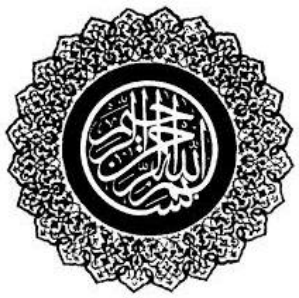

(٢)

السنة الأوّلى، العدد الثاني، خريف و شتاء ١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسئول: **نجف لك زائي**

رئيس التحرير: **محمدعلي خادمي‌كوشا**

مدير التحرير: **عبدالصمد علي آبادي**

المدير التنفيذي: **علي جامه‌داران**

فريق الترجمة العربية والانجليزية: **السيد محمد كلامي و محمدتقي محمديان، محمدرضا عمو حسيني**

* مجلة اصول الفقة رؤية مقارنة بين المذاهب الإسلامية مدرجة حسب التصنيف العلمي في معامل التأثير والإستشهادات المرجعية لعلوم العالم الإسلامي (ISC)؛ بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran.com)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags.ir)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: jpij.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).

* تحتفظ مجلة أصول الفقة رؤية مقارنة بين المذاهب إلاسلامية بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك.

العنوان: إيران، قم، برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: **٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥**

رقم الهاتف: ٩٨٢٥٣١١٥٦٨٨٦+ * موقع المجلة: http://jpij.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: jpij@isca.ac.ir * **المطبعة:** بوستان كتاب * **السعر:** ٨٠٠/٠٠٠ ريال

هيئة التحرير

د. سيف الله صرامی

أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. حسنعلی علی اکبریان

أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د.. احمد مبلغی

أستاذ بجامعة المصطفی العالميه

د. مصطفی ذوالفقار طلب

أستاذ مشارك بجامعة طهران قسم الفقه الشافعی

د. اکرم برکات

أستاذ بجامعة اللبنان

د. عباس موسوی

أستاذ بجامعة اللبنان

د. علاء الدين زعتري

أستاذ بجامعة الجنان طرابلس

محمد سعيد منصور

أستاذ بجامعة غزة

د. محمد حسين نصار

استاذ بجامعة الكوفة

هيئة التحكيم للعدد الثاني

محمدعلي خادمي كوشا، علاء الدين زعتري، سيف الله صرامي، حسنعلي علي اكبريان.

دعوة لنشر البحوث

مجلة «أصول الفقة رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية» مجلة علمية نصف سنوية تعني بالدراسات حول أصول الفقه المقارن بين المذاهب الإسلاميه بنظرة جديدة ونهج معاصر.

صاحب إمتياز المجلة: المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية.

من أهدافها:

- ❖ تطوير علم أصول الفقه
- ❖ سد الثغرات الموجودة في علم أصول الفقه من أجل حل المستجدات .
- ❖ ترسيخ حل المسائل المستجده على أسس مناسبة

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة «أصول الفقة رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية» وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://jpij.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

١- يجب أن تكون المنشورات التى ستطبع على أنّها مقالات علمية محكمة مبتكرة وذات موضوع أصلى؛

٢- يجب أن تراعى قوانين الطبع والاقتباس من الآثار الأخرى فى المنشور والحقوق المرتبطة بهما كما تراعى حقوق الأشخاص عند النشر؛

٣- ذكر الإحالة تشمل ذكر كلّ الكتب، المنشورات، المواقع الإنترنتية وسائر أبحاث الأشخاص فى فهرست المراجع؛

٤- عدم نشر المقالة أو المقالة التى قُبلت ونُشرت فى الوقت نفسه؛

٥- على المؤلف إذا تنبّه لوجود أىّ خطأ أو عدم الدقة فى مقالته فى أّى زمان أن يُطلع المجلة ويبادر بتعديل الأخطاء، أو يستردّ المقالة.

خطوات إرسال المقال إلى المجلة

يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية)

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة)

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ الى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠الى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث،نتائج البحث الهامة).

شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

– يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

– يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث.تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢، ٣، ٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال/ الهدف / الأسلوب / النتائج)

٣- المقدمة (وتضم، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعا جديدا وأصيلا)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضا إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

– طريقية التوثيق: APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحا في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)

- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)
- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق
- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضاً.
- ✓ إستخدم للتاريخ الهجري والقمري الحروف التالية بالترتيب ق وم. ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨م.
- ✓ إذا تم نشر تألفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين (أ وب) للمصادر الفارسية أو (A، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة "؛ "
- ✓ إذا إستخدم المؤلف مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (إستخدام تعابيرك: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكرا بالترتيب الهجائي؛
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف؛
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب ألابجدي واحدا تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ إستخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

دور المصلحة في الاستنباط الفقهي ـ دراسة مقارنة ٩
سعيد ضيائي‌فر

دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر ٣٩
سيد محمد علي أيازي

الأسس العقلية لاستخدام الكرامة الإنسانية في أصول الفقه المقارن وقواعده ٨٦
محمدعلي خادمي كوشا

دراسة الفروق بين قاعدة سد الذرائع وقاعدة وجوب مقدمة الواجب ١١٥
السيد محمد سجاد الموسوي كرمانشاهي ـ محمد صدرا باريك بين

قواعد استخدام الدليل العقلي من وجهة نظر الأصوليين ١٤٩
عبد المجيد صميم

إمكان استخدام الأصول العملية في فقه القضايا الاجتماعية والحكومية (دراسة نقدية حول أدلة القائلين بتضييق الأصول العملية) ١٧٥
مهدي رهبر

دور مقاصد الشريعة في الاجتهاد المعتدل ٢٠٤
طالب بن علي بن سالم السعدي

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqāran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 2 • Issue 2 • Autumn & Winter 2024

A Comparative Study of the Role of Maslaha in Jurisprudential Inference [1]

Saeed Ziaei Far [2]
2. Associate Professor, Department of Philosophy of Jurisprudence and Law, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
ziyaei.saeid@isca.ac.ir

Received: 2022/10/9 • Revised: 2024/3/4 • Accepted: 2024/3/4 • Published online: 2024/11/18

Abstract
One of the points of contention among Islamic denominations is the use of maslaha (public interest) as a basis for jurisprudential rulings. The question is, what valid and legitimate role can maslaha play in the process of inference of permanent religious rulings, and to what extent is it accepted, either absolutely or conditionally, by various schools of Islamic jurisprudence? In this article, it's been tried to analyze the types of maslaha in a comparative manner to explain which type, and under what conditions, can be valid. Accordingly, the types of maslaha are examined and distinguished based on their roles. Special attention is paid to maslaha derived from textual sources (maslaha mustafād min al-nass), wilāyī maslaha (public interest related to governance), and inferential maslaha (maslaha istinbāṭī), with the primary focus being on inferential maslaha. One of the novel contributions of this study is the classification and distinction of the types of maslaha based on their roles. Another innovation is the clarification of the foundations of both supporting and opposing viewpoints. Additionally, the study highlights the question of whether maslaha is valid as maslaha itself or only because it is supported by other valid evidence. Finally, the most important conditions for the validity of maslaha are reviewed.

Keywords
Maslaha, Inference (Istinbat), Comparative Usul, Maslaha Mursalah.

---

1. Ziaei Far, S. (2024). A comparative study of the role of *maslaha* in jurisprudential inference. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya, 1*(2), pp. 9-38. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.65021.1004

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

دور المصلحة في الاستنباط الفقهي – دراسة مقارنة[١]

سعيد ضيائي فر[٢]

٢. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة في الفقه والقانون، معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية، ومحاضر المقررات الأجنبية في حوزة قم العلمية، قم، إيران.
ziyaei.saeid@isca.ac.ir

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/١٠/٩ ● تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٣/٤ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٣/٤ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

ومن المسائل الخلافية بين المذاهب الإسلامية استخدام المصلحة كمستند للأحكام الفقهية. السؤال هو: ما هو الدور المعتبر والموجه الذي يمكن أن تلعبه المصلحة في عملية الاستنباط للحكم الشرعي الدائم، المقبول بشكل مطلق أو مشروط للعديد من المذاهب الفقهية؟ في هذا المقال، من خلال تحليل أنواع المصلحة وبطريقة مقارنة، جرت محاولة لتبيين أنّ أي نوع من المصلحة وتحت أي ظروف يمكن أن تكون معتبرة. ولذلك تم جمع أنواع المصلحة وفصلها من حيث دورها، وخاصة المصلحة المستفادة من النص والمصلحة الولائية والمصلحة الاستنباطية. والنقطة الرئيسية لهذا النقاش هي في المصلحة الاستنباطية. ومن ابتكارات هذا البحث، استقصاء أنواع المصلحة وفصل بعضها عن بعض، من حيث أدوارها، والابتكار الآخر هو توضيح أسس الآراء الموافقة والمعارضة في هذا المجال، والابتكار الآخر هو الاهتمام باعتبار المصلحة، هل المصلحة معتبر تحت عنوان المصلحة وبما هي مصلحة؟ أم تعتبر لأن أحد الأدلة الصحيحة يدل علي اعتبارها؟ وأخيراً تم بحث أهم شروط حجية المصلحة.

