً كانت الكلمة الختامية لآية الله الشيخ الجوادى الآملي حيث تعرض فيها للحديث عن جملة من الأمور الأخلاقية والإرشادية.

افتتاح المعرض المحلي الأول للمطبوعات

الحوزوية في قم المقدسة

تعطي المحافل الثقافية ومعارض الكتب فرصة الحضور الفاعل للمؤسسات ودور النشر لعرض مطبوعاتها، كما تعطي فرصة للقراء من أجل التعرف على

ما هو جديد في الميدان الثقافي من كتب ومؤلفات، ومن جهة ثالثة أن ذلك يسنح الفرصة أمام أصحاب الرأي والنظر للتعارف فيما بينهم من أجل العمل المشترك وتبادل التجارب وغير ذلك.

وفي هذا السياق أقيم في مدينة قم المقدسة معرض للمطبوعات الحوزوية شاركت فيه دور نشر من جميع أرجاء البلاد، ويعدّ هذا المعرض الأول من نوعه على صعيد القطر، وقد تزامن ذلك مع ذكرى ولادة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وبحضور كلّ من سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني وآية الله الشيخ إبراهيم الأميني ومعاون وزير الثقافة والإرشاد والمدير العام للثقافة والإرشاد في قم وعدد من المؤلفين والناشرين.

وقد افتتحه سماحة آية الله السبحاني بكلمة ألقاها في الحاضرين استعرض فيها تأريخ المطبوعات الدينية مشيراً إلى أنّها من حيث الكم والكيف كانت ولا تزال رهن ظروف كل عصر، وأنّها وبعد انتصار الثورة الإسلامية تنامت حتى فاقت حدّ الإحصاء. ثمّ ناشد سماحته أرباب الأعلام والناشرين بالالتزام بضوابط الكتابة والنشر، والاجتناب عن نشر الأفكار الإلحادية والمغرضة، واعتبر أنّ من وظائف الحوزة العلمية الوقوف بوجه كل من يخرق تلك الضوابط.

ثمّ تحدّث معاون وزير الثقافة والإرشاد عن أغراض تشكيل المعرض مستعرضاً منها: تبادل الآراء والتجارب بين المسؤولين عن المطبوعات، والتعرف على مواضع الخلل في النشاطات من حيث الظاهر والمحتوى، والحد من الأعمال المكررة، ودراسة المشاكل المتعلقة بالتوزيع، ومعرفة المخاطب، وحدثة الأبحاث المطروحة، وإحداث قسم التخصص، وتقسيم الأعمال على فروع النشر في جميع البلاد، ودراسة نقاط القوة والضعف، وتنمية مستوى المطبوعات الدينية ووضعها في طريق الرقي والتكامل أسوة بسائر المطبوعات الأخرى.

وكان المتحدث الأخير مدير مؤسسة الثقافة والإرشاد في مدينة قم الذي دعا بدوره إلى ضرورة وجود جماعة من ذوي البصيرة من أرباب الأقلام ممن تتوفر فيهم قابلية الإجابة عن حاجات العصر في المطبوعات الدينية على أساس المعايير والضوابط الدينية بما يتناسب مع مقتضيات الزمان والمكان.

ثم استعرض إحصاءاً للمنشورات التخصصية التي هي من إنجازات هذا المعرض والتي بلغت (١٠٧) مطبوعات في مجال الفلسفة والكلام والفقه والأصول والاقتصاد الإسلامي والتاريخ والحقوق ومباني الفقه الإسلامي، وكانت حصة مدينة قم من ذلك (٦٧) مطبوعاً، وما تبقى فهو من سائر مدن البلاد. هذا وكان في المعرض أعمال ونشاطات أخرى.

مجلة فقه أهل البيت عليه السلام تنال المرتبة الأولى

في المهرجان الأول للمطبوعات

حازت مجلة فقه أهل البيت عليه السلام على الرتبة الأولى بين عشرات الدوريات المتخصصة في المهرجان الأول للمطبوعات، وذلك باعتبارها الفصلية الفقهية المتخصصة الوحيدة الصادرة باللغة العربية التي تهتم بفقه مذهب أهل البيت عليه السلام. وقد قدّمت لها بهذه المناسبة شهادة فخرية بذلك من قبل اللجنة المشرفة على المهرجان برئاسة سماحة آية الله العلامة الشيخ جعفر السبحاني وذلك في صالة الاجتماعات بمدرسة دار الشفاء في حوزة قم المقدسة.

