مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه

وقائع ندوة حوزوية ـ جامعية

جاءت تجربة التطبيق الإسلامي في إيران، وما رافقها من حاجات ملحّة للتأصيل الفقهي وتفقيه مرافق التجربة التي تتحرك بمدار الحياة؛ لتفرض على الحوزة العلمية أجواء وشواغل جديدة، حتى أضحى الحديث عن اجتهاد جديد يلبي الحاجات المستحدثة ويواكب المستجدات، وكأنه من الثوابت التي لا محيد عنها، فلم يعد الاجتهاد المتوارث من عصر ما قبل التطبيق يلبي سوى دائرة ضيقة من حاجات الحياة إلى التفقيه، تتصل في الأغلب بدائرة العبادات وبعض المعاملات من حياة الإنسان الفرد.

في هذا السياق كلنا يذكر الصيحة المدوية التي كان أطلقها الإمام الخميني قبل أربعة أشهر من وفاته (بيان ١٥ رجب ١٤٠٩ هـ الموجّه إلى الحوزات العلمية)، حين أعلن أن الاجتهاد المتداول لم يعد كافياً لإشباع حاجة الواقع.

لذلك كله لم تعد الأوساط التي تنتسب إلى التجربة الجديدة وتتنفس في مناخاتها، تناقش في ضرورة التجديد، إنما انتقلت لترسيم سبله، والتفتيش عن ممكنات ممارسته وإنزاله إلى الواقع، وصوغ مرتكزات علمية مكينة لإحداث هذه النقلة.

من هذه الزاوية بالذات شهدنا بحوثاً وندوات وآراء كثيرة حول التجديد الفقهي وممكناته، تضمنت كثافة ملحوظة من الآراء والرؤى الغنية.

من بين الأعمال المذكورة تُعَدّ هذه الندوة التي زاوجت بين الحقلين الحوزوي والجامعي، واحدة من أبرز ما شهدته الساحة العلمية على هذا الصعيد خلال السنوات الأخيرة، من حيث كفاءة المشاركين، وجرأة الأسئلة، ووضوح المطالب وعمقها، وكثافة الرؤى، واتساع الآفاق، مما دعانا إلى ترجمتها وتقديمها إلى القارئ العربي (المحرر).

المشاركون في الندوة ألفبائياً بحسب اللقب:

١ ـ السيد كاظم الحائري، أستاذ في الحوزة العلمية.

٢ ـ الشيخ محمد مجتهد شَبَسْتَري، أستاذ جامعي يجمع بين التحصيلين الحوزوي والجامعي.

٣ ـ د. ناصر كاتوزْيان، أستاذ جامعي.

٤ ـ د. أبو القاسم د. كُرْجي، أستاذ جامعي.

٥ ـ السيد محمد حسن مرعشي، عضو سابق في ديوان القضاء العالي، أستاذ في الحوزة العلمية حالياً.

٦ ـ الشيخ محمد هادي معرفت، أستاذ في الحوزة العلمية.

(١)
تأثير الفلسفة والكلام في الاجتهاد

● **ما هي العلاقة بين النظريات الفلسفية والكلامية وبين استنباط الأحكام الفقهيّة؟ ثمّ ما هي العلوم اللازمة لممارسة الاجتهاد؟**

د. كُرْجي: ينحل هذا السؤال في الحقيقة إلى سؤالين، هما:

١ ـ ما هي طبيعة علاقة نظريات هذه العلوم (المشار إليها في السؤال) بالاستنباط؟

٢ ـ ما هي العلوم التي ينبغي أن يلمّ بها المجتهد؟

السؤال الأوّل عام غير محدّد، فإذا كان المقصود هل لهذه العلوم علاقة مباشرة بعلم الفقه على نحو علاقة علم الأُصول به، فالجواب بالنفي. فمن دون معرفة علم الأصول والتوفّر عليه يتعذّر استنباط الأحكام الفقهية، على حين ليس الأمر كذلك بالنسبة لهذه العلوم، لكن في الوقت نفسه تعدّ معرفة بعض هذه العلوم والإلمام بها إلى حد معيّن ضرورية في بعض المسائل الفقهية.

على سبيل المثال، من اللازم معرفة الرياضيات بشكل عام في مسائل الوصايا والإرث، وكذلك وفي بعض مسائل تقسيم المال المشترك، وذلك في حدود الثقافة العامّة، وفي معرفة القبلة من الضروري أن يكون الفقيه ملمّاً بعلم الهيئة، كما ينبغي له أن يكون على دراية بمسألة بطلان الدور ـ وهي من المسائل الفلسفية ـ على صعيد عدم جواز التقليد في «**مسألة التقليد**».

كذلك ينبغي التوفّر في مجال البحث في عدم حجّية خبر الواحد في «**مسألة حجّية خبر الواحد**»، ونظائرها من قبيل مسألة حجّية الظهور (ومن الواضح أن هذه المسائل أصولية لا فقهية)، على معرفة بمبحث حجّية الكتاب والسنّة، وهذه مسألة كلامية، وهكذا الحال في مبحث حجّية خبر الواحد، ـ وهو كما مرّ ـ من المسائل الأصولية لا الفقهية.

أمّا إذا كان المقصود من السؤال أنّه إذا لم يكن الإنسان معتقداً بالعقائد الصحيحة المبتنية على مرتكزات (مبان) مختلفة في علوم مختلفة، من بينها الفلسفة والكلام؛ فهل بمقدوره أن يكون مجتهداً؟ فإنّ الجواب: أجل يستطيع ذلك، بل يمكن أن يكون استنباطه لنفسه حجّة أيضاً، شرط أن يمارس ذلك على ضوء القواعد الصحيحة للاستنباط، كأن يستفيد مثلاً من نصوص الكتاب والسنّة وظواهرهما، ويراعي الالتزام بقواعد الخاصّ والعامّ، المطلق والمقيّد، والمفهوم والمنطوق وغيرها. كما عليه أن يعمل بالأمارات والأصول المعتبرة، وأن يستفيد من كلّ واحد منها في مجاله الخاصّ.

لكن إذا كان المراد من السؤال، هو: هل الاجتهاد المذكور في الفرض أعلاه حجّة على الآخرين أم لا؟ الجواب، مادامت العدالة من شروط مرجع التقليد، فلا يجوز تقليده كما لا يجوز إسناد القضاء إليه.

وفيما يتعلّق بالسؤال الثاني، فإنّ العلوم اللازمة للاجتهاد هي عبارة عن: علوم آداب اللغة العربية، المنطق، أصول الفقه، تفسير آيات الأحكام، معرفة الأحاديث الفقهية، معرفة مواطن الإجماع، الدراية بالأحكام العقلية بالدرجة الضرورية التي تستلزمها ممارسة الاجتهاد، بالإضافة إلى لمحات من علوم أخرى.

السيد مرعشي: لقد بيّن الفقهاء ما يحتاج إليه الاجتهاد من علوم في الكتب الفقهية (كتاب القضاء). أمّا بالنسبة للنظريات الفلسفية والكلامية والعلمية، فيمكن أن تكون مؤثرة في مقدّمات الرؤية، لذلك يحصل أحياناً في علم الأصول أن تنجرّ دائرة البحث إلى المسائل الفلسفية. فبحوث من قبيل: اجتماع الأمر والنهي، ومبحث الضدّ، الطلب والإرادة، قبح العقاب بلا بيان، لها جميعاً خلفية فلسفية وكلامية.

وأما بالنسبة للنظريات العلمية، فيمكن أن تكون مؤثرة في تشخيص الموضوعات، وكثيرة هي الأمثلة والمصاديق التي يمكن ذكرها كشاهد في هذا المجال. على سبيل المثال، نجد في باب الدّية تعلّق نصف الدية في حال قطع خصية الرجل اليسرى، في حين يتعلّق ثلث الدية في حال قطع خصية الرجل اليمنى، وقد علّل الفقهاء ذلك بأنّ الطفل يولد من خصية الرجل اليسرى طبقاً لمؤدّى بعض الروايات الضعيفة، لذا فإنّ ديتها نصف الدية الكاملة، ولكن العلم لا يقبل ذلك. بل انتبه لذلك حتّى **الشهيد الثاني [زين الدين العاملي، ٩١١ ـ ٩٦٥هـ]** في شرح اللمعة، وذكر أنّ الأطبّاء لا يوافقون على مثل هذا التعليل.

من الأمثلة ما يذكر طبقاً لمفاد مجموعة من الروايات، من أنّ النطفة تمكث في الرحم أربعين يوماً، وتكون علقة أربعين يوماً، ومضغة أربعين يوماً، في حين لا تنسجم معطيات العلم اليوم مع هذا الترتيب.

كما يمكن أن تذكر في هذا المضمار مسألة الكحول الصناعي. إجمالاً الأحكام تابعة لموضوعاتها، وبمقدور العلم أن يعين الفقيه ويساعده في معرفة الموضوعات، وفي مثل هذه الحالة تكون المعرفة دقيقة من دون أن تنطوي على شكّ أو تردّد، كما هو الحال في ميزان الموقف العلمي ـ مثلاً ـ من قضية بلوغ الفتاة في سنّ التاسعة، إذ يمكن للعلم أن يثبت ـ على نحو دقيق ـ هل وصلت الفتاة إلى مرحلة البلوغ في سنّ التاسعة أم لا؟

السيد الحائري: إذا كان المقصود من السؤال أنّ الفلسفة والكلام يهبان الفقيه رؤية إلهية، ويجعلان أُفُقه أرحب، فهذا شيء حسن له تأثيره، إذ يجب أن يكون للفقيه رؤية ميتافيزيقية (غيبية) إلهية، وإلاّ لا يكون فقيهاً، ولن تكون ثمّة قيمة لفتاواه. الفلسفة تثبت لنا أنّ هذا العالم هو حلقة مترابطة بحلقات أخرى، وهذه أمور ينبغي على العالم الديني أن يعرفها.

أمّا إذا كان المقصود أن تخلط المسائل الفلسفية والعلمية بعلم الأصول، لتكون الحصيلة التي بين أيدينا علم أصول متضخّم ممّا دخله ونفذ إليه، فهذا أمر مرفوض.

● **ألا يوجد فرق بين مدرسة الشيخ محمد حسين الأصفهاني، [ت ١٢٦٦هـ] المعروف بـ الكمباني والميرزا محمد حسين النائيني [ت ١٣٣٥ هـ]؟ فالمرحوم الأصفهاني متأثّر بالفلسفة والكلام، واتجاهه الأصولي يختلف تماماً عن الاتجاه الأصولي للمرحوم النائيني، ومن الواضح أنّ لهذا الاختلاف أثره في الفقه.**

السيد الحائري: نعم، ولكن أي هاتين المدرستين أحقّ، فهذا أمر غير معلوم.

● **بحثنا يدور في طبيعة تأثير الذهنية الفلسفية والكلامية في الفقه والأصول، أمّا الأحقّية فهي مسألة أخرى.**

السيد الحائري: نحن نقبل بوجود مثل هذا التأثير الذي يفضي إلى الأحقّية.

● **يمكن أن يكون للعلم أحياناً تأثير على الفتوى. ففي مسألة العصير العنبي، يذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الغليان يجب أن يكون طبيعياً وتلقائياً، حتّى تزداد الحالة الأسيدية والسكرية، أمّا إذا سخن بالنار ووصل إلى الغليان، فلا يطرأ على ماهيته أيّ تغيير، ومن ثمّ لا يشمله حكم النجاسة.**

السيد الحائري: التغيّر يطرأ تدريجياً على العصير العنبي بعد أن يبرد وتتغيّر ماهيّته، ولذلك أفتى الفقهاء بحرمته ونجاسته.

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: أعتقد أنّ بالإمكان طرح السؤال بشكل أصحّ، إذا صُغنا المسألة على النحو التالي: ما هي صلة فهم الكتاب والسنّة بالنظريات الفلسفية والكلامية؛ أي النظريات التي تقع خارج مجال تخصص الفقيه. والباعث إلى ذلك، أنّ الصيغة تعرض لمسألة في غاية الأهمّية، وهي: كيف ينبغي أن يُفهم الكتاب والسنّة؟

ثمّة أنواع مختلفة من الفهم، فالعرفاء فهموا الكتاب والسنّة بالفهم العرفاني، والفلاسفة بالفهم الفلسفي، وثمّة إلى جوار هذين الفهمين الفهم الفقهي للكتاب والسنّة، وهذه الأشكال من الفهم تتفاوت فيما بينها. وحينئذ سيكون السؤال: هل يمكن لإنسان له اطلاع على النظريات التأسيسية في الفلسفة والكلام، أن ينال الفهم الفقهي ويحرزه؟ وهل يتحقق الفهم الفقهي، مع وجود أي نوع من أنواع النظريات الفلسفية والكلامية، أم أن اختلاف النظريات الفلسفية والكلامية، يؤدي إلى اختلاف الفهم الفقهي؟

وهكذا ترون أنّ المسألة تعود إلى قضية كيفيّة تحقّق فهم الكتاب، والسنّة وترتد إليها، وقضية كيفية قراءة النصوص وتفسيرها هي قضية مهمّة جداً. فنحن لدينا إلى جوار علم الفقه، فلسفة علم الفقه، والمقصود بعلم الفقه هو الواقع الموجود والمتداول في الحوزة، والذي يخضع لموازينه الخاصّة، حيث يُقال في تعريفه: «**هو العلم الذي يبحث في الأحكام الشرعية لأفعال المكلّفين، ويستنبط تلك الأحكام من أدلّتها التفصيلية**». بيد أنّ الذي لم يبحث في علم الفقه هو (ماهية) هذا البحث والتفحّص وحقيقته، أي لا يصار إلى بحث فلسفي في هذا المجال، بحيث تعرف كيفية تحقّق هذا البحث والفحص في أعمال المكلّفين، وما هي طبيعة النسيج الذي ينطوي عليه والمقدّمات التي يقوم عليها ويستنبطها.

إنّ البحث في هذه الدائرة (حقيقة البحث الفقهي) وما يكتنفها من أصول هو أمر تنهض به «فلسفة علم الفقه». وفي حوزاتنا العلمية لا وجود لعلم باسم فلسفة علم الفقه، ولكن يجب أن يوجد، ففي الوقت الحاضر بدأ يعرض إلى جوار أي علم فلسفة ذلك العلم، لذلك لا يسعنا أن نغفل عن فلسفة علم الفقه، ونتجاهله رغم ما له من أهمّية فائقة.

وبديهي أنّ علم الأصول يتكفّل عرض ودراسة مجموعة من مباحث فلسفة الفقه، ولكن ثمة بحوث مهمّة لا يتولى علم الأصول دراستها وبحثها.

● **وهذا هو علم «المعرفة الفقهية»؟**

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: البُعد المعرفي في الفقه لا يمثل جميع فلسفة الفقه وإنّما يمثل جزءاً مهماً منه. والآن نعود بعد هذه المقدّمات إلى الموضوع المُثار، فإحدى المسائل الأساسية في فلسفة علم الفقه تتمثّل بما يطويه السؤال التالي: هل هناك دخل وتأثير لما يحمله الفقيه من نظريات

فلسفية ويؤمن به من نظريات كلامية، ولما له من رؤية كونية، في كيفية فهمه للكتاب والسنّة أم لا؟ هذا سؤال مهمّ.

من أجل إضاءة جوانب الإجابة على هذا السؤال - وأنا شخصياً أعتقد بوجود التأثير - ينبغي أن ننتبه إلى مسألة أساسية، تتمثّل في أنّ على الفقيه أن يعيّن موقفه في هذا المجال، ويكشف عنه بوضوح، وذلك بأن يحدّد دائرة الاستنباط الفقهي ويشخّص ثغورها ومنطقتها، بحيث يضحى معلوماً في أيّ المسائل يجب العودة إلى الكتاب والسنّة، وفي أيّ المسائل لا يجب العودة أصلاً إلى الكتاب والسنّة. هذه مسألة أساسية ينبغي أن يكون للفقيه فيها موقف واضح.

أمّا سبب التأكيد على هذه النقطة المتمثلة بوجوب تحديد الفقيه أوّلاً لحدود عودته إلى الكتاب والسنّة، فإنّما يفسّر على أساس أصل ثابت في علم التفسير يقول إنّ فهم أيّ نصّ - دون أن يقتصر ذلك على الكتاب والسنّة وحدهما - سواء أكان نصّاً فلسفياً، أو تأريخياً، أو قانونياً لا يكون ممكناً إلاّ إذا حدّد قارئ النصّ ما يترقبه ويريده من عودته إلى النصّ؟ وما هي الأفكار التي ينطوي عليها النصّ بشكل عام؟ فمن دون حسم هذه المسألة لا يتيسّر الوصول إلى أي ضرب من ضروب فهم النصّ، لذلك على الفقيه أن يحدد أوّلاً، لماذا يعود إلى الكتاب والسنّة، وما هي طبيعة الأفكار والمواقف التي يتكفّلها الكتاب والسنّة.

وبعبارة أُخرى، يمكن أن تطرح المسألة على نحو آخر يتمثّل بالموقف من الوحي نفسه. فما هو الوحي؟ كيف ينظر قارئ النصّ إلى الوحي، وكيف يحدد دائرته ومفاده؟ ما هو الدور الذي يؤمن به للوحي في حياة الإنسان؟ وفي المقابل ما هي الحاجات التي يؤمّنها الوحي نفسه بعودتنا إليه، وما الذي ننتظره منه؟ وعلى الفقيه أن يكون بصيراً بطبيعة الرغبة التي تجذبه إلى الكتاب والسنّة، وأن يكون مدركاً لعمقها وكيفيّتها على نحو صحيح.

نعم، يمكن للفقيه أن يدرك بعد رجوعه للكتاب والسنّة بأنّهما يجيبانه على أسئلة لم تكن قد وردت على ذهنه أو أنّهما يقومان بتصحيح أسئلته، كلّ ذلك محتمل، لذلك ينبغي أن يكون ذهن الفقيه حال عودته إلى الكتاب والسنّة منفتحاً بشكل كامل، بمعنى أن يكون مستعدّاً لما قد يفضي إليه الكتاب والسنّة من تغيير يطرأ على إدراكه ووعيه وذهنه.

فعملية تفسير الكتاب والسنّة، سواء كانت فقهية أم غير فقهية، هي عملية أخذ وعطاء تتركّز حول قراءة النصّ، وتحصل دائماً بين قارئ النصّ وبين معطياته. هي حركة تبادل دورية، حركة تنطلق من مفسر النصّ وقارئه إلى النصّ، ومن النصّ إلى المفسر بحيث يتكاملان فيما بينهما عبر هذه الحركة التبادلية (التفاعلية) التي يعبّر عنها في **علم التفسير أو الهرمنيوتيك بـ «الدور»**.

فلا يمكن أن يعود النصّ بمعطى لصالح الإنسان دون أن يوظّف مفسّر النصّ ما عنده؛ أي لن يكون بمقدور الإنسان أن يحصل على شيء من النصّ. فللإنسان معطيات عليه أن يوظّفها ليحصل من النصّ على شيء، وعندما يخرج من النصّ بحصيلة يقوم بتصحيح معطياته الذاتية الخاصّة على ضوئها، ثمّ يعود للنصّ ثانياً فيستفيد منه مجدّداً بما يعزّز معارفه.

إنّ عملية تفسير النصوص تنطوي على «الدور» وذلك خلافاً لما نتصوّره، إذ نظنّ أنّنا نعود إلى النصّ فنفهم منه، هكذا ببساطة! ما يتوقّعه الفقيه من النصّ وما يترقّبه منه، هو الذي يحدّد طبيعة الأسئلة التي يطرحها على الكتاب والسنّة وينتظر الإجابة عليها.

فلو افترضنا أنّ الفقيه يتوقّع أن يحصل على حكم شرعي، فحينئذ نسأل: هل يتعلّق الحكم الشرعي الذي يريد أن يحصل عليه بجميع أفعال المكلّفين أو ببعضها؟ ثمّ لماذا يتعلّق بهذا القسم بالذات، وما هو دليل انتخابه دون غيره؟ بمعنى أنّ على الفقيه أن يكون له موقف من قضية حقيقة الكتاب والسنّة، فما هي حقيقتهما، وما هو دورهما في حياة الإنسان، حتّى يبتغي أن يحصل منهما على مثل هذه الأحكام التي يريدها؟ إنّ القول بأنّ مجال الكتاب والسنّة يتألّف من دائرة معرفة حكم أفعال المكلّفين، هو أمر ينطوي على الضيق والسعة، ولا يمكن المرور عليه مرور الكرام.

سنضع معنيين للمقولة إلى جوار بعضهما ثمّ نقارن بينهما. في الحالة الأولى يكون المعنى الذي يبغيه الفقيه من الحصول على حكم أفعال المكلّفين، أن يقول: عندما أنهض من النوم صباحاً، لا أفعل أيّ شيء إلاّ بعد أن أعود أوّلاً إلى الكتاب والسنّة؛ لأرى طبيعة التكليف الذي يحدّدانه لي. ومعنى ذلك أنّي أتوقّع أن يعيّن الكتاب والسنّة تكليفي ـ على نحو أوّلي ـ إزاء جميع أفعالي وأنشطتي، بصورة حكم شرعي فقهي من نوع الأحكام الخمسة (الحرمة، الوجوب، الإباحة، الكراهة، الاستحباب) فأنا إذن أنتظر من الكتاب والسنّة حكماً شرعيّاً فقهيّاً أوّلياً إزاء جميع أفعالي، أنتظر منهما أن يحددا ما أفعله وما لا أفعله؛ والسبب في هذه النظرة إيماني بأنّ حقيقة الوحي، ودوره أن يحدّد تكليفي إزاء جميع ما يصدر منّي من حركات، وسكنات.

إذا كان هذا هو ما ينشده الفقيه من الكتاب والسنّة، فإنّ حياة هذا الفقيه ومن يعمل بنظره (بفتاواه الفقهية) وكذلك حياة المجتمع الذي يفتي له الفقيه، ستكتسب شكلاً خاصّاً. فأفراد مجتمع كهذا عليهم أن لا يحركوا ساكناً، إلاّ إذا جاء فيه موقف من الكتاب والسنّة بصورة خاصّة أو عامّة. وإذا اعتقد الفقيه بمثل هذه الرؤية لا يستطيع أن يُخرج من دائرة الفقه ومجاله قسماً أعظم من فعاليات الإنسان التي ترتبط بالمسار الطبيعي للحياة الإنسانية، والتمدّن البشري التي أُوكلت بمقتضى كلّيات الكتاب والسنّة إلى الإنسان نفسه وأُنيطت، بالعلوم والتجربة البشرية، ذلك لأن إناطة هذا القسط من النشاط البشري إلى البشر يتعارض مع العقيدة ـ التي ينطوي عليها إيمان الفقيه المفترض ـ التي تذهب إلى أنّ وظيفة الوحي هو أن يحدّد للإنسان جميع سكناته وحركاته ومختلف ضروب نشاطه. إنّ فقيهاً كهذا عليه أن يضع العلم والتجربة البشرية جانباً ويتخلّى عنهما تماماً، حتّى يستطيع أن يتمثّل إيمانه في حقيقة الوحي (الكتاب والسنّة) ويبقى وفيّاً له.

أمّا النوع الثاني من الانتظار والترقب لبيان أحكام المكلّفين من الكتاب والسنّة، فهو يأتي بشكل آخر. إذ هناك نوع من التفكيك في ذهن الفقيه بمعنى أنّه يعرف كإنسان حرّ ذي فكر، أنّ هناك مسائل ترتبط تلقائياً بعقل الإنسان وتدخل في نطاق هذه الدائرة، وهناك حيّز من الحياة ينهض به العقل، وقد أوكل أمره إلى الإنسان نفسه، بحيث لا يكون للوحي دور في هذه المساحة سوى تعيين الأصول الكلّية، والقيم التي توجّه الأنشطة البشرية، ومن ثَم فإنّ دور الوحي ـ في قناعة فقيه مثل هذا ـ لا يمتدّ ليشمل تعيين تكليف الإنسان في جميع أنشطته وفعّالياته.

فلو أرادت جماعة بشرية مثلاً أن تتحرّك في طريق التنمية الاقتصادية وتحقّقها، فالقرار في هذا الشأن متروك لها، إن شاءت اتّخذته وإن شاءت لم تتّخذه. الشيء الذي يرتبط بالكتاب والسنّة في هذا المجال، هو أنّ على هذه الجماعة إذا قرّرت أن تتحرّك باتجاه التنمية، أن تعود إلى الكتاب والسنّة، لتعرف من خلالهما النواهي (المحرّمات) الإلهية كي لا ترتكبها وتمارس الفعل الحرام في التنمية. ومعنى ذلك، أنّ دور الكتاب والسنّة في مسألة التنمية الاقتصادية هو أن يبيّنا ما لا يجب وما لا يليق، لا أن يبيّنا ما يجب وما ينبغي.

هذا النموذج يكشف عن ضرب آخر من ضروب العودة إلى الكتاب والسنّة يبتني على فهم جديد لحقيقة الوحي ودوره. الرؤية الأولى تجعل ما يُرجى من الكتاب والسنّة يمتدّ ليشمل كل فضاءات الحياة ومجالاتها. أمّا الرؤية الثانية، فإنّها تقصر الدائرة في حدود المحور الأصلي لحياة الإنسان، أي الحياة المعنوية (دائرة اجتناب الذنوب والتقرّب إلى الله) وتصرف مهمّة الكتاب والسنّة إلى هذا المحور. أمّا حركة الإنسان في أبعاد الحياة الأُخرى المتمثلة بإيجاد التمدّن، والثقافة، والعمران، وأمور المعاش، فتوكل إلى الإنسان نفسه؛ بمعنى أنّ هذه الرؤية تترك الإنسان حرّاً، وتكل إليه ممارسة الوسائل والأدوات للحياة في هذا العالم.

لاحظوا أنّ أمامنا نمطين من الترقّب والانتظار في كيفية الحصول على الأحكام من الكتاب والسنّة ينتهيان إلى رؤيتين مختلفتين حول حقيقة الوحي ودوره في حياة الإنسان. والأمر المهمّ الذي يربطنا بالموضوع أنّ هاتين العقيدتين أو الرؤيتين هما في حقيقتهما، ومضمونهما تعبير عن عقائد ومتبنّيات فلسفية وكلامية. وهناك مسائل أخرى تدخل في تأليف هذه الأفكار والمعتقدات الفلسفية والكلامية وتكوّنها.

على سبيل المثال لو عاش الفقيه في عصر تزدهر فيه التنمية الاقتصادية بحيث تكون التنمية إحدى الضرورات، وتكون الحياة العادية المألوفة هي الحياة التي تقترن مع مستلزمات الصناعة والمستلزمات الاجتماعية، والثقافية للحالة الصناعية؛ لو عاش الفقيه في عصر كهذا وألِفَه وقَبِل ضرورات التنمية الاقتصادية، ومستلزمات الحياة الصناعية، فإنّه سينطوي ـ أراد ذلك أم لم يرد ـ برؤية كونية خاصّة تتّسق مع هذا اللون من الحياة أي تتّسق مع التمدّن الجديد، وسيكون لهذه الرؤية الكونية أثرها في أفكار هذا الفقيه الفلسفية ومتبنّياته الكلامية.

هذا الفقيه سيفهم الوحي ويتلقّاه ويفسّره بطريقة تتّسق مع التمدّن الجديد لا أن ينفيه ويحكم عليه بالفناء والزوال، وفقيه كهذا سينظر إلى دور الكتاب والسنّة في تنظيم الحياة المتمدنة وضبط العلم والصناعة أنّهما يقومان فقط بدور رعاية القيم المعنوية أثناء طيّ هذا المسار، لا أن يبيّنا أدوات ووسائل هذا التنظيم، ولا أن يحكما بالفناء والزوال على التمدّن والعلم والصناعة. وبذلك تكون أسئلته أسئلة خاصّة متطابقة مع هذه الرؤية، والأجوبة التي ينتظرها لا تخرج عن هذا البُعد.

ما نراه واضحاً هو دخول العلوم، والفلسفة، والوضع الحضاري، وحالة العصر في تكوين رؤية الفقيه وما ينتظره من الكتاب والسنّة. ويمكن في النقطة المقابلة، أن يعيش الفقيه في عصر يفتقد للعلوم والتمدّن والصناعة والأوضاع المرتبطة بها، فحينئذ يكون من السهل لمثل هذا الفقيه

أن ينهض من نومه صباحاً، ويقول: لا أعود إلاّ إلى الكتاب والسنّة؛ بحيث أحصل منهما على شرح كامل لجميع ما ينبغي أن أفعله وما لا أفعله.

بيد أنّ الذي حصل هو أنّ فقهاءنا الماضين مع عدم معاصرتهم لأوضاع شبيهة بالحضارة الجديدة كانوا يقبلون مقتضيات عصرهم.

هنا بودّي أن استطرد قليلاً وأؤكّد على أنّ التشتّت الذي نراه في كثير من الفتاوى يعود إلى عدم توجّه الحوزات الفقهية إلى دور المباني الفلسفية، والكلامية، وطبيعة الرؤية الكونية للفقيه. فلو توفّرت البحوث الكافية حول هذه المباني ونقحت، فسيقود ذلك إلى اختفاء أغلب عناصر الاضطراب في الفتوى. ولو تمّ التدقيق في هذه المباني الفلسفية، والمرتكزات الكلامية، وفي الرؤية الكونية على قدر التدقيق الحاصل في البحث الأصولي لأمكن أن تختفي الكثير من النقاط البارزة غير الفاعلة التي تظهر على الفقه خاصّة المعاملات، ويذهب ما يعتور السياسة الفقهية من ضياع وحيرة على هذا الصعيد.

فما نحتاج إليه من أجل ذلك، هو بحوث شافية ووافية ناظرة إلى المسائل الفلسفية والكلامية المعاصرة، وإلى ما يشهده العالم من تصوّرات في الرؤية الكونية ومبانيها. والذي يؤسف له أنّه حتّى لو تمّ الانتباه في حوزاتنا العلمية إلى الفلسفة والكلام، فإنّ الذي يبقى غائباً في هذا المضمار هو طبيعة العلاقة بين هذه المباني، وبين الفقه والاجتهاد.

التصوّر السائد أنّ الفقيه لا يحتاج إلى الفلسفة والكلام، بل ثمّة ما هو أكثر، إذ يُتَصَوَّر أنّ الفقيه الذي يتجاهل الفلسفة والكلام يحظى فقهه بحظّ من الصواب. فقد جرت العادة أن يُسأل الفقيه عن مبانيه الأصولية في الفتوى، وأحياناً تتعرّض هذه المباني للنقد، بيد أنّه لا يُسأل عن مبانيه الفلسفية والكلامية وعن رؤيته الكونية التي سرت إلى الأصول ونفذت إليه، وتركت آثارها بالتالي على فقهه، ولا تتعرّض هذه المباني إلى النقد أبداً، فلا أحد يسأل الفقيه عن طبيعة الأصول الفلسفية والكلامية والرؤية الكونية التي أقام فقهه على أساسها؟ وبسبب هذه الغفلة عن المبادئ والمباني الأوّلية، ترى أن كلّ شخص يفتي بما يشاء، دون أن تتوافر ضوابط واضحة لإنهاء حالة التشتّت والاضطراب هذه.