الكلمات المفتاحية

المصلحة، الاستنباط، الأصول المقارن، المصلحة المرسلة.

---

١. ضيائي‌فر، سعيد. (٢٠٢٤م). دور المصلحة في الاستنباط الفقهي – دراسة مقارنة. مجلة الاصول الفقه‌ورؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١ (٢)، صص ٩-٣٨.
https://doi.org/10.22081/jpij.2024.65021.1004

مقدمة

من الاختلافات بين المذاهب الفقهية، هي الاختلاف في المستندات الفقهية؛ فالكتاب والسنة مصدران مشتركان بين جميع المذاهب الفقهية (وحيد البهبهاني، ١٤١٦هـ، ص ٣٦٢؛ كاشف الغطاء، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص ٤٥٣؛ الزركشي ١٤١٠هـ، ج٦، ص ٥٥) ولكن هناك خلاف حول حجية المصادر الأخرى غير هذين المصدرين. ومن المسائل الخلافية بين المذاهب الإسلامية هو استخدام المصلحة كمستند للأحكام الفقهية.

والسؤال هو: هل يمكن إثبات اعتبار المصلحة وخاصة المصلحة المرسلة بحيث تكون مقبولا مطلقا أو مشروطا عند كثير من المذاهب الفقهية؟ والسؤال الأكثر أساسية هو: ما هو الدور المعتبر والمستدل الذي يمكن أن تلعبه المصلحة أساسا في عملية استنباط حكم شرعي دائم؟ ولهذا الغرض لا بد من النظر في أنواع الأدوار والوظائف التي يمكن أن تقوم بها المصلحة، لا سيما أن المصالح المرسلة هي من المصادر التي اعتبرها طائفة من أهل السنة حجة مطلقا كالمالكية والحنابلة (أبو زهرة، د.ت، ص ٢٦٢). وبعض أهل السنة لم يعتبروا المصلحة مطلقا، مثل الظاهرية (ابن حزم الأندلسي، ١٤٠٠م، ج٦، ص ٥٩) وقد اعتبرها طائفة من أهل السنة كالحنفية والشافعية بشروط، ولم يعتبروها حجة مستقلة عن أدلة كالقياس(أبو زهرة،د.ت، ص ٢٦٢؛ بحر العلوم، ١٤١٢هـ، ص ١٠٧). وبعض المذاهب لا تعتبر المصلحة دليلاً شرعياً إلا إذا دل عليها أحد المصادر المعتبرة كالسنة أو العقل المؤكد كالإمامية (الحكيم، ١٤١٨هـ، صص ٣٨٨-٣٨٩؛ بحر العلوم، ١٤١٢هـ، ص ١٠٧). ولذلك فلا يصح القول بأن عدم اعتبار المصلحة، هو مما أجمعت الإمامية عليه، كما زعم البعض (الحائري، ١٤٠٤هـ، ص ٣٦٧).

وقد نسب البعض عدم اعتبار المصالح المرسلة إلى جمهور علماء الفقه والأصول (الشوكاني، ١٤١٥هـ، ص ٤٠٢)، ونسب البعض اعتباره إلى أئمة مذاهب أهل السنة

الأربعة (صالح، ١٤٢٣هـ، ص ٣١٥). وقد اعتبر البعض حجيتها أمرا إجماعياً (البوطي، ١٤١٠هـ، ص ٣٥٤). والصحيح أن جميع المذاهب تعتبر المصلحة حجة إجمالاً وتفتي على أساسها، لكنها لا يمكن أن تسمى مصلحة مرسلة ومطلقة، بل هي مصلحة مقيدة، وتوضع تحت عناوين الأحكام الشرعية (أبو زهرة، د.ت، ص ٢٦٦). ولذلك فإن حجية المصلحة المرسلة ليست أمراً إجماعياً. وهذه الاختلافات والانتسابات المتضادة تضاعف من ضرورة التحقيق، لذا لا بد من تحليل وتحقيق أكثر، لتوضيح أنواع المصلحة ونطاقها وشروط حجيتها.