هذا وقد نالت بعض بحوث المجلة أيضاً الجوائز الأولى من بين عشرات البحوث التخصصية. وكانت عبارة عن بحث لسماحة آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي المشرف العام للمجلة، وآخر لسماحة آية الله السيد محسن الخرازي أحد أساتذة الدراسات العليا في حوزة قم، وبحث ثالث للدكتور عبد الأمير كاظم زاهد عميد كلية الآداب بجامعة الكوفة في النجف الأشرف.

حوار مع سماحة الشيخ أحمد الواعظي

التقى مراسل صحيفة «أفق الحوزة» سماحة الشيخ أحمد الواعظي الأستاذ في جامعة «كمبريدج» في إنجلترا، فكان من جملة ما سأل:

س ١: نظراً لتواجدكم في أوساط المجتمع الغربي، ما هي نظرة المحافل العلمية عن الحوزة العلمية في قم، وما هو تأثيرها العلمي هناك؟

ج - الأمر الملحوظ والواضح جداً هو أنَّ العالم الغربي والمحافل العلمية هناك لا تعرف الشيء الكثير عن الحوزة العلمية في قم خاصة والعالم الشيعي بشكل عام، وأنَّ اطلاعهم على المذاهب السنية أكثر منه على المذهب الشيعي، ويعود السبب في ذلك إلى أننا لم نقم بترجمة التراث العلمي للشيعية إلى اللغات العالمية كاللغة الإنجليزية وسائر لغات العالم الغربي.

نعم، يوجد هناك اطلاق على بعض المعارف الإسلامية، كالعرفان الإسلامي الذي جاء حصيلة جهود بعض المستشرقين أمثال هنري كاربن الفرنسي الذي كانت له علاقة بالعلامة الطباطبائي رحمته الله ومعرفة بتأليفاته. وأمّا بالنسبة إلى ثقل الحوزة - أعني علم الفقه والأصول - فلا توجد - وللأسف - لهم بذلك أدنى معرفة، لكنني وبعد البحث في هذا المجال عثرت على ترجمة للحلقة الأولى من حلقات «دروس في علم الأصول» لآية الله الشهيد الصدر باللغة الانجليزية.

س ٢: ما هي اقتراحاتكم حول التبادل العلمي والثقافي بين الحوزة والمحافل العلمية في الغرب؟

ج - يجب علينا التعريف بأنفسنا أولاً، وهذا لا يمكن إلا بالتعريف بالتراث العلمي عن طريق الترجمة لكاتب الشيعة باللغة الإنجليزية؛ فإن الترجمة الجيدة

والمطلوبة لهذه الكتب سوف تستتبع خطوات لترجمتها من الإنجليزية إلى لغات أخرى.

إنَّ المشكلة التي نواجهها دائماً هي أنَّ الذي يعرف اللغة لا يعرف شيئاً عن الحوزة، والحوزوي لا يجيد من لغة الحوار شيئاً، فمن اللازم إعداد جيل من طلاب العلوم الدينية تكون لهم الخبرة الكافية للحضور في المؤتمرات لنقل المعارف الإسلامية؛ فإنَّ ذلك يعد الأرضية المناسبة للتبادل العلمي والثقافي.

ملتقى التعرف على إشكاليات الوحدة

بين الحوزة والجامعة

باهتمام ورعاية ممثلي ولي أمر المسلمين آية الله السيد علي الخامنئي في الجامعات الإيرانية، ومركز التعليم العالي للإمام باقر العلوم عليه السلام، ومركز التحقيق التابع للحوزة والجامعة، انعقد يوم الخميس المصادف ٢٣ شوال ١٤٢٤ هـ في صالة اجتماعات مدرسة دار الشفاء بقم ملتقى التعرف على إشكاليات الوحدة بين الحوزة والجامعة.