أنا شخصياً لا أشكّ بأنّ طريق إصلاح منهج الفقاهة والاجتهاد يتمثّل في أن تعتني حوزاتنا العلمية، في المرتبة الأولى بحقل «الإلهيات» (الرؤية الكونية)؛ أي معارف التوحيد، ثمّ تعنى بالمرتبة الثانية بحقول الفقه والاجتهاد. أي أنّ الجهد الأهمّ ينبغي أن يبذل في إطار حقل معارف التوحيد، ثمّ يؤسّس الفقه والاجتهاد ويبنى على ذلك الجانب المعرفي.

أمّا في مجال الفقه والاجتهاد، فينبغي في البدء أن تحدّد ضوابط معيّنة تندرج تحت عنوان مقاصد الشريعة، ثمّ يمارس الاجتهاد بعدئذ في إطار تلك المقاصد التي عيّنت للشريعة. وفي إطار تدوين الأصول الكلّية العامّة لمقاصد الشريعة، بعنوان كونها الأطر الكلّية، والضوابط العامّة للفقه والاجتهاد؛ وهناك مسائل كثيرة لا مجال للخوض بها الآن.

على ضوء ما مرّ، ما ينبغي طرحه على طاولة البحث في الوقت الحاضر هو الاجتهاد الفلسفي

والكلامي في إطار الزمان والمكان، وذلك بدلاً ممّا هو حاصل فعلاً من عرض مسألة الاجتهاد الفقهي في إطار متغيّرات الزمان والمكان، وذلك بالمعنى الذي يفيد تقدّم المقولة الأولى على الثانية، وترتّب المسألة الثانية ـ مبنائياً ـ على الحصيلة التي يُصار إليها في البحث الأوّل.

نعرف أنّ من المألوف القول ـ في مواجهة هذه الدعوة ـ بأنّ المرتكزات الفلسفية والكلامية، قد طُرحت خلال القرون الماضية واستحكمت مبانيها ونقحت بما فيه الكفاية بحيث لا تحتاج إلى إعادة النظر فيها. وهذه على أيّ حال نظرية سائدة، لكن ألا ينبغي لحوزاتنا العلمية أن تطرح هذا الادّعاء الكبير على بساط البحث في أجواء حرّة ونهج تحقيقي بعيد عن التعصّب، لكي يتبيّن من البحث والمناقشة مقدار ما يتحلّى به هذا الادّعاء من صحّة أو سقم؟

يمكن أن نضيف إلى ما مرّ أنّ مباننا الفلسفية والكلامية في السابق لم تكن تطرح بشكل حيّ، وبنحو يبيّن علاقتها بالفقه والاجتهاد المتداول في الحوزات، لذلك يحصل أحياناً أن تصدر فتوى ليس لها صلة بتلك المباني الفلسفية والكلامية المتبنّاة ولا تتناسب وإيّاها. كما يقال أحياناً إنّ الملاك في الفقاهة والاجتهاد هو الفهم العرفي للكتاب والسنّة، وفي تحقيق الفهم العرفي لا دخل أبداً للمباني، والمقدّمات الفلسفية والكلامية، ولا أثر للرؤية الكونية. هذا الكلام يخضع لنقاش واسع، فالفهم العرفي يبتني على أساس مجموعة من المقدّمات والمتبنّيات العرفية، وهذه بدورها تؤلف نوعاً من الفلسفة، وتستبطن رؤية كونية خاصّة، وإن عبّرت عن نفسها بشكل ابتدائي وبسيط.

إذاً، فالفهم (أي فهم الكتاب والسنّة) حتّى وإن كان عرفياً، فهو لا يكون ميسوراً من دون وجود مجموعة مبانٍ فلسفية، ومقدمات كلامية، ورؤية كونية محدّدة. والسؤال الذي يطرح في هذا المجال، هو: **إلى أيّ مدى يصحّ الادّعاء القائل، بأن الفهم الفقهي والاجتهادي للكتاب والسنّة يجب أن يكون فهماً عرفياً، وما هي طبيعة الأدلّة التي تعضد هذه المقولة؟** هذا سؤال مهمّ جدّاً. فالفقهاء في الغالب يفتون على أساس الفهم العرفي للكتاب والسنّة، ولكن متى؟ وما هي طبيعة أوضاع الفتوى وشروطها، وما هي الظروف الزمانية والمكانية التي تحيطها؟ حينما نعود إلى جواب هذه الأسئلة، نجد أنّ ذلك كان يحصل في مجتمع كانت الفتوى تنصرف فيه إلى عمل المكلّفين كأفراد وحسب، وفي مجتمع من المجتمعات ما قبل الصناعية، وقبل عصر العلم في موجته المعاصرة، وقبل التخطيط لأجل التنمية الاقتصادية، والثقافية، والسياسية.

لكن ما هو مآل ذلك في الوقت الحاضر. عصرنا الآن هو عصر الجمهورية الإسلامية التي تقوم على أساس دستور مكتوب، وخطّة تنموية أولى وثانية، وتعيش في ضوء خطط تقوم على أساس العلوم الاجتماعية، والإنسانية ذات الصلة، تُهيّأ من قبل مئات الخبراء والمتخصصين، وفي وضع تبحث فيه المسائل الإنسانية من خلال التحوّلات الاجتماعية، وفي إطار القضايا البشرية العامّة، لا من خلال النظر إلى عمل هذا المكلّف الفرد أو ذاك؛ في عصر كهذا ينطوي على جميع هذه العناصر والصفات، هل يمكن للفتوى التي ترتبط بالمعاملات وبالسياسة أن تبقى رهينة الفهم العُرفي المتحدر من مئات السنين؟ ثمّ هل يمكن البقاء في إطار ذلك الفهم دون أن تتمّ الحركة باتجاه فهم يتناسب مع المسائل الإنسانية العامّة والأساسية المُعاشة، بعيداً عن ذلك الفهم العرفي المتوارث؟

ما أرمي إليه، هو أنّنا في هذا العصر لا نملك إلاّ أن ندع الفهم العرفي ونتركه جانباً، وتتحوّل إلى فهم علمي دقيق.

أنا أعتقد أنّنا اليوم بحاجة أن نضيف إلى علم أصول الفقه، البحوث الجادّة في علم تفسير النصوص (الهرمونطيقا) التي كانت قد ظهرت في المائتين والخمسين سنة الماضية؛ على أن تدرس في الحوزات العلمية بشكل دقيق وجدّي.

فلا يمكن اليوم أن نتوفّر على علم كلام، أو علم تفسير، أو علم فقه منقّح من دون الاطّلاع على هذه البحوث ومعرفتها، وما يهمله مفكرونا المعاصرون بشأن تفسير المتون الدينية في الوقت الحاضر، ولا يعتنون به الآن خاصّة في مجال علم الفقه، كان قد اهتمّ به المتكلمون المعتزلة في القرنين الهجريين الثالث والرابع. إنّ المعركة الأساسية التي كانت قد نشبت بين المعتزلة والأشاعرة، كانت تدور حول هذا الموضوع، إذ ذهب المعتزلة إلى عدم إمكان فهم كلام الله من دون التوفّر على مجموعة من المقدّمات والمتبنّيات العقلية السابقة، في حين قال الأشاعرة بإمكان فهم كلام الله من دون هذه المقدّمات والمسلّمات.

لقد صرّح بذلك القاضي عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة، وفي كتاب المتشابه في القرآن الكريم، وأشار إلى أنّه لا يمكن فهم كلام المتكلم بدون معرفة قبلية مسبقة بأوصافه وحالاته. ولأنّ الله يعرف بالعقل فقط، فيجب إذن أن تعرف أوّلاً صفاته بالعقل لكي يتيسّر فهم كلامه.

ما يريد أن يقوله المعتزلة هو أنّ لغة كلام الله لغة عقلية، لا لغة عامّية أو عرفية. ثمّ انتبه المعتزلة إلى أنّ ظهور الكلمات في كلام المتكلم والقائل، هو أمر نسبي له صلة بمشخّصات المتكلم، وصفاته وسائر المقدّمات الأخرى، وبالتالي لا معنى لادّعاء الظهور من دون هذه المقدّمات والمسائل.

هذه المسائل هي من بين ما توفّر عليه علم «قراءة النصّ» الجديد بشكل مفصّل.

● **إذا قبلنا أنّ للفلسفة والعرفان تأثيراً في الاجتهاد، فسنستنتج حينئذ أنّ العلوم اللازمة للاجتهاد تتسع لتشمل العرفان والفلسفة، فما هو رأي السادة الحضور في الندوة؟**

الشيخ معرفت: إنّ العلوم الضرورية للاجتهاد هي مجموعة من العلوم الأدبية والعقلية والاستدلالية؛ فهذه مقدّمات، ويجب أن تكون مثابةً وأساساً، حتّى إذا ما وصل الإنسان إلى مرتبة يستطيع أن يمارس فيها الاجتهاد، يقال له حينئذ: إنّ عليك أن تعرف مجموعة أخرى من العلوم لها دخل في الاستنباط.

ولمّا كان سؤالكم يرتبط بالقسم الأوّل، فينبغي أن يحدّد أثر المسائل الكلامية والعلمية في الفقه؛ ففي أيّة مرحلة من مراحل الفقه يكون لهذه المسائل أثر؟ ولكي يتّضح هذا الاستفهام نقول إنّ للفقه مرحلتين. تتمثّل المرحلة الأولى بمهمّة استنباط الأحكام الشرعية، واستنباط أحكام الشرع يكون بمعنى اكتشاف الفقيه لتلك القوانين التي وضعها الشارع المقدّس في نصوص الكتاب والسنّة، ويطلق عليها تعبير «الأحكام الكلّية». أمّا المرحلة الثانية، فهي تتمثّل بما يراه الفقيه من مسؤولية في توضيح مقدار ونوعية بعض الموضوعات. صحيح أنّهم يقولون إنّ تشخيص الموضوع ليس من وظيفة الفقيه، لكن هذه المقولة ليست صحيحة بنحو مطلق. فإذا أراد الفقيه أن يبيّن حكماً شرعياً، فعليه أن يشخّص الموضوع الذي يرتبط به الحكم (موضوع الحكم) وإلاّ لا يجوز للفقيه مثلاً أن يقول: «الخمر حرام» من دون أن يعرّف الخمر. وهذا مثال بسيط للمسألة.

والمسألة تأخذ مداها الأكبر في باب المعاملات، خصوصاً في المواطن التي لا يكون فيها للشارع موضوع تأسيسي. فالشارع يريد أن يعيّن حكم المعاملات المتداولة بين المسلمين من خلال قاعدة «**أوفوا بالعقود**» و«**المؤمنون عند شروطهم**» و«**تجارة عن تراض**» أو قاعدة «**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**» وغيرها. حين يأتي الفقيه ليبحث عن حكم «**الشفعة**» مثلاً عند الشارع في إطار هذه الموازين ومن خلالها، عليه أن يعرف «**الشفعة**» المتداولة بشكل دقيق وكامل، حتّى يعيّن لها حكمها. في مثال آخر يكشف عن حاجة الفقيه لتشخيص الموضوع يمكن أن نشير إلى المسائل البنكية (المصرفية) فالأسئلة توجّه حول البنوك (المصارف) ولكن لأنّ فقهاءنا عجزوا عن تشخيص الموضوع لعدم معرفتهم بما يجري في البنك نراهم لم يجيبوا على هذا السؤال حتّى الآن، وإنّما أرادوا- أن يروا هل يمكن تطبيق المسائل البنكية مع المضاربة أم لا؟

من هنا نقول: إنّ على الفقيه أن يكون عارفاً بموضوع الحكم في المرحلتين، مرحلة استنباط أصل الحكم، وكذلك مرحلة تطبيق الحكم على الموضوع الذي أعطى الفتوى بصدده. وقد كان فقهاؤنا الماضون منتبهين إلى هذه المسألة. من هذه الزاوية بالذات رأينا الحسن بن يوسف الحلّي [المعروف بالعلاّمة، ٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ] درس ـ بدقّة الموضوعات التي كانت شائعة في زمانه وبحث الأوضاع التي كان قد قرّرها العرف لكلّ معاملة في إطار القواعد الشرعية الكلّية، ثمّ أفتى بعد ذلك بالجواز أو بعدمه. لنفترض أنّ العلاّمة درس مسألة المضاربة كما كانت سائدة في عصره، وذلك في إطار حالة يكون طرفها الأوّل المالك صاحب المال، وطرفها الثاني العامل الذي يبذل العمل. في مثل هذه الحالة كان العرف السائد يقضي أن يقدم المالك نقداً، وكان النقد آنذاك ذهباً وفضّة، فيما كان على الثاني أن يبذل جهده بالعمل. هذه الشروط أخذها من العرف بمعنى أنّ العرف العقلائي في عصره يجري هذه المعاملة في إطار هذه الظروف، فما كان من العلاّمة إلاّ أن حكم وأبان رأي الشرع في المسألة انطلاقاً من هذا العرف العقلائي الذي عاصره. والسؤال هو: **بعد مضيّ ما بين (٧٠٠ ـ ٨٠٠) سنة على عصر العلاّمة هل بقي العرف ثابتاً على ما كان عليه في زمن العلاّمة؟** لاشك في عدم ثباته. ولكن لماذا؟ لأنّ العرف وأسلوب العقلاء في الحياة يتغيّر تبعاً لشرائط الزمان والمكان. ففي ذلك العصر لم يكن معروفاً على سبيل المثال سوى ثلاثة أنواع من التجارة في حين نجد أنّ العرف العقلائي السائد في العالم (العرف العقلائي العالمي) يتحدّث مثلاً عن عشرة أنواع للتجارة. العلاّمة في عصره بحث الأنواع الثلاثة تلك وأحاط بمختلف جوانبها وحدّد موقفه في ضوء ذلك. أمّا الآن، فحيث توجد عشرة ضروب للشراكة. فحين نستفتي الفقيه المعاصر عن أحد هذه الضروب المتداولة نراه يكتب في الجواب: إذا كان الموضوع الذي تستفتون فيه متطابقاً مع أحد تلك الأنواع الثلاثة فلا إشكال فيه. والسبب الذي يدفع الفقيه المعاصر لممارسة مثل هذا الإفتاء أنّه لم يعمل بالطريقة نفسها التي عمل بها العلاّمة الحلّي في عصره.

د. **كُرْجي**: أعتقد أنّ للشواهد والقرائن وخصوصيات الزمان والمكان ـ وعلى نحو يقيني ـ دخلاً كبيراً في فهم الأدلّة (الكتاب والسنّة). يمكن أن نشبّه الحالة بموضوع شأن النزول في القرآن. فحين نعود إلى الروايات، نجد أنّ الفقهاء والرواة كانوا يستفيدون منها معنى عامّاً وهم قريبون إلى عصر صدورها، لكنّها حين وقعت بيد الفقهاء المتأخّرين تدريجياً، أخذوا يذكرون لها وجوهاً

متعدّدة، راحت تبتعد بها عن مؤداها الأصيل. لذلك أعتقد أنّ من الأُمور الضرورية جدّاً للاجتهاد، هو أن يتوفّر الفقيه ويجهد لكي تكون له رؤية حول جميع الخصوصيات والشرائط التي كانت تحيط بالرواية أو الآية في وقت صدورها ونزولها.

إذا عمل الفقيه في إطار هذا النهج، فمن المؤكّد أنّ استنباطه وما يأخذه من الآية والرواية سيكون قريباً كثيراً لما ينبغي أن يكون عليه. أمّا إذا لم يدقّق في هذه المواصفات والشروط، فسيبتعد عن المراد.

● **إذا كان ممكناً نرجو أن تذكروا لنا مثالاً على هذه الحالة؟**

د. كُرْجي: الذي أذكره كشاهد على ما أقول هو القول المتداول والمعروف بين أهل السنّة من أنّ «**الخراج بالضمان**». فقد كانوا يريدون في الأزمنة السابقة من «**الخراج بالضمان**» «**ما يخرج عن العين**»، وكانوا يصرفون القول إلى هذا المعنى عموماً. فإذا كان الإنسان ضامناً للعين، فلا يجب عليه أن يدفع شيئاً آخر بالإضافة إليها، أمّا إن لم يكن ضامناً فعليه أن يدفع. هذا ما كان يستفاد من الحديث في السابق، أمّا في الوقت الحاضر فقد ذكر الفقهاء الكبار وجوهاً متعدّدة في معنى الحديث، جميعها تقريباً تبتعد عن المعنى السابق. افرضوا أنّهم قالوا إنّ الخراج يعني الضرائب المالية، وقالوا: إنّ «**الخراج بالضمان**» هو نفسه الخراج والمقاسمة التي تطرح في أبواب الفقه، إذ قالوا إنّ الضامن للعين، عليه أن يدفع الضرائب المالية للعين (أي خراجها)؛ في حين نجد أنّ علماء العصر الأوّل ـ الشيعة وأهل السنّة بالأخصّ ـ فهموا من «**الخراج بالضمان**» أنّ الإنسان لو كان ضامناً للعين، فإنّ منافعها الأخرى تكون له وبالمجانّ، وبالتالي لا يضمن المنافع المترتّبة عليها. لقد استفاد الأقدمون معنى مقارباً لما ذكرته، إذ ذهب إلى ذلك من قدماء السنّة **أبو حنيفة [النعمان بن ثابت، ت ١٥٠ هـ]**ومن الشيعة **إبن حمزة [العماد الطوسي، ت أواخر القرن السادس]**. (أنا أسوق هذا الكلام بالاعتماد على مطالعاتي السابقة، إذ لم أقم حديثاً بتجديد قراءتي له).

ولكن حينما آل الأمر إلى عصرنا، رأينا أنّ السادة العلماء الكبار ممّن حضرت دروس بعضهم، احتملوا للحديث وجوهاً متعدّدة، ثمّ انتهوا للقول، إنّ الحديث مجمل لا يمكن فهم شيء منه، فهو ضعيف سنداً ومجمل في المعنى؛ ولذا فهو ساقط عن الاعتبار والاستدلال.

هذا مثال سقته على الحالة التي عرضت لها آنفاً.

● **إنّ هذه الحالة توجب اللبس، فالإنسان يكون ضامناً للعين وضامناً للمنافع أيضاً، لذلك قالوا الذي قالوه لدفع هذا التوهّم؟**

د. كُرْجي: يمكن أن يقال هكذا وتفسّر آراؤهم على هذا الأساس، فأبو حنيفة كان يعتقد بمثل هذا الرأي.

● **هل الحديث المذكور نبوي؟**

د. كُرْجي: أجل، ولكنّه حديث ضعيف يعني ليس له راو إمامي[1]، فهو مثل كثير من الروايات في باب «**قواعد الفقه**» التي جاءت من السنّة وأخذها عنهم الشيعة. قصّة هذا الحديث هي شيء من هذا القبيل، وهذا ما لدي بالنسبة للسؤال الأوّل.

(٢)

المنحى المقاصدي

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: أود أن أضيف شيئاً إلى ما ذكرته سابقاً، حول قضية مقاصد الشريعة التي يجب أن تؤخذ في الفقه على نحو جدّي. لقد اعتمد الغزالي والشاطبي كثيراً على مقاصد الشريعة، حتّى قال أحدهما ـ لا أذكر من هو ـ بأنّ مقاصد الشريعة تكمن في هذه الأصول الخمسة: حفظ العقول وحفظ الأموال وحفظ الدين وحفظ النفوس وحفظ الأعراض.

د. كُرْجي: لقد أخذ البقيّة عن هؤلاء خاصّة عن الأوّل.

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: يذكر الشاطبي أنّ جميع الاستنباطات ذات الصلة بالمعاملات والسياسة ينبغي أن تتمّ في هذا الإطار. ومحصل ذلك أن لا معنى للاستنباط بلا ملاك، فكلّ مسألة يجب أن يتّضح الإطار الذي ينتظمها والأرضية التي تتحرّك عليها بحيث يتبيّن المقصد الذي لها علاقة به من بين مقاصد الشريعة، وإلاّ من دون تعيين أرضية العلاقة بين المسألة ومقصدها سيقع الفقيه في لون من الاستنباط غير الصحيح، حيث يسأل عن مسألة فيعود للآيات والروايات كي يستنبط الحكم من مظانّه، هكذا من دون أن يعيد المسألة إلى المقصد الذي ينتظمها، من مقاصد الشريعة.

يجب أن يتمّ الاستنباط على ضوء تلك الأصول الكلّية والرؤى العامّة للشارع في كلّ حقل من الحقول تماماً كما يحصل في تفسير القوانين، فحينما يريد الحقوقي أن يشرح مادّة من القانون ويفسّرها لا يمكنه أن يفعل ذلك من خلال أخذ مادّة واحدة فقط، وإنّما يأخذ المادّة القانونية المعنيّة ويضعها في بابها الذي ينتظمها، ثمّ يفسّرها على أساس موازين خاصّة.

والأصول الخمسة التي ذكرت كمقاصد للشريعة تعكس وجهة نظر أولئك السادة، وإلاّ يمكن لإنسان آخر أن يعيّن مقاصد الشريعة على نحو آخر، أو أن يضيف على الأصول المذكورة. لكن مع ذلك يوجد الكثير من المسائل المتضمنة في هذه الأصول الخمسة، فحين نقول مثلاً: إنّ حفظ الدين هو أحد مقاصد الشريعة، فحينئذ سيكون السؤال هو: **كيف نعرّف هذا الدين، وما هو معناه؟ ما الذي نعدّه جوهرة، وما الذي يدخل في عِداد الأصداف التي تحافظ على الجوهرة؟**

طبيعي، أنّ هذه الأسئلة لا تدخل في نطاق البحث الفقهي، بيد أنّها أهمّ من البحث الفقهي، فإذا أعلن الفقيه أنّ الفكرة أو العمل الفلاني يستوجب إضعاف دين الناس فعليه أوّلاً أن يكشف عن طبيعة رؤيته لحقيقة الدين، بحيث إذا مُسّت فإنّه يشعر بالخطر.

في هذه المسألة ثمّة مجال لبحوث كثيرة، وقد ساهم العرفاء، والفلاسفة، والمتكلمون بنظريات مختلفة في هذا الشأن. لا يمكن طرح رأي مقبول في هذا المجال إلاّ من خلال البحث الدقيق، ولا يمكن حلّ المسألة بالاعتماد فقط على رأي لهذا، أو وجهة نظر يبديها ذاك.

من هذه الجهة بالذات ينبغي أن تخرج الاستنباطات من حال التشتت، ويتحوّل الخلاف من الاختلاف في الاستنباط إلى الاختلاف في المباني، إذ الصحيح أن يتّضح أين يختلف هذا الشخص مع ذاك في مبنى معيّن. والشيء الطبيعي أنّ البحث في عموم هذه المسائل المبنائية (التأسيسية) يرتدّ بدوره إلى قضية أصلية مهمّة تتمثّل بحقيقة الوحي وما ننتظره من الكتاب والسنّة كما أوضحنا ذلك سابقاً.

● **لنا سؤال موجّه إلى الشيخ شَبَسْتَري، هل يبقى ما يقصده الشارع في ذلك العصر (عصر التشريع) ثابتاً، أم أنه ربما يتفق في بعض الأحكام أن يكون للشارع في ذلك الزمان قصد خاص، بحيث إذا تحقّق مراده بتشريع يحقّق المراد، فلا يبقى ثمّة مقصد آخر؟ أي أنّ السؤال تحديداً: هل مقصود الشارع مطلق أم نسبي، وكم من أحكام الشريعة يكون على نحو القضية الخارجية؛ وكم منها يكون على نحو القضية الحقيقيّة؟**

الشيخ شَبَسْتَري: سؤال في محلّه. إذا كان هناك مثلاً عشرة أنواع من التجارة أو أكثر، لها حكم عقلائي، بمعنى أنّه قد وُضع لها قانون، فلماذا لا يعمل المسلمون بذلك ويأخذون به؟ ولماذا يعودون إلى الكتاب والسنّة ليحدّدوا من خلالهما ما يأخذونه من تلك القوانين وما يردّونه؟ هذه القضية لم تتحوّل إلى مسألة في الوقت الحاضر فقط، بل كانت كذلك منذ البداية؛ منذ أن انبثقت أولى بذور الاجتهاد وبدأ كممارسة واعية بين المسلمين، فمنذ ذلك الحين أطلّت هذه المسألة على الواقع.

حين كان النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) على قيد الحياة كان يعمل بآيات القرآن وبالأحاديث. ولكن سرعان ما طرحت هذه المسألة من بعده، وذلك في اللحظة التي تبلور فيها مفهوم الاجتهاد وتحوّل إلى نوع من الرأي والنظر، وأخذت تعبّر عن نفسها بمحتوى السؤال التالي: ما الذي يوجب العودة إلى الكتاب والسنّة لتحصيل النظر الفقهي في قضيّة خاصّة؟

وتنطوي هذه المسألة على مبنى كلامي، وكلّ ما في الأمر أنّ هذا المبنى الكلامي يختلف سعةً وضيقاً من شخص إلى آخر. والمبنى الذي نعنيه يتمثّل بما تحمله ذهنية المسلمين من عدم جواز مخالفة حكم الله في أي موطن من المواطن؛ لأنّ المشرّع الأصلي هو الله. ومحل الاختلاف بعد التسالم على ذلك المبنى، هي الأرضية التي يتحرّك فيها الشارع (الله) في تشريعه، وما تنطوي عليه هذه الأرضية من سعة وضيق بين مختلف الفقهاء. فلا ريب أنّ هناك اختلافاً فاحشاً في سعة وضيق هذه المساحة بين فقيه يقول مثلاً بأصالة الحظر ويتحرّك على ضوء ذلك، وآخر يتحرّك في ضوء أصالة الإباحة، وفقيه ثالث يذهب للقول، بأنّه حتّى المعاملات هي أمور توقيفية، وآخر لا يقول بتوقيفية المعاملات، وإنّما يكلها إلى نظر العرف.

من هنا تتفاوت الرؤى بين رؤية تذهب إلى أنّ أرضية شارعية المشرّع (الله سبحانه) واسعة جداً، وأخرى تلتزم بمحدودية هذه المساحة وضيقها. فثمّة فقيه يرى نفسه بحاجة إلى الحكم الشرعي المباشر في كلّ قضية ومكان، وإلى جانبه فقيه آخر يتوفّر على بيان الأحكام من خلال الأصول الكلّية، في حين هناك فقيه ثالث يذهب إلى الاكتفاء بما ورد بالنصّ وحسب.

ما نخلص إليه، أنّ هناك اختلافاً مهماً في طبيعة الفهم وأسلوبه، يعود كله ويرتدّ إلى حقيقة الوحي وطبيعة ما ينتظره الفقيه منه.

فالإنسان المسلم يريد «حكم الله» على الدوام وهو قلق بهذا الشأن، بيد أنّ ما يقع فيه الاختلاف، هو مجال هذا الحكم وحدوده.

(٣)

مداخلات حول الفهم العرفي

● **هل تقصد بأصالة الحظر وأصالة الإباحة ما يذهب إليه أصوليّونا في الغالب من القول بأصالة الإباحة، في حين يذهب بعض أخباريينا إلى القول بأصالة الحظر؟ وفي الوقت نفسه فإنّ القائلين بأصالة الإباحة يذهبون إلى أنّ جميع الأفعال الإرادية للإنسان لها واحد من الأحكام الخمسة: الإباحة، الحرمة، الوجوب، الاستحباب، والكراهة، ولمّا كان الأمر كذلك، فيجب علينا أن نرجع إلى الشريعة الماثلة في مجاميعنا الروائية، فإذا اطمأننا إلى عدم وجود حكم للشارع، ندرج المسألة تحت عنوان العموميات والإطلاقات، من قبيل: «تجارة عن تراض»، و «أحلّ الله البيع»، وإذا لم نجد منعاً خاصّاً في هذا المضمار نتعاطى مع المسألة من خلال عنوان: «أحلّ الله البيع». وبالتالي فإنّ ما يذهب إليه أولئك في هذه المسائل ليس القول باندراجها في بناء العقلاء، وإن بناء العقلاء حجّة علينا، كلاّ. وإنّما مفاد كلامهم في الغالب إمّا إرجاع المسألة إلى حكم خاصّ إن وُجد، أو وضعها تحت واحد من الإطلاقات والعمومات التي وصلت من ناحية الشرع. وإذا أردنا أن نوجّه المسألة في ضوء بناء العقلاء، فينبغي إعادة هذا البناء بشكل قهقرائي إلى عصر المعصوم (عليه السلام). وفي زمن الشارع إمّا أن يكون الشارع قد أمضى ذلك البناء أولا، وعدم الردع كاف في الكشف عن الإمضاء.**

وما يهمّنا أن نشير إليه أن ليس هناك تأثير يذكر في هذه المواطن لأصالة الحظر وأصالة الإباحة، وإنّما تدخل المسألة وتفسّر على أساس شمول الفقه وعمومه نسبة لأفعال المكلّفين. والآن لا ندري إذا كان بمقدور توضيحكم أن يرد إشكالنا هذا أم لا؟

الشيخ مجتهد شَبَسْتَري: هناك اختلاف كبير في الإباحة وهل هي حكم أم لا؟ إذ يذهب بعضهم إلى عدم كونها حكماً. وهذا معناه أنّ الإنسان ترك حرّاً في هذه المنطقة. وتصوّر المسألة ينطوي بالنسبة إلينا على صعوبة فائقة، إذ لا نستطيع أن نتصوّر نتيجة تربيتنا النفسية الخاصّة، أنّ الإنسان ترك حرّاً في بعض المساحات والأبعاد، إلاّ أنّ المسألة تظل على أيّ حال، تعكس مبنىً معيّناً يقوم على عدم اعتبار الإباحة حكماً. وعليه، فإن الذي يفهم من الإباحة «عدَم الحكم» إنّما يعبّر عن طريقة خاصّة، أو عن فهم خاصّ. ثمّ إلى جوار ذلك فهم آخر يذهب إلى أنها «حكم»، تماماً كما ذكرتم من أنّ الفقيه يتفحّص المدارك فيصل بعد التفحّص إلى وجود حكم هو الإباحة. ومعنى ذلك أنّنا توفّرنا على الحرية كثمرة للحكم؛ أي أنّ الحرية مُنحت لنا بوسيلة الحكم.

هناك فهم ثالث يؤكّد أنّ جميع المسائل توقيفية، ونحن لم نمنح حرية شرعية. فكلّ ضرب من الضروب يعبر عن «فهم»، والسؤال هنا: ليس لدينا أكثر من هذا الكتاب وهذه السنّة التي بين أيدينا، وأصحاب الرؤى الثلاث يعودون إلى هذا الكتاب وهذه السنّة، فكيف إذن تحقّق التنوّع في هذه «الأفهام» الثلاثة؟

بديهي أنّ هذا التنوّع في الفهم لم يأت عفوياً ولا تلقائياً، فلا نستطيع القول إنّ هذا الفقيه يفهم المسألة بهذه الطريقة والآخر يفهمها بشكل آخر من دون أن يكون ثمّة سبب لتغاير الفهم واختلافه. وإنّما هناك ذخيرة معرفية أوّلية في داخل كلّ فقيه (في مكوّناته) هي التي تسوقه للتفكير بهذه الطريقة، أو تلك.

