العدالة ودورها في مسار فقه المرأة

الشيخ محمد سروش*

تعريب: **الشيخ محمد أيوب**

توضيح:

تعتبر «العدالة» من المفاهيم القديمة والمتأصلة التي شغلت الفكر البشري. وما اعتبار القوانين عند البشر إلا لإقامة النظام العادل، وتطبيق العدالة. وفي هذا المجال تحسس المصلحون عدم «حاكمية العدالة» فقاوموا مناهضيها، وتصدى علماء القانون للبحث عن حقيقتها وبيان معاييرها، أما الفقهاء فقد كانوا في فسحة من توضيح مفهومها وتبيين أسرارها في أحكام الشريعة؛ لأن الإيمان بالعدالة الإلهية في التشريع قد وفر عليهم تحمل هذا العبء، مع أن بعض الفقهاء لم يسكنوا إلى هذه الدعة كالشهيد مطهري(قدس سره) الذي كان له باع طويل في الفقه والكلام والفلسفة والأخلاق، فقد شغلت باله مسألة العدالة والأسئلة الهامة المتعلقة بها، ومن جهة أخرى فإن نزعته الإصلاحية قد دعته إلى المطالبة بالعدالة؛ فاعتقد أن العدالة لم تأخذ مقامها اللائق بها في الفقه، ولم يستفد الفقهاء منها كما ينبغي في استنباط الأحكام الشرعية (الأصول الاقتصادية)، بل جعل روح العدالة مقياساً لنقد صلاحيات الرجال.[1]

وعلى أي حال، فإن هذه المقالة قد تصدت لبيان بعض الزوايا الغامضة في هذا المجال، ولنقد الإجابات المختلفة حولها، من أجل

* باحث في الفكر الديني.

تقديم مفهومٍ واضح لنظرية العدالة ينسجم مع الفقه الشيعي، ويصون الاجتهاد من المصائب التي ابتلي بها فقه غيرهم. وفي هذا المجال يصرح أحمد أمين (المصري) بأن الاستصلاح وغيره من المفاهيم قد ظهرت عند أهل الرأي بسبب «هم العدالة».(٢)

إن هذا السؤال المفترض عن «الأصول والمباني التي توجب بسط ظلال العدالة على الفقه الإسلامي» فرض علينا الدخول في البحث، مع أننا لا نتوقع هاهنا تحصيل جوابٍ صريح وحاسمٍ لهذا الموضوع.

مقدمة:

أ- موضوع المقالة

تتصدى هذه المقالة إذاً لتحقيق جواب عن سؤال مفاده: «ما هو الدور الذي يمكن للعدالة أن تلعبه في استنباط الأحكام الفقهية والحقوقية المتعلقة بالنساء؟» ولا بد في طيات البحث من مواجهة أسئلة أخرى لا مفر من الإجابة عليها أيضاً:

١- ما هي العدالة؟ وما هو أفضل تفسير لها؟

٢- هل تعتبر العدالة «قاعدة فقهية» يجب الرجوع إليها لاستنباط الأحكام؟

٣- هل تَدخَّل الشرع في تبيين «العدالة» والسلوك العادل، أم أوكل ذلك إلى العرف والعقلاء؟

٤- هل يمكننا محاكمة الأحكام الدينية على أساس فهمنا للعدالة؟

٥- هل أن تقييد الأحكام الدينية أو تخصيصها أو ترجيح بعضها على البعض الآخر على أساس العدالة، يجب الالتزام به؟

ورغم أن كل واحدٍ من هذه الأسئلة يعتبر سؤالاً كلياً وعاماً ولا يمكن حدّه بدائرة حقوق المرأة، إلا أن تبيين نطاق العدالة ينبع من هذه المباني، وسوف نسعى في هذه المقالة إلى عرض الإجابات المختلفة حول هذا الموضوع ونقدها، وكذلك الإشارة إلى آثار ولوازم كل مبنى منها في استنباط أحكام المرأة.

ب- نطاق الموضوع

تختص هذه المقالة ببيان دور العدالة في «الاستنباط». وبناءً على ذلك، تخرج المسائل الأخرى المرتبطة بها عن نطاق البحث. إلا أن السؤال الأساس في هذه المقالة يتلازم مع

سؤالين آخرين يتفرع أحدهما عن الآخر مع الإشارة إلى عدم خلطهما بالسؤال المطروح في هذه المقالة:

الأول: ما هو مقام العدالة في التشريع الإلهي؟ أو هل أن أحكام الشريعة مبنية على العدالة وتوافقها؟

الثاني: ما هي الوسيلة لتطبيق الأحكام القائمة على العدالة؟ وكيف يمكن الحد من انتشار الظلم؟

إن مبنى المقالة في «مقام الثبوت» يقوم على مطابقة الشريعة للعدالة، وبالتالي لم يُشرَّع أي حكمٍ ظالمٍ.

ومن ثم بناءً على هذا الفرض، ننتقل إلى «مقام الإثبات»، أي أنه في مرحلة فهم الشريعة وكشف أحكامها، ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه العدالة؟.

ومن المقطوع به أن إنكار المبنى الثبوتي سوف يجعل السعي لدرك الشريعة العادلة هباءً منثوراً؛ لأن هذا الجد والجهد سوف يكون مخالفاً لنظام التشريع، وبهذا الأسلوب لن نتمكن من الحصول على الحكم الإلهي. وبالنسبة لمراحل المسألة المتقدمة، فمضافاً إلى الاستدلال العقلي هناك آيات قرآنية كثيرة تشير إلى ذلك:

- ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[٣]
- ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾[٤]
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[٥]

وكذلك، فإن الشريعة القائمة على العدالة هي التي يتوقع منها أن تقودنا إلى شاطئ العدالة.

- ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٦]

ومضافاً إلى ذلك، فإن هناك آيات كثيرة تنزه الله عن الظلم،[٧] بما في ذلك الظلم في التشريع.

ومن جهة أخرى فإن المراحل المتأخرة للمسألة تشخص الطرق التنفيذية بغض النظر عن دائرة استنباط الأحكام نفسها.

والجدير ذكره هاهنا، أن أصحاب الرأي في الفقه الإسلامي عندما يقومون بالاستنباط

من الناحية النظرية بعنوان أنهم «فقهاء ومجتهدون» لا يلتفتون عادة إلى تنفيذ الأحكام عملياً، ولكن عندما يستلمون زمام إدارة المجتمع بعنوان «الحاكم»، فإنهم مكلفون بتطبيق العدالة، وحينئذ لا بد لهم من تشخيص الطرق المناسبة لذلك، وتأمينها. وفي هذا المجال يقول **العلامة الطباطبائي** بعد بحثٍ مفصل حول تعدد الزوجات ومشروعيته بشرط تحقق العدل بنيهن مع الإشارة إلى بعض المفاسد الناجمة عن ذلك في المجتمعات الإسلامية: «**لو كان الإسلام والٍ أمكنه أن يمنع الناس عن هذه المظالم التي يرتكبونها باسم تعدد الزوجات...**».(٨)

ولذا لو احتيج لتنفيذ العدالة إلى سلسلة من المقررات والتقييدات، فإن ذلك من صلاحيات الحاكم الإسلامي، له أن يقررها ويرعى تنفيذها، ويعتبر حق وضع مثل هذه الأحكام التي لها جنبة «حكومية» وعلى أساس المصلحة في دائرة المباحات أمراً مقبولاً عند كل المفكرين الإسلاميين.

يضيف **العلامة الطباطبائي** قائلاً: «**... من غير أن يتغير الحكم الإلهي بإباحته، وإنما هو عزيمة عامة لمصلحةٍ، نظير عزم الفرد الواحد على ترك تعدد الزوجات لمصلحة يراها لا لتغييرٍ في الحكم، بل لأنه حكم إباحي له أن يعزم على تركه**».(٩) وخلاصة القول إن وضع مثل هذه القوانين للوصول إلى العدالة وإن كانت من شؤون الفقيه الحاكم، إلا أن ذلك يخرج عن دائرة الاستنباط الفقهي ليرتبط بمسؤولية الدولة الإسلامية في تحقيق العدالة، ولذا فإن هذا القسم أيضاً يخرج عن موضوع المقالة.

ج- طريقة البحث:

سوف نبدأ المقالة بتحقيق «ماهية العدالة»، وبغض النظر عن الأقوال المختلفة في هذا المجال، سوف نلتزم «بالتساوي» تعريفاً مبنائياً لها. ومن ثم سوف نتكلم عن كيفية تمييز السلوك العادل - معرفة العدالة - ومن هذا الطريق سوف نعتبر وجود الشريعة أمراً ضرورياً لتشخيص العدالة. ومن هذا الطريق سوف نعتبر وجود الشريعة أمراً ضرورياً لتشخيص العدالة.

أما في الفصل الثاني، فسنبحث عن العدالة باعتبارها قاعدة فقهية، لنرى تأثيرها في الاستنتاجات والآراء الفقهية؛ حيث إن تدخل الشرع في تحديد مفهوم العدل سيؤكد موارد العدالة ومصاديقها. ولذا سنخصص الفصول الأخيرة من هذه المقالة لتحقيق هذين الأمرين:

الأول: كيفية تطبيق الحدود الشرعية على العدالة؟

الثاني: على فرض وجود رأي للشرع في هذا المجال، ما هي قيمة الفهم الإنساني عن العدالة؟

وفي ختام هذه المقالة، سوف نشير إلى بعض النكات، التي تعتبر في الواقع الغرض الأصلي لهذا البحث.

الفصل الأول:

ماهية العدالة

إن تفسير العدالة بالمساواة يعتبر أفضل تفسير لها، مؤيداً كذلك بالتفسير اللغوي والتحليل العقلي.

ذكر الراغب الأصفهاني في مفرداته أن: «**العدالة لفظ يقتضي المساواة... والعدل هو التقسيط على سواء**»(١٠)

وقال أحد الحقوقيين أيضاً: «**إن المساواة هي المفهوم الوحيد للعدالة الذي يتلاءم مع كل المعايير المذكورة لتمييزها باتفاق الجميع**»(١١) وفي الوقت نفسه، لا يمكن اعتبار أي مساواة كمية أو عددية مصداقاً للعدالة. لأن معاملة الجميع بعين واحدة قد يعد تهديداً لها، وإخلالاً بتطبيقها، مثلاً لو فرضنا أباً مسؤولاً عن تأمين احتياجات أولاده من الغذاء واللباس وأدوات التعليم وغيرها، قد ساوى في ذلك بين طفل عمره ثلاث سنوات وآخر عمره سبعة عشر عاماً، فإن ذلك لا يعتبر عادلاً.

وبشكل عام، فإن التساوي الظاهري والشكلي لا يعتبر معرِّفاً حقيقياً للعدالة، وقد بين العلامة **نصير الدين الطوسي** «ملاك التساوي» في تحليل دقيق، حيث يقول «**العدالة من حيث الدلالة تنبئ عن المساواة، وتعقل المساواة بلا اعتبار الوحدة ممتنع**».(١٢)

ويوضح هذا الترابط في ما بعد، بالإشارة إلى أن المساواة وإن أتت من الوحدة إلا أن معيار المساواة هو تناسب الأشياء المختلفة والتماثل الجوهري والكمي؛ مثلاً المساواة بين الناس إنما هي لاشتراكهم في جوهر الإنسانية، ومن هذه الجهة لا تقديم ولا تأخير لأي فرد على غيره: «**إن نسبة المساواة إلى الأعيان إنما تتم بحصول المماثلة أي الوحدة في الجوهر والكم**»(١٣) وعلى هذا الأساس، فإن «التساوي عند التماثل» يعتبر أمراً مقبولاً عند

العلامة الطوسي لأجل تبيين العدالة الاجتماعية، مثلاً لو فرضنا شخصين تساويا في الرتبة العلمية والعملية فلا بد من إعطائهما أجراً متساوياً لقاء عملهما: «لأن مثل هذا الشخص مع هذه الأجرة كغيره ممن يساويه في المرتبة والأجرة، ولذا فإن هذا المال من حقه ولا بد من جبر الزيادة أو النقصان».(١٤)

ولرفع أي اشتباه، فإن **العلامة الطباطبائي** وإن التزم بتفسير «المساواة» إلا أنه يوضح مراده بإعطاء كل واحد ما يستحقه فيقول: «إن حقيقة العدل هي إقامة المساواة والموازنة بين الأمور بأن يعطى كلٌ من السهم ما ينبغي أن يعطاه، فيتساوى في أن كلاً منها واقع موضعه الذي يستحقه».(١٥)

والشهيد المطهري أيضاً يلتزم في أبحاثه بهذا الأصل ويستند إليه؛...

وخلاصة رأيه، أنه عندما نفسر العدالة بمعنى التساوي ونفي التمييز، لا يعني ذلك عدم رعاية الاستحقاق؛ لأن ذلك عين الظلم. فالظلم ليس معناه عدم مراعاة المساواة بل عدم مراعاة الحقوق. وإنما يلزم مراعاة التساوي عند تساوي الاستحقاق وهذا هو معنى العدل.(١٦)

وعلى أي حال، عندما نستطيع تقديم تعريف واضحٍ للعدل حينها يمكن الاستناد إليه في الفقه والقانون مضافاً إلى الأخذ بعين الاعتبار التفاوت والتماثل بين الأشياء؛ لذا فإن **المرحوم الطالقاني** بعد أن يعتبر: «التساوي في الحقوق مع اختلاف الاستعدادات والتكوين الطبيعي خلاف العدل...» يطرح هذا السؤال الاستنكاري: «هل يمكن اعتبار المساواة بين الرجل والمرأة في الكسب والإنفاق، والحمل والحضانة و... حقاً وعدلاً».(١٨)

الفصل الثاني:

معرفة العدالة وضرورة الشريعة

رغم عدم امتناع توافق البشر على مفهوم واحد للعدالة، إلا أن هذا الإجماع لا يمكن أن يؤدي أبداً إلى اتفاق على المصاديق. مع أن تحقيق العدل في حياة البشر يدور مدار تشخيص المصاديق في مختلف نواحي الحياة الإنسانية، ولذا حتى لو أجمعت البشرية على ضرورة تحقيق العدالة، فإن ذلك لا يرفع هذا الإبهام ولا يشير إلى طرق إحرازها: «**لو كانت قواعد العدالة – بشكل نوعي وكلّي – المبنى الأساسي للحقوق، فإن الإشكال المهم هو تشخيص طريق استنباط هذه القواعد وكيفية إحرازها والتي لا يوجد عليها أي جواب قطعي مسلَّم به**».(١٨)

والسؤال المطروح هاهنا: هل أن تعيين نطاق العدالة يتم على أساس العقل وطبيعة الأشياء، أم طبقاً لإرادة أكثرية الناس، أم بحسب النفع والفائدة؟

إنها نظريات مختلفة قدمت في هذا المجال لكن أياً منها لم يحظ بالتأييد الكافي، بل يذكر أحد الحقوقيين بأن العدالة عنوان «مجهول» لم يوفق أحد حتى الآن لوضع رأسها على أي وسادة!(١٩)

والجدير ذكره هاهنا، أن عجزهم في هذا المجال لا يعني عدم إمكان تشخيص أي مصداقٍ للعدالة أو عدم الإدراك الكافي لأي موردٍ منها، إلا أن هذه الموارد القطعية بالقياس إلى الموارد الخلافية قليلة جداً، ولا يمكن الاستناد إليها وحدها لتنظيم الحياة الاجتماعية؛ ولهذا السبب، فإن حكماء الإسلام توصلوا من «ضرورة معرفة العدالة» إلى «ضرورة وجود الشريعة»، ويرى هؤلاء أن الحاجة إلى الشريعة لا تعني عدم الحاجة إلى العدالة، إذ ليس مرادهم إقامة الشريعة مقام العدالة، بل برهنوا الحاجة إلى الشريعة على أساس الحاجة إلى العدالة.