وقد أفتتح الملتقى بكلمة ألقاها سماحة آية الله الشيخ الجوادى الآملي، ومما جاء فيها: «نحن نواجه الطبيعة في العلوم التجريبية، ونواجه الشريعة في العلوم النقلية، وأيضاً نواجه الطريقة والسلوك في العلوم العقلية، وإنَّ هناك اختلافاً بين علماء الطبيعة وعلماء الشريعة والطريقة، كما أنَّ هناك اختلافاً أيضاً بين كل من علماء الشريعة والطريقة وغيرهم».

ثمَّ تساءل سماحته قائلاً: «ما هو السبيل لتحاشي وقوع طلاب العلوم الدينية والجامعيين في هذه المشكلات؟ فإن استطعنا الخلاص من ذلك لكان الاتحاد أمراً يسيراً».

واختتم سماحته كلمته بالقول: «إنَّ التآلف بين الحوزات العلمية والجامعات

لا يمكن أن يدور في غير فلك التقوى، فإنَّ من أسوأ الآفات هو التمحور حول النفس، ولا خلاص من ذلك إلا بالتقوى».

ثمَّ تحدث سماحة الشيخ الأعرفي مسؤول المركز العالمي للعلوم الإسلامية فقال: «لا يصح اعتبار الحوزة العلمية والجامعة أمراً اجتماعياً هيئاً؛ وذلك لما لهما من صلة وثيقة وكبيرة بنيل سعادة المجتمع وسلامته وتكامله الفكري والثقافي والاقتصادي».

ثمَّ تحدث حجة الإسلام والمسلمين القمي ممثل الولي الفقيه في الجامعات متعرضاً لضرورة الشعور بالحاجة إلى الوحدة بين الحوزة والجامعة، وقال بأنَّه يتعدَّر اقتطاف ثمار ذلك إلّا بعد هذا الشعور، وأنَّه لابد من تكوين ثقافة جديدة في هذا المجال.

ثمَّ طرح سماحته سبلاً عديدة لوحدة الصف ولمَّ الشمل بين الحوزة والجامعة، منها: ضرورة تبادل الأساتذة بين الجانبين، الدخول في مشاريع علمية وثقافية كبيرة، دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية في الحوزات العلمية بشكل واسع، التنسيق لحوار علمي بين الحوزة والجامعة لغرض تبادل الآراء.. إلى غير ذلك.

ثمَّ اختتم الملتقى أعماله بجلسة حوار علمية تتعلق بهذا الموضوع دارت بين حجة الإسلام پارسا نيا وحجة الإسلام القمي والدكتور صادق زيبا كلام.

افتتاح دورة خاصة لتخريج القضاة

في أفغانستان في حوزة قم

افتتحت بشكل رسمي دورة تخريج القضاة الخاصة بأفغانستان في مدرسة الفقه والأصول التخصصية بحضور رئيس هيئة أمناء المركز العالمي للطلاب الأجانب^(١) آية الله الشيخ المقتدائي ومسؤولي المركز والمدرسة وشخصيات علمية وفكرية وباحثين من أفغانستان.

وتحدث الشيخ المقتدائي رئيس هيئة الأمناء عن أهمية منصب القضاء في المجتمع الإسلامي. ومما جاء في كلمته: «لقد نصّ القانون الأساسي لأفغانستان على السماح بالقضاء في المحاكم طبقاً للشريعة الإسلامية والمذهب الإمامي؛ ولذا فإنه سيتعين على كل من يجد في نفسه الأهلية والقدرة العلمية على ذلك التصدي لهذه الوظيفة الشرعية».

وأضاف قائلاً: «في الوقت الذي كان فيه بعض الأكابر يؤكدون بأنّ القضاء أمر مشكل ينبغي الاحتياط فيه، ذكر الإمام الخميني رحمته الله أنه «بالرغم من أنّ القضاء واجب كفائي إلاّ أنّه يمثل الآن واجباً عينياً على كل من يجد في نفسه الأهلية والجدارة لذلك، وأنّ الاحتياط - الآن - في ترك الاحتياط الذي يقول به البعض».