د. كُرْجي: أرى من الضروري أن نتأمّل قليلاً في هذه المسألة؛ فمسألة الحظر والإباحة والبراءة والاشتغال تشير إلى موقعين. ففي مسألة الحظر والإباحة، وبقطع النظر عن ورود الشرع - يعني إذا لم يصلنا حكم - هل نملك حرية الفعل بحيث نعمل ما نريد ونتصرّف كما نشاء أم لا؟ ما هو موقف العقل؟ فإذا لم يكن ثمّة وجود للشرع فهل نستطيع أن نفعل ما نريد أم لا؟ يعتقد البعض أنّه ليس بمقدورنا أن نفعل شيئاً؛ في حين يذهب البعض إلى أنّه لا يمكننا أن نفعل أيّ شيء، إلاّ في الحدود التي أجازتها الأديان، ومن بينها الدين الإسلامي، فنحن لا نستطيع أن نفعل شيئاً إلاّ في إطار ما أباحه الدين، هذه الحالة يعبر عنها بالحظر، وفي مقابلها تأتي حالة الإباحة، بمعنى أنّ الإنسان حر له أن يفعل ما يشاء، والعقل يقول عليك أن تفعل ما تستطيع عمله.

نأتي إلى تصوّر أو طرح آخر للمسألة، إذ نفترض أنّه وصلنا الشرع ولكنّا لم نعرف حكمه في فعلٍ ما، أو كان له حكم ولكن لم يصلنا، فما هو التكليف في مثل هذه الحال؟ يعتقد بعضهم بالبراءة، خاصّة في الشبهة الحكمية التحريمية.

ثم إلى جوار هذا الفريق فريق آخر هم الأخباريون، يعتقدون بأصل الاشتغال، إذ يجب العمل بالاحتياط. أمّا الأصوليّون، فيعتقدون بأصل البراءة نظراً لما في الشرع من أدلّة.

هناك مسألة أخرى تتمثّل بالرجوع إلى عرف العقلاء أو - لنقل - إلى فهم العرف. بيد أنّ الرجوع إلى عرف العقلاء مهم جداً. فليس الأمر أن يتدخّل الشارع في كلّ شيء، هو بلا ريب يتدخّل في أمور، ولكن في الأمور التي لا يتدخّل بها، فإنّ الإنسان حرّ، بل ثمة من يعتقد أنّ عدم ردع الشارع كاف للورود فيها (المساحات الحرّة) في حين يعتقد آخرون بلزوم الإمضاء، إمضاء الشرع.

تبقى مسألة فهم العرف؛ فهم العرف بالنسبة إلى «اللغة»، اللغة في أدلّة الأحكام وفي موضوعاتها، وأيضاً في قيود الأحكام وشروطها. إذا كان العرف عاماً ينقاد إلى معنى، فعلى أي شيء نحمله؟ من الواضح أنّه يحمل على فهم العُرف، إذ من البديهي أنّ هذه الأدلّة ألقيت إلى العُرف، فالشارع خاطب العُرف بكلام: الشراب المسكر حرام، والشيء الكذائي حلال، والآن علينا أن نعود إلى العرف لنرى ما الذي يفهمه من الشراب، وماذا يفهم من الموضوعات الأخرى كالبيع مثلاً.

المسألة المهمّة الأخيرة في هذا المضمار، هي مسألة نوع الفهم العُرفي، فهل الملاك هو فهم العرف والناس في زمان الشارع (التشريع) أم أنّ المناط هو العرف في كلّ عصر؟

● **في المواطن التي يُرجِع فيها الشارع إلى العُرف، ويكون العُرف مختلفاً، هل تأتي الأحكام الشرعية مختلفة أيضاً تبعاً لاختلاف العُرف؟**

د. كُرْجي: ليس ثم ما يدعو إلى الإرجاع، أمّا إذا تمّ الإرجاع إليه (إلى العُرف)، فنعم! ثمّ ما هو وجه الحاجة لكي نتجشّم العناء، ونقول إنّهم (الفقهاء) فهموا ما كان عرفاً في زمن الشارع.

● **وما الضرورة في أن نقول إنّ هذه أمور شرعية بنحو جازم؟**

د. كُرْجي: يقول الشارع المقدّس: «أحلّ الله البيع» وفي أيّ زمن تطلق هذه الكلمة، فالإطلاق يكون على نحو الحقيقة لا على نحو المسامحة. نعم، يمكن أن يكون هناك فرق في الأزمان المختلفة. ففي عصر من العصور لم يكن يقال عن «السرقفلية» (الخلو) أنّها تباع، أمّا اليوم، فيقال من دون

أن يكون في الاستخدام تساهل أو تسامح، وقد قال الفقهاء باشتراط كون البيع واقعاً على عين؛ وذلك لأنهم جعلوا عرف ذلك الزمان ملاكاً، أمّا إذا رفضنا ذلك، فإنّ المراد من «**أحلّ الله البيع**» هو ما يعيّنه العرف في كلّ زمان من «**البيع**».

● **حسناً، الكلام ينطبق على «أحلّ» أيضاً، فالعرف هو الذي أحل؟**

د. كُرْجي: إنّ كلّ الألفاظ التي تؤخذ في الأدلّة، محمولة على ما يفهمه العُرف منها.

(٤)

سجال حول ثبات اللفظ وتغيّر المعنى

الشيخ شَبَسْتَري: أنا أعتقد أنّ المعاملات ليست تأسيسية، بيد أنّي أُريد أن أطرح سؤالاً هو: حين نقول إنّ «**البيع**» في «**أحل الله البيع**» يراد منه ما يفهمه العُرف في كلّ زمان، فإن هذا القول سيكون عُرضة لاعتراض الباحثين اللغويين، فهؤلاء يذهبون إلى أنّ اللغة هي أمر تأريخي، بمعنى أنّ اللغة تتّصل في داخل كلّ جماعة، وحضارة وعصر، بما ينطوي عليه ذلك العصر وتلك الحضارة والمجتمع. وحينئذ فإنّ «**النسيج اللغوي**» لحضارة معيّنة لا يمكن أن يكون ناظراً إلى حضارة أُخرى.

فاللغات، ليست أمراً نستطيع أن نمدّد معانيها كما نقدر ونريد، وهذه المسألة التي يمكن أن نطلق عليها عنوان «**الشبهة**» لا ترد في هذا المجال وحده، بل تمتدّ لتشمل التفاسير العرفانية والفلسفية لقسم من الآيات، حيث يعترض باحثو اللغة بالاعتراض نفسه، فحين نقول مثلاً إنّ لليد في اللغة العربية معنى عامّاً بحيث يشمل حتّى «**اليد الملكوتية**» لله سبحانه، أو إنّ «**القلم**» يشمل في معناه اللوح المحفوظ أيضاً، فإنّ هذا الضرب من المعنى لا يتّسق مع محدودية اللغات وتأريخيتها.

إذا رضينا بمفاد هذه الشبهة، فينبغي لنا أن نقبل بأنّ المراد من «**أحلّ الله البيع**» هو فقط ذلك القسم من البيع الذي كان في زمن نزول القرآن، ومن ثم فهو لا يشمل مفاد البيع، وما يسمّى بيعاً في جميع العصور ومختلف المجتمعات.

الشيء نفسه يقال عن جملة «**تجارة عن تراض**» فالتجارة كانت تنطوي على مفهوم خاصّ بها في ذلك العصر، وإذا كان العالم المعاصر قد أفرز اليوم عشرة أنواع من التجارة، فإنّ هذه الأنواع هي أشياء أُخر لا تندرج تحت عنوان التجارة الذي ورد ذكره في القرآن الكريم.

كيف ندفع هذه الشبهة؟!

د. كُرْجي: أعتقد أنّ هذه الأدلّة ألقى بها الشارع إلى العرف، وما يفهمه هذا العرف منها، كما أعتقد أنّ العُرف لا يختصّ بزمان معيّن ولا يتحدّد به، فنحن الآن نتعامل مع «**أحلّ الله البيع**» كما كان يتعامل معها الفقهاء السابقون، حيث إنهم كانوا يستنبطون حلية البيع من خلالها. نفس الشيء بالنسبة لنا الآن، فما زال لهذا الدليل نفس الاعتبار والقيمة، بحيث نستنبط منه حكم البيع، ونبني على أساسه.

ثمّ أودّ أن أشير إلى نقطة ثانية مفادها أنّ المراد في مثل هذه العبارات والجمل، هو عمل العُرف

الشيخ شَبَسْتَري: يعني العُرف الذي كان في زمن النزول وفي عصر صدر الإسلام؟

د. كُرْجي: كلاّ، فليس المقصود ذلك من حيث الأصل، البيع يعني المعاملة، طبيعي هذا ما يكون ابتداءً، فالبيع هو الفعل الحقوقي الذي يمارسه العُرف، وأنا قبلته.

الشيخ شَبَسْتَري: فليس المراد إذن هو المعنى المطابقي لـ «أحلّ الله البيع»، أو تقول إنّ هناك معنى آخر قبل ذلك؟

د. كُرْجي: كلاّ، إنّما أريد أن أقول إنّ هذا شيء شبيه بشأن النزول، شبيه بالمورد، فالمورد لا يخصّص.

الشيخ شَبَسْتَري: ولكن هذا شيء آخر، دكتور.

● **الذي توفّر علم الأصول على بحثه أنّ الوضع عام، والموضوع له خاصّ، فهل الألفاظ التي وُضعت لروح المعاني جاءت على أساس خصوصيّة المورد أو لمعنى عام؟**

الشيخ شَبَسْتَري: حسناً، ولكنهم لا يقبلون.

● **الذي يبدو أنّ العرف لا يلاحظ أبداً خصوصية المورد مثل كلمة مصباح، ميزان وغيرها من الأمثلة، فرغم الإختلاف بين المعاني المرادة من هذه الكلمات، وبين المعاني التي كانت تستعمل فيها هذه الكلمات، إلا أن العرف لا يستعملها في هذه الأيام على نحو المجاز.**

الشيخ شَبَسْتَري: ليس النزاع في استخدام الألفاظ، فالألفاظ تستخدم، وإنّما المعاني هي التي تختلف من عصر لآخر.

د. كُرْجي: المعاني لا تختلف، وإنّما قيودها هي التي تختلف، فالقيود التي تؤخذ بنظر الاعتبار في العصور المختلفة، هي التي تختلف، أمّا الماهية (الجوهر أو الحقيقة) القانونية فلا تتغيّر.

الشيخ شَبَسْتَري: المسألة تكمن تماماً في هذا الجانب الماثل في عدم إمكانية استخدام مصطلح الماهية في البحوث اللغوية. فبحث الماهية وعوارضها هو من بحوث الفلسفة.

د. كُرْجي: لم أقصد الماهية المنطقية.

الشيخ شَبَسْتَري: أجل، إنّه بحث فلسفي (أنطولوجي). وحين أتحدّث لا أقصد المبنى، أي لا أريد أن أقول ما إذا كان هذا المبنى صحيحاً أم لا، وإنّما غاية ما أريد، هو أن ألفت الانتباه إلى هذا المبنى بشكل دقيق. فهذا الذي يعرض هنا هو بحث فلسفي (أنطولوجي) وما شاكل ذلك، أمّا البحث اللغوي فهو شيء يختلف تماماً.

د. كُرْجي: هذا صحيح في المجال الفلسفي.

الشيخ شَبَسْتَري: البحث اللغوي يعني أنّ لفظ البيع على سبيل المثال، أو أي لفظ آخر، يمكن أن يبقى بين مجتمع معيّن لآلاف السنوات، بيد أنّه ينطوي في كلّ عصر على معنى خاصّ. فاللفظ المتداول هو هو، والمعنى الخاصّ المراد منه هو الذي يتغيّر، بمعنى أنهم يفهمون منه معنى مختلفاً. اللفظ إذن باق، والإستخدامات هي التي تتغير.

لذلك إذا حمل حكم معيّن على معنى خاصّ كان يراد من اللفظ في بعض العصور، فلا يمكن لهذا الحكم أن يسري إلى معان أخرى.

د. كُرْجي: البيع عمل حقوقي، وهذا العمل الحقوقي ثابت لم يتغيّر.

الشيخ شَبَسْتَري: لماذا؟ لقد تغيّر واختلف.

د. كُرْجي: لم يتغيّر، فالبيع لم يتحوّل إلى إجارة، فالماهيّات ليست أموراً حقوقية.

الشيخ شَبَسْتَري: صحيح، لكن التغيّرات طرأت عليها في نفسها، وإلاّ هل ترى الأنواع العشرة من التجارة (التي افترضنا أنّها سائدة اليوم) متشابهة لا فرق فيما بينها؟ أم هي تعبّر عن عشرة ضروب اعتبارية.

د. كُرْجي: «التجارة» تشمل كلّ شيء؛ أي هي عنوان جامع للأنواع العشرة.

الشيخ شَبَسْتَري: السؤال يكمن هنا بالذات، فلو استخدم مصطلح التجارة في أحد الأزمنة، وفهم منه نوع واحد من ضروب التجارة، بحيث نفترض أن الأنواع الأُخرى لم تكن قد عرفتها البشرية بعد، فعلى أيّ أساس يصحّ أن نقول إنّ هذا اللفظ جامع لجميع الأنواع، حتّى تلك التي لم تُكتشف بعد ولم تُعرف؟

د. كُرْجي: يتمّ ذلك بالمصداق الأوّلي، فالمصداق الأوّلي جامع.

الشيخ شَبَسْتَري: هذا هو التجريد الفلسفي بعينه الذي نمارسه على اللغة، والآخرون يقولون لا وجود للتجريد الفلسفي في اللغة.

● **مرادنا من البحث في هذا الموضوع أنّ بحث أصالة الحظر وأصالة الإباحة والبحث اللغوي، جاءت إلى بحوثنا في أصول الفقه من الفلسفات والعلوم الأخرى، ونفذت إليه بعنوان كونها مقدّمة للفقه؛ ومن الأصول كان لها تأثيرها الكامل على الفقه. هذا هو مبتغانا من السؤال الأوّل، إذ أردنا أن نبين أن هناك بحثاً لغويّاً نفذ إلى الفقه عبر علم الأصول. ففي مسألة: هل يدلّ الأمر على الفور أو على التراخي؟ وما هي مقدّمات الحكمة في باب الإطلاق؟ هذه جميعاً بحوث تدخل في إطار البحث المعرفي في اللغة نفذت إلى «علم الأصول»، ولمّا كان علم أصول الفقه بمثابة مقدّمة الفقه، فقد كان لها إذن تأثيرها الكامل الذي تركته على الفقه.**

المسألة تعود في نهاية المطاف إلى المبنى الذي يلتزمه الفقيه في أصول الفقه، وإلى طبيعة الآراء التي يقبلها ويؤمن بها. كذلك الحال بالنسبة إلى البحث الكلامي الذي يأتي في مجال أصالة الحظر وأصالة الإباحة.

د. ناصر كاتوزْيان: بالرغم من أنّ فروع العلوم في عصرنا الحاضر، قد اتّسعت وامتدّت على مساحة واسعة، واتّسمت بالتعقيد، بحيث لا يمكن لأيّ إنسان أن يستوعبها جميعاً، لكن مع ذلك لا ينبغي أن نستبعد ما للفلسفة والكلام من صلة بالفقه.

فالفلسفة مازالت ترمي بظلالها على جميع العلوم. ففي كل مرّة يعود الإنسان إلى معارفه ومعتقداته يراجعها في ضوء العقل، إنّما هو يعود في الواقع إلى الفلسفة. ولكن غاية ما هناك أن دور الفلسفة لم يعد كما كان يعتقد الماضون، فقد اختلف كثيراً عن السابق، بحيث لم يعد ثمّة وجود لإدعاء الإحاطة بجميع المعارف والعلوم، وإنّما عادت الفلسفة لتعبر عن النظريات العامّة في كلّ فرع من فروع العلم والمعرفة، كما هي الحال في فلسفة العلوم، فلسفة التأريخ، فلسفة الأدب، فلسفة الرياضيات، وفلسفة القانون، ففي كلّ حقل من هذه الحقول ثمّة متخصصون يرتبطون به.

ففلسفة الحقوق على سبيل المثال هي حقل معرفي يشتغل على تحقيقه وإعداد مكوّناته إمّا

حكماء ينصرفون إلى هذا الحقل (مثل فلسفة الحقوق عند هيغل وكانت) أو يشتغل فيه حقوقيّون يضطلعون بالبحث حول مباني الحقوق وهدفها وتعريفها وماهيّتها.

وما هو سائد الآن هو القسم الثاني، إذ هناك في كلّ حقل من حقول العلم، علماء لهم ذوق فلسفي، ينصرفون للعمل على فلسفة العلم الذي يختصّون به.

من هذا المنطلق نجد أنّ هناك فراغاً في حقل المعارف الإسلامية الجديدة يشير إلى غياب الفلسفة التي تضطلع بالتنظير للحقوق الإسلامية أو الفقه بشكل خاصّ، وحين نعود لتأمّل الموضوع نجد أنّ مباني ومكوّنات هذا الحقل موزّعة الآن في ثنايا الفلسفة، والكلام، وأصول الفقه، وهي بحاجة إلى أساتذة مبدعين لينهضوا بمهمّة التأليف والجمع لتلك المباحث المتفرّقة الموروثة من السلف الصالح.

ممّا يدخل في مضمار فلسفة الفقه من مسائل، هي قضايا من قبيل البحث حول الحسن والقبح العقليّين والشرعيّين، مفهوم الإجماع ومكانته، العلاقة بين السنّة والقرآن، مكانة الاستحسان والمصالح المرسلة في الاستنباط، العلاقة بين الفقه والعدالة والأخلاق، دور العرف في التكوين الشرعي، مبنى الإلزام في الأحكام الشرعية (سواء تعلّق بالأوامر والنواهي الإلهية أو تلك التي تصدر من الحكومة)، معنى الولاية ومجالها (سواء كانت ولاية النبي والإمام أو ولاية الفقيه)، علل الأحكام وحكمها والجواب على مسألة ما إذا كانت الأحكام تدور مدار العلّة أم لا؟ كما أنّ هناك عشرات المسائل الأخرى المشابهة التي يمكن أن تكون مع منطق الفقيه وأدواته حقل فلسفة الفقه، أو فلسفة النظام الحقوقي الإسلامي.

ووجود مثل هذا التخصّص الذي يتّصل بهذه المباحث من الفلسفة والكلام ممّا له ارتباط بالفقه وأسلوب استنباط الأحكام، أو له في الحقيقة صلة بالنظرية العامّة لنظام الحقوق الإسلامية، هو من الأمور الضرورية للفقيه، كما أنّه من الضرورات للاجتهاد. أمّا بحوث من قبيلِ قدم القرآن وحدوثه، معنى اللوح المحفوظ ومراتب العقل، كيفيّة نزول الوحي، أوصاف الباري وارتباطها بذات واجب الوجود، أصالة الوجود والماهية، فلا تعدّ ضرورية للاجتهاد. بيدَ أنّ ما يؤسف له ويبعث على الأسى أنّ الإنسان الذي لا يملك عمراً كافياً للمرور مرّة واحدة على الكتب التي ترتبط باختصاصه ومجال عمله يتحوّل إلى فقيه يحاول أن يعكس في شخصيّته الجمع بين المعقول والمنقول معاً، فيقع ضحية التشتّت في الفكر ويغفل في نهاية المطاف عن المسائل الأصلية ذات الصلة بعمله الأساس.

الذي يبدو في هذا المضمار أنّ بمقدور علم اجتماع الحقوق أن يكون الوسيلة المناسبة وهمزة الوصل في إيجاد الارتباط بين الحوزة والمدرسة، وبين المجتمع بحيث يدخل هذا الاختصاص ليكون في موقع المعاون الفكري للفقهاء ويحلّ بديلاً عن الفلسفة المحضة.

كما أنّ علم الحقوق (ما هو أشمل من القانون) بمعناه الجديد يتقدّم على كثير من المقدّمات التقليدية للاجتهاد، لأنّ على الفقيه في إطار الحكومة الإسلامية أن ينتبه إلى الانعكاسات الاجتماعية لأحكامه التي يستنبطها، ويكون على بيّنة من كيفيّة تنفيذ الحكم المستنبط والموانع والعقبات التي تحول دون ذلك.

(٥)

تأثيرات الزمان والمكان

● **هل هناك تأثير للزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي؟ وما هي طبيعة تأثيرهما في تغير الأحكام أو تكاملها؟ وهل تستوجب معرفة الزمان والمكان معرفة الموضوعات المستحدثة؟**

السيد مرعشي: ليس ثمّة شكّ في أنّ على كلّ مجتهد أن يكون مطّلعاً على مقتضيات الزمان واعياً لها. فوظيفة المجتهد لا تقتصر على البحث في المنابع الفقهية سنداً ودلالة فقط، بل يجب عليه أن يتحلّى برؤية بحيث يميز في الحكم الصادر بين أن يكون قد صدر طبقاً لمقتضيات الزمان في عصر النص، أم أنّه حكم كلّي وعام. فقد يكون الأمر كذلك في مسألة تعلّق الدية بالعاقلة أو في الديات الستّ مثلاً، بمعنى أنّها أحكام تختصّ بزمان الصدور، من دون أن يكون ثمّة موضوعية لأيّ منها. كما أن ليس هناك شكّ في أنّ الاطّلاع على مسائل العصر ووعيها ومعرفة الموضوعات المستحدثة، هي أمور ضرورية للمجتهدين، وإلاّ إذا لم يطّلع المجتهدون عليها ولم تكن لهم معرفة بها، فكيف يكون بمقدورهم أن يبينوا أحكامها ويستنبطوها؟

السيد الحائري: نبدأ الحديث هنا عن مدرسة المرحوم النائيني، فالنائيني كان يعتقد أنّ أمامنا في مثل «**آتوا الزكاة**» ثلاثة أمور، هي: الوجوب وهو الحكم، والإيتاء وهو متعلّق الحكم، والزكاة وهي الموضوع أو متعلّق المتعلّق، إذ يتعلّق الإيتاء به. وهنا ثم فرق بين الموضوع والمتعلّق.

المقصود من الموضوع بحسب المصطلح الأصولي، هو الشيء المفروض الوجود، أي الذي يفترض في المرتبة السابقة، ثمّ يأتي الحكم بعده، وذلك خلافاً للمتعلّق الذي لا يفترض مفروض الوجود. فالمتعلّق يوجد بواسطة الأمر أي هو الشيء، الذي نؤمر نحن بالعمل به أو بتركه. أمّا الموضوع فليس كذلك، بحيث نوجده نحن؛ الموضوع موجود على أساس هذا المبنى، فعلينا أن ننظر أين يمكن أن يكون للزمان دخل في هذه الأُمور الثلاثة. فهل يؤثّر الزمان في الموضوع بحيث يبدله، ممّا يستدعي تبدّل الحكم (بمعنى أنّ الموضوع الجديد يحتاج إلى حكم جديد، لا بمعنى تغيّر الحكم الإلهي الكلّي) أم أنّ الزمان والمكان يستبدلان المتعلّق؟ لأن من الطبيعي أنّ تغيّر المتعلّق يستدعي تلقائياً تبدّل الحكم شئنا أم أبينا. أم المقصود أنّ الأحكام تتبدّل بتغيّر المكان والزمان من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار الموضوع والمتعلّق؟ علينا أن نتأمّل المسألة، لننظر أي أمر من هذه الأمور الثلاثة يطاله التغيير والتبديل.

في الحالة الأولى عندما يقوم المكان والزمان بتغيير الموضوع، فمن الطبيعي أن يتبدّل الحكم تبعاً لذلك. ففي عصر من العصور لم يكن ممكناً مواجهة الحكومات المنحرفة، ففي مثل هذه الحالة نجد أنّ الأئمّة (عليهم السلام) أكّدوا بشكل كبير على وجوب التقيّة. أمّا لو تغيّرت الشروط الزمانية، بحيث توفّرت الأرضية المناسبة لمواجهة الحكومة المنحرفة، فإنّ ذلك يستدعي ظهور حكم جديد، وذلك تبعاً للتغيّر الذي طرأ على الموضوع، إذ يوضع حكم التقية جانباً، ويترك مكانه لحكم الجهاد والمواجهة.

في هذه الحالة لم يتغيّر الحكم الإلهي، بل تبدّل الحكم تبعاً لتبدّل الموضوع، ولا أحد يناقش في هذا البعد.

أمّا في القسم الثاني، فيمكن لمتعلّق الحكم أن يتغيّر بمرور الزمان أو بتأثير تغيير المكان، وحينئذ يتغيّر الحكم تبعاً لتغيّر المتعلّق، من دون أن يكون تغيير المتعلّق قد جاء تبعاً لتغير الموضوع.

مثال ذلك القول: إحترم الوالدين، فربما يختلف متعلّق الحكم (الاحترام) تبعاً للزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون الاحترام في صدر الإسلام بنحو معيّن، وفي عصرنا الراهن بنحو آخر.

كما يمكن أن نشير للحالة بمثال يدلّ عليها من خلال ما جاء في الرواية التي تقول: «**اتّقوا النار ولو بشقّ تمرة**». بمعنى أنّ الإنسان إذا أفطر صائماً في شهر رمضان ولو بشقّ تمرة، فإنّ ذلك يكون له نجاة من النار، فهنا توهّم بعض المتديّنين أنّ الرواية تنطوي على العموم، بحيث إنّ أي إنسان يبادر إلى إفطار صائم في المسجد، أو في الشارع بشقّ تمرة، يكون قد تمثّل حالة «**اتّقوا النار**» وصار مصداقاً لها، في حين ليس الأمر كذلك، إنّما ترتبط الرواية بحال الصائم إذا كان فقيراً، بحيث ينقذه شقّ التمرة من الجوع.

نأتي الآن إلى القسم الثالث الذي نقول فيه: إنّ الحكم يتبدّل مباشرة من دون تبدّل المتعلّق والموضوع. هذا أمر لا يكون بنظرنا، إلاّ إذا قلنا إنّ فهم الفقيه يزداد بمرور الزمان ويتّجه إلى نقاط أكثر، بحيث يرتاد هذا الفقيه آفاقاً أخرى لم يكن السابقون قد انتبهوا إليها. ففي حالة كهذه يمكن أن يتبدّل الحكم أو الفتوى.

هذا ما حصل على سبيل المثال في مسألة ماء البئر، إذ كان يُحكم بنجاسته إلى ما قبل عصر العلاّمة الحلّي، لكن منذ عصر العلاّمة الحلّي فما بعد تبدّل إلى الطهارة مع حفظ (ثبات) الموضوع والمتعلّق.

ثمّ مثال آخر يمكن أن نأخذه من الموقف من الخمس، فقد كان بعضهم يفتي بوجوب دفنه، ثمّ تحول الأمر إلى استنكار هذا القول واستبدلوه بآخر يقول بوجوب صرفه بدلاً من دفنه.

ما نريد أن نخلص إليه، أنّ تبدّل الحكم إذا حُمل على هذا المعنى فهذا حمل صحيح. فلو افترضنا أنّ الفقهاء هم بمنزلة الشخص الواحد، فإنّ هذا الشخص ينتبه إلى نقاط أكثر كلّما تقدم به العمر أكثر، وعندئذ يمكن أن تتبدّل الفتاوى والأحكام. لكن إذا كان المقصود من المسألة المثارة للنقاش، أنّ الزمان والمكان يغيّران الكبرى الكلّية للحكم، فهذا أمر غير صحيح، وهو يخالف الرواية التي تقول: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة». فتغيير الكبرى الكلّية للحكم، يتوقّف على مجيء نبي ونسخه لها!

● **يمكن أن نقول: إنّ ما نعنيه هو القسم الثالث بحيث يتغيّر فهم الفقيه من الآية والرواية تبعاً لأوضاع الزمان والمكان، وذلك كما في حكم حرمة تشبّه المسلم بالكافر، إذ تغيّر هذا التشبّه بمرور الزمان؟**

السيد الحائري: كلاّ، ما ذكر في السؤال يدخل في القسم الأوّل، أو في القسم الثاني، حيث يكون التشبّه متعلّقاً للحكم. الزمان والمكان لا يغيّران من فهم الفقيه، إلاّ في الحالة التي أشرت لها، من أنّ طول واستمرار واستدامة خط المرجعية يؤدّي إلى تكامل فهم الفقهاء، أمّا إذا قلنا إنّ الزمان

والمكان يغيّران الفهم، فإنّ ما يكون حجّة هو الفهم الذي كان سائداً في عصر الإمام، لا الفهم السائد في زماننا. أمّا ما يتعلّق بمثال التشبّه بالكفّار، فهو مصداق لتبدّل الموضوع، حيث لا تندرج المسألة بعد ذلك - بتغيّر الموضوع - في باب التشبّه بالكفّار، إذ غدا ارتداء اللباس في العرف السائد في العالم على شكل واحد، ومن ثمّ لا معنى للتشبّه. ويمكن أيضاً أن ننظر إلى المسألة من زاوية أخرى، إذ تقود دقّة العلماء المتأخرين إلى أنّ دليل العلماء المتقدّمين كان يتمثّل برواية ضعيفة عملوا بها، وقد سلم بها من سلم انطلاقاً من القول بأنّ عمل الأصحاب جابر للسند، في حين يمكن للفقهاء المتأخّرين أن لا يلتزموا بهذه القاعدة، وبالتالي يرون أن الرواية الضعيفة لا تنهض دليلاً كافياً على حرمة التشبّه، فيتغيّر الحكم على هذا الأساس، وهذا مدخل يختلف عن القول بأنّ الزمان والمكان يفضيان إلى تغيير الحكم.

د. كُرْجي: تنطوي الأحكام الفقهية على أقسام كثيرة، وما هو موجود في الكتب الفقهية، خاصّة كتب الفقه الشيعي، هو فقط أقسام محدودة. أصول هذه الأقسام هي: الأحكام التكليفيّة العبادية وغير العبادية، أحكام الأحوال الشخصية، الأحكام الوضعية الخصوصية، العقود والإيقاعات والأحكام العامّة (الأحكام الحكومية التي تمارسها الدولة). لا تأثير للمكان على العبادات، في حين يكون لهما تأثيرهما الكبير على بقيّة الأحكام، لاسيّما الأحكام العامّة، التي يكون المجتمع موضوعاً لها. ما نجده في الكتب الفقهية أنّها لم تبحث في هذه الأحكام، وإنّما تناولها الحقوقيّون فقط بالبحث، وذلك من قبيل: الحقوق المدنية، الحقوق الجزائية العامة والخاصّة، حقوق التجارة، النقل، الضمان، الضرائب، القوانين الدولية العامّة والخاصّة، القوانين التي تنظم الحقوق البحرية، كما هناك أقسام أخرى (الحقوق هنا أشمل من القانون). فهذه الحقول جميعاً تشهد دون ريب تأثيراً كبيراً للزمان والمكان فيها.

وما يجب على الفقهاء هو أن يدخلوا هذه الأبواب جميعاً إلى الفقه، ويستنبطوا أحكامها وفق النهج الفقهي الصحيح. بيد أنّ الذي يؤسى له أنّ الفقهاء لم يشرعوا بهذه المهمّة حتى الآن.