واستدل **ابن سينا** على ذلك بقوله: «**فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل. ولا يجوز أن يترك الناس في ذلك. فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فواجب إذاً أن يوجد نبيٌ وهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه**».(٢٠)

عبر **نصير الدين الطوسي** في مباحثه الأخلاقية من هذا المسير أيضاً فدخل إلى الشريعة على أساس العدالة. ويقيم استدلاله المحكم على أساس أن «**العادل هو من يقيم التناسب والمساواة بين الأشياء المختلفة وغير المتساوية؛ مثلاً لو تم تقسيم خط مستقيم إلى قسمين مختلفين، ثم أريد المساواة بينهما، لوجب تتميم الناقص وتنقيص الزائد، وكذلك الحال في الخفة والثقل، والربح والخسران، وغيرها من الاختلافات**».. **إن الناموس الإلهي هو المعيِّن للحد الوسط في كل الأمور، وبمعرفته ترجع إلى حد الاعتدال. ولذا فإن الحقيقة الواضحة هي أن التساوي والعدالة ناموس إلهي**».(٢١)

وبناءً على المبنى المذكور نستفيد هذه الأصول:

١- العدالة ليست مفهوماً شرعياً، أي أنه لم يوضع لها في الشريعة معنى ومفهوماً جديداً، بل أرجع العلماء المسلمون هذا المصطلح عند وروده في النصوص الدينية إلى الفهم العرفي، ولو ورد لها تعريف ما كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة،

«**العدل يضع الأمور مواضعها**»[٢٢] فإنه يحكي مفهوم العدل لدى عامة أهل اللسان، وليس تفسيراً تعبدياً.

٢- الشريعة تبيّن معيار العدالة في السلوك الإنساني، ولذا لا يمكن اعتبار موقعية العدالة في الشريعة كنسبة الجزء إلى الكل، لأنه ينتج عن ذلك النظر إلى بعد واحد من أبعاد الشريعة وإغفال غيره، ويؤدي كذلك إلى الإيمان بإمكان فصل جزء من الشريعة عن العدالة، وكذلك يجعل العدالة في عرض الأحكام الشرعية وإلى جانبها وينزلها من مرتبة العلل إلى مرتبة المعلولات، وهذه اللوازم جميعها لا تتلاءم مع المباني الفقهية والكلامية في الإسلام، حيث إن العدالة تعتبر معياراً قد نظمت كل الشريعة على أساسه وبالتالي لا يمكن الربط بينها وبين الأحكام الأخرى على أساس أنها جزء في مقابل جزء آخر، بل يمكن تشبيه هذه الرابطة بارتباط الروح بالبدن، فكما أن وظيفة الروح تدبير البدن، فكذلك حال العدالة، في جسم الشريعة، تدبّ فيه الحياة وتقوده بانتظام في مسيره المقرر، وبالتالي حيث إن الأحكام تنبعث من العدالة فإن الكل تابع للعدل يسير على هديه.

٣-المعرفة العقلية والحكم الشرعي طريقان معتبران لمعرفة العدالة، وبالتالي فإن إقامة البراهين الشرعية على ضرورة الشريعة لأجل الوصول إلى العدالة لا يعني إنكار المعرفة العقلية للعدالة إدانة حكم العقل واتهامه، غاية الأمر أن المتشرعين أثبتوا أن العقل بملاحظة عدم قدرته على الإدراك القطعي والواضح للعدالة في مختلف نواحي الحياة الإنسانية، لا يمكنه تحمل عبء كشف الملاك التفصيلي والكامل للعدل، لذا فإن الشرع ببيان الأحكام عن طريق الوحي أشار إلى معايير العدالة.

٤- خلافاً للمعرفة العقلية التي تمتاز بحجية ذاتية، فإن الأحكام العرفية لا قيمة ذاتية لها؛ حيث إن الأعراف تتغير بتغير العادات والتقاليد والعواطف عند الشعوب، وللأسف فقد كان الظلم الحاكم لقرون عديدة مقبولاً عند البعض منهم؛ لذا فإن الشريعة تُعتبر الملاك المصحح والناقد للعرف، ولا يمكن مقايستها بالعرف السائد في كل زمان. وكذلك فإن اعتبار الأحكام الشرعية لا يرتبط بأهواء الناس، وعليه فإن استنتاجات العرف عن العدالة لا يمكنها أن تؤثر في حكم الشرع أبداً. وبالتالي لو فرضنا توقف معرفة العدالة على الشريعة وفي المقابل قلنا بأن معرفتنا بالشريعة تتوقف على معرفتنا للعدالة فكيف سنخرج من هذا الدور؟ ومتى يمكننا الرجوع إلى الشريعة أيضاً؟ ومن المقطوع به عدم وجود مثل هذا الدور في أحكام العقل القطعية؛ لأن حكم العقل في حد اعتباره وحجيته لا

يحتاج إلى مؤيد شرعي بل هو مقدم عليه. أما في الموارد التي لا حكم للعقل فيها لتشخيص العدالة لو أردنا الرجوع فيها إلى حكم الشرع بناءً على الفهم العرفي، فحينئذٍ نسأل: ما هو اعتبار وقيمة فهم العرف لتشخيص العدالة؟ وفي الأساس هل له قيمة من دون إمضاء الشرع له وموافقته عليه؟ هذا أولاً، وثانياً ماذا سيصيب أحكام الشرع بناءً على الآراء المتضادة في تشخيص الأمور؟

الفصل الثالث:

قاعدة العدالة في الفقه

هل يمكن الاستناد إلى العدالة في الفقه باعتبارها قاعدة فقهية؟

ان الإجابة على هذا السؤال تختلف بحسب التفسير المقصود من قاعدة العدالة، وفي ذلك آراء عدة:

التفسير الأول:

هو عين التفسير المعروف قديماً في الفقه بقاعدة «العدل والإنصاف»، المبحوث عنها إلى جانب القواعد الفقهية الأخرى.

وبناءً على هذه القاعدة، كلما أشتبه تعلق حق أو مال بشخصٍ ما ولم نتمكن واقعاً من تشخيص صاحبه فسيقسّم المال بالتساوي بين المشتبه لهم، مثلاً لو اختلف اثنان على ملكية مال معين ولم تكن هناك بنية تدل على صاحبه فإنه يحكم بتنصيف المال بينهما.(٢٣)

وهناك مثال آخر منصوص لهذه القاعدة ذكره الحر العاملي في كتابه: «وسائل الشيعة» فيما لو اؤتمن شخص ما على مال معين لأشخاص متعددين ضاع أو فقد منها شيء، فيوزع الضرر بنسبة المال المؤتمن، مثلاً لو استودع رجل ثلاثة دنانير أحدها لرجل والباقي لآخر فضاع دينار منها يعطي أحدهما من الدينارين الباقيين نصف دينار ويعطى الآخر ديناراً ونصف.(٢٤)

بناءً على هذا التفسير:

أولاً: إن قاعدة العدل والإنصاف ترتبط بالأمور المشتبهة، أي الأمور التي لا يمكن تعيين صاحب الحق فيها. وبناءً على ذلك، متى أمكن رفع الاشتباه والجهل لا يجوز الاستناد إليها.

ثانياً: إن مفاد القاعدة كما هو واضح حكم ظاهري، وبتطبيقها لا يشخص صاحب الحق واقعاً.

ثالثاً: إن هذه القاعدة تختص بتشخيص الموضوعات الخارجية مثلها مثل قاعدة القرعة، ولا يمكن الاستفادة منها في الاستنباط كما هو الحال في قاعدة «لا ضرر ولا حرج».

التفسير الثاني:

إن المقصود منها هو التوزيع المساوي بناءً على الاستحقاق المساوي، ويختلف هذا التفسير عن سابقه بأن الأول يعتمد التوزيع المساوي في صورة الجهل بالاستحقاق، وإلا فمع العلم به لا يعد ذلك عدلاً على الإطلاق، وأما في هذا التفسير، فإنه بعد العلم بالاستحقاق يأخذ كل فرد سهماً مساوياً لغيره لتساويهم في الحقوق، فلو ملك اثنان شيئاً ما بنحو الإشاعة وحصل فيه تلف وخسران يقسم الضرر بالتساوي بينهما كما هو الحال بتوزيع الربح لو حصل بينهما بحسب سهم كل واحدٍ منهما.[٢٥]

وهذا المعنى أفاده صاحب الجواهر عند بحث آراء الحقوق المغصوبة.[٢٦] وأما الشهيد الأول، فقد أشار إلى هذه المسألة في كتاب «القواعد والفوائد» فيما لو كان هناك رجلان محتاجان إلى طعام ما ولكنه يكفي لعيش يوم واحد لأحدهما فقط ولو قسم بينهما لعاش منهما نصف يوم فقط فلا بد حينئذ من تقسيمه بينهما ولا يعطي لأحدهما فقط، واستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾.

ويتابع كلامه حول كيفية التقسيم العادل فيقول: لا بد في التقسيم من أن يكون بنسبة الحاجة لا الأفراد، إذ كما يجب في صورة وجود الطعام الكافي التقسيم بحسب الحاجة وسدّ خلة الجوع، فكذلك الحال في صورة قلته، حيث إن العدالة تقتضي التقسيم بينهم بحسب حاجة الأفراد، مثلاً لو كان لشخصٍ ما رغيف خبزٍ وله ولدان يأكل أحدهما ضعف ما يأكله الآخر، فلا بد للأب من تقسيم الرغيف أثلاثاً يعطي أحدهما الثلثان والآخر الثلث.[٢٧]

وبناءً على هذا التفسير، فإن العدالة حكم واقعي، ومبتنية على «حق مقدم»، لذا فإنه متى ما لم يثبت استحقاق لا تقتضي العدالة إعطاءه، بل يتوجب ذلك بعد إحراز الحق وثبوته. وإلى هذا المعنى يشير كلام الشهيد مطهري حيث يقول: «إن العدالة هي مرحلة تنفيذ الحق»[٢٨] وكذلك القول: «بأن العدل إعطاء كل ذي حق حقه».

وقد طرحت هذه المسألة في الفقه أيضاً، في باب القَسَم (تقسيم الليالي بين الزوجات) إذ هل يجب القسم على الزوج بمجرد العقد؛ أم أنه بعد الارتباط بإحدى نسائه لا بد له من القسم على البواقي؟

استند مؤيدو الرأي الأول إلى لزوم العدل بينهن؛ وأشكل عليهم المحقق الخوانساري بأن العدالة أداء الحق وهي فرع ثبوته، وعليه فلزوم العدل لا يقتضي إثبات الحق وإلزام الآخرين به.(٢٩)

وعلى أي حال، حيث إن هذا التفسير ينظر إلى العدالة باعتبارها «أداء الحق» فيكون موردها ثبوت الحق ابتداءً بدليل عقلي أو شرعي، وعليه فإن قاعدة العدالة لا تنافي أبداً أدلة الأحكام المثبتة للحقوق والتكاليف، وكذلك، فإن تفاوت الحقوق في الشرع بلحاظ الجنس أو المذهب لا يعتبر مخالفاً للعدل أبداً، ولا لتطبيق قاعدة العدالة.

التفسير الثالث:

يعتبر قاعدة العدالة «قاعدة حاكمة»، ولذا فهي معتبرة في استنباط الأحكام كمنبع ومصدر من جهة، ومن جهة أخرى تُعرَضُ عليها النصوص الدينية والاجتهادات الفقهية، بمعنى أن الفقيه بعد تمامية استظهاره من الأدلة يقايس النتيجة مع قاعدة العدالة ومن ثم يحكم بصحة فهمه أو عدم صحته على ضوء انسجامه أو عدم انسجامه مع العدالة، وبالتالي يصرف النظر عن العمومات والاطلاقات المتنافية مع العدالة، بل يمكنه أيضاً طرح النصوص الدينية المتنافية معها.

وبهذا الاعتبار، لا تعد العدالة كقانون كُلّي يشتمل على فروعه وينطبق على مصاديقه، ولا مشابهة لعموم «أوفوا بالعقود» الشامل بعمومه لعقد البيع والنكاح والإجارة وغيرها، بل إن العدالة حاكمة على غيرها من الأحكام، ومقدمة عليها، ومن هذه الحيثية تكون مرجعاً لتصحيح الاستنباط.

ومما تمتاز به أيضاً، أنها لا تقبل التخصيص والاستثناء كغيرها من القواعد الحاكمة الأخرى نظير قاعدة «لا ضرر ولا حرج» حيث يمكن الالتزام بوجود الأحكام الضررية والحرجية لوجود الدليل في بعض الموارد الخاصة، ولكن لا يمكن الالتزام أبداً بوجود الحكم المخالف للعدل في أي موردٍ.

ومع أن الفقهاء المتقدمين لم يبحثوا عن قاعدة العدالة بهذا الشكل، إلا أنه لو كان المراد

منها «العدالة بحكم العقل» فإن ذلك لا يتنافى مع مبانيهم الفقهية والكلامية؛ لأن «العدلية» يقبلون بتشخيص العقل في كشف مصاديق الحسن والقبح. وكذلك سيستفاد من شعاع العقل في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، بل وباعتباره «مخصصاً لبياً» يمكنه تضييق دائرة النص، وكذلك عدم اعتباره في صورة المخالفة الكاملة لحكم العقل. لكن هذه المكانة الرفيعة له والوضع الاستثنائي إنما يقبل فقط في خصوص حكم العقل القطعي، أما في حالة الحدس والظن فلا اعتبار لها.

وكذلك لا تمتاز السيرة العقلائية والعرفية بهذا الامتياز؛ لأنه يمكن الردع عن السيرة بعدم إمضائها، وكذلك يمكن تخصيصها وبالتالي يقدم النص الشرعي على السيرة العقلائية. وخلاصة القول: إن الفهم العرفي للعدالة لا يعتنى به، أما حكم العقل القطعي فمعه لا اعتبار لأي نصٍ شرعي. ولكن لا بد من ألاّ نغفل هاهنا عن هاتين النكتتين:

الأولى: رغم أن هذا التفسير يقوي موضع قاعدة العدل، ويقبل قيادتها المطلقة في الفقه على أساس أن لها «حق الفيتو» بالنسبة لكل الأحكام، إلا أن ذلك سيحد من دائرة وجودها وتأثيرها؛ لأن حكم العقل القطعي في موارد مصاديق العدالة ليس كبيراً يعتد به ليؤثر في فهم النصوص وتقييدها وتخصيصها أو طرحها أيضاً، وبالتالي لفتح باب جديد في الاستنباط، وسنبحث عن هذا الأمر لاحقاً.

الثانية: إن الكثير ممن تكلم ودافع عن تقدم العدالة على الأحكام لم يكتف بحكم العقل وبالتالي طرح النصوص وتعديلها، بل نظروا أيضاً إلى مصاديق العدالة من ناحية النظرة العرفية، ومن الواضح أن هذه النظرة لا يمكن أن تكون أبداً معياراً للحكم على النصوص الدينية والأحكام الشرعية، أو للتدخل في الاستنباط.

فعندما يقال: «مع تعارض النصوص المعتبرة يتمسك بقاعدة العدالة» بمعنى أن العدالة تؤخذ كمرجح، فإن هذا الكلام غير مقبول لأن العدالة لو كانت معياراً للحكومة بحكم العقل لا بد حينها من طرح الحكم المخالف للعقل، ولا يصل الأمر إلى التعارض والترجيح.

وكذلك قيل أيضاً بعنوان المثال: لو اختلف على قيمومة الرجل في العائلة أو اختلفت النصوص الشرعية حول حق حضانة الطفل، فإن ما يراه العرف والعقلاء في هذه الأيام ظلماً لا بد ألا يعمل به.

وعليه فمعنى هذا الكلام، أن زمام النصوص ليست بيد العقل. بل إن القرار يرجع إلى العرف والعقلاء؛ أي عرف وأي عقلاء ؟ عرف وعقلاء هذه الأيام؟ هذا أولاً.

وثانياً: نتيجة العدالة عند فقدان النصوص أو تعارضها، وهنا لا بد أن نسأل: ما هو الدليل على اعتبار رأي العرف في هذا الزمان؟ ولماذا جعلتم «عرف وعقلاء» هذا الزمان من المرجحات في صورة التعارض والعجب من هؤلاء إذ يقولون: إذا لم يقبل تفسير قاعدة العدالة بهذا الشكل فإن «تأكيدات الشرع على إجرائها سيكون عبثاً ولغواً». مع أننا قد أوضحنا في ما سبق أن دائرة اعتبار العدالة أوسع من عرف هذا الزمان، حتى أن إنكار قاعدة العدالة في الفقه لا يعني لغوية نصوص العدالة؛ لأن هذه النصوص ربما تكون مؤيدة لإجرائها، وفي الأساس لا ارتباط لها بمرحلة الاستنباط.