وورد في جانب آخر من حديث سماحته حول منصب القضاء: «إنّ للقضاء منزلة سامية، وهو مختص بالله سبحانه، وليس لأحد التصدي له إلاّ من أذن له بذلك ممّن يمتلك الأهلية أو يقدر على تحصيلها. كما أنّ القضاء يعتبر أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ على القاضي أن

(١) يدرس في هذا المركز عشرة آلاف طالب من تسعين دولة.

يتوفر على شرائطه وفي رأسها أن يكون عاملاً بالمعروف منتهياً عن المنكر».

ثم ألقى حجة الإسلام والمسلمين الشيخ الأعرافي رئيس المركز العالمي كلمة أشار فيها إلى فلسفة تأسيس المدارس التخصصية في الفقه والأصول في المركز العالمي؛ حيث إنها تأتي في سياق عملية تطوير النظام التعليمي للمركز التي بدأت قبل سنتين بالاستفادة من خبرات (٢٠٠) خبير من داخل المركز وخارجه؛ من الجامعة والحوزة.

وأشار سماحته إلى تجربة الحوزة في العقدين الأخيرين في المجال العلمي والدراسي، وإعداد نظام تعليمي للمركز في عشرة فصول أساسية للمقررات الدراسية، وإنشاء (١٧) فرعاً بحسب حاجات الدول التي ينتمي إليها طلاب المركز.

كما أشار إلى أهمية الدراسات المقارنة سيما في فقه المذاهب الذي ينبغي التركيز عليه والاهتمام به. وختم كلمته بالإشارة إلى أفغانستان المسلمة قائلاً: «تحظى أفغانستان بأهمية كبيرة في العالم الإسلامي وفي إيران وهذا ما يستدعي التعاون معها في المجال التعليمي والثقافي والقضائي».

وقد أعرب عن أمله أن يتصدى خريجو هذا المركز من طلبة وعلماء أفغانستان - الذين درسوا مدة عشرين عاماً - لهذه المهمة الخطيرة.

هذا وقد تحدث أيضاً في هذا الافتتاح حجة الإسلام والمسلمين الشيخ عباس الكعبي مدير مدرسة الفقه والأصول التخصصية والأستاذ الفياض ممثل شوري علماء أفغانستان حول الوضع القائم في أفغانستان وعن ضرورة الدورة المزمع افتتاحها.

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و - ما وراء الفقه، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



- دعوة للكتاب والباحثين -

نظراً للأهمية الخاصة التي يتمتع بها موضوع (الاجتهاد الدستوري) وما يتعلّق به من دراسات وأبحاث مقارنة ، تدعو مجلة فقه أهل البيت عليه السلام الكتاب والباحثين المتخصّصين في هذا المجال للمشاركة بمقالاتهم وبحوثهم العلمية حول المحاور التالية :

- ١ - السلطة التأسيسية للدستور في الفقه الإسلامي والقانون المعاصر.
- ٢ - مبدأ علوّ الدستور في الفقه والقانون المعاصر .
- ٣ - الاجتهاد الدستوري ، تجربة الجمهورية الإسلامية .
- ٤ - الضرائب في الفقه الدستوري .
- ٥ - قانون العمل في التجربة الفقهية للجمهورية الإسلامية .
- ٦ - مصلحة النظام في الفقه المقاصدي ودستور الجمهورية الإسلامية .
- ٧ - فن التفسير الدستوري في الفقه والقانون الوضعي .
- ٨ - شرعية الانتخابات والعمل البرلماني في الفقه ودستور الجمهورية الإسلامية .
- ٩ - موقع ولاية الفقيه من النظام الرئاسي والبرلماني ... دراسة مقارنة .
- ١٠ - السلطة التنفيذية في الفقه الإسلامي .
- ١١ - الهيكلية العامة لنظام الحكم في الإسلام بصياغة دستورية .
- ١٢ - الثابت والمتغير في الفقه الدستوري .
- ١٣ - التعديل الدستوري في الفقه والقانون المعاصر .
- ١٤ - الأسس العامة للقضاء والسلطة القضائية في الفقه الدستوري .
- ١٥ - فصل السلطات في الفقه والقانون .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية:

عليه السلام
مجلة فقه أهل البيت
قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name :

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بنك تجارت - شعبة انقلاب - قم .

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بنك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم .

دَعُوتُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعُوتِهِمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 9 - NO. 34 - 2004 / 1425