أجل، إنّ الكتاب والسنّة يشتملان على كلّيات الأحكام العامّة، بيد أنّ الأساس الذي تقوم عليه هو مصالح ومفاسد المجتمع، ومن الطبيعي أنّ أكثر العوامل تأثيراً في هذه المصالح والمفاسد هما الزمان والمكان. كذلك الحال في بقيّة الأحكام الأخرى، خاصّة العقود والإيقاعات.

صحيح أنّ هذا الضرب من الأحكام ممضى، أي هو من الأحكام الإمضائية من قبل الشارع، ولكن لا يصحّ أبداً أن يقال: إنّ الشارع أمضى فقط مقرّرات زمانه وحسب، أي أمضى العرف الجاهلي وحده، بل هو أمضى أحكام العرف في جميع الأزمنة. فالشارع المقدّس أمضى صحّة جميع العقود بموجب الآية الشريفة: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ ولم يقتصر إمضاؤه على العقود المتعارفة في زمن النصّ وعصر التشريع.

الشيخ شَبَسْتَري: ينبغي أن نحدد بشكل دقيق ما نعنيه من القول: هل للزمان والمكان دور في الاجتهاد أم لا؟ فماذا نعني بمقولة أنّ للزمان والمكان دخلاً في الاجتهاد؟ هل المقصود من الزمان والمكان مجموعة التحوّلات التي تطرأ على الحياة البشرية خلال الزمان والمكان، أم المراد أنّ للزمان

والمكان تأثيراً مباشراً على الاجتهاد. إذا ما أراد الفقيه أن يتحدّث بهذا المنطق وهو يعتقد أنّ للتحوّلات المختلفة التي تطرأ على الحياة البشرية دخلاً في الأحكام، فمعنى ذلك أنّ هناك «حقيقة» جديدة اسمها «**التحوّلات البشرية المختلفة**» يجب أن يأخذها بنظر الاعتبار إلى جوار الكتاب. حينئذ ليس من الصحيح أن نقول إنّ الفقيه ينظر في عملية الاستنباط، إلى الكتاب والسنّة فقط، وإنّما برزت أمامه «حقيقة» (ظاهرة) أخرى لها دخالتها في الاستنباط.

إذا أراد الفقيه أن يأخذ بنظر الاعتبار مسألة التحوّلات الاجتماعية، فعليه إذاً، أن يحدد لنفسه معنى واضحاً للتحوّلات الاجتماعية وللحضارة بشكل عام. فما هو المراد من التحوّلات الاجتماعية، ومن الحضارة وماذا يقبل منهما وماذا يرفض.

كنّا شهوداً على ما كتبه الإمام الخميني (رحمه الله) في رسالة جوابية بعث بها إلى أحد السادة العلماء في قم، حيث كتب له: «**وفق الرأي الذي تؤمن به يجب أن ترفض الحضارة الجديدة، في حال أننا يجب أن نقبل هذه الحضارة الجديدة**». لقد استخدم الإمام مصطلح «الحضارة الجديدة»، والآن نسأل: ماذا يعني قبول الحضارة أو التقدّم الحضاري الجديد؟

يترافق التقدّم الحضاري الجديد مع سيل من التحوّلات الحياتية في معيشة البشر، وإن كان الجزء الذي نلمسه منه ونتعاطى معه بشكل مباشر هو المسائل المادّية والمعيشيّة من هذا التقدّم.

وليس الأمر كما يقال من أنّ التقدّم الحضاري الجديد افترق فقط عن السابق بأدوات المعاش والوسائل الحياتية، كما كان الشهيد مطهّري يصرّ على هذا الرأي في بحثه «**الإسلام ومقتضيات الزمان**» إذ كان يذهب إلى أنّ التحوّلات التي لا يستطيع الإنسان تجنّبها ورفضها، هي فقط ما يطرأ على الحياة الإنسانية من تغيّر في وسائل المعاش. فإذا أراد الإنسان مثلاً أن يحمل مفهوماً صحيحاً عن التنمية الاقتصادية أو مفهوماً صحيحاً عن الحياة الاجتماعية لمجتمع ما في إطار دستور مدوّن - وهاتان الظاهرتان كلتاهما من الإفرازات الأساسية للتطوّر الحضاري الجديد - فلا يسعه أبداً أن يفكر في وسائل المعاش المادّية وحدها. والسبب أنّ التنمية الاقتصادية، أو العيش في إطار دستور مدوّن، يرافقهما منظومة قيمية خاصّة؛ كما يرافقهما أيضاً طراز خاصّ من الحياة الفردية والاجتماعية.

لذلك كلّه لا ينبغي أن نمرّ على هذه المسائل ببساطة، ونكتفي بالقول بأنّ معرفة الزمان والمكان ووعيهما، يعني فقط معرفة الموضوعات المستحدثة في المعنى الذي يقتصر على الوسائل الحياتية المادّية وحدها. كلاّ، إنّما نرى أنّ آثار ودور الزمان والمكان أعمق، وأوسع من حدود هذا الكلام، ومن ثم، فإنّ الاجتهاد الذي يمارس في إطار مقولتي الزمان والمكان له صلة مباشرة بقبول أو رفض الكثير من القيم الأخلاقية والثقافية. طبيعي أن قبول هذه القيم أو رفضها هو فرع، ونتيجة لوعي وإدراك ومعرفة تلك القيم وتلك الثقافة.

ومن الطبيعي أن يكون ثمة أسلوب واجب الاتّباع في عملية التعرّف، والوعي، والإدراك. إنّ القضية التي تعبر عن نفسها في مضمون السؤال التالي: وفق أي أسلوب نريد أن ندرك، ونعي، ونتعرّف على تلك القيم وتلك الثقافة؟ هي مسألة في غاية الأهمّية؛ فهل نريد أن نمارس التعرّف

والوعي والإدراك بأسلوبنا الفلسفي القديم أو بالأساليب الجديدة، وماذا نختار من هذه المناهج الجديدة، ولماذا؟

لو عدنا مثلاً إلى أسلوب القدماء لرأينا أنّ تصوّرهم للمجتمع يقوم على أساس ما يلي: هم يفترضون أنّ المجتمع كجسم الإنسان، تتمثّل سلامته وتوازنه في وضع كلّ إنسان في المجتمع أو قوّة من القوى الاجتماعية في مكانها الطبيعي. على هذا الأساس يكون العدل في هذا الإدراك هو «وضع كلّ شيء في موضعه». والسؤال: هل نريد أن نتعرّف على القيم التي تتّصل بالحياة الاجتماعية على أساس هذا التصوّر للمجتمع والعدل الاجتماعي، أم نريد أن نفعل ذلك على أساس فلسفة القيم في علم الاجتماع، أو فلسفة السياسة، أو فلسفة الأخلاق؟ وهذا مجرّد مثال واحد.

ما نريد أن نخلص إليه، أنّه لا يسع الفقيه اليوم أن يكتفي بالتعامل مع الظواهر السطحية الملموسة والمادية من التقدّم الحضاري الجديد، ثمّ يقرّر على أساس هذه الكيفية في التعامل، ما يقبله وما يرفضه من التمدّن الجديد. وكذا يقال في عناوين تطرح في المجال الفقهي، فحينما يطرح في المجال الفقهي قضايا من قبيل لزوم مراعاة المصلحة، والعسر والحرج وما شابهها، فإنّها جميعاً تنصرف إلى التحوّلات الحياتية، ولا يمكن قصر هذه العناوين على السطح الملموس الظاهر من الحياة المعاصرة. فالضرورة والمصلحة يجدان معناهما دائماً من خلال مقصد معيّن. على ضوء ذلك يتعيّن أن نلاحظ في المرتبة الأولى طبيعة المقصد الذي يؤمن به الفقيه، لكي يقول على أساسها وفي المرتبة الثانية: إنّ هذه المسألة ضرورة أم أنها تعبّر عن المصلحة؟

(٦)

دوائر تأثير المكان والزمان

د. كاتوزْيان: للزمان والمكان تأثير على الاجتهاد الفقهي والأحكام القابلة للتنفيذ، من جهات مختلفة، من دون أن يكون ذلك التأثير متعارضاً مع إثبات الأحكام الإلهية.

لا أظنّ أنّنا نستطيع في هذا الجواب القصير المجمل، أن نعرض لجميع العوامل المؤثرة في الاجتهاد، إنّما نشير إلى بعض العوامل من باب المثال، من خلال النقاط التالية:

١ ـ **تحوّل القيم الأخلاقية:** أبرز علامة تشهد على هذا التحوّل هي مسألة العبيد؛ إذ تكفينا في هذا المضمار نظرة عامة إلى تاريخ الفقه والأحكام المتعلّقة بالعبيد والإماء في الكتب الفقهية، لكي نلحظ فيها انخفاض الاهتمام بهذا الباب تدريجياً، حتّى إذا ما أُلغي نظام العبيد، ترى أنّ الكتب الفقهية لا تتحدّث عن الموضوع إلاّ لماماً.

طبيعي أنّ هناك من يذهب في تفسير هذا التحوّل وعدم اهتمام الفقه بالعبيد على أساس القول بانتفاء الموضوع، في حين أنّ السبب الحقيقي يتمثّل بالتحوّل الذي طرأ على القيم الأخلاقية، فلو قتل كافرٌ في المجتمع الإسلامي مسلماً، فهل يحقّ لورثة القتيل المسلم، أن يسترقّوا الكافر ويتّخذوه عبداً؟ هل سألنا أنفسنا عن طبيعة المانع الذي يحول دون الاستفادة من حقّ التملّك الشرعي هذا؟

في مرحلة أدنى ممّا يعكسه المثال المشار له آنفاً ينبغي أن نتحدّث عن طبيعة العلاقة بين المرأة

والزوج، وما طرأ على ذلك من تحوّلات طوال تاريخ الفقه. الأسئلة المثارة هنا هي: هل يعكس ما يحكم مجتمعاتنا الحاضرة وما يسودها الآن، ما قاله الفقهاء وما بلوروه من أحكام؟ إذا كان هناك من يشكّ، فلا بأس أن نلجأ إلى التحكيم لنرى. فهل من الواجب على الرجل الذي يريد أن يطلق زوجته، أن يعود إلى الحاكم ويخضع للتحكيم، وهل يصدق الشقاق (النفرة أو الاختلاف بين الجانبين) على الرجل الذي يريد أن يطلق زوجته؟ ثمّ هل يعدّ العسر وحرج المرأة، القاعدة العامّة لجواز طلاق المرأة؟ وهل يقبل الجميع فتوى المرحوم السيّد محمد كاظم الطباطبائي حول عسر المرأة وحرجها إذا غاب عنها زوجها وخيف عليها من الوقوع في الحرام؟ هل تستطيع المرأة أن تتقاضى الأجر من زوجها؟ ثمّ كثير من الأسئلة غير ذلك. دعونا نقترب من المسألة أكثر لنسأل: هل ينطوي مفهوم المعاشرة بالمعروف ﴿**وعاشروهنّ بالمعروف**﴾ في مجتمعنا المعاصر على نفس معناه السابق الذي كان عليه؟ وهل يتساوى بين حياة القرية وحياة المدينة؟ وهل ترون أنّه يمكن لزوج ثري أن يتزوّج في مجتمعنا المعاصر من فتاة متعلّمة لكنّها فقيرة، ثمّ يعاملها في النفقة على ضوء منحدرها العائلي بحيث يعيّن لها نفقة تتناسب مع المستوى المعيشي لعائلتها الفقيرة، من دون أن يأخذ بنظر الاعتبار شؤون العائلة الجديدة؟ وهل يصحّ بنظركم أنّ هذه الزوجة المحتاجة لا تستطيع أن تأخذ من زوجها نفقة الدواء والسفر واللوازم الصحّية، وأنّ عليها فقط أن تكتفي بالمسكن والطعام واللباس وتقنع بها؟ ثمّ هل تنطوي قيمومة الرجل ورئاسته للأسرة ﴿**الرجال قوّامون على النساء**﴾ على معنى امتثال التكليف وحفظ الأمانة (كما هو في قيادة الجماعة) أم يعبّر هذا الموقع عن نزعة التسلّط وإشباع نزعات الرضا والميول الشخصية لدى الزوج؟ علينا إذن أن نقبل في ضوء هذه الأسئلة وما تمليه من معطيات، أنّ التحوّل الهادئ في القيم الأخلاقية أعاد ترسيم الحدود المألوفة والمتوارثة، واقتضى بروز اجتهادات فقهية جديدة.

٢ ـ **العوامل الجغرافية والمكانية**: لقد أبرز عدم اتساق سن البلوغ الشرعي عند البنات مع الواقع الطبيعي والإجتماعي المعاش في عصرنا الحاضر ميلاً للقول أن سنّ التكليف إنما هو أحد العوامل الكاشفة عن البلوغ، وليس موضوعاً كاملاً. ومشكلة عدم اتّساق الحكم الشرعي مع المحيط الجغرافي تتأكّد أكثر في المناطق الباردة. ففي السويد مثلاً لاتبلغ الفتاة جسمياً إلاّ بعد سنّ العشرين، فكيف يصحّ الادّعاء بأنّ الفتاة تبلغ في سنّ التاسعة (أو أقلّ) وتكون مستعدّة للزواج؟

٣ ـ **تغيّر العلوم والتقدّم التكنولوجي**: نصّ الفقه على أن البرص والقرن عند المرأة من أسباب فسخ النكاح، والسبب الذي يذكر لذلك هو أنّهما صعبا العلاج ويمنعان من الرغبة في المعاشرة أو يقللان منها، كذلك يقال بالنسبة للعنن أو العجز الجنسي الذي يُصاب به الزوج. والآن لنفترض أنّ علم الطب استطاع أن يعالج هذه الأمراض بالدواء أو بالجراحة البسيطة خلال عدّة أيّام فهل تبقى بعد ذلك أسباباً لفسخ النكاح؟ إذا كان جوابكم بالإيجاب، فكيف تجيبون إذن على هذا السؤال: هل العائلة الإسلامية هي بهذه السهولة بحيث يفرط بها لسبب هو بمثابة إصابة الإنسان بنزلة البرد؟

٤ ـ **تغيّر الاحتياجات والضرورات**: ليست قليلة هي الأحكام التي أدرجت في الفقه استجابة لحاجات الناس الملحّة أو جاءت جرياً على الأعراف السائدة في زمان سابق. وفي عصرنا الحاضر تفرض بعض الضرورات إيجاد تحوّلات في القواعد الحاكمة على بعض الجماعات الاجتماعية

التي تعيش حالة العجز أمام المستطيعين والأقوياء، وأهم جماعتان تبرزان على هذا الصعيد هما العمّال والأجراء، ففي حال العمّال من الطبيعي أن لا تستطيع بعض القواعد المتّصلة بباب إجارة الأشخاص أن تنهض بالعدالة المطلوبة في طبيعة علاقة الأجير بصاحب العمل، وبذلك يضطرّ قانون العمل أن يخرج عن بعض الأصول تأميناً للعدالة المطلوبة. وفي العلاقة بين المستأجر والمؤجّر اضطرّ مجلس الشورى الإسلامي (في إيران) للتوسّل بقاعدة «العسر والحرج» للوقوف بوجه الحالات غير العادلة التي تتبدّى في تخلية المنازل.

لقد بلغت ضغوطات الضرورات والاحتياجات شأواً بحيث لم تقتصر فقط على استبدال الأحكام الثانوية وتبدّلها، بل أصبح لها تأثيرها في استنباط الأحكام الطبيعية الأوّلية في الشرع. والطريقة الأفضل لرؤية الأثر القوي النافذ وما تتحلّى به هذه الضغوطات من قوّة تتمثّل بذكر بعض الأمثلة.

أ. يعتبر عقد التأمين من أبرز العقود التي وجدت طريقها إلى الفقه الإسلامي؛ ذلك أن الفقهاء يحكمون ببطلان المعاوضة التي لا يعلم أحد عوضيها، لأجل الغرر المنهي عنه «**نهى النبي عن الغرر**». ومع ذلك، فقد مال عدد من الفقهاء إلى تصحيح عقد التأمين رغم ما يترتب عليه من غرر لعدم معلومية أحد العوضين.

ب. حين نترك موضوع عقد الضمان وما طرأ عليه من تغيير في الدائرة الفقهية بتأثير تبدّل الاحتياجات وبروز ضرورات جديدة، نصل إلى مثال بارز آخر يتمثّل بعقد مبادلة البضاعة بالبضاعة. نبدأ أوّلاً ببيع ثمرة العمل بالمؤجل، فقد حرم هذا الضرب من البيع في زمن كان الحكم فيه قانوناً لتنفيذ العدالة، والحيلولة دون الظلم الذي يطال العامل الكادح من قبل المتمول الظالم، فقد كان صاحب رأس المال يستفيد من ضعف الفلاح، وعدم وجود ملجأ يلجأ إليه، وينتهز هذه الحالة بشكل سلبي، فقد كان يشتري حنطة المزرعة بثمن بخس وبالمؤجّل، وكان الزارع يرضى بهذه المعاملة، لأنّها توفر له ضماناً مستقبلياً لمحصوله.

أمّا اليوم، فقد برزت مصالح أهم أخذت تدفع للقبول بمثل هذا الضرب من التعامل، بل تجعله ضرورياً لا يمكن تجنّبه منه. فنحن اليوم نبيع نفطنا بهذه الطريقة، ونؤمن جميع ما نحتاج إليه من بضائع وسلع عن طريق بيع السلعة بالسلعة. فهل نجرؤ على أن نحكم ببطلان جميع هذه المعاملات؟ وإذا فهم الأجانب أنّ مثل هذه المعاملة باطلة في فقهنا الحقوقي، فهل يكونون على استعداد بعد ذلك للتعامل مع الحكومة الإسلامية؟

ربما لم تدخل هذه المسألة إلى الحوزة بعد، بيد أنّها ستطرح وستشقّ طريقها إليها إن عاجلاً أم آجلاً، تماماً كما هي مطروحة اليوم بين الحقوقيّين، وقد اختلفت حولها الآراء.

في كلّ الأحوال، فإنّ إعادة النظر بمباني الاستنباط يمكن أن ينتهي إلى نتيجة معقولة تتمثّل بالشكّ بالإجماع المدّعى حولها، فما نهت عنه الأخبار صراحة هو «**بيع الدين بالدين**» (يراجع الحدائق، ج ٢٠، ص ١٥، ١٨؛ مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٤٢٤). كما أنّ التردّد موجود في مفاد أخبار «**لا يباع الدين بالدين**»؛ إذ هل المقصود هو بيع الدين قبل العقد، أو أن يشمل النهي الدين المترتّب على العقد؟ إنّ القدر المتيقّن في الإجابة هو الاحتمال الأوّل، يعني ما يقال له ديناً قبل العقد (مفتاح الكرامة، ج ٦، ص ٢٩، وكذلك جامع الشتات، ص ١٤٤).

ليس لدينا متّسع من الوقت لتفصيل المسألة أكثر، لكن الحدّ الأدنى الذي يجب أن نقبل به، هو أنّ إعادة النظر التي تمّت في الاستنباط والاجتهاد، نشأت من الضرورات والاحتياجات. (لمزيد من التفاصيل يراجع: القواعد العامة للعقود، ج٢، الرقم٥ ٤١).

٥ ـ **تغيير البنية الاقتصادية:** في الوقت الذي تستطيع فيه المعامل الصغيرة أن تؤمن حاجات المجتمع برساميل صغيرة، فإنّ صاحب العمل يحتاج لإدامة حياته الاقتصادية إلى الأجير والعامل، وفي الوقت نفسه يحتاج الأجير والعامل إلى صاحب العمل. في الحصيلة يمكن لعقد الإجارة الذي يُنظّم عن تراض بين الطرفين أن يؤمّن العلاقة العادلة بينهما. أمّا اليوم، فإنّ الواقع يعكس وجود أصحاب رساميل جشعين، مع عمّال سبق لهم أن ذاقوا مرارة البطالة، طبيعي أنّ هذه المجموعة من العمّال تحتاج إلى الحماية، وهذه الحاجة تدع وجدان الفقيه متأثراً، وتدفعه كما ذكرنا لاستنباطات جديدة.

أمّا في جواب سؤالكم الثاني، فينبغي القول: ما دام نقص القانون وكماله هما أمران نسبيان لهما صلة بالزمان والمكان، فمن الأفضل أن نطلق على هذا التحوّل اسم اكتمال الحركة الفقهية.

بشأن السؤال الثالث، فقد أضحى بديهياً، فما لم يدرك الفقيه الزمان والمكان ويعيهما، فلا يستطيع أن يصل إلى مفهوم كثير من المسائل.

الشيخ معرفت: ليس للزمان والمكان تأثير في الأحكام نفسها، ولا يمكن أن يكون لهما تأثير في ذلك. لكن يمكن أن تؤثر في الموضوعات كما جاء في نهاية السؤال من قولكم: هل الزمان والمكان يوجبان معرفة الموضوعات المستحدثة؟ والسبب أنّ للزمان والمكان دوراً مؤثراً على الموضوعات التي أوكلها الشارع للعرف.

في توضيح ذلك ينبغي أن نقول: إنّ لدينا ثلاثة عناوين للفقيه تأثير في بعضها، وليس له تأثير في بعضها الآخر. وهذه العناوين الثلاثة هي: الأحكام، والموضوعات والمصاديق.

دور الفقيه في الأحكام هو أن يضطلع بمهمّة استنباط الأحكام من المصادر الأوّلية بشكل أصولي. أمّا بالنسبة للمصاديق فليس ثمّة أي دور للفقيه فيها، فليس من وظيفة الفقيه بما هو فقيه أن يشخّص المصاديق ويعيّنها، ومردّ ذلك لعدم دخل فقاهته في تشخيص المصاديق الخارجية، وإذا كانت له معرفة بمصداق من المصاديق الخارجية، فقيمتها تدخل في نطاق الخبرة وليس في نطاق الفقاهة، أي لكونه خبيراً بهذا المصداق، وليس لكونه فقيهاً. فالفقيه في نهاية المطاف هو أحد أفراد المجتمع وأحد أبناء العرف، بالإضافة إلى ما يتحلّى به من فقاهة. الفقيه يستفيد من الأدلّة نجاسة الدم مثلاً، لكن إذا عُرضت عليه مادّة حمراء اللون لها غلظة (كثافة) الدم وسئل عنها فيما إذا كانت دماً فتجري عليها أحكام النجاسة أم لا؟ في مثل هذه الحالة لا قيمة لأي جواب يتقدّم به الفقيه في هذا المجال، لا فرق في أن يقول: إنّ هذه المادّة دم، أو إنّها ليست دماً. إنّما تكتسب إجابته قيمة من خلال موقعه كأحد أبناء العرف وأعضاء المجتمع، لا من خلال كونه فقيهاً، إذ لا صلة لفقاهته بهذا الموضوع.

حين ننتقل إلى الموضوعات، وهي غير الأحكام والمصاديق، يمكن أن يكون للفقيه دور مؤثر. إذ

يجب على الفقيه أن يعيّن حدود الموضوع الواقع في لسان الدليل، فهل النجاسة تنصرف إلى مطلق الدم أم إلى الدم المهراق فقط؟ أي هل تشمل النجاسة الدم النابض المتدفق الذي يخرج من الشرايين فقط، بحيث يكون الدم المتبقّي ليس نجساً، أم تشمل النجاسة مطلق الدم المتخلّف وغير المتخلّف؟ ثمّ هل بقعة الدم التي توجد في مح البيضة، مشمولة لحكم الشريعة القاضي بنجاسة الدم، أم تكون نقطة الدم هذه خارجة عن نطاق الدم الذي تحكم الشريعة بنجاسته.

بعبارة أُخرى، ينبغي على الفقيه أن يعرف ما إذا كانت أدلّة النجاسة تنطوي على الإطلاق أم لا؟ فالشارع يقرر أنّ كلّ دم نجس، لكن إذا لم يكن بين يدي الفقيه مثل هذا الإطلاق والشمول في اللفظ فلا يستطيع أن يفتي بنجاسة الدم الموجود في البيضة. لذلك نرى الإمام الخميني (رحمه الله) يذهب لما يلي: «**نفتي بحرمة الدم الموجود في البيضة (حرمة أكله) على أساس الإطلاق الذي بين أيدينا القاضي بحرمة أكل الدم مطلقاً، ولكن لأنّنا نفتقر إلى مثل هذا الإطلاق في باب النجاسة فنحن نفتي بطهارته في البيضة وفقاً لقاعدة الطهارة**». كما أنّ الإمام يذهب إلى أنّ الدم إذا استهلك من خلال الاختلاط والدمج ترتفع حرمة أكله أيضاً؛ لعدم وجود موضوع الحرمة في الخارج.

يتّضح ممّا مرّ أنّ من وظائف الفقيه سدّ ثغور الموضوع، بمعنى أنّ على الفقيه أن يرى ما عليه موضوع الحكم في لسان الدليل. ما نخلص إليه أنّ الواجب على الفقيه استنباط الحكم وتعيين الموضوع، أمّا معرفة مفهوم هذا الموضوع ـ أي الدم في هذا المثال ـ فهو أمر يجب على الفقيه أن يعود فيه إلى العرف وأهل الخبرة، لأنّ الشارع المقدّس أوكل ذلك إلى العرف، ومعنى هذا الإيكال أنّ على الفقيه أن يرجع إلى الخبير في معرفة وتعيين ما هو دم.

توضيح ذلك: أنّ على الفقيه أن يعود إلى العرف في حال عدم معرفته بمفهوم الموضوع وعدم قدرته على تشخيصه من جهة المفهوم، وهذا ما يطلق عليه بلغة الاصطلاح بالشبهة الصدقية، وهذه هي غير الشبهة المصداقية، ففي الشبهة الصدقية يكون العرف هو المرجع، بمعنى أنّ الفقيه يأخذ مفهوم موضوع الحكم الشرعي من العرف، أمّا حدوده وثغوره وشرائطه فيأخذها من الشرع ولسانه.

(٧)

تأثير الزمان والمكان بين العبادات والمعاملات

● **هل يقتصر دور العرف في تشخيص موضوعات الأحكام من جهة المفهوم، بباب المعاملات بمعناها العام أم أنّ الشارع ضمّ إلى ذلك العبادات أيضاً؟**

الشيخ معرفت: في الواقع يقتصر إيكال هذه المسألة إلى العرف في باب المعاملات. لأنّ تشخيص الموضوع في باب العبادات من الجهة الصدقية هو من وظائف الشارع أيضاً. بمعنى أنّ الفقيه يأخذ الحكم من الدليل ويستنبطه من المباني الشرعية، ويستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع، تماماً كما يجب عليه أيضاً أن يعرف الموضوع من لسان الدليل. على سبيل المثال بين أيدينا في الشريعة «الصلاة واجبة» أو «الزكاة واجبة» فالذي عليه الأمر أنّ جميع الجزئيات هنا منوطة بالشرع ويجب الإفادة من الدليل في بيانها وتحديدها.

فالحكم الذي هو الوجوب، يؤخذ من الدليل، كما تؤخذ منه أيضاً حدود الموضوع وثغوره التي هي عبارة عن أجزاء الموضوع وشروطه وقيوده، كما يؤخذ منه تماماً ذات الموضوع الذي هو عبارة عن مفهوم هذه العناوين (الزكاة والصلاة)؛ أي بأي معنى تكون الزكاة والصلاة.

هنا نلاحظ أنّ جميع هذه الجزئيات متّصلة بالشارع ولا صلة لها أبداً بالعرف. فإذا قال العرف مثلاً وحكم على عمل شخص بأنّه صلاة وقطع بذلك، بيدَ أنّ الفقيه حكم وفق الموازين التي بين يديه بأنّ هذه ليست صلاة، فإنّ الحقّ مع الفقيه. وإذا تمّ العكس حيث حكم العرف بأنّ ما أدّاه الشخص ليس صلاة في حين حكم الفقيه بأنّ هذه صلاة، فالذي يؤخذ به هو موقف الفقيه؛ لأنّه المرجع في هذا المضمار.

يتبيّن ممّا مضى أن ليس للزمان والمكان تأثير في باب العبادات مطلقاً. ومردّ ذلك أنّه لم يوكل إلى العرف أي عنوان من تلك العناوين الثلاثة في مجال العبادات، أمّا في المعاملات فيمكن أن يكون ثمّة دخل للزمان والمكان فيها، لأنّ المصداق فيها موكول إلى العرف.

● هل تناط هذه المسألة بقولنا بالحقيقة الشرعية؟ الحقيقة الشرعية بمعنى أن يخترع الشارع موضوعاً وعنواناً بإزاء العُرف، كما في حال الصلاة مثلاً، فالصلاة في العرف بمعنى الدعاء، لكنّها في لسان الشرع هي ممارسة «أوّلها التكبير وآخرها التسليم» بالحدود والشروط التي عيّنها الشرع؟

الشيخ معرفت: إذا كان المقصود من الحقيقة الشرعية هو: هل للشارع ماهيات مخترعة أم لا؟ فالجواب القطعي أن جميع الماهيات في باب العبادات اختراعية. وتوضيح المسألة، أنّه كانت في زمان نبي الإسلام عدد من الممارسات من قبيل الحجّ، الزكاة، الصلاة وغيرها، وقد كان الناس يفهمون أن هذه الممارسات هي ضرب من العبادة الخاصّة، يجب التوجّه فيها إلى المعبود بصرف النظر عن الشرع. والآن إذا جئنا وطرحنا هذه المسائل، فهذه العناوين ليست لها ماهية اختراعية، وإنّما بحثنا يتحرّك في مجال آخر. في الواقع ينصبّ بحثنا على أن للشارع في باب العبادات مجموعة من الأحكام التي استخدمت في مجموعة من الموضوعات؛ وهذه الموضوعات لها بُعد كلّي مثلما لها مصاديق خارجية، وكما أن من مهامّ الفقيه أن يستنبط لها أحكاماً، فإن من وظائفه أيضاً التعرّف على الموضوعات التي استخدمت لها تلك الأحكام في هذا الباب.

ممّا يذكر في هذا المضمار أن رجلاً جاء إلى الإمام الصادق (عليه السلام) وقال له: إنّي اخترعت دعاءً، فما كان من الإمام إلاّ أن رد عليه ومن دون أن يسمع دعاءه: دع اختراعك، أدعُ كما أدعو. وسرّ هذا الموقف واضح، ذلك لأنّ الاحترام والتقديس والثناء الذي ينصرف لشخص معيّن يتحتّم أن يكون على وفق مقام ذلك الشخص وقدره، وإذا كنت تجهل مكانة الطرف الآخر وشأنه، فلا تستطيع أن توفّر له الاحترام اللائق. فهل هذا الشخص عالم أم لا؟ وهل هو من وجهاء المدينة أم لا؟ وهل هو من علماء الدرجة الأولى أم لا؟ هل هو فيلسوف أم فقيه؟ ملخّص الكلام ينبغي التعرّف على مركز الطرف الآخر ومكانته حتّى يمكن إبداء الاحترام له على قدر موقعه وبما يتّسق مع شأنه.