وفي هذه الصورة، سيكون اعتبار مفاد أدلة العدالة احترام حقوق الآخرين، كما هو الحال في مسألة تعدد الزوجات، حيث أمرنا القرآن بالعدل بينهن، وفسرت الروايات المراد من ذلك. وكذلك فإن قوله تعالى ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾[٣٠] وقوله ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا . . .﴾[٣١] قد دعا المسلمين إلى العدالة في مقام العمل لئلا يتهاون في تطبيقها لأجل الصداقة أو العداوة. وعلى أي حال، فإن من تصدى للتنظير حول العدالة لم يوفق إلى تقديم نظرية متكاملة حولها.[٣٢]

والأعجب من هؤلاء؛ من يدعي نظرية العدالة المحورية – بالنظرة العرفية أيضاً! – فقد وصل بهم المقام إلى إنكار أحكام القرآن حيث يقولون: «**بأن القرآن أوحى بالعدالة لا بالأحكام الجزئية كالإرث**»[٣٣] مع أن القرآن وبخصوص الإرث قد فصَّل أحكامه وبينها وأكد ذلك بقوله: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ» وهدد كل من يتعدى تلك الحدود.[٣٤]

وللأسف، فقد استند أحياناً في تلك البحوث إلى بعض عبائر الشهيد مطهري بشكل انتقائي – ومن دون تقديم آراء ذلك المفكر الكامل بصورة كاملة – كقوله: «العدالة مقياس الإسلام... العدالة في سلسلة علل الأحكام... ما هو عدل يقول الدين به، لا أن ما قاله الدين هو العدل...».[٣٥]

والأستاذ الشهيد الملتزم بهذه المباني يعتبر العقل فقط هو الحجة في مرحلة «كشف العدالة» وإحرازها، ولم يعتبر العرف والعادة والقياس والاستحسان على الإطلاق. واتفاقاً فقد فصل هذه الحدود بشكل كامل في كتابه «العدل الإلهي» تحت عنوان «طرح أصل العدل في الحوزة الفقهية». حيث يقول: «... فعند أهل السنة وجدت طريقتان فقهيتان هما:

أولاً: طريقة أهل الحديث...

ثانياً: طريقة أهل الرأي والقياس...

فأهل الرأي والقياس إذاً كانوا يعتقدون بأن « العدالة والمصلحة» دليل مضمون النتائج للفقيه، ولا بد للفقيه من التفكير حسب ما تقتضيه «العدالة» وتفرضه «المصلحة» وبناءً على ذلك وجدت اصطلاحات من قبيل «الاستحسان» و«الاستصلاح»...

فكذلك الفقه والاجتهاد عندهم (الشيعة) فقد أتجه اتجاهاً مستقلاً، فأيد الفقه الشيعي أصل تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الذاتية، وكذلك قاعدة حكم العقل والشرع واحتفظ للعقل بحق الاجتهاد، أما الرأي والقياس الذي هاجمه أهل الحديث واعتبروه من أخطأ أهل الرأي، فقد اعتبره المذهب الشيعي خاطئاً أيضاً... لأن الرأي والقياس عملٌ بالظن وليس عملاً بالعلم، ومتابعة للخيال وليس طاعة للعقل...

والفقه الشيعي فصل بين العقل والخيال، بين البرهان العقلي والقياس الظني... فمع أن هذا المذهب الفقهي لم يعتبر الرأي والقياس ولكنه اعترف بالعقل والبرهان».[٣٦]

ولذا فإن الإنصاف العلمي يقتضي أن نعرض آراء الآخرين بشكل كامل ومن ثم ردها أو قبولها.

الفصل الرابع:
الشريعة وسر العدالة

لاشك ولا ترديد في وجود التفاوت في أحكام الشريعة بين الرجال والنساء. ولكثرته وتنوعه في الفقه من أول (كتاب الطهارة) إلى آخر (كتاب الديات) لا يحتاج إلى تفصيل وتمثيل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نعلم بأن رعاية العدالة ليست بمعنى غض النظر عن كل هذه الاختلافات فضلاً عن أن عدم الاعتناء بها موجب للظلم.

ومع الالتفات إلى هاتين النكتتين، يمكن التساؤل عن سر هذا التفاوت بين أحكام الرجال والنساء، وعن كيفية ملائمته مع العدالة. ومن غير المتوقع حتماً أن نتعرض في هذه المقالة لكل مورد من موارد الاختلاف والبحث فيه لئلا نخرج عن موضوعها، ولكن نشير إلى بعض الأصول والمباني التي ستعيننا على فهم هذا السر أو التسليم به.

أ- الاختلاف الطبيعي

من خصائص الأحكام الإلهية ملائمتها لمقتضى خلقة الإنسان، ولذا فإن الدين

الإسلامي شريعة «فطرية»، ولا يمكن إنكار وجود الاختلاف بين الرجال والنساء من حيث الاستعداد الجسمي والميول والأحاسيس.[٣٧] فالمرأة باعتبارها مربية للنسل، وبلحاظ لطافتها ونعومتها جسدياً وروحياً، فإن لذلك تأثيراً كبيراً في الأحكام والتكاليف المتعلقة بها.

وعادة ما يتجاهل المدافعون عن المساواة بين حقوق الرجل والمرأة هذه الاختلافات والفروق بينهما، ويعتبر هؤلاء أن القواعد الحقوقية ما هي إلا «مقررات» لها اعتبارها الخاص بمقتضى كل زمان. أما الذين ينظرون إلى الحقوق «بنظرة طبيعية»، فإنهم رغبة منهم بتناسب هذه التكاليف والحقوق مع الخلقة، يدافعون عن الحقوق المتناسبة مع التكوين الوجودي للمرأة والرجل، ولا يتجاهلون دور التكوين الطبيعي في الأحكام المرتبطة بهما.

وحتماً ليس المراد هاهنا أنه عندما نريد استنباط أي حكم فقهي لا بد أولاً من إثبات التفاوت عن طريق العلم والتجربة، أو الاستفادة من الشواهد الدينية، ومن ثم استنتاج الأحكام المتعلقة بهما، بل إن الغرض من هذه الاختلافات عندما تكون قطعية ومسلماً بها – وقد ثبت الكثير منها في العلوم المختلفة ولها مؤيدات شرعية – فإن من غير المنطقي الحكم بالتساوي المطلق بين أحكامهما وتكاليفهما والسعي لإثبات المشابهة بينهما إذ لا يمكن اعتبار ذلك ضرباً من العدالة.

وقد قام الشهيد مطهري في بعض أبحاثه بتحليل التفاوت الطبيعي والتكويني بين المرأة والرجل، وأشار إلى أثر ذلك في الأحكام التشريعية.[٣٨] ولما لم يكن هذا الجهد مرضياً عند بعض الكتّاب قاموا بمناقشته والإشكال عليه: «بأن هذا المبنى فيه بحثٌ؛ إذ كيف يمكن إثبات هذا التفاوت بينهما؟!»[٣٩] وقيل في موضوع آخر، بأن التحقيقات العلمية حول هذا الموضوع جديدة لا يمكن الاعتماد عليها أو أن أكثر هذه الاختلافات لها جذور تاريخية وثقافية.[٤٠]

ولو سلمنا بهذه الإشكالات في بعض موارد الخلاف إلا أن ذلك لا يزلزل أبداً أصل الاختلاف بينهما في الجنس، ولذا فإن نفس الكاتب الذي سعى إلى إثبات «عرضية» هذا الاختلاف اعترف في موضع آخر بقطعية الاختلاف العاطفي بينهما.[٤١]

وعلى أي حال، فإن الذين يعتقدون بنشوء هذه الاختلافات نتيجة الظروف الثقافية للمجتمع وبالتالي فهي عرضية وثانوية، يعتقدون أيضاً بإمكانية تغييرها بل يوجبون

ضرب السنن الاجتماعية للوصول إلى حالة التساوي وعدم الاختلاف، وعلى حد زعمهم فإنه مع تغير المحيط والبيئة سوف نجد رجالاً بعواطف النساء ونساء بسلوك الرجال، أو أنه في بعض الحالات سوف تزول كل هذه الاختلافات من البين، وتبعاً لذلك لن نكون بحاجة إلى وجود الأحكام المتفاوتة بينهما؛ لأن الأحكام ناظرة إلى ظرف تاريخي، وبالتالي مع تأمين الأوضاع المشابهة لهما لن يبقى مجال للاختلاف بين أحكامهما وتكاليفهما.

ورغم أن نقد هذه الآراء خارج عن طبيعة البحث، إلا أنه لما فرضت بعنوان نظرية إسلامية بل نسبت إلى العلامة الطباطبائي كان لزاماً علينا أن نحقق في هذه النسبة.

فقد قيل: إن العلامة حيث يقول بأن المرأة والرجل صنفان لنوع واحد (الإنسان)، وبأن كمالهما النوعي مشترك بينهما.[٤٢] وحيث يعتقد بإرجاع مبنى الأحكام الشرعية والتكاليف إلى الفطرة الإنسانية[٤٣] لذا فإن الاختلاف بين الرجل والمرأة ليس ذاتياً، وبالتالي لن يكون هناك اختلاف بين أحكامهما وتكاليفهما.[٤٤]

إلا أن هذا الاستدلال مبتنٍ على استنتاجات عديدة:

١- إن الاختلاف والتفاوت بين الصنفين «عرضية» بالقياس إلى «النوع»؛ أي أن خصوصية الذكورة والأنوثة لم تؤخذ في الماهية النوعية، أما تفاوت الأصناف بالقياس إلى بعضها البعض فليست كذلك.[٤٥] ولذا فإن هذا المبنى لا يمكنه القبول بزوال التفاوت، مضافاً إلى أننا نتساءل: هل يجب على غير الذاتي أن يقبل التغير؟

٢- إن العلامة الطباطبائي(قدس سره) كان بصدد بيان مطلب مفاده أن الرجل والمرأة لديهما وحدة نوعية، وأن الاختلاف بينها لا يوجب الاختلاف النوعي، ومن هذه الحيثية فإنه يمكن لكليهما تحصيل الكمالات النوعية المختصة بالنوع، وعليه فقد كان بصدد إثبات «الهوية الإنسانية» للمرأة وبالتالي ما ربط هذا الكلام المحكم بالاختلافات بين الصنفين في بعض الأحكام؟[٤٦]

٣- إن العلامة الطباطبائي بعدما طرح الهوية الإنسانية للمرأة أعقب ذلك ببيان خصوصياتها من جهة الإدراك والأحاسيس، وبأن ذلك هو مبنى التفاوت الحقوقي بين الرجال والنساء، فالعلامة في هذا البحث لم يتوقف عند مرحلة الاشتراك في الإنسانية، ولم يغمض النظر عن التفاوت الطبيعي عند المرأة أيضاً، وبالتالي لم يتجاهل تأثير ذلك على تفاوت الأحكام بالنسبة لها، بل ويعتقد أيضاً بأن عدم تصدي المرأة للحكومة والقضاء إنما

هو باقتضاء طبيعتها؛ حيث إن «**فيها خصلتين ميزها بهما الصنع الإلهي... الثانية أن وجودها مبني على لطافة البنية ورقة الشعور؛ ولذلك أيضاً تأثير في أحوالها والوظائف الاجتماعية المحولة إليها**».(٤٧)

٤- إن العلامة(قدس سره) عندما اعتبر أن مبنى التكاليف هو الفطرة، فسَّر الفطرة بمقتضى الطبيعة وعدد الاختلافات الطبيعية بين المرأة والرجل، وبناءً على تلك الاختلافات أوضح الأحكام المرتبطة بها. ولذا فإن الفطرة لم تبين في كلام العلامة على أنها الهوية الإنسانية فقط، بل اعتقد بأن خصائص المرأة الطبيعية جزء من فطرتها، وتقتضي أحكاماً خاصة بها. ويقول بعد الإشارة إلى اشتراك الرجل والمرأة من ناحية التفكر والإرادة والاختيار: «**ولكنها مع وجود العوامل المشتركة المذكورة في وجودها تختلف عن الرجال من جهة أخرى: فإن المتوسط من النساء تتأخر عن المتوسط من الرجال في الخصوصيات الكمالية من بنيتها واستوجب ذلك أن جسمها ألطف وأنعم كما أن جسم الرجل أخشن، وأصلب، وأن الاحساسات اللطيفة أغلب عليها من الرجل، كما أن التعقل أغلب عليه من المرأة، فحياتها حياة إحساسية كما أن حياة الرجل تعقلية، ولذلك فرق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقل والإحساس...**».(٤٨)

٥- إننا نسأل هؤلاء: ألم يعقد العلامة في ذلك الموضع أيضاً فصلاً لنقد رأي من يعتقد بعرضية التفاوت بين المرأة والرجل استناداً إلى الأوضاع التربوية والاجتماعية؟ وألم يعتبر بأن جعل رؤية الغرب للمرأة مقابل رؤية الإسلام لها قد أدى إلى هذا التضارب والجدال؟.(٤٩)

والعجب من هذا الكاتب الذي ينفي التفاوت الذاتي بينهما، وتبعاً لذلك عدم معقولية اختلاف أحكامهما؛ فإنه من جهة أخرى وبشكل مناقض يوجه التفاوت بين أحكامهما في الشريعة على أساس التفاوت الذاتي بينهما.(٥٠) فلو لم يكن هناك أي اختلاف في جوهر الرجل والمرأة، وكان ملاك الأحكام والحقوق بينهما جوهر الإنسانية والصورة النوعية، فكيف يمكن أن تتفاوت الأحكام الشرعية؟ وكيف يمكن الترقي من تفاوت الحكم إلى تفاوت الذات؟.

وهنا نعترف بعجزنا عن التوفيق بين هذه الآراء المتضاربة! وكذلك التوفيق بين ما اقتطفوه من عبارات العلامة (قدس سره) ومطابقتها مع مبانيه القوية والمحكمة.

وعلى أي حال، فإن مقتضى العدالة هو الاعتراف ببعض الاختلافات الطبيعية وجعلها الأساس للتفاوت بين الأحكام والتكاليف، إذ ربما تكون هذه الاختلافات أحياناً من ناحية ثانوية وتبعاً للعوامل الجغرافية، كاختلاف لون البشرة مثلاً، ولكن أحياناً أخرى تكون هذه الاختلافات مرتبطة بغايات الطبيعة، والهدف الأصلي للحياة، وفي هذه الصورة لا بد من موافقة المسير الطبيعي:

«يقولون: لنفرض اختلاف طبيعي بين الرجل والمرأة، ولكن هذا لا يعني البناء على هذا الاختلاف والتأسيس عليه.»

إن هؤلاء يتخيلون أن هذا الاختلاف من قبيل تضارب الطبيعة، ومن قبيل أن أحدهم خلق عاجزاً أو أعمى ولا بد لنا أن نجبر قصور الطبيعة لا أن نتعاون معها، ونزيد من هذا الاختلاف. إن هؤلاء لا يعلمون أن وراء هذا الاختلاف هدف كلي وليس من قبيل النقص والتضارب والانحراف، ولا بد في مثل هذا النوع من الاختلافات من استلهام الطبيعة والانقياد لها، وإلا وقعنا في التضارب والتلاطم لوجود الارتباط في الطبيعة بين الهدف والوسيلة ولذا فالنقص الحاصل عند جنس الإناث في بعض الأمور الدفاعية سببه إعطاء ذلك للرجل، ولو أرادت المرأة أن تقوم مقام الرجل في ذلك فلا مفر للطبيعة من إعطائها صفات الرجل الخشنة.

فالمرأة التي تذهب إلى الجيش لا يمكن أن تبقى امرأة، وقد ذكر في مجلة «اطلاعات» أن المرأة إذا قامت بعمل الرجل فهو أمر جيد لكن حينها لن تجد من يهواها ويرضى بها زوجة، لأن الرجل لا يرغب أن يضم إلى جنبه امرأة قوية...»(٥١)

ويعتقد الأستاذ المطهري(قدس سره) بأن قوله تعالى ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾(٥٢) بمعنى «التسليم بالاختلافات الطبيعية» ويرى أن أحد هذه الاختلافات الدور الخاص للمرأة في تربية النسل ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾(٥٣) فالحرث يستلزم الحمل والرضاعة والتربية. وبهذا المقدار من التناسب تتمتع المرأة بروح لطيفة وإحساس رقيق فتختلف عواطفها عن عواطف الرجل. إن أكبر أمنية للمرأة أن يُطرى على جمالها وزينتها؛ لأن التزين والمباهاة من طبيعة المرأة الفطرية، ومصداق «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف».(٥٤)

ومن الممكن رؤية آثار التفاوت الطبيعي بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من الأحكام الفقهية، ومثال، أن الرجل والمرأة يشتركان في الشعر على رأسيهما لكن هذا الاشتراك بالنظر إلى

طبيعة المرأة له أحكامه الخاصة بالنسبة لها لأن المرأة حساسة جداً تجاه شعرها لتأثيره في جمالها وجاذبيتها وبهذا اللحاظ لا تتساوى مع الرجل على الإطلاق، ولذا فإنها تختص بهذه الأحكام:

١- لو أصيب شعر المرأة بضرر تثبت لها «الدية» بما يعادل مهر المثل، أما لو أصيب الرجل بنفس الضرر فيعوض له بمقدار قليل يعبر عنه «بالأرش». والإمام الصادق(ع) في جواب سؤال ابن سنان حول رجل وثب على امرأة فحلق رأسها؛ فلم يثبت عليه المهر مع أنه نما مجدداً؛ يقول إن شعر المرأة وعذريتها شريكان في الجمال»(٥٥)

٢- في مناسك الحج يجب أو يستحب للرجل حلق الشعر دون المرأة.