ولدراسة مسألة المقال، لا بد من توضيح المبادئ التصورية للمناقشة بالقدر اللازم للمقالة.

١. بيان معنى الفقه

والمراد بالفقه أحيانا هو الفتاوى الفقهية التي تصدر في مجال المسائل المختلفة ويفسر على أنها الفقه ألفتوائي (سبحاني، ١٤١٨هـ، ج١، ص ٣٤٤). وأحياناً يقصد به جميع المراحل والعمليات التي يمر بها الفقيه بطريقة منهجية للوصول إلى الفتوى، وهو ما يفسر على أنه الفقه الاستدلالي (الصدر، ١٤٢٠هـ، ج٨، ص ٤٩١).

٢. معنى الاستنباط

يرى المشهور أن أساس الفقه الاستدلالي يقوم على ثلاث مراحل:

أ) مرحلة إحراز صدور النص الديني؛

ب) مرحلة إحراز جهة صدور النص الديني يعبر عن حكم شرعي دائمي؛

ج) مرحلة دراسة دلالة النص الديني على الدعوى(الشيخ الأنصاري، ١٤٢٨هـ، ج١، ص ٢٣٧). ويستخدم الفقيه في الاستنباط ثلاثة أشياء: القواعد الفقهية، والضوابط الأصولية، والقرائن الحالية. ما نناقشه في هذه المقالة هو استخدام المصلحة كضابطة أصولية.

٣. معنى المصلحة

والمصلحة في اللفظ تعني النفع وعدم الضرر (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ص ٥١٦). واستعملها الأصوليون أيضا بالمعنى الحرفي وقالوا: المصلحة ما فيه منفعة دنيوية أو أخروية أو كليهما (المحقق الحلي، ١٤٢٣هـ، ص ٣٠٤؛ النراقي، ١٣٨٨ش، ج١، ص ٤٣١؛ الراسخ، ١٤٢٤هـ، ص ٢٤). والمراد بالمصلحة هو كل ما ينفع الدنيا أو الآخرة أو كليهما؛ وإن كان بعض الأصوليين قال: لا مساواة بين المصلحة والمنفعة (الآخوند الخراساني، ١٤١٢هـ، ص ٣٤٤). وهو يحتاج إلى الدراسة في مكانه.

وعكس المصلحة هو المفسدة. وأحيانا يستخدم المفسدة أيضا في طريق الاستنباط، وسنذكر مثالا عليها وما قصدناه في هذا المقال هو استخدام المصلحة والمفسدة في طريق الاستنباط، مع أن أغلب الأمثلة ذكرت للمصلحة.

٤. أقسام المصلحة

وبما أن المصلحة لها أنواع مختلفة، فلا بد لتوضيح محل البحث والنزاع، من دراسة أنواعها. وقد ذكر البعض نوعين من المصلحة: أ) المصلحة التشريعية، ب) المصلحة التنفيذية (صرامي، ١٣٨٠، ص ٧٠). وذكر البعض ثلاثة أنواع من المصلحة: أ) المصلحة في مقام تشريع الحكم، ب) المصلحة في مقام كشف الأحكام الجديدة واستنباطها، ج) المصلحة في مقام الامتثال (صابري، ٢٠١٤م، صص ٣٣-٣٨). وقد أضاف البعض أنواعا أخرى، مثل: المصلحة المدرَكة، والمصلحة غير المدركة (عليدوست، ١٣٨٨ش، ص ٩٣)؛ المصحلة الأخروية والمصلحة الدنيوية؛ المصلحة الفردية والمصلحة الجمعية (صابري، ١٣٨٤، صص ٣١-٣٣)؛ والمصلحة الثابتة والمتغيرة (وكيل زاده، ١٣٨١، ص ٢٦ وما بعده)؛ مصلحة التدريج في إصدار الأحكام (الحكيم، ١٤١٨هـ، ص ٥٩٥). لكن ما يتم دراسته في هذا المقال هو المصلحة من حيث الأدوار والوظائف المختلفة التي يمكن أن تقوم بها.