أمّا من دون هذه المعرفة، فقد يتقدّم الإنسان بطراز من الاحترام لا يتناسب مع مركز الطرف

الآخر، لأن احترام أيّ شخص، يتناسب مع شأنه. وكذا الحال في العبادة إذ يتحتّم أن تأتي هذه العبادة، وكذلك الثناء، متناسبة مع مقام المعبود وربوبيّته. والقضايا في باب العبادات قياساتها معها، ومن ثمّ فإن الموضوعات في هذا الباب تأتي بدقّة من قبل الشارع نفسه.

نستخلص ممّا مر جواب السؤال المطروح: هل ثمّة تأثير للزمان والمكان في موضوعات العبادات؟ الجواب: كلاّ. إذ ليس للعرف دور حتّى في موضوعات العبادات، والزمان والمكان يؤثّران في المجالات التي يكون فيها دور للعُرف.

● **ينبغي إذن أن نميز في هذا المضمار بين العبادات والمعاملات بالمعنى العام؛ أي يجب التفكيك بين العبادات والمعاملات في مسألة تأثير الزمان والمكان فيهما؟**

الشيخ معرفت: أجل، يجب التمييز بين العبادات وبين المعاملات في معناها العام الذي يشمل مجموعة العقود، الإيقاعات، الأحوال الشخصية، السياسات المدنية، العلاقات الدولية، وجميع ما يدخل في بناء النظام ويكون مؤثراً في الهيكل الحكومي. إذ ينبغي أن يكون لأي نظام وحكومة برنامج في المجال الثقافي، السياسة الداخلية، السياسة الخارجية، الاقتصاد، وغيره، إذ من المعروف أن أيّ نظام لا يسعه أن يستغني في ممارسته للحكم والحكومة عن تنظيم البرامج في باب المعاملات بمعناها العام المشار إليه.

أمّا فيما يتعلّق بطبيعة المسار الذي ينبغي أن يسلكه الناس لإرساء نظامهم المعيشي والاقتصادي، وطبيعة المثال الذي ينبغي أن يحتذوا به لبلوغ هدفهم في ذلك؛ فإنّ الشارع قد عهد ذلك إلى الناس أنفسهم، بل تخطّى الأمر هذه التخوم، إلى ما أفادته الشريعة على هذا الصعيد، وهي تفيد: عليكم أيّها الناس أن تنهضوا بأنفسكم بأعباء صياغة القوانين وتشريع الضوابط اللازمة في هذا المجال.

طبيعي أنّ الشارع قرّر أيضاً عدم إلحاق الظلم بأحد، فلا ينبغي لأيّ إنسان أن يُحرَم من الحقوق التي شرّعها له الله (سبحانه) وأرادتها له الطبيعة، كما ينبغي أن يستفيد كلّ واحد من حقوقه في نطاق القانون.

تعدّ الحرية أصلاً مهمّاً في الإسلام. ومعنى الحرية هو أن يكون الناس أحراراً في تقرير ما يريدونه في شؤون حياتهم. أي أن تكون لهم الحرية والإرادة في اتّخاذ القرار الذي يريدونه في دائرة حياتهم الشخصية وشؤونهم الاجتماعية. لكن إذا ما أُوكل الناس إلى أنفسهم بشكل مطلق، بحيث لم تكن هناك حدود وضوابط في ممارستهم لحرية القرار، فمن الممكن أن يبادر كلّ إنسان إلى وضع ما يراه هو مناسباً من الحدود التي يرسمها وفق ما يمليه هواه ورغبته، وعندئذ ما أكثر ما يُهضم من حقوق الضعفاء.

لو عُهدت عملية وضع الضوابط والمقرّرات إلى الإنسان نفسه على نحو مطلق، فمن الممكن أن يعمّ قانون الغاب، ويقوم الأقوياء بهضم حقوق الضعفاء والتعدّي عليهم؛ فإنه «**كلّ يجرّ النار إلى قرصه**». لذلك كلّه عرض الشارع لأصل اجتماعي مهمّ بعنوان «**لا تَظلِمون ولا تُظلَمون**»، إذ ينبغي لهذا الأصل أن يحكم المجتمع الذي يسوده الإسلام، ويخضع لحاكميّته.

● **إنّ كثيراً من هذه القواعد التي ذكرتموها تواضع عليها العقلاء أنفسهم، بقطع النظر عن الشريعة، وذلك بالمعنى الذي يفيد أنّ «العدل حسن» و«الظلم قبيح» هما حكمان كلّيان، وليست قاعدة «لا تَظلمون ولا تُظلمون» سوى واحدة من مصاديق «العدل حسن» و«الظلم قبيح».**

الشيخ معرفت: لكن ليس الأمر بهذه السعة، بل دائرة ما ذكرتموه أضيق قليلاً من القاعدة التي يرسمها التشريع.

● **ولِمَ؟ إنّ ما ذكرتموه كإطار تنهض بتأمينه أحكام العقل العملي والعقل العملي نفسه، مثلاً تعتبر الإحتكار من مصاديق الظلم، وقبح الظلم هو من الآراء المحمودة.**

الشيخ معرفت: بين أيدينا أمثلة كثيرة للموارد التي جاء لها الشارع بقواعد وقرّر لها ضوابط، مضافاً لما هو موجود من أحكام العقل العملي. على سبيل المثال جاء الشارع المقدّس بقاعدة «**لا ضرر**» في مقابل «**الناس مسلّطون على أموالهم**». ومعنى ذلك، أنّ لكلّ إنسان في إطار النظام الاجتماعي الحاكم، سلطة كاملة على ما يتّصل بشأنه الخاصّ، فأنا شخصياً لدي السلطة على نفسي وأموالي وكلّ ما يرتبط بي.

هذا أصل عقلائي والشارع ارتضاه أيضاً، وذلك لأنّ الإنسان خُلق حرّاً، وخلق مختاراً، وخلق ليكون هو الذي يأخذ التدبير في أموره. بيدَ أنّ الشارع نفسه وضع إلى جوار ذلك قاعدة «**لا ضرر**» أيضاً.

● **نودّ أن تتحدّث إلينا عن الحرية في الإسلام بتوضيح أكثر؟**

الشيخ معرفت: للحرية معنيان: الأوّل، هو الإنعتاق من القيود، بحيث يكون الإنسان حرّاً تماماً من جميع القيود. لقد أخذ أكثر الذين يميلون إلى الشهوات؛ الحرية بهذا المعنى، بيدَ أنّ الإسلام لا يرتضي ذلك.

المعنى الآخر للحرّية هو إمكان التمتّع بالحقوق، إذ ينبغي للقوانين والضوابط الموجودة في المجتمع، أن تكون بحيث يكون بمقدور كلّ إنسان أن يستوفي حقوقه. إنّ الحرية بالمعنى الأوّل الذي يعني التحلّل مفهوم خاطئ، ذلك أنّ الإنسان مقيّد وملتزم من أُمّ رأسه حتّى أخمص قدميه.

على هذا جاءت التقوى التي تعدّ أوّل شرط لتحقّق الإنسانية، لتكون بمعنى الالتزام والتقيّد، تماماً كما ذكر ذلك المرحوم مطهري، وهو يفيد بأنّ الإنسان المتّقي هو الذي يتقيّد بالالتزامات الإنسانية.

إذاً، ليس معنى الحرية في مقولة أنّ الإنسان خُلق حرّاً هو التفلت من القيود والتحلّل منها، بل معنى حرية الإنسان هو ما ذكرناه، من إمكان التمتّع بالحقوق. وذلك بما يفيد أنّ برامج المجتمع ينبغي أن تنظم بحيث يستطيع كلّ إنسان التمتّع بحقوقه الفردية والإجتماعية، فإذا ما رام مثلاً أن يحصل ولده على شهادة «الدكتوراه» من الجامعة، فينبغي أن لا تكون هناك عقبة أمامه، وأن لا تحول دون تحقيق هذه الرغبة مسائل مثل الانتماء الوطني والقومي وغير ذلك.

خلاصة الكلام، أنّ الشارع المقدّس لا ينظر إلى الإنسان ككائن أسير، بل ينظر إليه كحر. وفي الوقت نفسه يراه ملتزماً، وهذا هو معنى «المؤمنون عند شروطهم». فإذا ما تعهّد المؤمن بشيء، فإنّ هذا العهد يتحوّل إلى قيد عند المؤمن يملي عليه استحقاق الالتزام.

● **نعود الآن إلى الموضوع الأساسي. يبدو أنّ النتيجة التي انتهى إليها البحث تتمثّل في أنّ الشارع عهد بمهمّة إيجاد النظم في عملية تنظيم المجتمعات البشرية، إلى العرف، لكن غاية ما في الأمر أنّ هناك عدداً من الضوابط التي أملاها الشارع نفسه.**

الشيخ معرفت: أجل، لقد عهد الشارع المقدّس إيجاد النظم ووضع القرارات على صعدٍ مختلفة من عملية تنظيم المجتمعات البشرية، إلى العرف. والمقصود من العرف هو المجتمعات العالمية المتحضّرة نفسها، أعمّ من أن تكون مجتمعات إسلامية أو لا؟

أمّا المقصود من الضوابط والمقرّرات، فهو عرف عقلاء العالم ممّا تم ارتضاؤه بوصفه أصولاً عقلائية، مثل الحدود الجغرافية، النظام الحقوقي في إطار الحركة والانتقال، النظام المصرفي، العلاقات الدولية، وكلّ ما يدخل في نطاق الضوابط التي ارتضاها عقلاء العالم بوصفها أصولاً عقلائية. بعبارة أُخرى، يمكن وصفها بأنّها الأصول العقلائية الدولية التي ليس لها طابع تحميلي.

على ضوء ذلك نجد أنّ الشارع لم يخترع المعاملات. فأمور مثل البيع، والإجارة، والمضاربة، والمساقاة، وغيرها ليست شرعية؛ بمعنى أنّ الشارع لم يجعلها أويخترعها، بل هي من وضع العقلاء، وأضاف إليها الشارع أو قلّل منها بعض الضوابط والشروط. على هذا عُهد بالموضوعات الكلّية في المعاملات بجميع أبعادها، إلى العرف.

كما أنّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) دعا الناس إلى نظم أمرهم. ومعنى ذلك أنّ «**نظم الأمور**» هي مهمّة تقع على عاتق الناس أنفسهم، حيث قوله (عليه السلام): «**أوصيكم بتقوى الله ونظم أمركم**».

● **على هذا فإنّ الكثرة الغالبة من أمور المعاملات بالمعنى الأعمّ هي بعهدة العرف. من ثم ليس صحيحاً ما يتوهّمه بعضهم من أنّ جميع الأُمور ينبغي أن تؤخذ من الشرع، حتّى طريقة القتال والجهاد مثلاً؟**

الشيخ معرفت: أجل، ما هي صلة كيفية القتال بالإسلام، لقد قاتل النبي (صلّى الله عليه وآله) في عصره بتلك الطريقة، لأنّها هي التي كانت سائدة في ذلك العالم، لا لأنّ تلك الطريقة التي اختارها النبيّ في مقارعة أعدائه ومواجهتهم، تعكس النظام العسكري للإسلام.

من جهتها اكتسبت العلاقات الدولية للإسلام في الصدر الأول صيغتها تلك، تبعاً لما كان سائداً في العلاقات الدولية في العالم يومئذ. فإذا ما تحدّث النبي (صلّى الله عليه وآله) عن البيع والإجارة فلأنّه كان يتحدّث على وفق مباني الأصول العقلائية التي كانت سائدة يومذاك في مجال المعاملات، لا أنّ الإسلام هو الذي اقترح هذه العمليات واخترعها. وإذا ما نهى عن بعض المعاملات مثل بيع الكالي بالكالي، وبيع المنابذة وغيرهما، فإنّ سبب ذلك يعود إلى نظرة الشارع لهذا النمط من البيوع التي كان يعدّها غير عقلائية، فرأي الشارع في هذه الموارد أنّه يرى، أنّ هذا الضرب من المعاملات قد نشأ من مناشئ غير عقلائية، والدليل على ذلك واضح جداً. فبيع الكالي بالكالي، وبيع المنابذة يشتملان على الجهالة، والبيع المجهول يستتبع نوعاً من الضرر.

فإذاً، إذا كان للشارع كلمة بشأن الأصول العقلائية نفياً أم إثباتاً، فإنّ هذه الممارسة تعدّ في الواقع إرشاداً إلى حكم العقلاء، لا أنّ للشارع تعبّداً في باب المعاملات.

أمّا في باب العبادات فلا يمكن أن نأتي بالتعليلات بشأن الأحكام الشرعية، ففي حال الوضوء لا يمكن القول، إنّه لا فرق في النظافة بين أن تغسل اليد من الأعلى إلى الأسفل، أو من الأسفل نحو الأعلى. لكن بمقدور الشارع أن يقرّر وجوب غسل اليد من الأعلى نحو الأسفل، أو كفاية المسح ولو بإصبع واحد، من دون أن يكون بمقدورنا أن نورد تعليلاً مألوفاً لهذه الممارسات.

على هذا الضوء، ننتهي إلى قاعدة تفيد، أنّه في كلّ مورد نعجز عن الإتيان بتعليل عقلائي حوله فهو يدخل في باب العبادات، أمّا المعاملات فيجب أن تكتسب جميع التعليلات وجهة عقلائية.

ومن حسن الحظّ أنّ علماء السلف كالشيخين [محمد بن الحسن الطوسي، ت ٤٦٠هـ] والشهيدين [محمد بن مكي، ت٧٨٦هـ، وزين الدين العاملي، ت٩٦٦هـ] والمحقّقين [جعفر بن الحسن الحلي، ت ٦٧٦هـ، وعلي بن الحسين الكركي، ت ٩٤٠هـ]، والعلاّمة كلّهم آمنوا بدور الزمان والمكان. فإذا ما أراد أحدهم أن يقيِّم المسائل المتداولة في دنيا العقلاء ويطلّ عليها من وجهة نظر الفقه الإسلامي تراه يفعل ذلك من خلال رؤية مفتوحة، لا فرق بين السياسات، أو العقود، والإيقاعات، وبقيّة أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ. إذا ما شاء أحدهم أن يدرس ضروب الشراكة في عصره ممّا تعاهده العقلاء، تراه قد انتهى به التفحّص إلى وجود ثلاثة أنماط من الشراكة، نوعان منها لا يتنافيان مع القواعد الشرعية العامّة والكلّية، لذلك أُفتيَ بجوازهما، في حين قيل ببطلان النوع الثالث الذي يُطلق عليه «**شراكة الوجوه**»، وإن كان عقلاء العالم قد قالوا بجوازه. والسبب في إبطاله هو ما انتهى إليه الفقهاء بعد الدراسة والبحث بأنّ ما يعرف بشراكة الوجوه لا يتّسق مع القواعد الشرعية الأوّلية. إنّ شراكة الوجوه تقوم على أساس الموقع والمركز المالي، الاجتماعي، السياسي لا على أساس الرصيد المالي والعمل، ولذلك أبطلوه.

عندما بادر أولئك الفقهاء لدراسة المضاربة السائدة في عصرهم وتقييمها من وجهة نظر الشرع، انتهوا إلى تطابق تلك المضاربة التي تمارس في ذلك العصر، مع قواعد الشرع وعدم مخالفتها لها، فحكموا بصحّتها وبذلك أمضاها الشرع. لقد كانت المضاربة في ذلك العصر تقوم على أساس أن يعطي أحد الطرفين رأسمال للطرف الثاني الذي يبذل العمل ويكون شريكاً في الربح، من دون أن يتحمّل العامل شيئاً من الضرر الذي يتحمّله صاحب المال.

أمّا في عصرنا فقد تنوّعت الشراكة وانتهت إلى عشرة ضروب تقريباً، ومن ثمّ يتعين على الفقيه أن يعمل بالمنهج نفسه الذي سار عليه علماء السلف، لينظر أي هذه الأنواع يتّسق مع القواعد العامّة للشرع وأيّها يتعارض معه. لقد كانت أعمال المضاربة في ذلك العصر تدور على أساس النقد متمثلاً بالمسكوكات الفضيّة والذهبية. وما يبعث على الأسف أن نجد بعض فقهاء القرن العشرين [القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجري] يريد أن يدرس المضاربة في عصره من منظور العلاّمة الحلّي في القرن الهجري السابع!

درس العلاّمة الحلّي أنواع المضاربة المألوفة في عصره وأفتى بصحّتها، أو مخالفتها للقواعد الشرعية، لكن تلك الضروب من المضاربة لم يعد لها وجود خارجي في عصرنا، بل راحت تتجلّى على نحو آخر.

شخصياً لا أريد أن أسيء الظنّ بمركز فقهاء عصرنا الأجلاّء وما يحظون به من مقام، إنّما لي

معهم كلمة عتاب فحواها، لماذا لم يبحثوا المعاملات المعاصرة مثلما فعل العلاّمة. يتحتّم على هؤلاء الأجلاّء أن يبادروا إلى العمل نفسه الذي بادر إليه العلاّمة في عصره، لا أن يقلدوا عمل العلاّمة نفسه ويملوه على عصرنا، تماماً كما ذهب لذلك عدد كبير من الفقهاء في عملهم الفقهي واجتهاداتهم واستنباطاتهم في باب المعاملات، حيث لم يزد نصيبهم على تقليد ما انتهى إليه علماء السلف في هذا المضمار. لذلك كلّه لم تثمر الطرق التي عرض لها بعض فقهاء العصر الحاضر، حلولاً كافية لعلاج مشكلات العالم المعاصر، وليس لها أثر فاعل على هذا الصعيد.

إنّ العالم المعاصر يتحدّث اليوم بلغة الحدود الجوّية والبحرية، ممّا لم يكن له أثر في زمان العلاّمة. في أيّام الحرب (العراقية ـ الإيرانية) جمعني لقاء في طهران مع عدد من كبار الحقوقيّين لندرس موضوع حركة السفن والبواخر العراقية في البحر، ونتبادل الأفكار حوله، لنصل إلى قرار في طبيعة السفن والبواخر العراقية التي يمكننا منعها حتّى لو كانت تبحر في المياه الحرّة. ما حصل في واحدة من تلك الجلسات أنّ أحد الحقوقيّين، قال: إنّ هناك ما يناهز ألفي قانون يطبق في العالم، وأنّ كلّ بلد يسعى إلى تكييف هذه النظم القانونية مع ما ينسجم وأصوله ومرتكزاته، من خلال عملية التغيير والتعديل. ثمّ أضاف الحقوقي المذكور موضحاً: إذا لم تبادر الجمهورية الإسلامية لعمل شيء في هذا المضمار، فلن يبقى أمامها إلاّ أن تتبع النظم القانونية الفرنسية، أو الانكليزية، أو الإيطالية، أو السويدية وتحاكيها على هذا الصعيد.

السؤال: هل ثمة مصلحة أن تقتفي الجمهورية الإسلامية التي تُدار على قاعدة ولاية الفقيه (وولاية الفقيه بمعنى ولاية الفقه) النظم الحقوقية المقررة في البلدان الأجنبية؟ أليسَ من مهمّة الفقهاء المعاصرين أن يبادروا لتقويم ما هو موجود في دنيانا المعاصرة، ويدرسوه على ضوء قواعد الإسلام الأوّلية؟

● **أفلا يقوم الفقهاء المعاصرون ببحث القضايا العالمية الراهنة وتقويمها على أساس القواعد الأوّلية؟**

الشيخ معرفت: يفتقر بعض الفقهاء إلى هذا النهج، وإنّه لمما يبعث على الضحك ما كتبه بعض الفقهاء في رسائلهم الفقهية، **من أنّ المضاربة لا تكون صحيحة إلاّ بالنقد المسكوك من الذهب أو الفضّة!** لكم أن تتأمّلوا إلى أيّ حدّ يعتبر هذا الضرب من الفكر متخلّفاً.

إنّ منشأ هذا الرأي أنّ العلاّمة الحلّي وقف على مقتضيات زمانه واستوعبها بالدراسة والبحث، فخلص في رؤيته الفقهية إلى ضرورة أن تكون المضاربة بالنقود المسكوكة من الذهب أو الفضّة، فلماذا تأتي أنت ـ الفقيه المعاصر ـ وتتبع رأي العلاّمة من دون أن تأخذ بنظر الاعتبار متغيّرات الزمان والمكان، وبناء العقلاء اليوم؟ ما كان يقوله العلاّمة صحيح، لأنّ النقد السائد في زمانه كان على ذلك الضرب، لكن لماذا تكرر أنت الرأي ذاته من دون بحث ونقاش؟

مثل هذا الواقع الذي ينطوي فيه الفقيه على نفسه بحيث لا يدري ما يدور حوله، هو واقع يثير العتاب. لقد ذكرت ما سمعته عن الإمام الخميني الراحل (رضوان الله عليه) مراراً في الندوات والبحوث، فقد كرّر سماحته في درسه في النجف الأشرف بمسجد الشيخ الأنصاري، هذا القول مرّتين: أيها السادة الطلاّب، عليكم أن تبحثوا المسائل الفقهية من خلال سوق «الحويش» (أحد الأسواق المحلّية في مدينة النجف الأشرف) لا في غرف مدارسكم!

وكان سماحته يكرّر: إنّ المسائل التي تبحثونها في غرفكم هي تعبير عن فرضياتكم، في حين أنّ الفقه هو علم عملي يرتبط بمحيط المجتمع ووقائعه. يتحتّم عليكم إذاً أن تعرفوا وقائع المجتمع وتلمسوها، ثمّ تطبّقوا عليها القواعد الفقهية، لا أن تجلسوا في غرفكم وتأخذوا كتاباً فقهياً قديماً، فتضعون فروضاً من عند أنفسكم (لا صلة للواقع بها)، وبعدئذ تطبّقوا القواعد الفقهية على تلك الفروضات الذهنية! إذا ساد هذا النهج في الممارسة الفقهية فليس هناك قيمة عملية لاستنباطكم، ولن يكون هناك من يستفيد في الواقع الخارجي من فقهكم، كما لن تكون هناك أيّة فاعلية لهذا النهج في الاستنباط، ولذاك الفقه.

ثمّ قال الإمام الراحل: أنت أيّها الطالب الحوزوي، عليك أن تأخذ الوقائع من المجتمع ومن السوق(أي من خلال الوضع المعاشي والحياتي للناس) ثمّ تطبّق عليها قواعد فقاهتك، بمثل هذا النهج تكون ثمّة قيمة لجهدك في البحث الفقهي.

إنّ المعنى الذي يؤكد عليه الإمام الخميني، هو الإشارة إلى تأثير المكان والزمان ودورهما في موضوعات الأحكام، لا في الأحكام نفسها. لماذا؟ لأنّ الأحكام في نفسها لا تقبل التغيير، فـ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة». أمّا موضوعات الأحكام فهي حدّ وسط بين المصاديق والأحكام الكلّية، وللزمان والمكان تأثير أساسي وكلّي في تعيين الموضوعات وتشخيصها، في باب المعاملات بمعناها العام.

ينبغي لبناء العقلاء أن يكون ممضىً من قبل الشارع، أو واقعاً في إطار رؤيته على أقلّ تقدير، أو أن نحصل على إمضائه عبر عدم ردعه عنه، وهذا أصل ثابت غير قابل للإنكار. بيدَ أنّ بحثنا، هو: هل عمر الإسلام يمتدّ على مساحة مائتين وخمسين سنة وحسب؟ الحقيقة كما أنّ الإسلام لا يختصّ بالمنطقة العربية وحدها، فكذلك لا يُحدّ بزمان معيّن، بل هو دين خالد.

على هذا الضوء ينبغي للشارع المقدّس أن يكون قد وضع معايير لتعيين التكليف، هذه المعايير تكون بدورها آلة لتشخيص الصحيح من السقيم. إنّ مقتضى قاعدة الحكمة، وقاعدة اللطف، أن يكون الإسلام قد وضع بين يدي الفقهاء، وعلماء الدين مثل هذه المعايير، وإلاّ كان هذا الدين ناقصاً.

ما دام الإسلام ديناً مستقبلياً يفكر بما هو آت، وقد قرّر الشارع المقدّس أنّ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»، فإنّ مثل هذا الخلود والدوام لهذا الدين، يحتّم على الشارع أن يشرف على عمل العقلاء، ويراقب ممارساتهم، بوضع عدد من القواعد والقوانين الكلّية، بهذا البيان يكون الشارع قد أمضى بعض أعمال العقلاء وبناءاتهم وردع عن بعضها الآخر؛ وإن كان بعض هذه البناءات لا وجود لها في زمان الشارع، وإنّما جاءت فيما بعد.

نحن الذين نؤمن أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي له القدرة على تلبية جميع احتياجات البشرية؛ ونحن الذين ندّعي أنّ الإسلام بين الحقوق الفردية والاجتماعية كافّة، ألا يجدر بنا أن نتفحّص النصوص الدينية لنعثر فيها على قواعد عامّة ومعايير كلّية!

غاية الأمر أنّ بعض القواعد جليّ مثل قاعدة «لا ضرر»، و«أحل الله البيع»، و«أوفوا بالعقود»،

على حين إنّ بعضها الآخر يتطلّب بحثاً وتقصياً أكثر. لذلك أحسب أنّ التشكيك في القواعد المكشوفة الجلية مثل «أوفوا بالعقود» ناشئ عن قصر النظر. وذلك لأنّ الألف واللام في كلمة العقود هما ألف ولام الجنس، و«عقود» هي جمع محلّى بالألف واللام، يفيد العموم. لقد أفاد الشارع أنّه لا ينبغي أن ينطوي العقد على الضرر والسفه والغرر وأمثال ذلك، أمّا ما هو اسم العقد وما هو عنوان المعاملة، فهذا أمر لا ربط له بالشارع ولا علاقة له بالإسلام. فالشارع لم يكن في أيّ وقت من الأوقات بصدد إسباغ الصحّة على عقد خاصّ أو الردع عنه، وإذا ما ذكر في كلام المعصوم (عليه السلام) عقد أو معاملة خاصّة على سبيل المثال، فإنّه لم يأت على ذكره بعنوان كونه شارعاً، إنّما ذكر الإمام المعصوم هذه المعاملة بعنوان كونه فقيهاً في عصره، لكي يطبّق تلك القواعد الكليّة العامّة على المورد.

ومردّ ذلك إلى أنّ النظام الاقتصادي للمجتمع في عصرهم كان يرتكز أيضاً على مجموعة من المعاملات، ومن ثم، فإنّ الشارع بادر إلى تطبيق القواعد الكلّية على تلك المعاملات، وانتهى إلى صحّتها والإفتاء بجوازها، لعدم مخالفتها تلك القواعد العامّة.

خلاصة الكلام، أنّ خلود الإسلام ودوامه هو الذي أملى على الشارع أن يضع بين يدي الفقهاء وعلماء الدين، قواعد يستطيعون من خلالها تقويم بناءات العقلاء والحكم عليها. ثمّ إنّ فلسفة وجود الفقهاء وعلماء الدين تكمن في مهمّة تعيينهم لأُطر النظام الاجتماعي، والفردي وحدوده. وإذا ما ظهر العجز في بعض المواقع، فإنّ ذلك يعود إلى نقصنا، وعدم مبادرتنا لإنجاز عملية البحث والاستقصاء كما ينبغي، وإلاّ فإنّ الإسلام بذاته لا عيب فيه.

إنّ كثيراً من الأحكام التي يظنّ الفقهاء أنّها تفتقد إلى الدليل في النصوص الدينية، هو كلام لا صحّة له، فأنا أعتقد أنّ لهذه الأحكام أدلّتها في الكتاب والسنّة، حيث سأعطي لذلك أمثلة في الموضع المناسب من هذه الندوة.

(٨)

الفقه الشيعي والمذاهب الأُخرى

● ننتقل في هذه الندوة إلى محور آخر يرتبط بتأثير معرفة المدارس الفقهية الأُخرى، على الفقه الشيعي؟

السيد الحائري: يمكن تمثيل العلاقة بين الفقه الشيعي، وفقه أهل السنّة من خلال مثال. في هذا المثال يبدو فقهنا كحاشية على فقه العامة، وذلك شبيه بالحالة السائدة في الرسائل العملية، حيث يأتي الفقيه اللاحق لتحشية رسالة المرجع الذي سبقه، معبّراً في هذه الحواشي عن رؤاه. على ضوء هذه العلاقة نعرف أنّ لفهم متون فقه العامّة تأثيره في فهم فقه الشيعة.

كما يؤثّر في فهم كلام الإمام المعصوم من خلال فهم الارتكازات القبلية التي استقرّت لدى المتشرّعة بفعل فتاوى أهل السنّة. وهذه الحالة شبيهة بالارتكازات العرفية التي يتّفق الجميع على أنّها مؤثّرة في فهم كلام الإمام المعصوم.

محصّل هذا الكلام ومعناه أنّ فهم المدارس الفقهية السنية يمكن أن يترك أثره في رواياتنا الفقهية من خلال عدة موارد، والموارد التي نعنيها، هي:

١ ـ **التقيّة**: يكون التأثير من خلال تشخيص جهة الرواية، فتشخيص الجهة يؤثّر في معرفة ما إذا كانت الرواية قد صدرت تقيّة أم لا.

٢ ـ **التصحيح**: بمعنى أنّ نظر الإمام المعصوم، كان متّجهاً إلى الروايات والفتاوى الرائجة في ذلك العصر، وهو بصدد إصلاحها.

٣ ـ **إسباغ الصحّة**: بمعنى أنّ الإمام المعصوم كان يبغي تصحيح أقوالهم وإمضائها.

لذلك إذا كانت لنا معرفة بكلام أهل السنّة في مضمار الفقه، فيكون بمقدورنا أن نتعرّف على حدود كلام الإمام المعصوم وثغوره.

د. كُرْجي: أعتقد أنّ معرفة المدارس الأُخرى، بل المعرفة الدقيقة لفقه قدماء الشيعة، له تأثير كبير في استنباط الأحكام الفقهية، فعن طريق هذه المعرفة نستطيع أن نتعرف على أهداف الشارع ومقاصده بشكل أفضل.

الفقه المعاصر وإن شهد من الوجهة الفنية تطوّراً كبيراً، إلاّ أنّني لا أعتقد بأنّه أحرز بهذه المظاهر الفنّية اقتراباً من الكتاب والسنّة، بحيث صرنا أقرب إلى أحكامهما الواقعية. ينطوي فقه القدماء لاسيّما فقه أهل السنّة على سهولة خاصّة، وهو بنظري أشبه ما يكون بشأن نزول آيات القرآن. ومن ثم يمكن من خلاله بلوغ مقاصد الكتاب والسنّة والوقوف عليها على نحو أفضل.

السيد مرعشي: ما دامت روايات أهل البيت (عليهم السلام) قد صدرت في عصر كان فيه فقهاء العامّة يمارسون الإفتاء؛ ولمّا كان أئمّة الشيعة على معرفة بتلك الفتاوى، لذا من الممكن أن تكون كلمات الأئمّة ناظرة إلى تلك الفتاوى. وهذا أمر يمكن أن يُساهم في فهم مراد الإمام (عليه السلام) من الرواية، ويكون مؤثراً في ذلك.