٣- في بعض العقوبات الشرعية توجد بعض الموارد التي يحلق فيها شعر الرجل، كما في بعض موارد الزنا، والقيادة، بينما لو قامت المرأة بنفس العمل لا يُحلق شعرها.

إدراك المصالح (كشف ملاكات الأحكام)

توضع القوانين البشرية لأجل مصالح يراها المقنن، وفي الموارد التي لا تدرك فيها أي مصلحة لا يعقل فيها الإلزام بالفعل أو الترك. ولكن عندما يكون المقنن هو الله تعالى فمع أن القانون الإلهي واقعاً لا يخلو من الحكمة، إلا أن السؤال المفروض هاهنا عن مدى توفيق الإنسان لكشف تلك المصالح والحكم، وهل يقدر على الإحاطة بملاكات الأحكام؟

إن «أصل تبعية الأحكام للمصالح» كبرى القياس الموجود بأيدينا، ويمكن الوصول إلى النتائج والحكم على الأحكام الصادرة في صورة وصول الصغرى إلينا أيضاً أي «العلم بمصلحة الحكم».

ولو حصلنا على مثل هذا العلم، لأمكننا تجاوز حدود النصوص الدينية وبالتالي:

١- بناءً على تحقق الملاك نحكم بثبوت الحكم.

٢- بناءً على انتفاء الملاك نحكم بانتفاء الحكم.

٣- بناءً على تغيير الملاك نحكم بتغير الحكم.

٤- بناءً على تشخيص سعة الملاك أو ضيقه نحكم بتغير دائرة الحكم كذلك.

وفي هذه الصورة بناءً على امتلاكنا لسر الحكم لا يبقى مجال «للتعبد»، وبالتالي

تتحول طريقة الاستنباط من «الاستظهار من الأدلة» إلى «الاستعلام من العلل»، لكن فقهاء الشيعة، حتى الذين اعتمدوا المنهج العقلي في الاجتهاد، لا يعتقدون بقدرة العقل على كشف ملاكات الأحكام، ولا يجوزون المس بالأحكام في صورة الكشف الناقص للملاك.(٥٦)

وأخيراً، قام بعض المؤلفين بالتفكيك بين الأحكام العبادية والاجتماعية، وأنكروا وجود الملاكات والمصالح المجهولة لنا في الأحكام الاجتماعية؛ لأن الأحكام الدنيوية فيها مصالح دنيوية واضحة، وأدعى هؤلاء: «بأن الاعتقاد بوجود المصالح الخفية سوف يمنعنا من التغيير في الأحكام السياسية والدنيوية»(٥٧)

إن البحث عن سر الأحكام ومصالحها الخفية والظاهرة، له بابه الواسع ولا يمكن في هذا المختصر الإحاطة بكل أبعاده، لكن نشير هاهنا إلى بعض الموارد التي لا تخلو من فائدة:

١- إن القرآن الكريم، عادة ما يذكر عند بيان الأحكام الحكمة منها وأسرارها، وفي هذا المجال لا تفاوت بين العبادات وسائر الأحكام الأخرى

الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾(٥٨)

- الصوم: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٥٩)

- الحج: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ﴾(٦٠)

- الخمر والقمار: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾(٦١)

- قيمومة الرجال: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾(٦٢)

- غض البصر وحفظ الفرج: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾(٦٣)

- القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾(٦٤)

٢- لا ترديد عند الفقهاء في الاستناد إلى الموارد التي تتضح فيها «علل» الأحكام على شكل قاعدة كلية، وبالتالي تعميم الحكم أو تخصصية بناءً على ذلك، لكن أغلب الموارد لا تشير إلى علة الحكم بل إلى الحكمة منه وفائدته، ويستفاد حينئذ أن الشارع لم يكن في مقام بيان «العلة التامة» للحكم، وإنما كان بصدد تفهيمه ورفع الاستبعاد عنه.

والعلامة الشعراني بعد بحثٍ مفصل حول هذا الأمر وذكر موارد عديدة من الروايات يستنتج قائلاً: «**الظاهر أن الأغلب في التعليل هو الأحكام التي يستغربها الناس. وتذكر العلة لرفع الشك عن بعض المسائل، وتثبيت الحكم الذي يستغربه في ذهنه، وليس لتجويز التسرية والتعدي كبيان القاعدة بحيث يكون التعليل حجة له وبياناً إلا في بعض موارد يصرح بذلك**»(٦٥)

ومن هنا، فإن كشف العلل الواقعية للأحكام حتى في الموارد المذكورة في النصوص والأدلة أمر عسير، ويحتاج إلى كثير من الدقة والتأمل.

٣- لو أردنا تحصيل الملاك عن طريق التعليل العقلي وذلك في الموارد التي لم تبين فيها علة الحكم أو حكمته، فسنواجه صعوبات أخرى أيضاً؛ لأنه وإن أمكن تصور وصول العقل - مع الإحاطة بخصوصيات الملاك ومصالح الأحكام - عن طريق العلم بالعلة إلى العلم بالمعلول، لكن من الصعب جداً سلوك هذا الطريق، ويقول الشهيد الصدر حول هذا التصور: «**لكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الأحيان، لضيق دائرة العقل وشعور الإنسان بأنه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يدرك المصلحة في فعل ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى أهميتها، وبعدم وجود أي مزاحم لها، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتم الاستكشاف (الحكم الشرعي)**»(٦٦)

وينفي المحقق الأصفهاني - الذي يعتبر زعيم المحققين في تحكيم المباني العقلية في الاستنباط - بشكل قاطع إمكانية إحراز ملاكات الأحكام حيث يقول: «**إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابطٍ، ولا يجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وبقاء النوع، وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها**»(٦٧) وأكد هذا المطلب مراراً تلميذه المظفر في الكثير من أبحاثه.(٦٨)

٤- إن ملاكات الأحكام ومصالحها لها جنبة «غالبية»، ولذا عندما نطلع على ملاك ما بالتحليل العقلي أو إرشاد الشرع، فإنه يمكننا تسريته إلى مصاديق الحكم بنحو الغلبة فقط، ولذا فإن المصالح الغالبية لا تقيد القواعد العامة، بل يبقى لها اعتبارها حتى في موارد عدم وجود الملاك.

وتتبين أهمية هذا المطلب في النقد الذي أورده العلامة الطباطبائي(قدس سره) على

الشيخ محمد عبده الذي خصص قوله تعالى ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾[٦٩] بالزواج الدائم استناداً إلى أن فلسفة الزواج تقوم على تشكيل العائلة والتوالد وبقاء النسل، ولذا أودع الله في الإنسان الشهوة الجنسية لأجل ذلك.[٧٠]

يقول العلامة الطباطبائي(قدس سره) «وإني لست أرى هذا القائل إلا أنه اختلط عليه طريق البحث، فخلط البحث في ملاك الحكم المسمى بحكمة التشريع بالبحث عن نفس الحكم فلزمه ما لا يسعه الالتزام به من اللوازم، وأحد البحثين وهو البحث عن الملاك «عقلي» والآخر وهو البحث عن الحكم الشرعي وما له من الموضوع والمتعلق والشرائط والموانع «لفظي» يتبع في السعة والضيق البيان اللفظي من الشارع، وإنا لا نشك في أن جميع الأحكام المشرعة تتبع مصالح وملاكات حقيقية. وحكم النكاح الذي هو أيضاً أحدها يتبع في تشريعه مصلحة واقعية وملاكاً حقيقياً هو التوالد والتناسل، ونعلم أن نظام الصنع والإيجاد أراد من النوع الإنساني البقاء النوعي ببقاء الأفراد ما شاء الله، ثم احتيل إلى هذا الغرض بتجهيز البنية الإنسانية بجهاز التناسل... ولسنا نجد أفراد هذه الاتصالات البشرية بين الذكر والأنثى ولا أصنافها مؤهلة إلى غرض الخلقة دائماً، بل إنما هي مقدمة غالبية... والعقل المودوع فيه يضيف إلى ذلك التحرز وحفظ النفس عن الفحشاء المفسد لسعادة العيش، الهادم لأساس البيوت، القاطع للنسل، وهذه المصلحة المركبة أعني مصلحة الاستيلاد والأمن من دبيب الفحشاء، هي الملاك الغالبي الذي بني عليه تشريع النكاح في الإسلام... وأما الأحكام المشرعة لموضوعاتها فهي لا تقبل إلا الدوام، فليس من الجائز أن يقال: إن النكاح أو المباشرة يتبعان في جوازهما الغرض والملاك المذكور وجوداً وعدماً، فلا يجوز إلا بنية التوالد، ولا يجوز نكاح العقيم ولا نكاح العجوز التي لا ترى الحمرة، ولا يجوز نكاح الزاني، ولا يجوز مباشرة الحامل، ولا مباشرة من غير إنزال، ولا نكاح من غير تأسيس بيت، ولا يجوز... ولا يجوز... إلخ، بل النكاح سنة مشروعة بين الذكر والأنثى، لها أحكام دائمية وقد أريد بهذه السنة حفظ مصلحة عامة غالبية كما عرفت، فلا معنى لجعل سنة مشروعة تابعة لتحقق الملاك وجوداً وعدماً، والمنع عما لا يتحقق به الملاك من أفراده وأحكامه»[٧١]

٥- إن القرآن الكريم يقدر العقل ويحترمه؛ إذ أنه بذكره لحكمة الأحكام يفتح المجال أمام دركها وفهمها بشكل أفضل. لكن في نفس الوقت يعتبر أن أفق الإنسان محدود في هذا المجال وأن الناس «لا يعلمون». ولا يظن هاهنا، أن هذا التحديد باللحاظ القرآني إنما

يرتبط بكشف أسرار عالم الغيب أو معرفة كنه ذات الحق جل جلاله أو أسرار الأحكام العبادية فقط، بل إن الله تعالى وصف الإنسان بذلك حتى في دائرة الأحكام الاجتماعية للدين.

مثلاً عندما يذكر الجهاد، وبأنه مكتوب عليكم وهو كرهٌ لكم، يضيف قائلاً: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٧٢] إذ إن هذه الفقرة بعد بيان الحكم تشير إلى أن التشريع الإلهي يبتنى على علم الله بحقائق الأمور، وبما أنكم لا علم لكم بها، فلا مناص لكم من التسليم إلى الله سبحانه.[٧٣] مع أن الحكمة من الجهاد واضحة لا يعجز الناس عن دركها في الظاهر، ولكن «والله يعلم وأنتم لا تعلمون» الواردة في ذيل الحكم شاهدة على أنه حتى في مثل هذه الأحكام لا يعتبر رأي عامة الناس وفهمهم مقياساً ومعياراً للأحكام الإلهية، إذ ربما تكون فيها مصالح خفية لا علم للناس بها، أضف إلى ذلك أن الناس عادة ما يحكمون بناءً على ميولهم، وبناءً عليها أيضاً يميزون بين الخير والشر، مع أن مثل هذا التمييز يحتاج إلى العلم بحقائق الأمور التي هي بيد الله سبحانه.[٧٤]

وكذلك ورد هذا التذييل في آيات الطلاق حيث إن الله تعالى بعد بيان أحكامه وأنها أزكى لكم وأطهر، يقول: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٧٥] ومعنى ذلك أيضاً أن لا تحكموا علمكم، حول هذه الأحكام، لأنها لما كانت مستندة إلى العلم الإلهي فهي فوق مستوى علمكم، وبالتالي لا بد أن تسلموا لأمر الله ما دمتم لا تعلموا مصالحها.[٧٦] ولذا فإن للأحكام الإلهية مصالح واقعية ولا بد للناس ألا يستندوا فيها إلى تشخيصهم، فلكم كانت مصلحتهم في حكم هم جاهلوه.[٧٧]

وكذلك يذكر القرآن بعد بيان بعض أحكام العائلة، قوله تعالى: ﴿فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[٧٨] والمراد منها أن مبنى الأحكام الإلهية هي مصالح الإنسان الواقعية لا الأمور التي يحبها ويرتضيها، إذ لا يمكن الوصول من «رضا الناس» إلى ما هو أصلح لهم.[٧٩]

وفي مورد الإرث أيضاً، وبعد بيان سهم كل من الرجل والمرأة والأب والأم والأولاد، يقول الله تعالى: ﴿لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾[٨٠]

والمراد من هذه الآية مضافاً إلى ما ذكرناه في ما سبق، أن الله تعالى لم يفوض الأمر إليكم بأن من كان أقرب إليكم نفعاً يعطى أكثر من غيره، لأنكم لا تعرفون شيئاً عن هذا الأمر.[٨١]

ويضاف إلى ذلك، أنه قد تكرر قوله تعالى «عليم حكيم» في ذيل الآيات المرتبطة بالأحكام الفقهية[٨٢] إذ بالإشارة إلى ضمانة الأحكام الإلهية سيزول كل شك وترديد، وبالتالي دعوة الإنسان للخضوع أمام علم الله وحكمته.

يفسر المفسر الكبير المعاصر آية الله جوادي آملي هذا التذييل «إن الله كان عليماً حكيماً» الوارد في ذيل آية الإرث وأحكامها المختلفة بهذا الشكل، حيث يقول: «**أي إنكم لا تتمتعون بالعلم والحكمة الكافيين لتعرفوا سر التفاوت المكنون في نواة العدل، ولكن الله عليم حكيم قد أحاط بجميع علل التساوي والتفاوت، فبيَّنها بناءً على حكمته في صورة قوانين حقوقية معتدلة**».[٨٣]

وفي أواخر بعض آيات الأحكام الأخرى، كالدين والشهادة أشير، أيضاً إلى أن الله بكل شيء عليم[٨٤] ليخضع ويسلم من ليس له «علم بكل شيء» أمام «العالم بكل شيء» وأحكامه، ولئلا يكون العلم بشيء ما سبباً للشك في أحكام العالم بكل شيء، وعليه فلو كان تحصيل ملاكات الأحكام الاجتماعية ودرك مصالحها الواقعية في متناول يد البشر، ولو كان بإمكانهم الإحاطة العلمية بها لإقناع أنفسهم، فلم الحاجة إلى كل هذه التأكيدات؟

أو ليست هذه الآيات تنطبق على دعاواهم الخيالية وتشير إلى فسادها وبطلانها؟ أو ليست هذه الآيات كافية لتفهيم البشر وتنبيههم إلى مدى قصور أفهامهم؟

٦- إن الطريقة الموجودة في القران وتبعاً لها السنة الشريفة حول بيان الأحكام، توجب على فقهاء الشيعة في بحوثهم الاستدلالية لاستنباط الأحكام الفحص عن الأدلة للوصول إلى الحكم، لا البحث عن العلل أولاً ليتوصل من خلالها إلى الأحكام، وبعبارة أخرى عندما يجدون الدليل المعتبر على حكم ما لا يتوقفون لاكتشاف علته وملاكه، لأن التوقف مع عدم تحصيل العلة القطعية سيؤدي إلى توقف الاجتهاد، وكذلك فإن ضم الملاكات الظنية إلى بعضها سيؤدي إلى الخرافة.

والشيخ الأنصاري الذي وقف أمام جمود الأخباريين بكل صلابة، وقام بتبيين أسس اعتبار العقل وتسهيل وروده إلى ميدان الاستنباط، حذّر من الاعتماد على العقل في تشخيص الملاكات لكشف الأحكام إذ يقول:

«الإنصاف أن الركون إلى العقل في ما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها الى إدراك نفس الأحكام الواردة موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر وإن لم يحتمل ذلك

عند المدرك كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون «إن دين الله لا يصاب بالعقول» و «إنه لاشيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»[٨٥] وفي مكان آخر، يصرح الشيخ بالمنع عن الخوض في العقليات للوصول إلى الأحكام عبر درك مناطاتها، فيقول: «**وقد أشرنا إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم**».[٨٦]

٧- إن فقهاء الشيعة يؤيدون مبانيهم الفقهية لجهة عدم الاعتماد الكامل على الاستنتاجات العقلية برواية أبان بن تغلب، التي لها تأثير كبير في كيفية الاستنباط:

«... عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (الإمام الصادق): ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟

قال: عشرة من الإبل.