إن عدم التمييز بين أقسام المصلحة من حيث أدوارها ووظائفها يسبب ارتباكاً

وخلطاً، كما وقع البعض في هذا الخلط والخطأ (وكيل زاده، ٢٠١١م، صص ٩٠، ٩٤ و١٤٣-١٧٣؛ حجاريان، ٢٠١٠م، ص ١٠٥) ولذلك، ولتوضيح موضوع المناقشة ومحلها ينبغي استقصاء ودراسة أنواعها بعناية وبشكل صحيح.

وللمصلحة، من حيث الأدوار والوظائف، يمكن أن نستسقي لها الأنواع التالية، ونشير إلى حجية هذه الأنواع أو بطلانها، ونحيل مراجعتها التفصيلية إلى مصادرها، ولكننا سنتعرض بالتفصيل النوع الذي هو موضوع المناقشة :

أ) المصلحة المستفادة من النص: مصلحة جعلها الشرع شرطاً أو جزءاً من موضوع الحكم الشرعي في بعض أحكامه ووردت في الكتاب أو السنة، مثل: تعليق استحباب المكاتبة على تحقيق المصلحة وإحرازها (نور، ٣٣)، وتعليق بيع الشيء الموقوفة على وجود المصلحة المزيدة في البيع (الشيخ الطوسي، ١٣٩٠هـ، ج٤، صص ٩٨-٩٩)، ولذلك اشترط الفقهاء جواز بيع الموقوفة على وجود المزيد من المصلحة في بيعها (ابن زهرة الحلبي، ١٤١٧هـ، ص ٢٩٨؛ الشهيد الأول، ١٤١٤هـ، ج٢، ص ٤٥٣)؛ وتعليق صحة تصرفات القيّم على وجود المصلحة (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٤١)، ولذلك اشترط الفقهاء مشروعية تصرفات القيّم وصحتها بوجود المصلحة (المحقق الكركي، ١٤١٤هـ، ج٥، ص ١٩٨؛ الحسيني العاملي، ١٤١٩هـ، ج١٦، ص ١٤٢؛ المراغي، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ٥٥٩)؛ وتعليق صحة تصرفات ولي الأمر على وجود المصلحة (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٤١)، ولذلك اشترط الفقهاء مشروعية تصرفات ولي الأمر وصحتها على وجود المصلحة (الشيخ الطوسي ١٣٨٧هـ، ج٢، ص ٢٧؛ العلامة الحلي، ١٤١٤هـ، ج٩، ص ٣٥٣؛ الإمام الخميني، ١٤٢١هـ، ج٢، ص ٦١٩). هذا النوع من المصلحة مصلحة منصوصة ومعتبر وليس موضوع هذه المقالة.

ب) المصلحة الذاتية: المصلحة التي هي الأساس والمبنى لإصدار الحكم الشرعي الدائمي من قبل الشارع، تقول العدلية: إن الأحكام تخضع للمصالح والمفاسد، ففي مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، يتم الحديث عن هذا النوع من المصلحة (الأنصاري، ١٤٢٨هـ، ج١، ص ٣٦٨؛ الهاشمي، ١٤١٩هـ، ص ٢٠٤؛

وهبي العاملي، ١٤٢٨هـ، ص ٤٠؛ الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧هـ، ج٥، ص ٢٠؛ الدواليبي، ١٣٧٤هـ، ص ٢٨١). كما أنّ البعض لم يقبل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد (عابدي، ١٣٧٦، ج١٢، ص ١٧٧).

لقد اعتبر علماء الفقه والأصول وجود المصلحة كأساس لإصدار الحكم الشرعي الثابت من الشارع (الله والنبي) أمراً صحيحاً، لكنهم لم يعتبروه صحيحاً من غير الشارع لأنه لا يوجد دليل معتبر على كون غيرهما شارعاً، ولكن هناك دليل معتبر قائم على نفي التشريع من غيرهما، كلزوم كون الفقيه أو ولي الأمر شارعاً، والدليل المعتبر قائم على نفي كونهم شارعاً (ضيائي‌فر، ١٣٨٨ش). ولذلك فقد أثار البعض نفس الإشكال بتعابير مختلفة ضد الموافقين لحجية المصالح المرسلة، على أن النبي صلى الله عليه وآله هو خاتم الأنبياء، فكيف يمكن تصور تشريع جديد بعده؟ (الغزالي، ١٤١٩هـ، ص ٤٥٦؛ الزرقاء، ١٩٦٨م، ج١، ص ١١٥؛ الدواليبي، ١٣٧٤هـ، ص ٢٨٤) وحجية المصلحة تؤدي إلى فتح باب التشريع (الخلاف، د.ت، ص ٨٨).