ولهذا كان المرحوم آية الله العظمى البروجردي(ت: ١٩٦٠م) يولي أهمّية لروايات أهل السنّة وفتاواهم. على سبيل المثال، كان البروجردي يستشكل في مسألة ببسم الله الرحمن الرحيم، في الصلوات الإخفاتية، وكان يقول: «**يمكن أن يكون المراد من الروايات التي تنصّ على أنّ من علامات المؤمن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، أنّها جاءت ناظرة إلى بعض فتاوى فقهاء العامّة ممّن يذهب إلى وجوب الإخفات بالبسملة حتّى في الصلوات الجهرية، في حين يمكن لهذا الجهر أن لا يسري إلى الصلوات الإخفاتية**».

لذلك عندما نعود إلى كتبنا الفقهية، نجد أنّ منحى الفقهاء يقوم على الانتباه إلى ما في المدارس الفقهية المختلفة لأهل السنّة، وما أراه أنّ الأمر لا يقتصر على ضرورة أن ينفتح فقهاؤنا على النظريات الفقهية لأهل السنّة، بل عليهم أيضاً أن ينفتحوا على النظريات الحقوقية والقانونية السائدة في العالم. والسبب الذي يدعو إلى ذلك أنّه ليس هناك موضع للتعبّد الشرعي في كثير من المسائل الفقهية، إنّما يكتفي الفقيه بعرض نظرياته على أساس مجموعة من الاعتباريات.

لذلك يمكن أن تتغيّر رؤية مثل هذه القضية بالكامل حينما تتكثّف رؤيته حيال نقطة تستقطبه

من خلال اطّلاعه على النظريات الحقوقية للآخرين. وهذا أمر يبدو ملحوظاً في كثير من المسائل التجارية والعقود والمواثيق.

د. كاتوزيان: إذا كان المقصود من المحور المطروح للبحث هو التوجّه إلى فقه العامّة، فينبغي أن نقول إنّ فقهاء الإمامية دأبوا منذ القديم على ملاحظة استنباطات بقيّة المسلمين، في مسائلهم الفقهية وممارستهم للاستنباط. فما سعى إليه السيّد المرتضى [ت٤٣٦هـ] في «**الانتصار**» هو إثبات نوع من الخصوصية وأصالة الاستنباط لفقهاء الشيعة إزاء الآخرين، ومثل هذه المبادرة كانت تستلزم معرفة فقه الآخرين والإحاطة بأقوالهم.

أمّا الشيخ الطوسي فقد عكس في كتابه «**الخلاف**» أوّل مثال للفقه التطبيقي المقارن في المدرسة الشيعية، في حين تابع العلاّمة الحلّي هذا المنهج في أكبر مصنّفاته الفقهية «**تذكرة الفقهاء**». والذي يبدو أنّ العمل الذي كان ماثلاً أمام أولئك الفقهاء، ويحفّزهم إلى سلوك هذا النهج هو كتاب «**المغني**» لابن قدامة الذي كان ينطوي على مجموعة من اجتهادات فقهاء العامّة، وقد استفاد العلاّمة الحلّي منه على وجه الخصوص.

بالنسبة للفقهاء المتأخرين فقد أخذوا بنظر الاعتبار في ممارستهم للاستنباط بعض فروع المدارس الفقهية الأُخرى بهذا القدر أو ذاك، حيث يعدّ كتاب «**تحرير المجلّة**» للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء [ت١٢٢٧هـ] مثالاً دالا على هذا الاتجاه. في الحقيقة، أدرك أولئك الفقهاء الكبار، جيّداً أنّ الاستنباط الفقهي لا يعدو أن يكون أكثر من إجراء الصناعات المنطقية والأدبية وتوظيفها في درك مفاهيم الكلام. وهذا الفنّ الذي يبحث عن الحقّ ويهدف إلى تنفيذ العدالة، مَثَلُ الفقيه فيه، كَمَثَلِ أي شخص آخر من أصحاب بقيّة الفنون، لا يستطيع أن يبلغ حالة النضج والاكتمال من دون أن يطّلع على فنون الآخرين وصناعاتهم. هذه الحقيقة تراها مستبطنة في قولهم المشهور: تزداد كفاءة الفقيه ومهارته على قدر استفادته من أساتذة متعدّدين وبارزين. كما يستبطن هذا القول أيضاً الحقيقة التي تدلّ على أنّ اختلاف الآراء وتضاربها يكون باعثاً لنضج المجتهد وتفتّح مواهبه.

علينا أن نذهب أكثر من ذلك في هذا المجال، فإذا ما رام الفقيه حلّ القضايا المعاصرة التي تكتنف المجتمع، فعليه أن يطّلع على النظم الحقوقية الحاضرة والنظريات السائدة في البلدان المتقدّمة، فمن خلال الاطّلاع على مثل هذه المعلومات يستطيع الفقيه الواعي أن يجد أرضية كثير من النظريات الراهنة في عقائد وآراء فقهاء السلف ويبادر إلى استكمالها. أمّا الذي يمرّ على الفقه مروراً عابراً، ويكتفي بالقراءة المجرّدة، فهو لا يقف عند هذه النقاط ويتعمّق فيها، بل يعيد تكرار أقوال الآخرين مع إجراء تغيير طفيف عليها من دون أن يستطيع أن يحصل على أشياء مهمّة وجديدة.

● **جناب الشيخ معرفت، انطلاقاً من معرفتك بنظريات أهل السنّة في الفقه والتفسير، ما هو يا ترى التأثير المتصوّر لفقه أهل السنّة في استنباط الفقيه الشيعي؟**

الشيخ معرفت: كنت أسمع باستمرار من تلامذة آية الله العظمى البروجردي أنّه كان يعتقد بأنّ معرفة النظريات الفقهية لأهل السنّة لها أهمّية أساسية حتّى في فهم روايات الشيعة وفقههم

الحديثي. وأنا مع اعتزازي بأحاديث الشيعة وفقههم أقول، من دون أن أسمح بسوء الاستفادة من هذه المسألة، إنّ كلام السيد البروجردي حقّ، بل يذهب بعض كبار الشيعة وأجلّائهم إلى أنّ أحاديث الشيعة هي بمثابة الحاشية على فقه أهل السنّة، وذلك انطلاقاً من كون أئمّة الهدى (عليهم السلام) هم حفَظة الشريعة وهم النظّار على أن تكتسب المسائل الأساسية والعميقة في الإسلام مسارها الإسلامي الصحيح.

جاء كثير من كلمات الأئمّة وتعاليمهم من موقع المراقبة والإشراف على المسار الإسلامي الصحيح. لقد كان الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) يضعون أصابعهم على مواطن الخطأ والخلل وينبّهون على الطريق الصحيح.

لم تكن سيرة الأئمّة تدلّ على أنّ دورهم كان يقتصر على العمل بين أصحابهم حيث يبيّنون لهم وحدهم المسائل وحسب، لم تكن سيرة أصحاب الأئمّة تسير على هذا المنوال، إنّما كان كلّ واحد منهم مصباحاً مضيئاً يشعّ في منطقته.

كان نهج الأئمّة (عليهم السلام) يقوم على أساس عرض المسائل والقضايا الإسلامية في الملأ العام، ثمّ يضطلع ببثّ أفكارهم ومواقفهم في أوساط المجتمع الإسلامي. لو عدنا لنتأمّل روايات الشيعة لوجدنا أنّ ما يربو على ٨٠ في المائة منها كان ينظر إلى الوقائع السائدة في ذلك العصر. وإذا أردنا أن نقف على رؤية الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) في مسائل المسلمين المختلفة من كلام وفلسفة وفقه، فعلينا لكي ندرك ذلك جيّداً، أن نقف على النظريات الكلامية والفلسفية والفقهية التي كان يتبنّاها علماء السنّة في ذلك الوقت ويروّجون لها في المجتمع، ففهم هذا الجانب من مسار حركة المسلمين في دائرة أهل السنّة، يعيننا على فهم أفضل لإدراك ما وصلنا عن الأئمّة، أي أنّ الوقوف على خصوصية ذلك العصر والإحاطة بمتغيّراته وتيّاراته له الدور الأساس في فهم دور الأئمّة، انطلاقاً من كونهم (عليهم السلام) في موقع الإشراف والنظارة على الحياة الإسلامية.

بالنسبة إلى الساحة الفقهية بالذات، علينا أن نعرف أنّ النظام السياسي كان يقوم على أساس الفقه في تلك العصور، وأنّ السائد في العالم الإسلامي لتنظيم أمور المسلمين هو فقه أهل السنّة، انطلاقاً من هذا الواقع كان أئمّة أهل البيت يمارسون دور الإشراف لكي لا تنتخب الحكومات السير في الطريق المنحرف.

نستنتج ممّا مرّ أنّ الاطّلاع على الآراء والنظريات الفقهية والروايات التي كانت سائدة في القرنين الهجريين الأوّل والثاني له تأثير كبير في بلوغ كنه نظريات الأئمّة في فقه الحديث.

● **هل ثمّة تأثير لفقه أهل السنّة ورواياتهم في تدوين فقه الشيعة؟**

الشيخ معرفت: إنّ الفقه الشيعي المدوّن متأخّر زمنياً على الفقه المدوّن عند العامّة. وقصّة ذلك أنّ الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) أحس بأنّه لا يمكن أن يأخذ الشيعة موقعهم في العالم الإسلامي بوصفهم وجوداً مهمّاً وفاعلاً، وهم يفتقرون إلى الفقه المدوّن. لقد اكتسب التشيّع في عصر الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، موقعاً مهمّاً في العالم الإسلامي، وصار وجوداً يحظى بموقع فاعل ومؤثر جدّاً، وليس معقولاً أن يكون مثل هذا الوجود المؤثر والكيان

الفاعل مفتقراً للفقه المدوّن. صحيح أنّ هناك عدداً من الرسائل التي كانت قد دوّنت على أساس الروايات الشيعية، حتّى ذلك العصر، لكن لا يمكن عرض الفقه المدوّن لطائفة إسلامية لها موقع راسخ وكبير من خلال هذه الرسائل.

على أساس هذه الحاجة بادر الشيخ الطوسي إلى عرض فقه العامّة بكلّ ما ينطوي عليه من سعة وتفاصيل، على المدرسة الشيعية، وأخضعه لرؤية التشيّع من خلال كتاب «**المبسوط**». على هذا الضوء سيكون الفقه الشيعي هو فقه العامّة نفسه، لكن بعد التكييف الذي خضع له من خلال الرؤية الشيعية، وما أملته هذه الرؤية من إيجاد تغيير وإصلاح في الفقه السنّي نفسه.

إنّ ما عرض له الشيخ الطوسي في فقهه هو المسائل نفسها الموجودة في نطاق فقه العامّة، وبالترتيب والنظم نفسه الذي كان عليه. فما فعله في أبواب الفقه كافّة من الطهارة حتّى نهاية الديات، هو عرض نظريات فقهاء العامّة، وكان يبادر بعدئذ إلى نقدها بمنتهى الاحترام، إلى جوار ذلك عرض إلى نظريات الشيعة ودرسها وفق رواياتهم، لينتهي في المحصّلة الأخيرة إلى تدوين مجموعة فقهية مقارنة.

على هذا الضوء، لا يمكن تصوّر فقه الشيعة بمعزل عن فقه العامّة.

● **متى أهمل فقهاء الشيعة هذا النهج وأغضوا عنه، وراحوا ينظرون إلى الفقه الشيعي كفقه مستقلّ؟**

الشيخ معرفت: لدي شواهد كثيرة ومجموعة كبيرة من المؤشرات التي تؤكد أنّ إهمال النظر إلى مدارس فقه أهل السنّة، بدأ مع عصر المرحوم صاحب الجواهر فما بعد، فقد ظنّوا أنّ فقه الشيعة هو فقه مستقلّ، في حين إنّ الأمر ليس كذلك، فنحن جزء من الجسم الإسلامي، ونحن جزء من الجسم الفقهي الإسلامي. فكما أنّ الحنبلي لا يسعه أن يدرس فقهه من دون الرؤى الفقهية للأحناف، والشوافع، والمالكية، فكذلك لا يسع فقهاء الإمامية أن يدرسوا فقههم بمعزل عن بقيّة المذاهب الإسلامية.

سآتي بمثال من الفقه يكون نموذجاً لما أقول. هناك مسألة في الفقه تُفيد في أنّ الذبح هل يشترط أن يكون تحت «**الخرزة**» أم لا. لقد عرض صاحب الجواهر (الفقيه محمد حسن بن محمد باقر النجفي المتوفى سنة ١٢٦٦هـ) لهذه المسألة في باب «**الصيد والذباحة**» في شروط التذكية، وذكر أنّه ليس لها أصل ولم تأت لا في الروايات ولا في كلمات الأصحاب، وبالنتيجة، فإنّ المعيار هو الصدق العرفي للتذكية. ثمّ عاد في موضع آخر ليذكر أنّ أصل عدم التذكية يقتضي أن يكون قطع الأوداج الأربعة تحت المهرة والخرزة (جواهر الكلام، ج٣٦، ص١٠٩، ١٢٠). لكن ابن رشد الأندلسي ذكر في كتاب «**بداية المجتهد**»، بأنّه ليس أمامنا في باب الذبيحة إلاّ مضمونين (وهذا هو موقف الفقه الشيعي أيضاً)، هما:

١ـ أن يقع الذبح وتتمّ التذكية بفري الأوداج، وفي هذا المضمون ليس هناك موضع لبحث الخرزة وشرطيتها (ينظر: الوسائل، ج١٦، ص٣٠٨).

٢ـ أمّا المضمون الآخر فهو يتمثّل بقولهم: «**إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به**» (ينظر: الوسائل، ج١٦، ص٣٠٩). في هذا المضمون تكون الخرزة حلقة وصل بين الحلقوم وفضاء الفم،

بمعنى أنّ أعلى الخرزة هو جزء فضاء الفم، ولمّا كانت الروايات قد ذكرت أنّ محلّ قطع الأوداج الأربعة هو الحلقوم، لذلك ينبغي أن يقطع أسفل الخرزة.

لقد استطاع ابن رشد الأندلسي أن يفسر الرواية بسهولة لمعرفته بعلم التشريح، فذكر أنّ الأمر ينبغي أن يكون تحت الخرزة، أمّا صاحب الجواهر، فقد ذكر أنّ هذه المسألة لم تطرح لا في رواية ولا في كلمات الأصحاب، على أنّه لو كان قد اطّلع على فقه العامّة، لما تردّد في حكم هذه المسألة.

إنّ هذا العامل المتمثل بعدم النظر إلى فقه أهل السنّة، صار سبباً إلى أن تكون بعض بحوثنا الفقهية دون فائدة. عندما ذهبت إلى النجف الأشرف لمتابعة الدراسة، رحت أهتم بتهيئة كتب فقه أهل السنّة إلى جوار اهتمامي بتهيئة الكتب الفقهية الشيعية، لأنّهم أفهمونا بأنّه من دون الاطّلاع على أحاديث أهل السنّة وفقههم لا تمكن معرفة أحاديث الشيعة وفقههم معرفة كاملة.

برأيي أنّ لدينا في الفقه كتابين استدلاليين مختصرين وجامعين، هما «**دروس الشهيد**» في فقه الشيعة، و«**بداية المجتهد**» لابن رشد الأندلسي في فقه أهل السنّة. وكل منهما يمثل ـ رغم صغر الحجم ـ دورة فقهية استدلالية قل نظيرها.

● **تذهب مدرسة النجف في العصر المتأخر، أي على عهد زعامة آية الله العظمى الخوئي إلى عكس ما تقول به تماماً، إذ هي تعتقد أنّ فقه الشيعة لم يكن أبداً حاشية على فقه السنّة، لأنّ فقه الشيعة يمتاز بكونه أكثر دقّة وأكثر تفصيلاً، بالإضافة إلى وفرة روايات الشيعة في هذا المجال وقلّتها عند العامّة. الذي يلحظ أنّ بعض تلاميذ السيد الخوئي يصرّون على هذا المطلب، فما رأيكم؟**

الشيخ معرفت: كون فقه الشيعة أكثر دقّة وسعة فليس في ذلك ما يتنافى مع ما ذهبنا إليه. في الوقت ذاته يعدّ الفقه الاستدلالي لأهل السنّة واسعاً وممتدّاً جدّاً، وروايانه كثيرة في مختلف أبواب الفقه. يبدو أنّ الذي يثير هذه النقطة ليس له اطّلاع على فقه العامّة ولم يراجع كتبهم الفقهية والروائية إلاّ قليلاً.

على أنّ الإشكال نفسه يتّجه إلى فقهنا القديم. على سبيل المثال لم تشتمل الكتب الفقهية الشيعية القديمة على مبحث الاجتهاد والتقليد، لأنّ هذا المبحث كلامي ثمّ نفذ إلى الفقه تدريجياً. في مثال آخر نجد أنّ المحقّق رضا الهمداني خصّص ما يناهز العشرين صفحة من القطع الرحلي للبحث في نيّة الوضوء ومتعلّقاتها في كتاب الطهارة، على حين لم يتوقّف العلاّمة والشهيدان والمحقّقان عند هذا البحث أساساً، ولا وجود له في آثارهم. هنا هل يصحّ القول إنّ فقه قدمائنا كان ناقصاً؟ ثمّ هل يتمثّل مقياس كمال الفقه وامتداده في توفّره على مثل هذه المباحث؟ إنّ إغماض العين بهذه الطريقة ليس صحيحاً.

● **لقد فُرض حظرٌ على تدوين الحديث عند أهل السنّة لما يناهز القرن، عندئذ سيكون السؤال: كيف نقلوا جميع هذه الروايات عن النبي صلّى الله عليه وآله؟**

الشيخ معرفت: هذا السؤال يستوقفني أنا أيضاً. لقد دام منع تدوين الحديث حوالي مائة سنة، فكيف توفّر لهم نقل كلّ هذه الروايات عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، ومن أين جاءوا بها؟ **ما أظنّه** في هذا المجال ـ ولدي شواهد على هذا الحدس ـ أنّهم كانوا يحضرون عند أئمّة الشيعة خاصّة

الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) ويأخذون الرواية عنهم، ثمّ يصطنعون للرواية سنداً موضوعاً يصلها بالنبي (صلّى الله عليه وآله).

فهناك نحو من الأصالة لمتن الرواية، لكن غالباً ما يكون السند موضوعاً؛ لهذا السبب تجد أنّ نصوصَ كثيرٍ من الروايات الفقهية عند العامّة هو نفس نصّ الروايات الفقهية الشيعية. في الحقيقة كانت العملية تتمثّل بممارسة ضرب من استراق السمع. هذا هو الحدس الذي توصّلت إليه في الفقه، ويبدو أنّه غير قابل للإنكار.

كان أبو حنيفة ممّن ذهب إلى الإمام الصادق (عليه السلام) وراح يطرح عليه المسائل، فيجيبه الإمام (عليه السلام) بسعة صدر مقرونة أحياناً بالحدّة والعتاب. على أنّ ذلك لم يقتصر على أبي حنيفة وحده، كان الثوري أيضاً يذهب إلى الإمام ويسأله. ولقد عرضت في المجلّد التاسع من كتابي «التمهيد» ـ لم يطبع حتّى الآن ـ إلى أنّ أئمّة الشيعة في زمانهم كانوا كالعلَم الشاخص والراية السامقة، وكان بيت الإمام الباقر والإمام الصادق (عليهما السلام) المرجع الأخير لجميع العلماء، ثمّ دام الأمر كذلك حتّى عصر الإمام الكاظم عليه السلام، ولقد روى علماؤهم عن الإمام السجّاد علي بن الحسين، كما أنّ عدداً كبيراً من روايات أهل السنّة مرويّ عن الإمام الحسن والإمام الحسين (عليهما السلام)، مع أنّ فقه الشيعة نفسه لا ينطوي إلاّ على عدد نادر من الروايات عن الإمامين السبطين الحسن والحسين عليهما السلام.

ما أنتهي إليه، هو: صحيح أنّ فقه الشيعة أكثر دقّة وأزيد تفصيلاً، إلاّ أنّ ذلك لا يتعارض مع ما ذهبت إليه. أنا شخصياً من تلامذة آية الله الخوئي، وقد كنت أحضر درسه لمدّة من الزمن فلم أسمع منه مثل هذا الكلام المشار إليه في السؤال، وهو غير صحيح. أمّا ما يقوله تلامذته الآخرون وما ينقلونه من آراء، فلا اطّلاع لي به.

(٩)

دور الرؤية القرآنية في الاستنباط

● **ما هو دور الرؤية الكونية القرآنية في الاستنباط الفقهي؟ بتعبير آخر هل يكفي الفقيه في الاستنباط تعاطيه مع آيات الأحكام وحدها وحسب، أم أنّ هناك تأثيراً للعلوم والمعارف القرآنية الأُخرى في الاجتهاد؟ أخيراً كيف تكون آلية هذا التأثير؟**

د. كُرْجي: يقوم نهج الفقهاء على معرفة آيات الأحكام وحدها في ممارسة الاستنباط. بيد أنّ الذي لا ريب فيه أنّ دراسة علوم القرآن، والتعرّف على معارفه لهما سهم وافر في تعميق فهم آيات الأحكام، وفي الوصول إلى الحكم الشرعي واستنباطه، والوقوف على مصالح التشريع. وإنّ الاكتفاء بالتدقيق في جانب من القرآن، أو أي كتاب آخر، لا يمكن أن يساوي في معطاه وفي إدراك هدف صاحب الأثر، الحصيلة الناتجة عن التعمّق في إدراك جميع أبعاد الأثر، بل لا يمكن أن يتساوى الوعي الحاصل للهدف الذي يرمي إليه صاحب الكتاب، في بُعد من أبعاده، بين من يقتصر على هذا البُعد وحده وبين من يتجاوز هذا البعد، ليحيط بجميع أبعاد الكتاب، ويطلّ من خلال هذا الوعي الشامل، على الجزء المطلوب. **ولكن لماذا؟ الجواب: لأنّ جميع الأجزاء تترابط فيما بينها لمتابعة هدف واحد.**

بل نستطيع القول إنّ هذا النهج في الاقتصار على جانب واحد وإهمال بقيّة الجوانب، لا يليق حتّى بالموسوعات وكتب الكشاكيل والمتفرّقات.

والمسألة المثارة ـ الفرق بين التركيز على آيات الأحكام وحدها والتركيز على القرآن في جميع أبعاده ـ لا تقتصر آثارها على درك ظواهر كلام المتكلّم وفهمه، بل تمتد لتشمل مسألة استيعاب عمق المعنى وروحه.

السيد مرعشي: بالنسبة إلى السؤال المطروح يمكن أن نجيب بالإيجاب. فلمجموع علوم القرآن ومعارفه تأثير في الاجتهاد. نحن نرى أنّ النظرية الاجتهادية تستحقّ الاحترام حين تعبّر عن حكم الله، لا عن حكم الفقيه الخاص. هذا الأمر يُملي على الفقيه أن ينظر إلى آيات الأحكام ويتعاطى معها بنوع من التعبّد، بحيث لا يتجاوز حدودها وثغورها، بل يبقى في دائرتها وداخل حدودها حين يمارس الاجتهاد والاستنباط، ومن ثمّ فهو ليس حرّاً في أن يبتعد عنها ويضحّي بها في مقابل مجموعة من الاعتباريات والظنون الواهية. وما جاء في بعض الروايات من «**أنّ دين الله لا يصاب بالعقول**» ناظر في الحقيقة إلى هذا الأمر، وهو يعكس حقيقة، أنّ على الفقيه أن لا يخرج عن إطار الأدلّة إلى القياس والاستحسان، وهما أمران باطلان.

د. كاتوزيان: أعتقد أنّ سؤال الندوة غامض، بيدَ أنّي أستطيع القول من خلال المقدار الذي فهمته، أن لا مجال للشكّ في أنّ القرآن هو الدستور المدوّن للحقوق الإسلامية، وهو إلى ذلك أعلى مصدر فقهي، بحيث يتحتّم رعاية الأُصول التي يضمّها، واتخاذها مرشداً في كيفية الاستنباط. على سبيل المثال، نفهم من التشديد الكبير للآيات الإلهية على وجوب تحكيم العدل، أنّ الهدف العام المنشود من تنفيذ جميع الأحكام، يتمثّل بتطبيق العدالة. وتطبيق العدالة هو في الواقع القيمة التي تقرّبنا إلى التقوى وتوفّر لنا الرضا الإلهي ﴿**اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾.

وعليه فينبغي للفقيه القرآني أن يأخذ بنظر الاعتبار في استنباطه للحكم، الآثار الاجتماعية والاقتصادية المترتّبة على الحكم الذي يستنبطه، ومدى ما يساهم به في تطبيق العدالة، ومن ثم يجب أن لا يقتصر تفكيره في حدود الصناعات الأدبية والمنطقية.

بتعبير آخر ينبغي للفقيه القرآني باللحاظ المذكور أن يملأ الفضاء الخالي للأحكام بمادّة العدالة ومحتواها. وبهذا النحو ليس عليه أن لا يلجأ إلى تخصيص الأحكام القرآنية القطعية دون مبرر وحسب، بل عليه أن يأخذ من هذه الأحكام أُصولاً تهدي اجتهاده وتوجّهه في عملية الاستنباط.

لكن مع ذلك كلّه، وبرغم ما يتمتّع به القرآن من موقع منيف وسام، يجب أن لا يقوى التصوّر الذي يذهب إلى أنّ كلّ شيء قد بُيّن في القرآن، بنحو نكون فيه بغنىً عن بقيّة المصادر الفقهية. فالقرآن يضمّ الأصول العامة للهداية، وليس فيه ما يختصّ بالأحكام الجزئية في الفقه إلاّ جزءاً صغيراً، والذي لا نشكّ فيه أنّ معرفة آيات الأحكام لا تكفي وحدها في استنباط الأحكام الشرعية. ويمكن أن نمثّل لعلاقة القرآن ببقيّة مصادر التشريع، بالعلاقة بين الدستور والقوانين العادية، فما يطغى على القرآن ـ كما على الدستور ـ هو القيمومة العامة، ودور التوجيه والإرشاد وإبانة الطريق.

السيد الحائري: هناك بحث حول فهم القرآن. على سبيل المثال، في مسألة أنّ الماء مطهر نرى

أنّ هناك من يذهب في قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً**﴾ إلى أنّ هذه الآية ـ وما شابهها ـ لا تدلّ على كون الماء مطهّراً بالمعنى الفقهي. والسبب الذي يتذرّعون به، أنّ هذه المصطلحات الفقهية لم تكن رائجة وقت نزول هذه الآيات، ومن ثم فإنّ إدراك معاني هذه المصطلحات في القرآن يجب أن يتمّ من خلال المعنى اللغوي الذي كان سائداً في زمن النزول؛ لذلك يصعب أن نستخلص حقيقة شرعية، أو بتعبير آخر الطهارة الشرعية من مصطلح «**الطهور**».

أمّا نحن، فنرى أنّ هذه الآيات، وإن كانت قد نزلت في أوائل البعثة، إلاّ أنّ مصطلحات القرآن ينبغي أن تُفهم في إطار الجوّ القرآني نفسه، والشيء البديهي أنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة. عندئذ، فإنّ الفضاء القرآني يتكوّن من مجموع الآيات والسور النازلة، وفي ضوء هذا الفضاء القرآني الخاصّ يُتاح لنا مجال درك القرآن نفسه وفهم مصطلحاته، بحيث يتمّ بحث كلّ شيء في إطار هذا الجوّ المتكامل.

في الواقع، إنّ مصطلحات كلّ مدرسة تخضع لهذا المبدأ. فإذا سمعنا مصطلح الناصب والمنصوب من سيبويه، فسيكون لذلك معنى يختلف عن المعنى الذي يستخدمه فيه غير النحوي؛ السبب أنّ المعنى يتغيّر إذا أخرجناه من فضائه الخاصّ.

بشكل عام تخضع مصطلحات القرآن أو الإسلام عامّة لجوّها الخاصّ، ومن ثمّ ينبغي لهذه المصطلحات أن تُدرس في إطار مجموعة المعارف التي يتألّف منها القرآن أو الإسلام، حتّى يمكن أن يُفسّر معناها ويستبين، وتؤدّيه بشكل جليّ. إذا أردنا مثلاً أن نأخذ آيات الأحكام وحدها ونفصلها عن بقيّة الآيات، ثمّ ندرسها بمعزل عن المجموع، فيمكن أن تفوتنا عندئذ نكات وإشارات تبقى بعيدة عن فهمنا، قاصية عن متناولنا.

ما نخلص إليه، إنّنا إذا أخذنا آيات الأحكام وبحثناها بشكل منفصل عن بقيّة الآيات، نصل إلى فهم خاص، وإذا أخذناها في ضوء صلتها ببقيّة الآيات وبحثناها – على أساس علاقة تكاملية – بعضها مع بعض، نصل إلى فهم آخر؛ لذا يتحتّم بالضرورة أن نأخذ الآيات بعضها إلى جوار بعض حينما نريد أن نمارس التفسير ونفهم معناها، تماماً كما أنّ مصطلحات كلّ مدرسة أو اتجاه تفهم في إطار تلك المدرسة وذاك الاتجاه.

الشيخ معرفت: يجب أوّلاً أن تتّضح هذه المسألة: هل تقتصر آيات الأحكام على تلك المجموعة التي وضعها بعض العلماء الكبار وجمعوها تحت هذا العنوان، وألّفوا فيها الكتب؟

نقول في الجواب: إنّ الأمر ليس كذلك قطعاً، وكلّ ما فعله أولئك العلماء الكبار أنّهم توفّروا على جمع الآيات التي تتضمّن صراحة بعض المسائل الشرعية مثل: الإرث، الطلاق، النكاح، البيع، الإجارة، الدين وغير ذلك. ما أعتقده شخصياً أنّ هذا اللون من التصوّر ينطوي على التقصير بحقّ القرآن. القرآن كتاب هداية، جاء لبناء الإنسان، وهو مملوء بمجموعه بموضوع التفقّه في الدين، والتفقّه في الدين هو ضرب من المعرفة العميقة الدقيقة بجميع الأبعاد الإنسانية، وهذه بدورها ترتبط بكل الأبعاد الفردية والاجتماعية للإنسان المسلم. بمعنى أنّ على الإنسان أن يعمل في جميع أبعاد حياته وفقاً لما أراده القرآن.

فإذا أراد الفقيه أن يكتفي ببيان المسائل انطلاقاً من لحاظ تصنيفها إلى واجب ومكروه ومستحبّ...، وأن يكتفي بما هو مشهور، فقد وقع في التقصير.

● **هل لكم أن تعطونا مثالاً على كيفية تأثير بقيّة جوانب المعرفة القرآنية على عملية الاستنباط؟**

الشيخ معرفت: ثمّة خلاف بين الفقهاء في تصدّي النساء للقضاء، فبعض الفقهاء تمسّك بروايات من قبيل «**انظروا إلى رجل منكم يعرف شيئاً من قضايانا**» واستندوا إليها في القول بعدم جواز تصدّي المرأة للقضاء. بيدَ أنّني أرى أنّ مثل هذه التعابير لا يمكن أن تكون مخصّصة للحكم، بل هي في مقام بيان الحكم لجميع المكلّفين؛ تماماً كما في مقولة «**رجل أصاب ثوبه بول**»، فالنصّ - هنا - يشمل إصابة البول للباس المرأة كما للباس الرجل. من هذا الباب، من الخطأ أن يردف الحديث الشريف «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**» بكلمة «مسلمة» لأنّ الحديث يتضمّن الرجل والمرأة.