قلت: قطع اثنين؟

قال: عشرون؟

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: أربع؟

قال: عشرون

قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرأ ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين»[٨٧]

ونشير هاهنا باختصار إلى بعض النكات المتعلقة بهذه الرواية:

١- هذه الرواية صحيحة من حيث السند، ورواتها من الأصحاب المعروفين عند الأئمة عليهم السلام، ولو لم يقبل بعض العلماء هذا السند فقد اشتبه في ذلك،[٨٨] وقد التفت آية الله الخوئي إلى هذا الاشتباه في أبحاثه المتأخرة.[٨٩]

٢- إن مضمون هذه الرواية، قد تكرر ذكره في روايات كثيرة، حتى أن الشيخ المفيد(قدس سره) الذي لا يذكر في «المقنعة» دليل الحكم مضافاً إلى دقته وعدم تساهله في الاعتماد على الأحاديث، يشير إليها ويضيف قائلاً بعد توضيح الحكم: «بذلك ثبتت السنة عن نبي الهدى(ص) وبه تواترت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام».[٩٠]

٣- إن أهل السنة أيضاً قد أفتوا بهذا المضمون، كما ذكر «ابن قدامة» في «المغني»: «مروياً عن عمر وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت، وبه قال سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وعروة بن الزبير والزهري وقتادة والأعرج وربيعة ومالك، قال ابن عبد البر: وهو قول فقهاء المدينة السبعة، وجمهور أهل المدينة، وحكي عن الشافعي في القديم...»[٩١]

٤- إن زلة «أبان» حول هذا الحكم، وتنبيه الإمام له بأنك تأثرت بالقياس خطيرة جداً، وتشير إلى أن التأثر الخفي بالقياس يمنع الفقيه أحياناً من الاعتماد على الروايات؛ ولذا وقع أبان مورد المؤاخذة من الإمام، يقول الشيخ الأنصاري(قدس سره): «**وهي (الرواية) وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال العقل بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع...**»[٩٢]

هذا، وقد طرحت مباحث كثيرة بين علماء الأصول حول القياس وسبب النهي عن العمل به في مذهب أهل البيت عليهم السلام. وفي هذا المجال يقول الإمام الخميني(قدس سره) مشيراً إلى رواية أبان: «**إن المنع عن العمل بالقياس - من قبل الأئمة عليهم السلام - لقصور العقل عن الاطلاع على الأحكام الواقعية**»[٩٣]، وكذلك فإنه بعد الإشارة إلى بعض الاستبعادات العقلية لصاحب الجواهر وردها، يقول: «**فالفقيه كل الفقيه من يقف على التعبديات ولا يستبعد شيئاً منها بعدما رأى رواية أبان في الدية**».[٩٤] إن هذا الكلام الصادر من الإمام(قدس سره) يشير إلى أن رواية أبان قد نفذت في أعماق ذوقه الفقهي، معتبراً إياها «مبنى الفقاهة الواقعية».

٥- اعتبر أحد علماء السنة المعاصرين في مصر، أن رواية أبان مخالفة بشكل كلي للعقل؛ وتبعه في ذلك أحد العلماء (داخل إيران) المعروف بكثرة آرائه الشاذة[٩٥] أما أبو زهرة فيستبعد هذه الرواية ولا يقبل كونها تعبدية على أساس أنها تدل على مقدار دية المرأة، ولا يصح عنده التعبد في مسائل العباد وحقوقهم.[٩٦] وتابعه في هذا الإشكال أحد

أساتذة الجامعة في إيران قائلاً: «إن القبول التعبدي بالأحكام الفرعية ولا سيما الأحكام الاجتماعية غير صحيح، ولا يتلاءم مع روح الأحكام الإسلامية المبنية على «مصلحة» الناس والمجتمع، والتي لا يعسر الاطلاع عليها» ويضيف قائلاً: «إن كلام أبان أمام الإمام ومن ثم جواب الإمام(ع) له بأنك أخذتني بالقياس، مع أن أبان لم يعمل بالقياس دليل على عدم صحة الرواية»[٩٧] ومن الواضح أن هذه الإشكالات قد بدأت بالظهور على أساس أن أي حكم حقوقي واجتماعي لا يمكن أن يتجاوز الفهم الإنساني؛ وبناءً على هذا المبنى الذي أشرنا إلى مفاده سابقاً اعترضوا على الإمام(ع) لعدم تبيينه علة الحكم لأبان، واستناده فقط إلى سنة النبي(ص) في ذلك.

وكذلك فإن هذه المناقشات التي قاموا بها لا يُرى فيها أي توضيح يبين فيه مخالفة هذا الحكم لمقتضى العقل، بل اكتفوا بمجرد الادعاء مع أن طريقة البحث العلمي تقتضي منهم بدل مقايسة دية الأصابع الثلاثة مع دية الأربعة، البحث العقلي حول تلك القاعدة التي أفادها الإمام، من «أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف» وبعبارة أخرى، كان لا بد لهم من إثبات أن كون دية المرأة نصف دية الرجل – حتى بدون الإرفاق في الموارد الأقل من الثلث – أمر مخالف للعقل؟ والعجب العجاب من مساندتهم لأبان واعتبار تعجبه ليس مصداقاً للقياس، بل هو استناد إلى فحوى الدليل أو القاعدة العقلية، ويجب ألا يُردَّ بجواب الإمام «أخذتني بالقياس»! إذ على الأقل لو راجعوا كتاب أصول الفقه للعلامة المظفر رحمه الله لتبيّن لهم أن قياس الأولوية المستفاد من الخطاب والمستند إلى ظهور الكلام يعتبر حجة، كقوله تعالى ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ الدالة بالأولوية على النهي عن الشتم والضرب؛ إذ إن هذا من الظواهر وهو حجة، من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، وأما إذا كانت الأولوية غير مستندة إلى ظهور الكلام فتكون من القياس الباطل.[٩٨]

٦- من المؤسف أن هؤلاء يعتبرون المحقق الأردبيلي(قدس سره) شريكاً لهم أحياناً في بعض إشكالاتهم، مع أن هذه التهمة لا أساس لها؛ حيث إن المحقق الأردبيلي ورغم أنه يُشكل عليه الجمع أحياناً بين الأدلة إلا أنه لم يرد رواية أبان إطلاقاً، مضافاً إلى أنه لا يشكل عقلاً على كون دية المرأة نصف دية الرجل ولا يعتبر ذلك مخالفاً للعدل، غاية الأمر أنه يشكل على دية قطع ثلاثة أصابع وقطع الأربعة منها مع أن ذلك لا يعتبر رأيه النهائي في المسألة؛ لأنه قد تكلم بعد ذلك عن رواية أبان وأضاف إلى حكم العقل قيد «بحسب الظاهر»

وبالتالي يتراجع عن كون حكم العقل قطعياً بل يصرح بعدم الجرأة مقابل الرواية، لإمكان وجود مصالح خفية فيها، ومن ثم يقول: «**وفيها (أي صحيحة أبان) بطلان القياس بل يشكل أمر مفهوم الموافقة، فإن العقل يجد بحسب الظاهر أنه إذا كان ثلاثون لازماً في الثلاث فيكون لازماً في الأربع بطريق أولى، فعلم أنه لا ينبغي الجرأة فيه أيضاً، إذ قد تخفى الحكمة. ولهذا شرطوا العلم بالعلة في أصل المفهوم ووجدوها في الفرع فتأمل.**»[٩٩]

بل إن المحقق الأردبيلي يعتقد أيضاً بحجية مفهوم الموافقة فقط في صورة العلم بالعلة وورودها في المنطوق[١٠٠] ولا يعتقد بتخصيص الأدلة اللفظية بالعلة[١٠١] بل إن عموم اللفظ يقدم على العلة الخاصة، ويعتبر أيضاً أن مصالح الأحكام مجهولة في الغالب.[١٠٢]

نعم رغم المقام الشامخ لهذا المحقق، إلا أنه قد يقع في الاشتباه أحياناً؛ كما في مورد جواز أخذ الزكاة والخراج من قبل السلطان الجائر، فإنه يشكل على ذلك عقلاً[١٠٣] فيعترض الشيخ الأنصاري[١٠٤]، ويشكل عليه الإمام الخميني بأنه «**لا يجوز طرح ظاهر دليل معتمد لتوهم مخالفته للعقل**».[١٠٦]

الفصل الخامس:

التوفيق بين الشريعة والعرف

أوضحنا في ما سبق أن العقل عندما يدرك العدالة بشكل واضح، ويقطع بأن هذا المورد مثلاً مصداق للعدالة فلا إشكال في اعتباره، ولكن إذا تصدى العرف لتشخيص ذلك مع عدم جزم العقل به، فهل يعتبر أيضاً هذا التشخيص ولا سيما إذا كان مخالفاً بنحوٍ ما للدليل الشرعي، وما العمل حينئذ؟

وكذلك عندما يُمضي الحكم العرفي من قبل الشرع ثم تتغير الظروف الاجتماعية لحكم العرف فهل يستمر إمضاء الشرع له؟

لقد تظافرت الجهود لاعتبار الفهم العرفي في باب العدالة، وسنشير إلى ثلاث نظريات منها، تشترك جميعها في التوفيق بين الشريعة والعرف.

النظرية الأولى

تقول هذه النظرية إنه إذا استفيد حكم الشرع من نص صريح فيمكنه تعيين مصاديق العدالة، وبالتالي لا اعتبار لتشخيص العرف في مقابله، أما إذا تعددت الاستفادات من

النص الديني، أو كان لدينا مجرد رواية أو روايتين فلا بد من رفع اليد عنه، ويرجع بالتالي إلى العرف في تعيين المصاديق.(١٠٦)

والمشكل الأساس في هذا الرأي، عدم تقديم أي دليل عليه، بل إن التوجيهات التي أقيمت على هذه النظرية تعجز عن تصحيحها، لأننا نسأل:

أولاً: عندما يكون التشخيص العرفي في مورد العدالة في حد إفادة الظن المشمول لأصل عدم اعتبار الظنون، ما هو الدليل المخصص حينئذ لهذا الأصل؟

ثانياً: لو فرضنا وجود الدليل على اعتبار التشخيص الظني في مورد العدالة، فلماذا يقدم الدليل الظني على أدلة حجية الرواية المعتبرة؟ ولماذا يجب رفع اليد عن الرواية لأجل مخالفتها للعرف فقط؟

ثالثاً: مع أن أغلب مسائل الفقه تثبت بخبر الواحد الذي يعد من الظنون المعتبرة، ما هو الفرق بين الموارد التي تطرح كمصاديق للعدالة كالنفقة والقَسم (بين الزوجات) والحضانة، وبين مسائل أخرى كالجهاد والصيد والذباحة؟ إذ لماذا يجوز استخدام الطرق المتعارفة في الاستنباط للوصول إلى الحكم الشرعي في القسم الثاني ولا يجوز ذلك في القسم الأول، بل لا بد من الرجوع إلى العرف فيها؟

رابعاً: لماذا تطرح العدالة العرفية كمرجّح عند تعارض الأدلة؟ وما هو الربط بين مرجحية الشهرة ومرجحية المطابقة مع العرف؟(١٠٧)

وغاية ما ذكر في الدفاع عن هذه النظرية؛ أنَّ العدالة لما لم تُعرَّف شرعاً، فإن التأكيد عليها من قبل الشرع يدل على قبول مرتكزات العقلاء حولها، ولا بد من العمل بذلك لئلا يلزم تخصيص الأكثر؟

وهذا الكلام غير تام لكونه مصداقاً بارزاً للخلط بين المفهوم والمصداق.

وتوضيح ذلك: أن كون الشرع لم يقدم مفهوماً خاصاً للعدالة، وبالتالي لا حقيقة شرعية لها، وإن كون العدالة في لسان الشرع هي نفس المفهوم المرتكز عند العرف، مورد للنظر؛ ولكن محل البحث هو تشخيص مصاديق العدالة، وحينئذ كيف يمكن ادعاء أن الشرع لما قبل هذا المفهوم، لا بد له من القبول بمصاديقه العرفية؟

ومضافاً إلى ذلك، فإن تخطئة الشرع للعرف في تشخيص بعض مصاديق العدالة لا يعتبر تخصيصاً لها؛ لأن الشرع بذلك يوضح اشتباه العرف في التشخيص، لا أنه يرفض المصاديق الواقعية لها.

ومنشأ الاشتباه هاهنا، مقايسة العدالة بقاعدة «لا ضرر» واستنتاج أن موارد الاستثناء ليست كثيرة مع أن الفرق بن القاعدتين واضح، حيث إن مفهوم الضرر ومصاديقه واضحة عند العرف، وبالتالي عند وجود الحكم الضرري يكون تخصيصاً للقاعدة، أما في مورد العدالة حيث يُقبلُ إمضاء الشرع لمصاديقها، ففي كل مورد يعتبره الشرع حكماً عادلاً في مقابل العرف لا يعد ذلك تخصيصاً لقاعدة العدالة، وهذه الموارد وإن كانت كثيرة إلا إنه لا يلزم منها تخصيص الأكثر.

النظرية الثانية

مفادها أن المعتبر هو رأي العرف في العدالة ومصاديقها، ولو كان على خلافه رواية ما فإنها تسقط عن الاعتبار، إذ إن القضاوة العرفية هي الملاك؛ لأن القرآن عندما أمر بالعدالة فمقصوده العدالة العرفية، ومن هذه الجهة فإن الروايات التي لا تتوافق مع الفهم العرفي لها، لا تكون حجة لمخالفتها القرآن الكريم:

هذه النظرية تستند إلى مقدمات عدة:

١- إن القرآن أمر بالعدالة، والأحكام القرآنية مطابقة لها.

٢- إن العدل كغيره من الموضوعات الواردة في القرآن، يحمل على المصاديق العرفية.

٣- لا بد من عرض الروايات على القرآن، والمخالف له يسقط عن الاعتبار.

٤- المراد بمخالفة القرآن مخالفة الظواهر القرآنية المطابقة لفهم العرف.

٥- الأوامر القرآنية بالعدالة لا تقبل التخصيص ولا التقييد.

ولتحليل هذه النظرية لا بد من التأمل في نقطتين:

الأولى: مع أن هذه المقدمات مقبولة عند المحققين إلا أنهم لم يصلوا إلى مثل هذه النتيجة إطلاقاً، مثلاً: الشيخ الأنصاري مع تطبيقه هذه المقدمات على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ توصل إلى نتيجة معاكسة تماماً، حيث يقول: إن هذه الآية تدل على حرمة الأكل بكل وجهٍ يسمى باطلاً عرفاً، وحيث إن هذه الآية لا تقبل التخصيص، فلو رفض في بعض الموارد التي تعد باطلاً في نظر العرف كأكل المارة من الثمر مثلاً، فإن ذلك يكشف عن كون هذا التصرف في مال الغير ليس باطلاً.(١٠٨)

وهذه الطريقة في الاستدلال يمكن تطبيقها أيضاً حول الأمر بالعدالة؛ حيث إن المأمور

به هو المصاديق العرفية منها، وأنها لا تقبل التخصيص أيضاً، ولا يمكن القبول بأي ظلم في التشريع الإلهي، وبالتالي نفهم من رواية دية المرأة أن القلة في مقدارها ليس ظلماً وأن ما يفهمه العرف هاهنا في تشخيص مصداق العدالة غير مقبول.

الثانية: لماذا لم يصل الفقهاء إلى مثل هذه النتيجة مع الاشتراك في قبول المقدمات؟ إن سر اختلاف الاستنتاج يرجع إلى أن المباني الفقهية المتداولة مع قبولها بأن الآية تنظر إلى المصاديق العرفية إلا أن الأدلة التي تخطئ العرف في بعض المصاديق لا تعد مخالفة للقرآن أما بناءً على هذه النظرية فإن مثل هذه الروايات تسقط عن الاعتبار!. أضف إلى ذلك أنه قد قيل في هذه النظرية بأن فهم العرف في تشخيص مصاديق العدالة قد يقبل من قبل الشرع وقد يرد، ولكن الإشكال الموجود هاهنا هو:

أولاً: إن عدم إمكانية التخصيص في حكم «العدل» أو «حرمة أكل المال بالباطل» غير ناظر إلى فهم العرف منه، لأنه وكما أشرنا من الممكن خروج بعض المصاديق الحقيقية للعدل عنه.