كذلك هو من قبيل قوله تعالى: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ إذ لا يجب أن تعقب الآية بنصّ من قبيل: و«**يا أيّتها اللاتي آمنتن**».

وبذلك استفدنا من كلمة «**الرجل**» في حديث «انظروا إلى رجل منكم يعرف شيئاً من قضايانا» عدم حقّ المرأة في القضاء، وأنا أعتقد خطأ هذه الاستفادة التي لا تنسجم في الوقت نفسه مع المشرب الفقهي.

لكن الذي حصل هو أنّ السادة أخذوا ذلك أخذ المسلّمات، لذلك عمدوا بعدئذ لاصطناع الأدلّة. وحينما انتبهوا هم أنفسهم إلى ضعف الدليل راحوا يتمسّكون بالإجماع.

أمّا إذا عدنا إلى القرآن الكريم فنستطيع أن نتوفّر على الدليل بسهولة. فمن شروط القضاء، القاطعية والحسم، وعدم التأثّر والانفعال، والقرآن يصف المرأة بقوله: ﴿**أو من يُنشأُ في الحلية وهو في الخصام غير مبين**﴾ (الزخرف: ١٨) ويعرّفها كموجود ينشأ بين الحلي وتنشأ شخصيته ويكتسب هويته في هذا الإطار. لذلك لا يمكن أن تتسنّم مثل تلك المسؤولية التي تحتاج - حسب تعبير الإمام الخميني - إلى القسوة، تماما كما خاطب مجموعة من القضاة بقوله: **يجب أن يكون القاضي قسي القلب، أي لا يتأثّر بانفعالات الخصوم التي تصدر - أو بعضها - عن تكتيك. فربما بادر أحد طرفي النزاع إلى البكاء، وربّما احتدّ أو أظهر التظلّم وما شابه.**

من جهة أخرى يحثّ القرآن الكريم المجتمع الإسلامي على الثبات والصبر إزاء الحوادث والمصائب ﴿**تواصوا بالصبر**﴾، على حين أنّ المرأة موجود يفقد قدرة الثبات والصبر حيال الحوادث ﴿**وهو في الخصام غير مبين**﴾. فالمرأة تلجأ إلى البكاء والنوح مقابل النوازل نتيجة ضعفها الداخلي، وتضيق عليها الحياة في مقابل المشكلات الحادّة والوقائع المريرة.

إن الإنسان لا يسقط ضحية الألم إذا ما كانت له القدرة على الكلام والتعبير عن نفسه ووجوده، أمّا إذا ساوره العجز عن الكلام وأحسّ أنّه لا يستطيع أن يحقّق وجوده، تراه يلجأ إلى البكاء. هكذا نجد أنّ الإنسان الذي يفتقد إلى الثبات في معترك الحياة ينهزم نفسياً، ومن ثم لا يستطيع أن يتّخذ قراراً مهمّاً حول وجوده ومصيره.

على هذا الضوء، نفهم من الآية الشريفة أنّه ليس بمقدور المرأة أن تتصدّى لمسؤولية تلك

المواقع التي تحتاج إلى الحسم وتتطلّب الثبات، والصلابة، وعدم التأثّر بالانفعالات التي تحفّ بتلك المواقع، وهذه المراكز والمسؤوليات لا تنسجم مع روحها، ولا تتّسق مع تكوينها النفسي. وهنا نلحظ أنّ الآية الكريمة، وإن لم تكن في معرض الكشف عن هوية القضاء والقاضي، إلاّ أنّ بمقدور الفقيه أن يخرج منها بمثل هذه الاستفادة.

ثمّ مثال آخر مستمدّ من الآية الكريمة: ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾، وكذلك: ﴿**سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض**﴾. معنى هاتين الآيتين أنّ الله وهب الإنسان قدرة استثنائية يستطيع من خلالها أن يستخدم جميع قوى الطبيعة وكلّ ما في العالم من إمكانات. إنّ بمقدور الفقيه أن يستفيد من هذا النمط من الآيات ما مؤداه أنّ بمقدور كلّ إنسان أن ينطلق إلى حيث ما يستطيع، بشرط أن لا يصطدم مع حقوق الآخرين؛ ومعنى ذلك أنّ هذا الضرب من الآيات يُوجِد لنا أحكاماً تكليفية.

● **حينما نعود إلى آيات الأحكام نجد أنّ القرآن الكريم يلجأ أحياناً إلى بيان جزئيات الأحكام وتفصيلاتها كما هو حاله في مسائل مثل الحجّ والإرث والدَّين، في حين يكتفي أحياناً أُخرى بطرح كلّيات الأحكام، تُرى ما هو الهدف من استخدام هذين الأسلوبين؟**

الشيخ معرفت: القرآن كتاب هداية، وظيفته عرض أصول التشريع وكلّيات الشريعة. أمّا التفصيل والتبيين، فهي مهمّة منوطة بالنبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) وأوصيائه من بعده (عليهم السلام). يقول (سبحانه) في هذا الشأن: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزل إليهم ولعلّهم يتفكّرون**﴾.

إذاً، تبيين الأحكام وتفصيلها يقع على عهدة رسول الله (صلّى الله عليه وآله). وحين يسأل أبو بصير الإمام الصادق (عليه السلام) عن أسباب عدم تصريح القرآن باسم الإمام علي والإمام الحسن وبقيّة الأئمّة عليهم السلام، تراه يذكر له في مجال الجواب بأنّ القرآن أيضاً صرّح بأصل وجوب الصلاة بيدَ أنّه لم يشِر إلى عدد الركعات، أو أنّه ذكر أصل وجوب الحج بيد أنّه لم يذكر عدد أشواط الطواف حول الكعبة.

أمّا إذا مارس القرآن عملية الدخول بالتفاصيل في بعض الأحكام، فذلك يعود إلى طبيعة الأحداث والوقائع بحيث لا يمكن التوفّر على حلّها من دون أن يدخل القرآن بذكر الأُمور تفصيلاً.

ففي مسألة تأكيده ضرورة كتابة الدين، ربما يعود السبب إلى تساهل الناس في ذلك، وما يمكن أن يجرّ إليه هذا التساهل من عواقب.

وفي مثال زوجة زيد لجأ القرآن للحديث عن التفاصيل بسب أنّ الواقع كان يحتاج إلى ذلك، لأنّ القرآن كان بصدد تغيير سنّة خاطئة كانت راسخة في الواقع الجاهلي. فقد يحصل أحياناً أن يُبادر القرآن إلى التفاصيل من باب التفضّل لا من باب الوظيفة.

● **وإن استلزم ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة؟**

الشيخ معرفت: أجل، فلا إشكال بذلك؛ لأنّ وظيفة القرآن هي تبيين الأُصول والأركان، ووظيفة النبي (صلّى الله عليه وآله) الدخول في الجزئيات؛ وبذلك فإنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة مرتفع موضوعاً.

(١٠)

هل تكون ملاكات الأحكام بدائل للنصّ؟

● **إذا اكتشف الفقيه الملاك القطعي للحكم، فهل يستطيع أن يفتي فيما لا نصّ فيه، طبقاً للملاك؟ بتعبير آخر: هل يمكن للملاك أن يأخذ مكان النصّ إذا اكتشفه الفقيه على نحو قطعي؟**

د. كُرْجي: لا يستلزم صدق القضية الشرطية صدق طرفيها. وأنا وإن كنت لا أزعم أنّ بمقدور الفقيه أن يبلغ الملاك والمناط القطعي للحكم، لكن أستطيع القول وفاقاً لما يقولونه في باب قياس الأولوية، من أنّه إذا اكتشفنا العلّه التامّة للحكم، فلا مهرب من اكتشاف المعلول؛ أي الحكم نفسه. وكلام علماء الأصول في باب الملازمات العقلية المستقلّة يقوم على هذا المعنى.

السيد مرعشي: أجل، إذا استطاع الفقيه أن يشخّص ملاك الحكم، ثمّ يحصل له اليقين بوجود الملاك نفسه في الموارد التي لا نصّ فيها، فيكون حينئذ بمقدوره أن يمتدّ بالملاك ويستفيد منه في الموارد المشابهة. ولا يُطلَق على هذه الممارسة وصف القياس، بل هي تدخل في باب تنقيح المناط.

على سبيل المثال تفيد المادّة العاشرة من القانون المدني على نفاذ المعاهدات والعقود الخاصّة التي ليس فيها ما يخالف القانون صراحة. والباعث إلى وضع هذه المادّة، هو أصل حرية إرادة الأشخاص في العلاقات فيما بينهم. لهذا المناط وجود في الإيقاعات أيضاً، لأنّنا نعرف أنّ نظر المشرّع لا يقوم على حجب حرية الإرادة في مجال الإيقاعات، وعليه نستطيع أن نقول بناءً على ملاك المادّة العاشرة من القانون المدني ومناطها، إنّ كلّ إيقاع يكون نافذاً إذا لم تكن فيه مخالفة صريحة للقانون. هذا مثال لتمديد الملاك وتسرّيه. وما ذهب إليه بعض الفقهاء المتأخّرين من الفتوى بصحّة العقود الجديدة، (من قبيل عقد الضمان وعقد العمل وغيرهما)، مع أنّ هذه العقود لم ينص عليها في الشرع، ما دفع هؤلاء الفقهاء إلى هذا الموقف، هو أنّهم أدرجوا العقود الجديدة في باب «أوفوا بالعقود» و«تجارة عن تراض»، وقد عبّروا عن تنقيح المناط أحياناً باتحاد طريق المسألتين، وبذلك فصلوه عن القياس.

نقرأ في شرح اللمعة ومتنها: «**وكذا تجب اليمين مع البيّنة في الشهادة على الميّت والطفل والمجنون، أمّا على الميّت فموضع وفاق، وأمّا على الغائب والطفل والمجنون، فلمشاركتهم له في العلّة الموصى إليها في النصّ، وهو أنّه لا لسان له للجواب، فيستظهر للحاكم بها، إذ يحتمل لو حضر كاملاً أن يجيب بالإبقاء أو الإبراء فيتوجّه اليمين، وهو من باب اتحاد طريق المسألتين، لا من باب القياس**». وعليه إذا كان الملاك قطعياً، فهو يأخذ مكان النصّ.

د. كاتوزْيان: يستفاد من ظاهر الأخبار التي تنصّ على منع القياس، أنّ المراد منها هو النهي عن الاعتماد على مجرّد الشَّبَه والظنّ الذي لا أساس له بين موضوعين (من قبيل ما تحدث به الشيطان من قياس بين خلقته من نار وخلق الإنسان من طين)، أمّا إذا بلغ الفقيه ملاك الحكم وأحرزه بشكل قطعي، فيجب عليه أن يسرّيه لأي مورد يتحقّق فيه الملاك المكتشف؛ لأنّ الشارع لم يشرع الحكم لهوى أو لعبث، أو من باب إظهار القدرة.

إنّ صدور أي حكم لا يكون إلاّ لبلوغ مصلحة، فإذا استطاع الفقيه أن يصل إلى العلّة الغائية لصدور الحكم، فعليه أن يلتزم بمقتضاه في الموارد المشابهة من باب التساوي بين الاثنين.

صحيح أنّ احتمال الخطأ وارد في مجال بلوغ ملاك الحكم واكتشافه، وأنّ الاعتماد على الاستنباط القائم على هذه الطريقة لا يصل إلى مستوى الاستنباط الذي يقوم على أساس النصّ، لكن المكلّفين معذورين في هذا المقدار من الخطأ. أمّا لماذا صرنا إلى ذلك؟ لأنّه إذا صرنا للشكّ في قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، فإنّ هذا الشكّ سيأخذ طريقه أيضاً إلى الاستلزامات العقلية، وإلى العقل المستقلّ أيضاً، ممّا ينتهي إلى تقويض قيمة أي استنباط، وهذه النتيجة لا يلتزم بها أي فقيه.

ثمّ إنّ الاعتماد على القياس القطعي يعبّر عن ضرورة عقلية وعملية؛ ولتوضيح الأمر نلاحظ أنّ القاضي مكلّف في النظام الحقوقي الراهن، بالفصل بين الخصومات، وإصدار الحكم، فهو من ناحية لا يستطيع أن يتوقّف عن ممارسة الاجتهاد، كما ليس بمقدوره من ناحية أخرى إجبار المتخاصمين على اللجوء إلى الصلح بسبب الاحتياط، كما لا يقبل منه أن يقول: إنّه ليس للشرع موقف واضح وحكم شرعي محدّد إزاء الواقعة.

إذا أضفنا لذلك أنّ القوانين لا تتضمّن حكم جميع الدعاوى والخصومات، كما لا يتضمّنها الشرع أيضاً، فحينئذ يكون القاضي إزاء خيارين، فهو إمّا أن يفصل في موارد الخصومة ويقضي بها برأيه، أو أن يلجأ إلى ممارسة الاستنباط لبلوغ الحكم في إطار دوافع المشرّع ومقاصده وأهدافه، على ضوء الحكمة التي تتخلّلها القواعد الموجودة، فيلجأ من بين ما يلجأ إليه، إلى القياس. والشيء الطبيعي أنّ القاضي يرجح الخيار الثاني على الأوّل.

أمّا ما ينبغي التوقّي منه، والحذر من ممارسته في هذا المجال، هو أن يرجح الحكم المستنبط على النصّ من خلال القياس، أو أن يصار إلى مساواتهما عبر القياس أيضاً، لأنّه سبقت الإشارة إلى احتمال وجود الخطأ، حتّى في حال القطع بمفاد الملاك، في حين أنّ للنصّ دلالة مباشرة على إرادة الشارع، وفي الحالة الثانية يكون تدخل العقل، أقلّ بمراتب ممّا هو عليه في الحالة الأُولى.

وقد لجأ كبار فقهاء الشيعة إلى القياس القطعي في استنباط الأحكام، لكن بعد أن ميّزوه عن القياسات المشكوكة التي لا تقوم على قاعدة أو أساس. فهم توقّياً من الوقوع في مسلك القياس الظنّي، لجأوا إلى القياس القطعي ومارسوه، عبر عناوين مختلفة منها **«وحدة الملاك»** و**«قياس الأولوية»** و**«وحدة طريق المسألتين»** و**«تنقيح المناط»**.

العنصر المشترك في جميع هذه العناوين (باختلافات ضئيلة فيما بينها) هو إعطاء قيمة للملاك القطعي في الأحكام.

● **جناب الشيخ معرفت، هل تتساوق ملاكات الأحكام مع النصّ بحيث يمكن أن تأخذ مكان النصّ؟ فلو فرضنا أنّ الفقيه حصل على الملاك القطعي لحكم معيّن، فهل يمكنه أن يفتي في الموارد التي يتوافر فيها الملاك نفسه، من دون أن يكون هناك نصّ؛ أي اعتماداً على الملاك القطعي؟ هذان السؤالان يُسبقان في الواقع بسؤال تأسيسي، مفاده: هل بمقدور الفقيه أن يضع يده على ملاكات الأحكام؟ لماذا يخشى بعض الفقهاء من البحث في مسألة وقوف الفقيه على ملاكات الأحكام، بل تراهم حتّى في المواطن التي يعبّر فيها النصّ (عن علّة الحكم) بـ «أن» أو «لأنّ» وأمثال ذلك؛ تراهم يحملون هذه التعابير على الحكمة، فيقولون ربما كان ذلك من باب الحكمة؟**

الشيخ معرفت: إنّ مبنانا الذي نعتقد ونؤمن به، أنّ «الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام

العقلية» فهذا جزء من قواعدنا وأصول عقائدنا. من جهة ثانية، نحن نعتقد بعدم صحّة التصويب، «فالواقع» لا يتغيّر بنظر الفقيه.

في ضوء ذلك نتساءل: إذا استطاع الفقيه أن يعرف الملاك القطعي للحكم أحياناً ويصل إليه، فلماذا يتحاشى تسرية الحكم إلى الموارد التي يوجد فيها الملاك القطعي نفسه؟ أقول في تفسير هذه الحالة في سلوك الفقيه، بأنّها تنظر إلى الدين بنظرة تعبّدية. في حين لا تقوم مرتكزات التشيّع ومبانيه على نظرة تقول: إنّ الدين أمر تعبّدي محض، بل الدين إرشاد إلى المصالح الواقعية العقلية. وما أعتقده ونؤمن به أنّ الفقهاء دخلوا ميدان هذه القضية بقدم راسخة على مستوى التخطيط والبحث النظري، بيدَ أنّهم كشفوا عن قدر من الضعف والتردّد في مجال التطبيق.

أمّا ما يتعلّق بالسؤال: فيما إذا كان بمقدور الفقيه أن يطلع على الملاك القطعي للحكم ويصل إليه، فالجواب عليه بالإثبات، أجل فالفقيه يستطيع ذلك. فقهاء السلف وفقههم كان يرتكز أساساً على هذا المبنى، إذ كانوا يبذلون قصارى جهدهم وأكثر سعيهم في مجال الكشف عن ملاكات الأحكام، وما هو شائع بين المتأخرين من الجمود كثيراً على الألفاظ لم يكن له أثر بين فقهاء السلف، ولا أقصد من مصطلح «المتأخّرين» فقهاء المسلك الأخباري بل أعني مباشرة كبار فقهاء وقادة المسلك الأصولي. لو أخذنا قضية مقدار الدية في القتل كمثال لوجدنا عدم الاتساق بائناً، ففي بعضها تبلغ (٢٠٠) حلّة يمانية أي ما يساوي في قيمته حوالي (٦٠) ألف تومان، في حين تجد في طرفها الآخر قولاً يذهب إلى (١٠٠٠) دينار أي ما يعادل في زماننا ثمانية ملايين تومان. من جهة ثالثة يذهب بعض الأطراف إلى أنّ قيمة دية القتل مائة بعير أو مائتي رأس من البقر أو ألف من الغنم، والشيء الطبيعي أنّ قيم هذه الحيوانات هي في حركة متذبذبة وغير مستقرّة في الأغلب. إنّ ما يهيمن على ظنّ أولئك السادة الفقهاء أنّ أحكام هذه المسألة تعبّدية، وذلك على غرار كفّارة إفطار شهر رمضان، هذه الكفّارة التي تتراوح ـ بحسب الحالة ـ بين إطعام ستّين مسكيناً أو عتق رقبة، أو صوم شهرين متتابعين أو الجمع بينها (على تفصيل فقهي) إذ يجب العمل بها تعبّداً ولا محيد عنها إلى غيرها. أو ربما ظنّ بعض الفقهاء أنّها من قبيل ما هو سائد في القوانين الجزائية في عصرنا حيث يقولون أحياناً، إنّ للقاضي الحقّ في أن يحكم على المجرم بين ثلاثة أشهر وثلاث سنوات.

إنني أعتقد أنّ الشارع ليس بصدد التعبّد في مسألة مقدار الدية وقيمتها كما أنّه ليس بصدد التساهل كما هو دأب المشرّع البشري، بل هو بصدد بيان كيفية الضمان في مسألة قتل إنسان، تماماً كما هي الحال في بعض الجراحات، إذ نرى الشارع لم يعيّن دية معيّنة بل أوكل الأمر إلى الحكومة الإسلامية، فلها أن تعيّن المقدار في ضوء القيمة من جهة، وفي ضوء حجم الجراح ونوع النقص الذي أصاب الإنسان من جهة أُخرى.

إذاً، لا معنى في دية قتل الإنسان أن يتعبّدنا الشارع بأن يضعها مردّدة بين (٦٠) ألف تومان و(٨) ملايين تومان.

وإلاّ هل يعقل ـ بنظركم ـ أن نعرض قانون الإسلام على هذه الكيفية إلى العالم؟

حين نعود إلى متقدمي الفقهاء، كما هي الحال في كتاب «كشف اللثام»، نجد أنّه يقيم كلّ حلة

من المائتين بخمسة دنانير، لكي تساوق مقولة (٢٠٠) حلّة يمانية، مقولة (١٠٠٠) دينار وتساويها، وبذلك فإنّ المعيار لديه هو في الحقيقة مقولة (١٠٠٠) دينار، وقد قاس قيمة الحلل عليها.

الإمام علي (عليه السلام) سار على النهج نفسه إذ أعلن أنّ ثروة الناس كانت من المواشي على عهد النبي (صلّى الله عليه وآله)، أمّا في عهده فقد أضحت من الذهب والفضّة، لذلك وجدنا أنّ قيمة دية القتل تختلف في بعض الأدوار التاريخية وهي تتبدّل بين عشرة آلاف واثني عشر ألفاً وسبعة آلاف، وذلك بخلاف الدينار الذي بقي ثابتاً على الدوام.

كما تختلف الدية في عدد الأغنام باختلاف القيمة، فهي تارة (١٠٠٠) وأخرى (١٢٠٠). وإذا امتلكنا الرؤية نفسها التي كانت لصاحب كشف اللثام [الفاضل الهندي، ت١١٣٧هـ] نستطيع بسهولة أن نحلّ التعارض بين هذه الروايات. ومفاد ذلك، أنّنا نجعل المعيار الأساس والأصلي هو (١٠٠٠) دينار ثمّ نقيس القيم الأُخرى عليه، فتصبح قيمة الدية في عصرنا ما يقارب ثمانية ملايين تومان، وحين نعود إلى دية القتل في اليابان ـ وهذه إشارة مستطردة ـ نجد أنّها تساوي (١٠) ملايين «ين» أي ما يساوي تقريباً ثمانية ملايين تومان.

● **هل مارس الفقهاء المتأخّرون عملية الاستنباط عن طريق الملاكات؟**

الشيخ معرفت: أجل، بل بادروا أحياناً إلى بيان أحكام عن طريق القياس أيضاً.

سأذكر فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

ـ إذا قصد الإنسان الإقامة في غير وطنه، ثمّ تراجع عن قصده بعد أداء صلاة رباعية، فإنّ صلاته ستبقى تماماً ما دام موجوداً في ذلك المكان. أمّا إذا رجع عن قصد الإقامة قبل أن يؤدّي صلاة رباعية، فإنّ صلاته ستكون قصراً. إنّ لدينا نصّاً حيال هذا المطلب.

لكن ما هو حكم الشخص المذكور بإزاء الصوم على ضوء الفرض الذي يفيد أنّه لم يصل رباعية، فهل حكمه حكم المسافر، بحيث يستطيع أن يفطر (إذا ما كان قد غيّر قصده قبل الزوال) أم أنّ عليه أن يواصل صومه حتّى الغروب؟ لقد أفتى الفقهاء بأنّ على مثل هذا الإنسان أن يتابع صيامه إلى الغروب، مع أنّه لا وجود لنصّ في هذه الحالة مطلقاً، ولا دليل عليها، إلاّ تسرية حكم الصلاة وتطبيقه على الصوم. أليس هذا قياساً؟!

لقد مورس هنا وعلى نحو لاشعوري ضرب من القياس، والأكثر أنّه استعمال للقياس في حقل العبادات. وإلاّ ما هي صلة الصوم بالصلاة؟

لقد أفتى صاحب العروة [محمد كاظم اليزدي، ١٢٤٧ـ١٣٣٧هـ] بذلك، وعلى هذا النحو وافقه جميع المحشّين على كتاب العروة.

ب ـ إذا ما أفطر الصائم عمداً في شهر رمضان فإنّه يعزّر بخمس وعشرين سوطاً، وهذا حكم لا دليل عليه، إلاّ أنّه استُمدّ من حكم مسألة أخرى تفيد أنّ من جامع زوجته في نهار شهر رمضان يعزّر خمساً وعشرين سوطاً، حيث هناك نصّ على هذه المسألة. هذه الحالة تعبّر هي الأخرى عن ضرب من القياس أو الاعتماد على الملاك.

ج ـ ما يذكرونه في باب اللواط أنّه يحتاج إلى أربعة شهود عدول لإثباته، وليس من دليل هنا غير القياس على الزنا الذي يحتاج إثباته إلى شهادة أربعة عدول.

إنّ أمثال هذه الموارد كثير في الفقه، حيث يفيد ظاهرها القياس، على حين أنّها في حقيقتها تعبير عن تسرّية الحكم عن طريق كشف الملاكات القطعية للحكم.

● **المقصود أنّ الملاك القطعي هو الذي يأخذ مكان النص؟**

الشيخ معرفت: أجل، المقصود هو الملاك القطعي، الذي يمكن الإفتاء على أساسه أيضاً، بل أفتوا على أساسه عملياً، ولو بطريقة لا شعورية.

السيد الحائري: فيما يتعلّق بكشف ملاك الحكم، يمكن أن نتصوّر ذلك على ثلاثة أنحاء، بالطريقة التالية: أن يكون الملاك مذكوراً في منطوق الرواية، وحينئذ يكون الدليل بنفسه شاملاً بدلالته اللفظية الموارد الأخرى التي لا نصّ فيها، بشرط وجود الملاك وتوافره في الموارد التي نعنيها. في مثل هذا المورد يكون الفقه بإزاء هوّة ومنحدر، بحيث يجب عليه أن يلتزم جانب الدقّة والحذر، لكي لا يقع ضحية القياس.

لتوضيح الأمر، نجد أنفسنا نلتقي في لسان الأدلّة وفي النصوص، سواء أكانت آيات أو روايات بنوعين من الملاك، في الحالة الأولى يتمّ الكشف (في لسان الدليل) عن العلّية، بحيث تكون العلّة موضوعاً للحكم، وعندئذ يمكن تسرية الحكم إلى أي مورد ينطوي على الملاك نفسه. أمّا في الحالة الثانية، فلا يمكن كشف العلّية من الملاك بحيث لا نعتبر الملاك موضوعاً للحكم، إنّما نتعامل مع الملاك على أنّه ضرب من ضروب الحكمة، وفي مثل هذه الحال لا يمكن أن نتعدّى بالحكم إلى الموارد المشابهة.

لتوضيح الأمر بمثال للمورد الأوّل الذي تكون فيه العلّة موضوعاً أو جزءاً من الموضوع، بحيث تذكر كملاك للحكم، يمكن أن نذكر جملة «**لا تشرب الخمر لأنّه مسكر**» فالإسكار جاء من قبل جملة «**لأنّه مسكر**» وهو متضمّن في كلمة «الخمر». فإحدى صفات الخمر الإسكار، وهذه الصفة جاءت منفصلة عن موضوع الكلام الذي هو الخمر، وقد ذكرت بعنوان كونها علّة في آخر الجملة.

حين يكون الأمر كذلك، يمكن التعدّي بالحكم نفسه إلى الموارد المشابهة، بحيث يمتدّ النهي في «**لا تشرب**» إلى الأشياء المسكرة التي لا يصدق عليها عنوان الخمر.

أمّا بالنسبة للمورد الثاني الذي لا تكون فيه العلّة أو الملاك عنواناً للموضوع، أو جزءاً من الموضوع، بل تأتي لتكون فائدة مترتّبة على الحكم، بحيث لا يمكن تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة، فيمكن أن نأخذ المثال عليه من قوله تعالى: ﴿**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾ لا يُشعر بعلّية الحكم، وإنّما مفاد الآية أنّها تريد أن تذكر أثراً من الآثار، وهذا الأثر لم يتضمّن في الموضوع.

في مثل هذه الحالة، لا يمكن أن نستفيد العلّية من «**كي لا يكون دولة**» ونقول: إنّه يؤلف موضوع الحكم أو جزءاً من الموضوع، بحيث يمكن تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة. على سبيل

المثال لا يمكن أن نحكم في حالة غني مات وترك مالاً كثيراً وله وارث واحد، فنأتي ونقول: لا ينبغي لهذه الثروة أن تنتقل إلى الوارث الوحيد بحكم «**كي لا يكون دولة**».

لماذا؟ لأنّ علّة الحكم لم تبيّن على نحو قطعي في هذا المقام، وإنّما ذكرت فائدة من فوائده.

لذلك كلّه ينبغي التزام جانب الدقّة في التمييز جيّداً بين ما يكون علّة ويُشعر بها، وبين ما هو فائدة، لكي لا نسقط في مشكلة القياس.

● **الفائدة التي ذكرتموها هي نفسها المصالح والمفاسد التي تقول الإمامية إنّ الأحكام تابعة لها. وذلك تماماً كقولهم في التكوين: إنّ لفاعلية الفاعل ارتباطاً بالغاية في مقام التصوّر. بمعنى أنّه ما لم تكن ثمّة غاية، فلا معنى لفاعلية الفاعل، وإن كان الفعل في الخارج ينتهي إليها بعدئذ.**

السؤال: لماذا لا تكون الأحكام في هذا الموضوع تابعة للمصالح والمفاسد؟

السيد الحائري: تكمن النقطة التي تمنع من تسرية الحكم إلى مورد مشابه في الحالة الثانية، بما نحتمله من وجود مصلحة أخرى في العمل، لا وجود لها في المورد المشابه. صحيح أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، بيدَ أنّ هذه المصلحة، أو المفسدة اصطدمت بمانع في الموضوع مورد البحث. مثلاً يلحظ في هذا المثال، أنّ الشارع في مسألة الإرث يريد أن يُؤنس الوارث ويواسيه. على هذا الأساس اصطدمت فائدة: «**كي لا يكون دولة**» بمانع، ومن ثمّ حال ذلك المانع من تأثير المصلحة في إيجاد الحكم، وأفضى إلى توقّفه. وذلك بخلاف آية الغنيمة حيث لم تصطدم المصلحة فيها بمانع، لأنّه لا وجود لمصلحة شبيهة بمواساة شخص معيّن أو مداراته؛ وبذلك سيكون لمصلحة: «**دولة بين الأغنياء**» تأثيرها الكامل والتام.

هذه الحالة تختلف عن حالة: «**لا تشرب الخمر لأنّه مسكر**»، حيث انتُزعت صفة من الخمر الذي هو موضوع الحكم، ثمّ ذكرت بعنوان أنّها علّة.

إنّ العرف يستظهر من «لأنّه» أنّ المسكرية هي موضوع الحكم، وعندئذ نحن نقول باطمئنان: إنّ الخمر الذي يؤخذ من التمر أيضاً، هو حرام كذلك لأنّه مسكر، وذلك على الرغم من أنّ الخمر في اللغة هو عصير العنب. لا نحتمل هنا بأنّ مسكرية الخمر ربما اصطدمت بمانع، بحيث لا يمكن تعدية «**لا تشرب**» إليه. وبعبارة أخرى، إنّ حرمة الإسكار ستكون شاملة لكلّ مائع مسكر، ولا خصوصية لعصارة التمر في الحرمة.

● **مع أنّ البيانين مشعران بالعلّية، فكيف يمكن تشخيص أنّ الأوّل جزء الموضوع «لأنّه مسكر»، في حين أنّ الثاني «لكي لا يكون دولة» هو فائدة الموضوع؟**

السيد الحائري: إنّ المسكرية داخلة في هوية الخمر الذي هو موضوع الحكم وحقيقته، في حين ليست «**دولة**» صفة للمال. إذا ما قيل: يجب تقسيم هذا المال لأنّه ذهب وفضّة، فلأنّ الذهب والفضّة هما جزء حقيقة المال، فهنا يمكن تسرية الحكم إلى كلّ ذهب وفضّة.

كذلك إذا ما قيل: يجب تقسيم هذا المال؛ لأنّه عام، فنستطيع أن نعدّي ذلك إلى أي مال عام، لأنّ العلّة حقيقة الموضوع.

● **نرجو أن تبيّنوا موارد أخرى من أنواع التعليل؟**

السيد الحائري: المورد الآخر الذي يمكن سوقه كمثال، يتمثّل بالرجوع إلى فهم العرف. معنى

ذلك، أنّه ومع عدم وجود «لأنّه»، في النصّ، إلاّ أن العرف يعتبر أنّ هذا هو مقياس الحكم، وإن لم يُذكر في الكلام المنطوق. على سبيل المثال، لو أنّ سائلاً سأل الإمام: هل يمكن استخدام الماء الموجود في الكوز (إناء خزفي) للوضوء؟ فإنّ الإمام يجيب: أجل. ففي هذا المثال لم تُذكر العلّة، بيدَ أنّ العرف يلغي ـ من خلال فهمه ـ قيد «الكوز»، ويعدّي الحكم إلى المياه الموجودة في الأواني الأخرى.

هذا التعدّي في محلّه، وقد قام العرف بتوسيع معنى اللفظ، وأوجد لنا ظهوراً لفظياً، ويمكن للعرف أن يُخطئ في فهمه، إلاّ أنّ هذا الخطأ لا يمنع من التعدّي، لأنّ الفهم العرفي صار باعثاً أن يجد اللفظ ظهوراً في مطلق الماء. بمعنى أنّ للكلام ظهوراً في مطلق الماء، ولا خصوصية للإناء. وهذا المعنى واضح للعرف تماماً.

يعدّ مثل هذا الظهور حجّة، وهو خارج عن القياس. فالمعيار هنا ليس الفهم الصحيح للعرف، بل هو الاستظهار العرفي الذي يُعدّ حجّة.

● **على ضوء حجّية الظواهر على أساس بناء العقلاء، هل يكون هذا البناء محرزاً فيما إذا احتمل الخلاف والاشتباه؟**

السيد الحائري: أجل، هو محرز. الحقيقة، إنّ جميع الظواهر هي هكذا؛ أي فيها احتمال الخلاف، وإلاّ إذا ارتفع مثل هذا الاحتمال فستصير نصّاً.

لذلك نحن نقول: إنّ العرف إذا ما ألغى شيئاً بفهمه العرفي ـ حتّى لو كان منشأ الإلغاء هو بساطة العرف نفسه ـ فإنّ ذلك يصير سبباً لكي يبرز للفظ ظهور في الإطلاق، وهذا حجّة بالنسبة لنا.

أمّا المورد الثالث لكشف الملاك، فهو أن لا يتمّ ذلك من خلال النصّ (مثل المورد الأوّل)، ولا عن طريق العرف (مثل المورد الثاني)، إنّما يتمّ الكشف عنه عن طريق الفهم العقلي للفقيه، حتّى لو احتمل العرف وجود الفرق. لكن حيث إنّنا أحرزنا القطع واليقين بأنّ هذا هو ملاك الحكم، وعلمنا أنّ هذا الملاك لم يصطدم بمانع، فعندئذ يمكننا تسرية الحكم إلى هذا المورد أيضاً.

في هذه الحالة يتعيّن علينا أيضاً أن نلتزم جانب الحذر لكي لا نسقط في هوّة القياس. ما يذكره الأجلاّء الكبار بشأن هذا المورد: هو أنّنا لا نعرف ملاكات الأحكام، وربما كانت هناك حكمة أو دقّة ما كامنة في العمل نحن لا نفهمها.

● **هل يمكن لملاكات الأحكام أن تطرح على نسق واحد في المسائل التعبّدية وغير التعبّدية؟**

د. كاتوزيان: إنّ القياس عبارة عن توسعة مجال الحكم ومدّه بحيث يشمل الموارد الأُخرى. وما يفترض في عملية المدّ والتوسعة هذه أنّ النصّ الموجود هو أحد مصاديق القاعدة التي لحظها الشارع، بيدَ أنّ الأحكام التعبّدية استثناء من القاعدة، ومن ثم ينبغي أن تبقى محدودة في مورد النصّ. على سبيل المثال، إذا كان حكم تلف المبيع قبل القبض ناشئاً عن التعبّد الذي يفيد أنّ المبيع يرجع في اللحظة التي سبقت التلف إلى ملكية المشتري، وأنّه تلف في هذا الوقت، فلا ينبغي أن ينفذ الحكم في تلف الثمن المعيّن، وفي تلف العين المستأجرة قبل القبض. لكن إذا كان الحكم هو نتيجة ارتباط تمليك وتسليم العوضين في قصد المعاوضة كما هو مقتضى التحقيق، فعندئذ يسوغ مدّ الحكم وتوسعته ليشمل جميع العقود التمليكية والمعوّضية التي يتلف فيها أحد العوضين قبل التسليم.

د. كُرْجي: يبدو لي أنّه لا يمكن الحديث عن الملاك بصيغة واحدة. ففي المسائل غير التعبّدية، ثمّة نسبة عالية من ملاكات الاحكام يمكن إدراكها من قبل العرف والعقلاء. أمّا ما يُدّعى في الأغلب من وجود أشياء أخرى يعلمها الشارع، ونحن لا نفهمها، وهي ملاك الحكم، فهذه دعوى بدون شاهد ولا دليل.

ما يبعث على الأسف أنّ هذا الادّعاء ساقنا إلى تعبّديات لا موضع لها، وأفضى إلى تعقيد العمل، وهو بحسب لغة الشعر ممّا لا ضرورة له؛ حيث بقينا نعاني ممّا نجم عنه من مشكلات، ووضعنا أنفسنا أحياناً هدفاً لطعن المغرضين ولومهم.

حتّى في الموارد التي لم نعثر فيها على ملاك الحكم في المسائل غير التعبّدية، فإنّ ذلك لا يخلو من عدّة صور، هي: أنّنا لم نبذل الدقّة الكافية، أو أنّنا وضعنا فهمنا جانباً وأعرضنا عنه بسبب الإفراط في التعبّد.

وإنّ لي على هذا الادّعاء أمثلة كثيرة في الفقه، لا يسمح المجال لذكرها، لكن من المناسب أن أذكر مثالاً أو مثالين. في يوم من الأيام إلتقيت بعدد من الفضلاء، ودار الحوار حول مسائل مختلفة، عندها قام أحد أدعياء العلم بالحديث عن اشتراط الإمام المعصوم في باب الجهاد أو في إجراء الحدود والتعزيرات وما شابه، حيث بادر إلى طرح عدد من الروايات. لقد تحدّث عن التعارض والترجيح والإطلاق والتقييد وبحث كلّ شيء في الموضوع ورواياته، إلاّ ما كان ينبغي له قوله؛ من أنّ المقصود من لزوم وجود الإمام (عليه السلام) في هذا القبيل من الموارد هو ليس شرط حضور الإمام المعصوم، بل المقصود أنّ الجهاد ليس مثل الصلاة والصوم بحيث يمكن للإنسان وحده أن يتّخذ القرار بشأنه، بل ينبغي وجود قائد يأخذ القرار الحاسم، ويصدر الأمر على أساس العقل، والدراية، والتدبير، والمشاورة، وماشابه، أو أن يقول: بأنّ الحدود ليست كبقية المسائل، بحيث يمكن اتخاذ القرار بشأنها بدون وجود الحاكم العادل الجامع للشرائط، حتّى لا يستلزم تطبيقها الهرج والمرج.

السؤال: لماذا لاينبغي أن يكون هذا المعنى أحد محتملات الموضوع ورواياته؟ كذلك الحال بالنسبة إلى الأمور الستّة في باب الديات، ومسائل كثيرة أخرى. على سبيل المثال، لماذا لا يُحتمل في باب الديات، أنّ الإبل، والبقر، والغنم هي تعبير عن مفردة أو وحدة قياسية للقيمة كانت سائدة في ذلك العصر، وليست أمراً تعبّدياً صرفاً؛ بحيث لا يجزئ في الدية أي شيء آخر غير هذه الموارد الستّة؟ أكثر من ذلك، ما ينبغي أن يقال اليوم هو العكس تماماً؛ أي يجب القول: إنّ هذه الأمور الستة ليست كافية أبداً في الوقت الحاضر خاصّة في المدن، وبالنتيجة ينبغي أن تتغيّر بما يناسب الوحدة القياسية للقيمة في هذا الزمان، وبالصيغة التي لا تكون ـ فيها قيمة الدية ـ خمسمائة أو ستمائة ألف تومان مثلاً بإزاء الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات.

ليس الهدف أن أقول: إنّ كلامي صحيح، بل ما أريده: لماذا لا يكون هذا الكلام أحد محتملات المسألة؟

ما ننتهي إليه أنّ أشباه هذه المسائل كثيرة جدّاً، ينبغي التفكير حيالها على نحو صحيح. وما

ذُكر يرتبط بأجمعه بالأمور غير التعبّدية. أمّا في المسائل التعبّدية، فهي وإن كان الملاك فيها ملموساً عرفاً، وعقلائياً أحياناً، كأن يذكر الخضوع، والتواضع بالنسبة للصلاة، والصوم مثلاً، إلاّ أنّه يتعذّر على العرف والعقلاء تعيين ملاكات كثير من المسائل الأخرى، أو أنّ المصلحة تقتضي أحياناً أن يخفى الملاك أحياناً وهذا ممّا لا يختصّ بالإسلام وحده أو مطلق الأديان، بل يسري إلى آداب جميع الأُمم، وتقاليد الشعوب والأقوام كافّة، بل هو ممّا يُلحظ حتّى في المراسم الرسمية للبلدان، حتّى المتقدّمة منها. من أمثلة ذلك: المراسم المتّبعة في أداء اليمين، والمواثيق البروتوكولية وقواعد التشريفات المقدّسة وغير المقدّسة، مثل: مراسم نصب رؤساء الجمهورية وعزلهم، ونصب أعضاء المجالس التشريعية، وغير ذلك من المناصب. أو كما يحصل في ممارسات مثل عقد الزواج والطلاق وغيرها.

إنّ نسبة كبيرة من هذه الأمور تبتني على مصالح تعبّدية غير ملموسة.

● **ما هو مرتكز الفكرة التي تفيد بأنّ الأحكام غير العبادية، هي تأسيسية أيضاً؟**

الشيخ معرفت: يبدو أنّ هناك خطأً قد وقع في طرح السؤال، لأنّ الأحكام هي تأسيسية بالمطلق.

أجل، ما هو غير تأسيسي هو أكثر موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها في غير العباديات. فما كان متداولاً في إطار هذه المسائل ولا يزال، هو صرف عرف العقلاء، ممّا صار موضعاً لإمضاء الشرع كما هو، أو في إطار شروط جديدة.

السيد مرعشي: الأحكام من حيث الجعل، هي إمّا تأسيسية أبدعها الشارع، واخترعها، أو أنّها إمضائية، بمعنى أنّ الشارع أمضى ما هو موجود. على سبيل المثال كان بيع المعاطاة متداولاً في العرف، وقد أمضاه الشارع، من دون أن يتعلّق به جعل ابتدائي. بيدَ أنّ هذين الضربين من الأحكام كليهما ملزمان. أمّا كون الأحكام التأسيسية ملزمة، فهو أمر واضح جلي. وأمّا الأحكام الإمضائية وكونها ملزمة أيضاً، فلأنّ الشارع أمضاها، وقد صارت ثانياً وبالعرض حكم الله.

على سبيل المثال، كانت الدية موجودة في الجاهلية، وقد أمضاها الشارع، وبسبب امضاء الشارع لها صار العمل بها ملزماً، فلا نستطيع أن نقول ما دامت الدية تنطوي على تأسيس حقوقي في الجاهلية، فإنّ العمل بها غير لازم، و بذلك لا يستطيع الإنسان أن يمتنع عن الدية إذا ما ارتكب قتل الخطأ، أو شبه العمد، بحيث لا يلتزم بدفع دية القتيل إلى أولياء الدم، أو أن يجتهد من عنده، ويقول: ما دام الإنسان لا يقابل بالمال، فإذاً لا تدفع ديته إذا ما ارتُكب القتل بحقّه.

يتبيّن ممّا مرّ، أنّه إذا كان المقصود من السؤال أنّ الأحكام غير العبادية تأسيسية أيضاً، ومن ثمّ فهي مُلزمة بعد الجعل والإمضاء، تماماً مثل الأحكام العبادية، فهذا أمر صحيح. أمّا إذا كان المقصود أنّه ليس لدينا أحكام إمضائية، فهذا أمر غير صحيح.

● **هل الأحكام غير العبادية في الإسلام تأسيسية، أم أنّ الشارع أمضى بناء العقلاء مع التوسعة والتضييق أحياناً؟**

السيد الحائري: أحد معاني التأسيسي والإمضائي، هو أن تكون للحكم سابقة وأصل عقلائي،

وقد قام الشارع بإمضائه، وذلك في مقابل الأحكام التي لا سابقة ولا أصل عقلائي لها، إنّما الشارع هو الذي أسّسها، كما هو الأمر غالباً في العبادات. وهناك في العبادات أحكام إمضائية أيضاً، لكنّها أقل، على حين إنّ الأحكام الإمضائية في المعاملات أكثر.

بمعنى آخر؛ إنّ الأحكام جميعها تأسيسية، وذلك بالمعنى الذي نكون فيه جميعاً عبيد الشارع، لا عبيد العقلاء. صحيح أنّ لبعض الأحكام أصلاً عقلائياً، إلاّ أنّ الشارع هو الذي جعلها. على سبيل المثال، يعدّ «**أحلّ الله البيع**» إمضائياً بالمعنى الأوّل، لكن بالمعنى الثاني، فإنّ الشارع هو الذي جعله، ومن ثمّ يتعيّن علينا العمل بجعل الشريعة، لا بجعل العقلاء. لأنّ الجعل الثاني لا قيمة له بالنسبة إلينا. وبعبارة أخرى، إنّ الصحّة أمر إنشائي، والشارع هو الذي أنشأها.

(١١)

مساحة بناء العقلاء

● **ما هو المدى الذي يمتدّ إليه بناء العقلاء؟**

د. كُرْجي: ما أراه أنّ مجال حكم العرف، وبناء العقلاء، وقيمته تمتدّ على رقعة واسعة جداً، بعكس المجال التعبّدي الذي يتحرّك على مدى ضيّق ومحدود جداً. إنّ جميع ألفاظ الموضوعات، والمتعلّقات والمحمولات، وأدلّة الأحكام كافّة، سواء أكانت أحكاماً تكليفية، أو أحكاماً وضعية، أو أحوالاً شخصية، أو أحكاماً عامّة وغير ذلك، تعدّ بأجمعها من الشارع المقدّس، وكذلك حال المصطلحات وعدد قليل من موضوعات الأحكام التي وضعها الشارع المقدّس نفسه، أو قام باستعمالها مجازاً في المعاني الشرعية. على حين أنّ جميع الأحكام الوضعية تقريباً، والأحكام القضائية، والحكومتية، وما شابهها، حتى النِّسب والإضافات، هي من جانب العرف والعقلاء.

لقد أمضى الشارع هذه الأحكام بموجب «**أوفوا بالعقود**» ونظائر ذلك، وكذلك بموجب أدلّة الأحكام القضائية والحكومتية. على أنّ الأمر لا يقتصر على الأحكام الفقهية وحدها بل يمتد إلى الأحكام الأصولية أيضاً. فأحكام من قبيل حجّية الأمارات والأصول وغير ذلك، هي بأجمعها أحكام عقلائية أمضاها الشارع الإسلامي المقدّس.

وعلى هذا الأساس، يكون مدى اعتبار أحكام العرف والعقلاء واسعاً وممتدّاً جداً، وبالعكس ينحصر مدى الأحكام التأسيسية في مساحة ضيّقة جداً.

السيد مرعشي: هذا سؤال مهم. ما يبعث على الأسف، أنّه يتمّ الاستناد في مواردَ إلى بناء العقلاء، مع أنّه لا بناء لهم فيها. على سبيل المثال - رأيت - أحد الكتّاب في إحدى المجلاّت يستند في مسألة «**مرور الزمان**»، إلى بناء العقلاء، مع أنّ هذه مسألة نظرية، قبلها عدد من الحقوقيين، وأنكرها عدد آخر. على هذا، يعدّ من الضروري أن تخضع مسألة مجال بناء العقلاء في الاستنباطات الفقهية، المشار لها في السؤال، إلى دراسة أكثر دقة.

معنى بناء العقلاء، هو المنهج والسيرة التي يستخدمونها في الأمور المرتبطة بحياتهم، بحيث يتوافقون على سلوك يتحول إلى سيرة ومنهج. على أنّ مجال السيرة وفاعليتها مختلف، يمكن

المرور عليه كما يلي:

أ ـ يذهب المرحوم الشهيد محمد باقر الصدر [١٣٥٣ـ١٣٩٩] (أعلى الله مقامه) إلى أنّ مدى بناء العقلاء ومساحته إنّما يرتبط تنقيح موضوع الحكم الشرعي لا تشريع الحكم.

وهذا يكون على ضربين:

١ ـ أن تكون السيرة منقّحة لموضوع الحكم الشرعي ومبيّنة له ثبوتاً. كما في مثل الآية الكريمة: «فإمساك بمعروف»، حيث من اللازم أن يتمّ تشخيصنا لمصداق المعروف في كلّ عصر بالرجوع إلى سيرة العقلاء. وإذا ما كان هناك اختلاف بين المصداق المعروف في العرف الفعلي وبين مصداق العرف السابق، فمن اللازم أن يكون العرف الفعلي هو الملاك، ومن ثمّ تعامَل الزوجة على وفق العرف القائم.

٢ ـ أن تكون السيرة منقّحة للموضوع إثباتاً وكشفاً لا ثبوتاً. على سبيل المثال، إذا ما كانت سيرة العقلاء تقضي بوجود حقّ الخيار للمغبون عند الغبن في المعاملة، فإنّ مثل هذه السيرة يمكنها أن تكشف عن عدم تحقّق الشرط الضمني في العقد. والسبب أنّ بناء المتعاملين في العقد قائم على أساس عدم وجود الغبن. فإذاً، سيرة العقلاء صارت ـ هنا ـ منقّحة للموضوع إثباتاً لا ثبوتاً. فقد أثبتت السيرة أنّ موضوع العقد المتمثل بوقوع المعاملة، مشروط بعدم تحقّق الغبن فيه. وإذا ما غبن الإنسان في المعاملة، فالأمر إليه، إذ له أن يأخذ بالخيار، كما له أن يمتنع عن الأخذ به.

ثمّ يستنتج الشهيد الصدر بأنّه لا حاجة لإمضاء الشارع في مثل هذا المورد الذي تتحرّك به السيرة في إطار تشخيص موضوع الحكم.

ب ـ أن تكون مساحة السيرة، وبناء العقلاء وفاعلية دورهما متمثّلة في إطار تنقيح ظهور الدليل. ما يكفي للعمل بمثل هذه السيرة، هو التناسق، والانسجام فيما بين العلاقات العرفية والمرتكزات العقلائية في فهم المراد في الزمن المتأخّر، وبين زمان صدور النصّ.

ج ـ أن تتحرّك سيرة العقلاء ويكون دورها فاعلاً في نطاق الأمارات الشرعية، من قبيل خبر الثقة، واليد، وبقيّة الأمارات المعتبرة.

ما يعتقده المرحوم الشهيد الصدر في هذا المجال أسوة ببقيّة الأجلاّء ومتابعة لهم، أنّ السيرة في مثل هذه الموارد لابدّ أن تكون ممضاة من الشارع، إما بإظهار الرضا أو عن طريق السكوت. وما يستند إليه في هذه الموارد هو إمضاء الشارع للسيرة، لا سيرة العقلاء بنفسها.

إنّ السيرة العقلائية في هذه الموارد معتبرة في نفسها، ومن ثمّ، فإنّ الجعل الشرعي إثباتاً ونفياً ليس صحيحاً في هذه المواضع، ومردّ ذلك أنّه ليس للشارع المقدّس تأسيس جديد في موارد بناء العقلاء، وهو لا يلج ميدان العمل بالسيرة بعنوان كونه شارعاً، إنّما يعمل بالسيرة بوصفه أحد العقلاء: لذلك تجد أنّ رواة الحديث لا يسألون الإمام (عليه السلام) بشأن العمل بخبر الواحد، بمثل قولهم: هل العمل بخبر الثقة حجّة أم لا؟ ذلك لأنّ حجّية خبر الثقة بعنوان كونه كبرى كلّية، هي موضع تسالم العقلاء، إنّما يتّجهون بأسئلتهم إلى صغريات المسألة، من قبيل سؤالهم: هل يونس بن عبد الرحمن ثقة أم لا؟

للإمام الخميني (رضوان الله عليه) نصّ في كتاب «أنوار الهداية» الذي هو تعليقة على كتاب

«**كفاية الأصول**». فعند حديثه عن باب الأمارات يمرّ على بحث سيرة العقلاء، ويسجّل ما نصّه: «**فاعلم أنّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقّقين، كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع، ووقفت رحى الحياة الاجتماعية**».

ثمّ يقول: «**ما هذا حاله، لا معنى لجعل الحجّية له، وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند العقلاء كافّة**». فما يكون عدم العمل به سبباً لاختلال النظام الاجتماعي، لا معنى لقولنا فيه: إنّ الشارع جعله حجّة ومحرزاً للواقع، وذلك بعد أن تسالم جميع العقلاء عليه، وعدّوا عدم العمل به سبباً في اضطراب النظام.

على ضوء هذا البيان وتأسيساً عليه، بادر الإمام الخميني لنقد كثير من مطالب الأصوليين واعتبرها مرفوضة. ثمّ انتهى في خاتمة كلامه إلى النتيجة التالية: «**وممّا ذكرنا، يُعرف وجه النظر في كلام هؤلاء الأعلام المحقّقين (رحمهم الله) من التزام جعل المؤدّى منزلة الواقع تارةً، والتزام تتميم الكشف وجعل الشارع الظنّ علماً في مقام الشارعية، وإعطاء مقام الإحراز والطريقية له أُخرى، أنّها كلمات خطابية لا أساس لها**».

تأسيساً على ما مرّ بيانه، يتّضح أنّ بناء العقلاء عبارة عن منهج عقلائي، يعمل العقلاء به بما هم عقلاء، ويعدّون العمل به ضرورياً ولازماً، وعدم العمل به موجباً لاختلال النظام ومستلزماً للهرج والمرج، أو للعسر والحرج على الأقلّ.

إذاً، فالشارع يعمل في موارد بناء العقلاء، بالسيرة الموجودة بين العقلاء بصفته أحد العقلاء، بحيث كلّما تحقّق وجود هذه السيرة، فإنّ الأصل هو العمل وفق تلك السيرة في أيّ موضع ثبت وجودها. لكن من الضروري الانتباه إلى أنّ الجهة في تكوُّن سيرة العقلاء، هو توفّر البُعد العقلائي ووجوده فيها.

● **بالنسبة إلى حجّية بناء العقلاء هل ثمة حاجة إلى عدم ردع الشارع، أو إمضائه لها، بحيث ينبغي إعادة بناءات العقلاء بصورة قهقرائية إلى زمان الشارع، للاطمئنان إلى أنّها تمّت تحت نظره، أو أن نقطع من خلال القواعد الكليّة، والإطلاقات العمومية بعدم الردع أو بالإمضاء؟ أم إنّنا لا نحتاج في بناء العقلاء إلى عدم الردع أو الإمضاء، بل إنّ العقلاء بما هم عقلاء حجّة؟ ثمّ ما هو المدى الذي يتحرّك به بناء العقلاء وما هي مساحته؟**

السيد الحائري: هناك مسلكان معروفان بين الأصوليين، حيال بناء العقلاء، هما:

الأوّل: مسلك المرحوم المحقّق الأصفهاني [محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني ت١٢٦٦]، ويبدو أنّ تلميذه المرحوم محمد رضا المظفّر تابعه على ذلك. تتمثّل عقيدة هذه المدرسة في أنّ الشارع هو سيد العقلاء، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون العقلاء قد أدركوا شيئاً لم يدركه الشارع. تأسيساً على هذا، ذهبوا إلى أنّه ما من شيء بناه العقلاء، إلاّ وكان للشريعة مثله.

على هذا الضوء، ستكون مساحة بناء العقلاء واسعة جداً، وفي أي موقع كان للعقلاء مبنىً، فنحن نقبله، ونرتضيه من دون أن تكون هناك حاجة لأن نقول بأنّ مثل هذا المبنى لم يكن له مصداق في زمان الشارع، والآن وجد له مصداق.

لقد تواءم مسلك المحقّق الأصفهاني مع مسلك آخر، متمثّل بالقول بأنّ الحسن والقبح ليس لهما واقع خارجي، بل إنّ قوامهما ببناء العقلاء. وهذا المبنى يؤيّد تلك المقولة التي تُفيد بأنّ كلّ ما أمضاه العقلاء، فهو ممضى من الشارع أيضاً. يعني إذا ما ذهب العقلاء إلى أنّ الفعل الكذائي قبيح، فإنّ الشارع يقول عنه بأنّه قبيح أيضاً، من دون أن يكون وراء بناء العقلاء، حسن وقبح في المسألة.

على هذا الضوء سيكتسب بناء العقلاء على وفق مسلك المرحوم الاصفهاني مجالاً وسيعاً يمتدّ فيه.

الثاني: وهو المسلك المشهور الذي يختلف مع المحقّق الأصفهاني في النقطتين معاً. ففيما يتعلّق بمقولة أنّ الشارع سيد العقلاء، وبالتالي لا يمكن مخالفة العقلاء، فهذا ليس صحيحاً. أجل، الشارع سيد العقلاء، لكن يمكن لرئيس العقلاء أن يدرك شيئاً يعجز عن إدراكه العقلاء. ومردّ ذلك، أنّ الشارع هو عقل الكلّ، يحيط بجميع المصالح والمفاسد، بعكس العقلاء الذين لا يعدّ كلّ واحد منهم عقلاً كلياً، وبالنتيجة لا يحيط بالمصالح والمفاسد كافّة.

على هذا يمكن أن يُصدر العقلاء حكماً بشأن موضوع معيّن ثمّ يعارضهم الشارع فيه، بحكم أنّه أعقل ويفهم الأمر ويحيط به على نحو أكمل منهم؛ فتبدو له نكتة قد خفيت عنهم، يقوم على أساسها بمخالفة حكمهم.

أمّا عن النقطة الثانية المتمثلة بعدم وجود حسن وقبح وراء بناء العقلاء، فإنّ أغلب السادة الأعلام لا يرتضون ذلك، بل هم يذهبون إلى وجود واقعية للحسن والقبح يُدركها العقل. من جهة أُخرى، يمكن لبناء العقلاء أن يقع تحت تأثير عوامل مختلفة غير الحسن والقبح. بمعنى أنّ الحسن والقبح شيء، والمصالح والمفاسد شيء آخر. إذ يمكن أحياناً أن يقع بناء العقلاء تحت تأثير المصالح والمفاسد، لا تحت تأثير الحسن والقبح، بل يمكن أن يكون لهذه البناءات جذر في مكان آخر، فقد تكون هناك مثلاً مجموعة من الآداب والرسوم المحلّية، فغفل العقلاء وأسبغوا عليها طابعاً كلّياً عامّاً.

على ضوء هذا المبنى، يتّضح جواب السؤال الثاني، حيث لا مجال لبناء العقلاء في التعبّديات المحضة غالباً. فلا علاقة للشريعة بالعقلاء في مجال التعبّديات المحضة، بل تمتدّ مساحة بناء العقلاء في مجال المعاملات أكثر، أو في الموارد المشابهة التي لا تعبّد فيها.

● **إنّ ما يقصده المحقّق الأصفهاني هو العقلاء بما هُم عقلاء، وليس البناءات التي لها جذور ومناشئ وأصول في الآداب والتقاليد والعادات، حتّى يمكن النقض عليها.**

السيد الحائري: ما تفضّلتم بذكره يختلف على نحو صريح مع ما يذكره المحقّق. صحيح، أنّه يقال العقلاء بما هم عقلاء، بيدَ أنّكم تخلطون بين العقلاء بما هم عقلاء، وبين درك العقل.

● **ما نقصده هو العقل العملي وليس العقل النظري.**

السيد الحائري: إنّ المسلك المذكور لا يعترف بوجود واقع وراء أحكام العقل العملي.

● **إذا ما كان الأمر يدور في نطاق العقلاء بما هم عقلاء، لا في نطاق الآداب والأعراف الخاصّة، فعندئذ لا يرد هذا الإشكال. وذلك، أنّ ما يقوله أولئك من أنّ «العدل حسن» و«الظلم قبيح» هما من القضايا المشهورة التي اتّفق العقلاء عليها.**

السيد الحائري: أجل، أعرف بأنّ العقلاء بما هم عقلاء، لكن هؤلاء العقلاء بما هُم عقلاء لا يكشفون عن واقعية ما. بمعنى أنّ أولئك لا يعدّون الحسن والقبح تعبيراً عن حقيقة موجودة اكتشفها عقلنا على مستوى مقولة «العدل حسن» و«الظلم قبيح»، بل يذهبون إلى أنّ العقلاء أشادوا بناءً يفيد أنّ العدل حسن والظلم قبيح.

الشيخ معرفت: يتمثّل دور بناء العقلاء (أو عرف العقلاء) في نطاق الدائرة الفقهية، بعملية تشخيص المفاهيم فحسب، وفي الدائرة الأُصولية بباب الظهورات فقط.

يمكن النظر إلى الفقه من خلال زوايا ثلاث، هي :

١ ـ تبيين الأحكام الشرعية، تكليفية ووضعية، وعبادية ومعاملاتية، وسياسية واجتماعية وما إلى ذلك. إنّ فهم الحكم الشرعي واستنباطه بطور مطلق، له علاقة بالنسبة إلى الفقيه بكيفية الاستفادة من الأدلّة المعيّنة.

طبيعي ينبغي الاستناد في استنباط الأحكام إلى مجموعة من الظهورات الكلامية، ممّا هو واقع في مجال بناء العقلاء.

٢ ـ تبيين موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها، حيث ينبغي الإستعانة في تشخيص مفهومها بالعرف.

٣ ـ التشخيص المصداقي الذي يرتبط بالمكلّف نفسه، وليس بالفقيه ولا بالعرف العام. نعم الموضوعات المستنبطة (مثل الصلاة والزكاة والحجّ والصيام) مثل الأحكام في التشخيص المفهومي وأحياناً المصداقي، هي من وظيفة شخص الفقيه لا غير.

نقد ونظر/ العدد الأول. السنة الأولى. **ترجمة خالد توفيق**

١. أكثر فقهاء الشيعة يكتفون بوثاقة الراوي ولا يشترطون كونه إمامياً. أنظر: أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول، ج٢، ص١٤٦، وما بعد.

(المحرر)