ثانياً: إن بيان الأئمة عليهم السلام – بعنوان أنهم لسان الشرع – للأحكام وموضوعاتها حجة. ولذا تخصص عمومات القرآن بالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ولهم الحق كذلك في رد أو إمضاء الفهم العرفي للمصاديق، وعليه فكما أن تخصيص القرآن من قبلهم لا يعد مخالفاً له فكذلك تبيينهم موضوعات الأحكام الواردة في القرآن. نعم من ليس له حق التشريع يعتبر مثل هذا التصرف منه مخالفاً للقرآن الكريم.

وتوضيح ذلك أنه لدينا أدلة تجيز تخصيص الكتاب بالروايات، ومع ذلك فإن هذا غير جائزٍ لنا حتى ولو التزمنا بشرط المخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه فإن مثل هذا الشرط لا اعتبار له، أما الذين هم في موقع التشريع فإن ذلك ممكن في حقهم لأن الطريقة المتبعة عندهم أن تذكر الأمور الكلية ابتداءً ومن ثم تبيين الشرائط والقيود، ومن هذه الحيثية فإن الموارد التي تقبل الجمع بين الدليلين عرفاً لا تعد مخالفة،[١٠٩] سواء بالتخصيص أم التخصص.

وبناءً على هذا الأساس، فإن فقه الشيعة لا يعتبر أي دليلٍ تعرض لبيان موضوع العدالة وتعيين مصاديقها بسبب عدم موافقته للفهم العرفي مخالفاً للكتاب، ولا يُشكل على اعتباره وحجيته أيضاً، ولذا فإن روايات الأحكام المتفاوتة بين الرجل والمرأة سواء في

القصاص أو الإرث أو الدية أو الشهادات أو غير ذلك لا تحذف من عملية الاستنباط الفقهي بعنوان أنها مخالفة للعدل والكتاب.

والجدير ذكره هاهنا أن المناقشة حول فهم العرف في تفاوت دية الرجل والمرأة مجرد إبداء نظر ومناقشة لكبرى الاستدلال، أما الصغرى القائلة بأن تفاوت الدية ظلمٌ ففيه ما لا يخفى!.

النظرية الثالثة

تقول هذه النظرية: إن بعض الأحكام الشرعية المرتبطة بالحياة الدنيا وعلاقات البشر في ما بينهم هي أحكام إمضائية؛ أي أنها كانت موجودة قبل الإسلام وبعد مجيئه إمضاها، إلا أن تلك الأحكام كانت لها جذورها في العرف الجاهلي وموافقة لمقتضيات زمن نزول الوحي، ومع تغير الأوضاع الثقافية والاجتماعية يمكن تغييرها، إذ إن أغلب الأحكام الفقهية الموجودة في كتاب «المفصّل» المختص بالفقه الجاهلي تشير إلى أن غالبية الفقه الإسلامي كأحكام الحقوق والعقود والسياسة هي أحكام إمضائية، ولذا فإن رابطة العبد بالله تعد جزءاً من التعبديات وأما رابطة الإنسان مع غيره فكلها إمضائية. لكن هل أن إمضاء الأحكام «دائمي» أم أن ذلك موكول إلى العقلاء، وبالتالي يمكنهم تغيير الحكم متى أرادوا ذلك؟ والجواب عن ذلك **«إنه لابد من تحقيق حال الحكم في الجاهلية، مثلاً عندما جعل عبد المطلب مقدار الدية في الجاهلية مئة جمل وأمضى الرسول هذا الحكم، إنما كان ذلك لأجل مطابقة ابتكار عبد المطلب لذلك الزمان»**.[١١٠]

ويقول أحد الكتابن ممن يؤيد هذا المبنى: **«إن طريقة تشكل الأحكام والفقه الإسلامي يشير إلى أن الشارع في الأساس قد أمضى المقررات الموجودة في المجتمع العربي واعتبرها عادلة في زمانها وبالتالي لايوجد أي دليل على اعتبار تلك المقررات بأنها الأفضل والأعدل في كل الأزمنة»**.[١١١]

هذا ويمكن مناقشة ونقد أصحاب هذه الدعاوى في عدة نقاط:

١- إن الأحكام الإمضائية تقابل الأحكام التأسيسية لا الأحكام العبادية، إذ من الممكن أنها كون بعض الأحكام العبادية إمضائية أيضاً، كما يقال على الأشواط السبعة في الطواف وضعت من قبل عبد المطلب والإسلام أمضاها كما هي.[١١٢] ومن هذه الحيثية فإنه بناء على النظرية المتقدمة، لا بد من القول أيضاً بعدم وجود الدليل على دوام بعض الأحكام العبادية.

٢- إن اعتبار كل الأحكام المرتبطة بعلاقات البشر أو أكثرها «إمضائية» - مضافاً إلى عدم الملاءمة بين هذين التعبيرين - خلاف الواقع؛ لأن ما ذكر في كتاب «المفصل» وغيره بخصوص الفقه الجاهلي لا يعد سوى موارد محدودة بالمقايسة مع الدائرة الكبرى للأحكام الحقوقية والاجتماعية في الإسلام، إن مثل هذا الكلام غير الموزون ممن قلّت معرفته بالفقه الإسلامي يدعو للعجب، بل هو جفاء بحق الشريعة وأحكامها. ومثالاً على ذلك، فإنه لا يُرى في الفقه الجاهلي حول الإرث سوى حكم أو حكمين[١١٣] في الوقت الذي يحفل القرآن والروايات بمجموعة كبيرة من أحكامه. وكذلك الحال في مورد القضاء، حيث يحفل الشرع بالكثير من أحكامه أيضاً إلا أن الدكتور جواد علي في كتاب «المفصل» لم يستطع العثور على أثر له في فقه الجاهلية، وغاية ما رشح من فكره أن يقول: إن القرآن عندما يقول: ﴿قُضِيَ بَيْنَهُم بِالحَقِّ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ قد استفاد من كلمة «قُضِيَ» ولذا يعلم من ذلك أن الناس في ذلك الوقت يدركون شيئاً ما عن هذا المفهوم، إذ من غير المعقول أن يتكلم الله مع الناس عن القضاء في صورة كونهم جاهلين بها بنحو كلي.[١١٤]

٣- ما هي العلاقة الموجودة بين كون الحكم «إمضائياً» وكونه «مؤقتاً»، وكيف يمكن الانتقال من الأول إلى الثاني؟

إذ من الممكن وضع الحكم التأسيسي لأوضاع خاصة ومن ثم تغييره، وعكس ذلك صحيح أيضاً، فمن الممكن اعتبار الحكم الإمضائي بشكل دائم، ولذا كيف يمكننا الانتقال من فكرة الإمضاء إلى القول بتغير الأحكام وتبديلها؟

لقد تكلم أمير المؤمنين(ع) عن ظلمة الجاهلية في كثير من الخطب الموجودة في نهج البلاغة، وأحياناً كان يشير إلى بعض العناصر الإيجابية في تلك الثقافة المتخلفة، فنراه يقول لأصحابه بعد إرشادهم إلى عدم إيذاء النساء اللائي يفحشن بالقول: «**ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم... وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفهر (الحجر والهراوة بالكسر، العصا) فيعير بها وعقبه من بعده**»[١١٥]

وفي وصيته لمالك الأشتر نراه يشير إلى مدى اهتمام المشركين بالوفاء بالعهد نظراً إلى تجاربهم المريرة مع الغدر: «**فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة... فإنه ليس من فرائض الله شيء، الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين، لما استوبلوا (لما وجدوا عواقب الغدر مهلكة) من عواقب الغدر**».[١١٦]

وعلى أي حال، فعندما يبين أي حكم من قبل الشارع فهو «حكم الله» سواء أكان له وجود سابق أم لم يكن، فإن هذا لا يزيد في اعتباره.

وأعتقد أن أنصار هذه النظرية لا يرون «الوفاء بالعهد» حكماً مؤقتاً ومحدوداً رغم أن له جذور في الجاهلية وبالتالي هو حكم إمضائي؛ ولذا، ما هو الفرق بينه وبين مورد الدية المنطبق على ذلك الزمان فقط باعتقادهم.

وفي الأساس، فإن المعتبر عندنا في الأحكام الإمضائية بيان الشارع بالإمضاء، إذ إن حال هذه الأحكام كما سائر الأحكام التأسيسية تتبع في السعة والضيق والمحدودية الزمانية بيان الشارع، ومثال ذلك: إن الزواج لا يعتبر من الأحكام التأسيسية في الشريعة الإسلامية ولكن الإسلام أمضاه وحدَّه بما لا يقبل التغيير، ونفى أي طريقة أخرى لاتباع الغريزة الجنسية كمجرد التوافق بين الطرفين ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾.(١١٧)

وكذلك في مورد القصاص، فإنه بعد بيان حكم التوراة ﴿كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ أمضاه أيضاً بنحو لا يقبل التغيير؛ لأن ما عدا ذلك يعد ظلماً ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.(١١٨)

وفي أحكام النكاح أيضاً، رغم أن الزواج بزوجة الأب كان محرماً في الجاهلية (ورد أنه من الأحكام التي سنها عبد المطلب) إلا أن إمضاءه في الإسلام بهذا التعبير الوارد في القرآن ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾(١١٩) يشير إلى حرمته المؤكدة والمؤبدة.

وبنحو كلي، فإن القرآن الكريم عندما يقول ﴿حُدُود اللّه﴾ فإنه يُنبِّهُ الناس إلى عدم تجاوزها؛ مثلاً، بعد بيان بعض أحكام الطلاق يضيف قائلاً ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّه فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّه فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(١٢٠) وبعد بيان حكم المحلِّل أكد القول أيضاً بأن ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّه﴾.(١٢١)

وفي مورد أحكام الإرث يهدد قائلاً ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّه . . . وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.(١٢٢)

إن الذين يعتبرون الأحكام الإلهية عادلة فقط لعصر الجاهلية، وأنها أفضل بالمقايسة مع العادات الجاهلية، ماذا يجيبون أمام هذه الآيات التي تعتبر هذه الأحكام الإمضائية والتأسيسية بهذا الشكل، وتحذر من التلاعب بها وتجاوزها؟ ومضافاً إلى ذلك فإن هؤلاء لم يوضحوا إطلاقاً كيفية ملاءمة هذه النظرية مع خلود الشريعة وخاتميتها؟

إن هؤلاء بالتلويح إلى ظلم بعض الأحكام الدينية والآيات القرآنية يثبتون عدم إيمانهم بهذا الكتاب السماوي الذي لا يمكن تطرق الباطل إليه إطلاقاً ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.(١٢٣)

وبهذا البيان يشير إلى أن البطلان لا يمكن أن يتطرق إلى معارف القرآن وحكمه وشرائعه...(١٢٤)

وكذلك فإن القرآن بعد أن بين أن الشريعة كلمة الله يصرح قائلاً: إن هذه الكلمة المبتنية على العدل ولا مبدل لها هي، العدل المطلق: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً . . . وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾.(١٢٥) «أي لا أحد يبدل شيئاً من ذلك بما هو أصدق وأعدل».

٤ – إننا نسأل هؤلاء: ما هو الفرق بين الحكم الممضى من قبل الشارع الموافق للعرف الجاهلي وبين الحكم الصادر عنه المخالف لذلك العرف؟ إذ لو كان الحكم في القسم الأول ينظر إلى حالة خاصة وأن موافقة الشارع محدودة ومؤقتة، فلم لا تكون مخالفة الشارع في القسم الثاني ناظراً أيضاً إلى تلك الحالات الخاصة، وأنها مؤقتة وبالتالي يمكن تغيير الحكم فيها في ما بعد من الأزمان، وينتفي المنع الشرعي عن المخالفة. ومثلاً كان متعارفاً في الجاهلية سُنَّة «التبنّي» ولكن الإسلام ألغى ذلك، ومنع من سراية أحكام الأبناء لهم ﴿ما جعل أدعياءكم أبناءكم﴾(١٢٦) أفلا يحتمل – بناء على قولكم – بأن منع الشارع كان لأجل أسباب خاصة في الجاهلية ومع تحقق شرائط جديدة يمكن إحياء سنة التبني؟ إن من يعتقد بانصراف الأحكام الإمضائية إلى شرائط موضوعية خاصة، لا بد له حتماً أن يقبل أيضاً بأن عدم الإمضاء له تلك الخصوصية؛ لأن رد أي نص كقبوله لا يقبل التفسير والتحليل إلا ضمن نطاق «الواقعة» ولا يمكن تجاوز ذلك، إلا إذا كان التفسير على أساس تحليل كلام الشارع، ولذا لتحليل الشعاع الزماني والمكاني للحكم، لا بد من الرجوع إلى النصوص والقرائن المحتفة بها. وعليه، فإن الرد أو القبول بالنظر إلى الأوضاع الجاهلية ليس له أي تأثير واعتبار.

٥ – إن إمضاء أي حكم في الشريعة الإسلامية لا يعني بالضرورة أن له «منشأ عرفياً» في الجاهلية؛ لأن العصر الجاهلي كان حافلاً بالكثير من أحكام الشرائع السابقة أيضاً، ومضافاً إلى رواج اليهودية والمسيحية في الجزيرة العربية آنذاك كانت هناك جماعة تعرف بالحنفاء – على مذهب الحنيفية – التي حافظت على شرائع الدين الإبراهيمي.(١٢٧) ولذا

فإن الأحكام الإمضائية ربما تكون موجودة في الشرائع السابقة، إضافة إلى وجودها في العصر الجاهلي. وعليه، فلا يوجد أي دليل يحتم كون الحكم الإمضائي المعمول به في الجاهلية «سنة جاهلية» وبالتالي استنتاج تحديد تلك الأحكام بالشرائط الموضوعية الثقافية والاجتماعية لذلك العصر، فالختان مثلاً يعتبر من الآداب الجاهلية القديمة[١٢٨] مع أن جذوره ترجع إلى سنة إبراهيم، وبالتالي لا يمكن اعتباره سنة جاهلية.[١٢٩]

٦- إن هذه النظرية - مضافاً إلى افتقادها المؤيد المنطقي والعلمي، وتضادها مع القرآن أيضاً - عقيمة لا فائدة منها لعدم إمكان الاستفادة منها في الاستنباط، إذ لا بد لأصحابها من تبيين شرائط كل حكم إمضائي قبل الإسلام ومن ثم تعيين الشعاع الزماني والمكاني لذلك الحكم، وهذا ما لا يمكن إثباته لعدم وجود الأدلة المعتبرة حول الفقه الجاهلي، حتى ان الدكتور جواد علي الباحث المحقق في تاريخ العرب قبل الإسلام والذي يمتلك معلومات كثيرة حول الثقافة الجاهلية وآدابها، يعترف بقصور باعه في الفقه الجاهلي، وبانسداد باب التحقيق فيه، إذ يقول: «**ليس لدينا أي سند في هذا المجال سوى ما هو موجود في النصوص الإسلامية لا نعرف شيئاً عن ذلك**».[١٣٠]

وبناءً على هذا الأساس، حتى ولو قبلنا المبنى المذكور، فإن هذه النظرية لا جدوى منها لعدم إمكان الحصول في مرحلة التطبيق أيضاً على مصاديقها وموارداها بالأدلة المعتبرة والشواهد والقرائن الباعثة على الاطمئنان.

٧- إن مثال «دية القتل» الذي استندوا إليه ورغم وجود القرائن التي تشير إلى اعتباره قبل الإسلام، إلا أنه لا دليل معتبر على كونه من ابتكار عبد المطلب لجهالة رواة الحديث[١٣١] بل إن بعض المحققين اعتقد برجوع هذه الدية إلى شريعة إبراهيم عليه السلام.[١٣٢]

نقاط ختامية

إن طول المقالة من جهة وطرح المسائل المختلفة والآراء المتفرقة من جهة أخرى يوجب علينا تبويبها، لكن حذراً من التكرار سنخصص هذه الخاتمة لذكر بعض النقاط التي لم نوفق لبيانها أو التي أشرنا إليها بشكل مختصر.

١- إن العدالة ناظرة إلى «أداء الحقوق»، ولذا فإن منطق البحث يقتضي تحليل الحقوق قبل التكلم عن العدالة، وبعبارة أخرى لا بد من «إثبات الحق» ومن ثم التكلم عن عدالة

الأحكام والقوانين. وأما الذين لم يقبلوا ذلك بل بحثوا عن العدالة ابتداءً فلا مفر لهم عند تقديم ملاكات العدالة إلا الاكتفاء ببعض الأصول الموضوعية والأحكام العرفية والاجتماعية، وهذا الأسلوب مما لا يمكن القبول به باللحاظ الفقهي والحقوقي.

٢- إن موضوع العدالة يفتح باب الحوار مع المذاهب الحقوقية، ولا يصح القول: إن قبول الأحكام التعبدية يسد هذا الباب؛ لأن الفقه الشيعي باعتماده على العقل في درك العدالة يشكل موقعاً جديراً بالاهتمام في أي بحث علمي، حتى أن المفكرين الإسلاميين قبلوا بصرف النظر عن النصوص المخالفة لحكم العقل القطعي كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وغيره: «**والذي يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه**»(١٣٣)

وبناءً على هذا المبنى، فإن النزاع بين الفقهاء والحقوقيين «صغروي» أي يرجع إلى تشخيص العدالة ومصاديقها. ولذا لو استطاع الحقوقيون إثبات آرائهم ونظرياتهم بالاستدلال والبرهان العقلي، فقد أعلن الفقهاء من قبلُ عدم تقيّدهم بالنصوص الدينية مقابل العقل القطعي. إلا أنهم لا يتبعون هذا الأسلوب بل ويتوقعون من الفقهاء تجاهل النصوص الدينية وطرحها لمقتضيات الرأي العام والنظرة العرفية.

٣- يقول الشهيد السيد محمد باقر الصدر في بحث العدالة الاجتماعية: «**إن الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكون منها مذهبه الاقتصادي، لم يتبنَّ العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم ينادِ بها بشكل مفتوح لكل تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية، ومفاهيمها عن الحياة؛ وإنما حدد الإسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اجتماعي معين، واستطاع بعد ذلك أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حيٍّ... فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، وإنما يجب أن نعرف أيضاً تصوراته التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامي الخاص.**»(١٣٤) إن هذا المبنى يعتمد الكتاب والسنة كأساسٍ هام في الاستنباط الفقهي؛ حيث إن الفقيه يبحث عن المنابع الفقهية ليكتشف رأي الإسلام حول القانون العادل الذي يطبق في مختلف نواحي الحياة، وفي مقابل هذا المبنى هناك من يعتقد بأن تبيين العدالة وتعيين نطاقها في كل زمان موكول إلى البشر، ولا مكان في هذه النظرية لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة؛ لأن الأحكام

الموجودة في النصوص الدينية قد انتهى أمدها واعتبارها، وبالتالي فإننا نمر بمرحلة فقدان النص، وعدم قدرة النصوص الدينية على تبيين الأوامر والنواهي في المسائل الحقوقية، وحينئذ لا بد لنا من أن نشخص بأنفسنا مصاديق العدالة الإيجابية والسلبية المتوافقة مع هذا العصر.(١٣٥)

٤- إن من يريد تحليل الأحكام الشرعية من زاوية العدالة لا بد له أولاً من تنقيح مبانيه الفكرية إذ من غير المعقول لأي مسلم الترديد في الحكم الشرعي، محتجاً بعدم وجود النص الصريح في القرآن، إذ هل من المفروض استنباط كل الأحكام من القرآن؟ وهل يمكن إهمال سنة النبي والأئمة الأطهار؟ ألم يصرح القرآن نفسه بحجية قول النبي(ص) ؟ ولذا مع التمسك «بمنطق العدالة» كيف يمكن القول بأن: «**القرآن لم يشخص بنص صريح «الدية» بل إنه من ابتكار العلماء المتقدمين وقبله من العلماء اللاحقين، واليوم مع تغير موضوع الأحكام والدور البارز للمرأة في الاقتصاد والنواحي الأخرى، هل يجب علينا النظر إلى هذه المسائل بتلك النظرة؟ وعندما يفتح القرآن الكريم المجال لنا في ذلك ألا يجب إعادة النظر فيها؟**»(١٣٦)

وهنا نقول: إن عدم تصريح القرآن بمقدار الدية أمر مسلم به، ولكن تعقيب الكلام بأن هذا «**من ابتكار العلماء المتقدمين وقبله اللاحقين**» مغالطة كبرى؛ لأن هذا الموضوع قد بيَّن في مئات الروايات عن النبي والأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسلام، وقد استند الفقهاء إليها ولم يبتدعوها من عند أنفسهم. بل نسأل هؤلاء أيضاً هل يمكن الاكتفاء بالقرآن فقط لتحقيق الأحكام الفقهية؟ وهل أن كل حكم لم يصرح به القرآن الكريم يجب إعادة النظر فيه؟

٥- إن الحكم على أي قانون بأنه عادل أو غير عادل، لا ب مند أن يتم من خلال تحليل علله وأسبابه، وما لم يحرز ملاك القانون بلحاظ حكمته وفلسفته لا يمكن إبداء النظر فيه بشكل صحيح، ولذا عندما يقاس تفاوت الدية بين المرأة والرجل إلى موضوع مشترك بينهما كاشتراكهما في جوهر الإنسانية فقط، قد يقال بعدم عدالة ذلك، لكن عندما يقاس الأمر إلى بعض الاختلافات الطبيعية بينهما، أو الاختلاف في المسؤوليات لا يمكن اعتبار ذلك مخالفاً للعدالة. وفي هذا المجال عندما نواجه الموضوع المعقد «لعلة الأحكام» لا يمكن القبول بمثل هذا الاستدلال القائل بأنه: «في زمانا تلعب المرأة دوراً فعالاً من الناحية الاقتصادية وليست مجرد مستهلك فيه حيث إن ٤٠٪ من المحاصيل الزراعية (في إيران)

تنتج من قبل النساء، ولذا فإن أحكام الدية يجب أن تغير طبقاً لذلك»[١٣٧] حيث إن هذا الكلام مضافاً لاستناده إلى علة ظنية استنباطية، تم الخلط فيه بين الدور الاقتصادي والمسؤولية الاقتصادية؛ حيث إن حضور المرأة في المجال الاقتصادي والزراعي موضوع قديم وتاريخي، والمؤثر في باب الدية يمكن أن يكون مسؤولية الرجال المالية في مسائل من قبيل نفقة العائلة. وفي نظر الإسلام فإن النفقة ليست في عهدة المرأة، وحتى في صورة اكتفائها المادي فإن ذلك يقع على عاتق الزوج، وحتى يومنا هذا لم يتغير هذا الوضع.

٦- إن الاستناد إلى «إمكانية كون قوانين الشرع ناظرة إلى الظروف الموضوعية لعصر التشريع وبالتالي قدمت في حينها مفهوم العدالة العصرية» لا يمكنه حصر مجال الحكم الشرعي بزمان خاص، لأن هذا الإمكان «الثبوتي» لا يترقى من حدّ الاحتمال إلى حدّ القطع إلا عندما يتم إثباته بدليل تام، ومن هذه الحيثية، فإن الفقهاء لا يرتبون أي أثر على مثل هذه الاحتمالات في بحوثهم الاجتهادية، ولا يصرفون النظر بسببها عن الشمول اللفظي للدليل، ومع أنهم لا يتورعون عن التصرف في ظهور الأدلة عند وجود القرائن والشواهد الباعثة على الاطمئنان، إلا أن الفقيه لا يمكنه القبول بتغيير حكم «الرجال قوامون على النساء» المعلل بالتفاوت الطبيعي في الخلقة بين الرجل والمرأة «بما فضل الله بعضهم على بعض» فقط لأجل أن تفضيل الرجال كان مرتبطاً بالشرائط الاجتماعية والثقافية في العصر الجاهلي والقبلي، ومع تغيرها وتبدلها لا بد من انتفاء التفضيل،[١٣٨] أو ليس من التساهل الاعتقاد بهذا وإبطال قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾؟ وهل انتفت الاختلافات الطبيعية واقعاً؟ وهل تم إثبات التشابه المطلق بين الرجل والمرأة علمياً حتى نصرف النظر عن ظاهر الآية، وحصرها بالجو القبلي في الجزيرة العربية؟

إن هذه الآراء حتى ولو كان لها قيمة في حد الحدس والظن لا تجيز لنا تغيير الحكم الشرعي.

٧- الظاهر أن التوجه إلى مبنى العدالة ولا سيما في بعض الموارد كتعدد الزوجات حيث ذكر العدل كشرط في القانون الإلهي ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[١٣٩] يقلل من اعتبار بعض الآراء الفقهية، حيث قيل إن الزوج يمكنه التبعيض بين أزواجه «فله أن يطوف على الزوجات في بيوتهن، وأن يستدعيهن إلى منزله وأن يستدعي بعضاً ويسعى إلى بعض»[١٤٠] واعترض المحقق الكركي على ذلك بأن هذا التمييز خلاف العدل[١٤١] وبناءً على مبناه هذا في العدالة فإنه لا يجيز للزوج أن يصحب في سفره من يريد على هواه، بل

يجب أن يقترع بينهن لئلا يتجاوز العدل في علاقته معهن[١٤٢] خلافاً لباقي الفقهاء الذين قالوا باستحباب القرعة.

إن تصفّح فتاوى الفقهاء يشير إلى عدم اتفاق رؤيتهم حول موضوع العدالة، بل ربما يرى عند البعض منهم عدم الالتفات إليها بالشكل المطلوب، ولذا لا بد من فحص وتحليل آراء الفقهاء من جميع الجوانب، ومن خلال هذه النظرة الخاصة لنرى مواقع الضعف فيها. مثلاً: لماذا يعتبر صاحب الحدائق المساواة بين الزوجات في الإنفاق وحسن الأخلاق والمعاشرة «مستحباً».[١٤٣] مع أنه في موضع آخر يعتبر المساواة في النفقة والكسوة والإسكان والمبيت باستثناء المودة التي هي أمر قلبي، «واجبة»[١٤٤]

٨- لو سعينا من خلال قلق العدالة إلى إيجاد التعادل والتوازن في حقوق الرجل والمرأة، ومن دون أن تكون القيود القانونية مانعة من ذلك، فإنه يمكننا الاستفادة من صيغة الشروط ضمن العقد مثلاً لإحلال شرائط جديدة في العلاقات الزوجية، وبالتالي تضييق دائرة الحقوق وتوسيعها. كاشتراط حق التوكيل في الطلاق لتستفيد المرأة منه في بعض الحالات الخاصة، إلا أن مثل هذه الشروط وإن كانت بسيطة في الظاهر فلا يمكن توسيع دائرتها لتشمل كل الأحكام الشرعية وبالتالي تغييرها، فلا يظن أحد إمكانية تغيير قيمومة الرجال في العائلة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ وجعلها للمرأة بالتوافق معها، مع أن بعض العلماء المعاصرين يميل إلى ذلك[١٤٥]، إلا أن تحليل هذه الآراء يخرج عن دائرة المقالة.

٩- إننا نعيش في وقت حذفت فيه العدالة كمفهوم من أغلب النظريات الجديدة، بل ويعمل اليوم على رفع التمييز بين الجنسين على أساس نفي أي تمايز بينهما، وبناءً على ذلك نظم تجمع رفع التمييز عن المرأة كما صرح بذلك في المادة الأولى منه[١٤٦]، حيث إن أي تفاوت بين الجنسين يعد تمييزاً مرفوضاً، ولذا عينت السيدة «فرشته» نائبة للأمين العام للأمم المتحدة للبدء بتحقيق معيار المناصفة بين الرجل والمرأة في كل النواحي الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ضمن أهداف هيئة الأمم وبحلول عام ٢٠٠٥م.[١٤٧] ولكن هل هذا التقسيم، وفي كل المجالات يتلاءم مع العدالة؟ وهل أن نسبة المناصفة بينهما في كل شيء سوف تحقق العدالة؟

١٠- إن أصل العدالة يتمتع بإمكانيات كبيرة تجعل للاستفادة منه دوراً مؤثراً وفعالاً في تطور الفقه، لكن الاستفادة «الذوقية» منه سوف تكون تهديداً له، كالماء حيث يلعب

دوراً هاماً في حياة الموجودات الحية أو موتها. إن ورود العدالة من دون تبيين دقيق لحدودها في التجربة الفقهية المتقدمة أدى إلى ظهور آفة الاستحْسان في بعض المذاهب الفقهية، وفي يومنا هذا وتحت هذا العنوان تطرح بعض الآراء التي تنذر بدق ناقوس الخطر الحتمي، فقد نشرت إحدى الكاتبات المصريات تحت عنوان «نقد عدم مساواة حقوق المرأة» كتاباً بينت فيه أن الدين الواقعي يتكئ على العدالة، ومن ثم دخلت في المسائل الحقوقية فتكلمت عن العدالة الحرية والمساواة بغض النظر عن الجنس، وتتساءل لماذا تعتبر البكارة عند النساء رمزاً للعفة والحياء، وتأخذ هذا الطابع الأخلاقي؟ وبعد إبراز عدم رضاها عن هذا الكلام تكتب قائلة: لماذا يجب علينا أن نربط مفهوم الأخلاق والشرف بغشاء رقيق يمكن ترميمه بعملية جراحية بسيطة؟ وبما أن الرجال لا يمتلكون هذا الغشاء فما هو معيار الأخلاق والشرف عندهم؟»(١٤٨)

وبناءً على ذوقية هؤلاء لا بد لإثبات المساواة بين الجنسين من الرجوع إلى المتون المقدسة السماوية، وإعادة النظر في الكلام الإلهي على أساس عدم التفاوت بين الرجل والمرأة. حتى أن الكاتبة المذكورة اعترضت على تخصيص الرجال بالحور العين في الآخرة بينما ترتبط النساء بأزواجهن فقط! وتطالب بإعادة النظر في فهم الكتب المقدسة في العالم العربي على غرار ما حصل ويحصل في الصين واليابان وأوروبا وأمريكا؛ حيث توصلت مجموعة من الباحثات إلى تفسير جديد للإنجيل يرفع من مكانة المرأة ويخلصها من الصورة السيئة التي يرسمها عنها، بل يعتمد هذا التيار بأن المسيح لم يكن رجلاً بل كان امرأة سوداء تفكر بخلاص العبيد والمستضعفين رجالاً ونساءً.(١٤٩) وبناءً على هذا الكلام، وعندما تروج مثل هذه الاعتقادات في المجتمع الإسلامي بحجة «رفع التبعيض» و «إرادة العدالة»، ألن ينتظر من «صدى العدالة» هذا في المحيط الثقافي والحقوقي أن يدق ناقوس الخطر عند المتدينين، وأن يبعد الفقهاء المحتاطين عن الورود إلى مباحث العدالة.

١١- إن مسألة العدالة هامة وحياتية بالنسبة للنظام الإسلامي خاصة، وإن الجمهورية الإسلامية قامت على شعار العدالة، ولذا عندما يغيب أفق العدالة عن الأنظار سوف تغيب حقيقة روح «الإسلامية» عن النظام الحاكم وبالتالي لن يكون إسلامياً على الإطلاق. وفي هذا المجال لا يمكن إنكار الخطوات الهامة التي قامت بها الجمهورية الإسلامية لتثبيت أسس العدالة، ولكن لا بد من القبول في نفس الوقت بأننا ما زلنا بعيدين عن مستوى المجتمع العادل. إن طيَّ هذا الطريق وتقليل المسافات للوصول إلى ذلك يحتاج

إلى وسائل متعددة، ولكن كخطوة أولى في هذا المسير لا بد من ترسيم وتوضيح الأبعاد المختلفة للعدالة من أجل تقديم مفهوم واضح وجامع لها بالاعتماد على الأصول والمباني الإسلامية، مضافاً إلى التجارب البشرية المفيدة في هذا المجال. وكذلك مع ملاحظة الشرائط الزمانية والاستفادة منها بشكل صحيح والابتعاد عن التطرف، وبالتالي تدوين الخطط التفصيلية لهذا المشروع على الأسس المعتبرة في الاستنباط والطرق الصحيحة لتحصيل المصالح. وللأسف لم يبذل الجهد الكافي في السنوات الخمس والعشرين الماضية للوصول إلى هذا الهدف، وما تم في هذا المجال على أساس عشوائي في غاية الضعف. ونشير هاهنا إلى ضعف أحد النماذج الذي يعتبر نسبياً ذا نقص أقل من غيره، حيث أقيم مؤتمر في سنة (١٣٧٩ هـ.ش/ ٢٠٠١م) في جامعة الشهيد بهشتي، بالمشاركة والتعاون مع «جمعية مشاركة المرأة» تحت عنوان «المعهد التعليمي الأول لتحليل الجنوسة» وتم نشر مقرراته في كتاب خصص لذلك، ونشير هاهنا أيضاً إلى بعض المقررات الصادرة عنه تحت عنوان «عدم المساواة بين الجنسين»، لنرى كيفية الاهتمام بها في الجمهورية الإسلامية!

١- لماذا يعرض في كتاب الصف الأول الابتدائي صور الأولاد الذكور مع آبائهم فقط وصور البنات مع أمهاتهم؟! ولماذا تعرض صور مجموعات الأولاد الذكور خارج البيت أكثر من صور البنات في هذا المجال؟! ولماذا يرى تقسيم الأعمال داخل العائلة على أساس الجنس؟!

٢- لماذا لا توظف النساء بشكل مساوٍ للرجال في القوات المسلحة؟!

٣- لماذا تكون القيمومة للرجال مع أن ذلك يخدش أصل التساوي في العائلة؟! ومضافاً إلى ذلك فإن مبدأ مشاركة جميع أفراد العائلة في تحصيل لقمة العيش والذي يعتبر مثال العائلة المطلوبة يتنافى مع القيمومة!

٤- لماذا يوجد الاختلاف في الكتب الدراسية المتعلقة بالفن والحرف بين البنات والبنين؟! ولماذا تخصص بعض الفروع العلمية، والعملية بشكل مستقل لكل جنسٍ منهما؟! ألا يقوم هذا التفاوت على أساس التمييز بين الجنسين؟!

٥- عندما يذهب الرجال إلى أعمالهم ووظائفهم يصرفون بعضاً من وقتهم بملاقاة أصحاب النفوذ بينما تحرم النساء من ذلك ويكتفين بالسلام العابر في المصعد!

٦- لماذا يسمح للنساء فقط بالاستفادة من إجازة العمل بعد الولادة مع أن مراقبة الأولاد وظيفة مشتركة بين الأم والأب؟! ولذا لا بد أن يعطى الأزواج أيضاً «إجازة عمل» للقيام بذلك![١٥٠]

إن مثل هذه الاعتراضات والتحاليل والآراء تشير إلى مدى نفوذ التصورات الخاطئة عن التمييز والمساواة في ذهن بعض المهتمين بأمور المرأة، ومن الطبيعي جداً عندما يوجد أمثال هؤلاء المفكرين في دوائر التخطيط والتصميم أن نتصور كيفية انحراف حقوق المرأة عن جادة العدالة، وكذلك كيفية انتقال الأمراض التي شلت المجتمع الغربي إلى داخل دولتنا.

وأخيراً نتوجه بهذا السؤال: «ألا يمكننا امتلاك مثالٍ يتطابق مع مذهبنا وتقاليدنا وثقافتنا؟»

الهوامش:

(١) الشهيد مطهري، المذكرات، ج٥، ص ٢٠٩(فارسي).
(٢) ضحى الإسلام، ج٢، ص ١٥٦.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١١٥، «وتمام هذه الكلمة الإلهية أي الشريعة عدلاً أن تتصف بالتقسيط على سواء فلا يتخلف بعض أجزائه عن بعض وتوزن الأشياء على النحو الذي من شأنها أن توزن من غير إخسار أو حيف أو ظلم»، العلامة الطباطبائي، الميزان، ج، ص٣٢٩.
(٤) سورة الأعراف، الآية٢٩.
(٥) سورة النحل، الآية ٩٠ يقول الأمام الصادق(ع) في تفسير هذه الآية (ليس لله في عباده أمر إلا بالعدل والاحسان) الميزان، ج١٢، ص٣٥٠.
(٦) سورة الحديد، الآية٢٥.
(٧) سورة آل عمران، الآية١٠٨، سورة يونس، الآية ٤٤، سورة ق، الآية ٢٩.
(٨) تفسير الميزان، ج٤، ص١٩٤.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) الراغب، المفردات، ص٣٢٥: «العدالة لفظ يقتضي المساواة ويستعمل باعتبار المضايفة، والعدل والعِدل متقاربان لكن العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام، والعِدل والعديل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات فالعدل هو التقسيط على سواء»
(١١) ناصر كاتوزيان، «فلسفة حقوق» (فلسفة الحقوق) ج١، ص ٦١٧ - ٦٢١ (فارسي).
(١٢) الطوسي. نصير الدين «أخلاق ناصري» ص ١٣١(فارسي).
(١٣) المصدر نفسه، ص١٣٢.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) تفسير الميزان، ج١٢، ص ٣٣١.
(١٦) يادداشتهاي أستاد (مذكرات الأستاذ) ج٦، ص ٢٩١ (فارسي). العدل الإلهي، ص١٦.
(١٧) سيد محمد الطالقاني، برتوي أزقران (شعاع من القرآن)ج٢، ص١٤٤ (فارسي).
(١٨) فلسفة الحقوق، ج١، ص٢٤٣ (فارسي).
(١٩) جعفري لنكرودي، هذه مقالة في أسلوب التحقيق في علم الحقوق، ص١٣٩ (فارسي).
(٢٠) ابن سينا، النجاة، ص٠١٧ (باختصار)؛ إلهيات الشفاء، ص ٤٤١.
(٢١) أخلاق ناصري، ص١٣٣، (فارسي).
(٢٢) نهج البلاغة، الحكم٤٣٧.
(٢٣) السيد علي البهبهاني، القواعد الكلية، ص٤٢.
(٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٣، ص ١٧١.
(٢٥) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول، ج٢، ص٥٦٤.
(٢٦) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام،ج٤١، ص١١٥.
(٢٧) الشهيد الأول، القواعد والفوائد، ج٢، ص٢١٦.
(٢٨) مذكرات الأستاذ، ج٦، ص٢١٦، (فارسي).
(٢٩) السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك، ج٤، ص٤٢٧.
(٣٠) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

(٣١) سورة المائدة، الآية ٨.
(٣٢) مهدي مهر يزي، فقه پژوهشي، الدفتر الأول، ص ١٤٠ و ١٢١. مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي بدرس مسائل ومشكلات زنان (الفقه التحقيقي، مجموعة حوارات حول تحليل مشاكل النساء ومسائلهن) ص٩٥ و ٩٨، (فارسي).
(٣٣) ناصر كاتوزيان، مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي بدرسي مسائل ومشكلات زنان ص١٧٨، (فارسي).
(٣٤) سورة النساء، الآيات ١١-١٤.
(٣٥) مذكرات الأستاذ ج٦، ص٢٠٣، (فارسي)؛ مباني الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤ و ٣٧.
(٣٦) الشهيد المطهري، العدل الإلهي، المقدمة، ص٣٢ و٣٧.
(٣٧) مقالة «تفاوت رفتارهاي زن ومرد»(فارسي) (تفاوت السلوك بين الرجل والمرأة)، حميد رضا آغا محمد يان من كتاب «إسلام وفمينيسم»ج ١، ص٥٣، (فارسي). مقالة (نظرة على التفاوت البيولوجي بين الرجل والمرأة)، محمد رباني، المصدر نفسه، ص ٢٧١، (فارسي).
(٣٨) الشهيد المطهري، «نظام حقوق زن در إسلام»(فارسي) (نظام حقوق المرأة في الإسلام).
(٣٩) مهدي مهر يزي، «زن وفرهنك ديني»(فارسي) (المرأة والثقافة الدينية)، ص ١٥٠.
(٤٠) مهدي مهر يزي، «شخصيت وحقوق زن در إسلام» (شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص ٢١١-٢١٢، (فارسي).
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) تفسير الميزان، ج٤، ص٨٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٧٢-٢٧٥.
(٤٤) شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام، ص ٢١٤(فارسي).
(٤٥) نصير الدين الطوسي،أساس الاقتباس، ص٣٠. محمد رضا المظفر، المنطق، ص٩٢.
(٤٦) تفسير الميزان، ح٤، ص٨٩: «إن الرجل والمرأة فردان من نوع جوهري واحد وهو الإنسان، فإن جميع الآثار المشهودة في صنف الرجل مشهودة في صنف المرأة من غير فرق، وبروز أثار النوع يوجب تحقق موضوعه بلا شك، نعم يختلف الضعف بشدة وضعف في بعض الآثار المشتركة وهو لا يوجب بطلاة وجود النوعية في الفرد».
(٤٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٧١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.
(٥٠) شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام، ص٢١٥، (فارسي).
(٥١) مذكرات الأستاذ، ج٦، ص٢٢٩، (فارسي).
(٥٢) سورة النساء، الآية ٣٢.
(٥٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٣.
(٥٤) مذكرات الأستاذ، ج٦، ص٢٤٧، (فارسي).
(٥٥) وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٥٥.
(٥٦) محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه، (تقريرات السيد الخوئي) ج٣، ص٧٠.
(٥٧) عبد الكريم سروش، أندر باب الاجتهاد (داخل باب الاجتهاد)، ص٢٩، (فارسي).
(٥٨) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٥٩) سورة البقرة، الآية١٨٣.
(٦٠) سورة المائدة، الآية٩٧.
(٦١) سورة المائدة، الآية ٩١.
(٦٢) سورة النساء، الآية ٣٤.
(٦٣) سورة البقرة، الآية١٧٩.
(٦٤) سورة النور، الآية ٣٠.
(٦٥)أبو الحسن الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل، ص١٠٨.
(٦٦) الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص٢٥٥.
(٦٧) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج٢، ص١٣٠.
(٦٨) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ص٢٤٧، ٢٤٨، ٥٢٤.
(٦٩) سورة النساء، الآية٢٤.
(٧٠) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج٥، ص٩.
(٧١) تفسير الميزان، ج٤، ص ٢٧١.
(٧٢) سورة البقرة، الآية٢١٦.
(٧٣) الميزان، ج٢، ص١٦٦.
(٧٤) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج٢، ص٣٠٦.
(٧٥) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.
(٧٦) تفسير المنار، ج٢، ص٤٠٦.
(٧٧) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٢٧٨.
(٧٨) سورة النساء، الآية١٩.
(٧٩) تفسير الميزان، ج٤، ص٢٦٠-٢٧٥.
(٨٠) سورة النساء، الآية١١.
(٨١) المحقق الأردبيلي، زبدة البيان، ص٥٠٩.
(٨٢) سورة النساء، الآية٢٦ و٩٣، سورة النور، الآية٥٩، سورة التوبة، الآية٦٠.
(٨٣) عبد الله جوادي آملي، سر جشمه أنديشة (منبع المعرفة) ج٢، ص٤٣٥ (فارسي).
(٨٤) سورة النساء، الآية١٧٦؛ سورة البقرة، الآية٢٨٢؛ سورة الأنفال، الآية٧٦.
(٨٥) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص٦٠.
(٨٦) المصدر نفسه، ص٤٤.
(٨٧) وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٦٨.
(٨٨) الميرزا حسن الاشتياني، بحر الفوائد، ص٣٩ و٢٤٨؛ دراسات في علم الأصول (تقريرات آية الله الخوئي) ج٣، ص٤٨.
(٨٩) آية الله الخوئي، مباني تكملة المنهاج، ج٢، ص٣٩٥.
(٩٠) الشيخ المفيد، المقنعة، ص٧٦٤.
(٩١) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٥٣٢، دار الكتاب العربي – بيروت.
(٩٢) فرائد الأصول، ج١، ٦٠.
(٩٣) الإمام الخميني، تنقيح الأصول (تقريرات) ج٣، ص٤٣.
(٩٤) الإمام الخميني، كتاب الطهارة، ج٤، ص١٠٨.

(٩٥) محمد صادقي، تبصرة الفقهاء، ج٢، ص٣٦٧-٣٦٨، : «فهو مخالف للقرآن هنا وهناك، ومخالف للحسن أن يصبح الأكثر أقل من الأقل وهذه طريقة للحساب الصافي لا يقول به ذو حجة».

(٩٦) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، ص٥١٦.

(٩٧) حسين مهرپور، مباحثي در حقوق زن، (مباحث ف حقوق المرأة) ص٢٧٢؛ نشرت هذه المقالة في مجلة «متين» ربيع سنة١٣٧٨هـ.ش. (٢٠٠٠م)،(فارسي).

(٩٨) أصول الفقه، ص٥٣٨.

(٩٩) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج١٤، ص٤٦٩.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٢٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٦٠.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج١١، ص٥٣٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج٨، ص١٠٢.

(١٠٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب، ص٧٣.

(١٠٥) الإمام الخميني، المكاسب المحرمة، ج٢، ص٢٧٩.

(١٠٦) مهدي مهريزي، ناصر كاتوزيان، مجموعة كفتكرهاي هم أنديشي بدرسي مسائل ومشكلات زنان، ص٩٥ و١٦٧. (فارسي).

(١٠٧) المصدر نفسه، ص١٠١.

(١٠٨) المكاسب، ص٢١٥؛ عبد الكريم الحائري، كتاب النكاح (تقريرات درس آية الله الأراكي)، ص٤١٧.

(١٠٩) الإمام الخميني، كتاب البيع، ج٥، ص١٧٥.

(١١٠) مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي... ص٦٤، السيد محمد البجنوردي، (فارسي).

(١١١) مجلة زنان (النساء)، العدد ٥٩، ص٣٣ (عبد الكريم سروش)، (فارسي).

(١١٢) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٢٦٤.

(١١٣) الدكتور جواد علي، المفصل، ج٥، ص٥٦٢.

(١١٤) المصدر نفسه، ص٤٨٢.

(١١٥) نهج البلاغة، الرسائل، ص١٤.

(١١٦) نهج البلاغة، الرسائل، ص٥٣.

(١١٧) سورة المؤمنون، الآية٧.

(١١٨) سورة المائدة، الآية٤٧.

(١١٩) سورة النساء، الآية٢٢.

(١٢٠) سورة البقرة، الآي٢٢٨.

(١٢١) سورة البقرة، الآية٢٢٩.

(١٢٢) سورة النساء، الآية١٣.

(١٢٣) سورة فصلت، الآية٤٢.

(١٢٤) تفسير الميزان، ج١٧، ص٣٩٨.

(١٢٥) سورة الأنعام، الآية١١٤ و١١٥.

(١٢٦) سورة الأحزاب، الآية٤.

(١٢٧) عبد العزيز سالم، تاريخ العرب قبل الإسلام.

(١٢٨) المفصل، ج٤.

(١٢٩) وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٦١؛ لغت نامه دهخدا (قاموس دهخدا) نقلاً عن قاموس الكتاب المقدس؛ (فارسي).

(١٣٠) المفصل، ج٥، ص٤٧٠.

(١٣١) وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٤٥؛ محمد تقي المجلسي، روضة المتقين، ج١٤، ص١٠٣؛ «رجال الخبر كلهم مجاهيل».

(١٣٢) روضة المتقين، ج١٠، ص٣٢٣.

(١٣٣) فرائد الأصول، ج١، ص٥٧.

(١٣٤) الشهيد الصدر، اقتصادنا، ص٣٠٣.

(١٣٥) محمد مجتهد الشبستري، نقد قرائت رسمي ازدين (نقد القراءة الرسمية للدين)، ص١٧٤. (فارسي).

(١٣٦) مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي بدرسي مسائل زنان، ص٤٠٣، معصومة ابتكار؛ (فارسي).

(١٣٧) فصلنامه فرزانه (مجلة «فرزانه» الفصلية)، السيد محمد البجنوردي، ص١١؛ شتاء ١٣٧٥هـ.ش. (١٩٩٧م)؛ (فارسي).

(١٣٨) محمد علي أيازي، فقه بزدهشي قرآني (الفقه القرآين التحقيقي) ص٢٩٦. (فارسي).

(١٣٩) سورة النساء، الآية٣.

(١٤٠) جواهر الكلام، ج٣١، ص١٧٠.

(١٤١) المحقق الكركي، حاشية إرشاد الأذهان، ص٥١٨؛ حاشية شرائع الإسلام ص٣٦٩.

(١٤٢) حاشية إرشاد الأذهان، ص٥١٨.

(١٤٣) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق النضرة، ج٢٤، ص٦٠٩.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص٥٨٩.

(١٤٥) سر جشمه أنديشي (منبع المعرفة)، ج٢، ص٤٣١؛ (فارسي). (ملاحظة الهامش الموجود في النص المطبوع افتراضي).

(١٤٦) فريدة حميدي، حقوق زنان وحقوق البشر (حقوق المرأة وحقوق البشر) ص١٥٠؛ (فارسي). (ملاحظة الهامش الموجود في النص المطبوع افتراضي).

(١٤٧) نسرين جزني، نكرشي بر تحليل جنسيتي در إيران، (نظرة على تمييز الجنس في إيران)، ص٧ (فارسي).

(١٤٨) نوال السعداوي، النصف الآخر، ص٣٢، ٢٦٢.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص٦١ و٤٧.

(١٥٠) شهلا أعزازي، مقالة «التحليل البنيوي للجنوسة» ساخناري حنسيت في كتاب نظرة على تمييز الجنس في إيران، ص٦٥، ١١٦، ٦١، ٧٢، ٦٦، و ٧١.ذ