لكن هذه النتائج والإشكالات ضرورية إذا كان أنصار حجية المصالح المرسلة يقصدون المصلحة الذاتية، في حين أنه من المستبعد أن يقصد أنصار حجية المصالح المرسلة هذا النوع من المصلحة، لأن لها نتائج غير قابلة للالتزام، كلزوم كون الفقيه أو ولي الأمر أو غيرهما شارعاً، والدليل الصحيح والمعتبر قائم على عدم كونهم شارعاً (ضيائي‌فر، ١٤٠١ش، ص ٤٩٨ وما بعده). وعلى أية حال، فإما القائلين بحجية المصالح المرسلة لا يقصدون هذا النوع من المصلحة، أو إذا كانوا يقصدون المصالح المرسلة من هذا النوع، فهي غير قابلة للالتزام والقبول وتواجه المشاكل.

ج) **المصالح المتزاحمة:** مصلحة تسبب تفضيل وتقديم حكم أهم على الحكم المهم في مقام التزاحم، وهو ما نسميها المصالح المتزاحمة، وقد ذهب كثير من علماء الإمامية إلى اعتبار هذا النوع من المصلحة، وقد عملوا في كثير من الحالات بناءً على اعتباره. مثل أولوية انتصار الإسلام في الحرب على مفسدة قتل جماعة تترس بهم في الحرب (المحقق الحلي، ١٤٠٨هـ ج١، ص ٢٨٣؛ النجفي، ١٤٠٤هـ

ج٢١، ص ٤٨). ومثل تقديم مصلحة إنقاذ حياة الإنسان على مفسدة الكذب (الأصفهاني، ١٤١٨هـ، ج٣، ص ٢١٧؛ الإمام الخميني ١٤١٥هـ، ج٢، ص ١١٣)، كما اعتبر كثير من العلماء من غير الإمامية هذا النوع من المصلحة وفقاً لتقديم الأهم على المهم (الغزالي، ١٤١٧هـ، ص ١٧٩؛ الرازي، ١٤١٨هـ، ج٦، ص ١٦٣) وهذا مما يتم صحته لأنه أمر عقلي وعقلائي. ويحكم كل من العقل والعقلاء بشكل عام على أن "الحكم الأهم يجب أن يقدم على الحكم المهم"، رغم أنه قد تكون هناك اختلافات في الرأي بين الخبراء في التعرف على أمثلة الحكم الأهم، إلا أن التعرف على المصاديق ليس محل البحث والنقاش، كما أوضح البعض (البوطي، ١٤١٠هـ، ص ٢٩٠).

واعتبر البعض هذا النوع من المصلحة في محل البحث والمناقشة (خسروبناه، ١٣٩٥، ص ١٤٤). وشكك البعض في كون هذا القسم من المصالح المرسلة لأنه في تزاحم المصلحتين، فقد أكدوا على تقديم المصلحة الأكثر أهمية؛ ولكنهم لم يجزموا بما ورد في المصالح المرسلة، بل قالوا إنه إذا أمكن إرجاعها إلى الكتاب والسنة والإجماع كانت حجة (الغزالي، ١٤١٧هـ، ص ١٧٩). ودليل خروج هذا القسم من محل البحث والنقاش أنّ المصلحة في هذا النوع، لها دليل آخر معتبر في الطرفين، بمعنى أن اعتبار المصلحتين أمر ثابت مفروغ عنه، ولهذا السبب فإنّهما متزاحمان، ولكن في المصالح المرسلة، لم يتم إثبات اعتبارها ولم نفرغ منه بل نهدف إلى إثبات اعتبارها وتحويلها إلى دليل معتبر صحيح.

د) المصلحة الولائية: المصلحة التي يراها ولي الأمر (الحاكم) في إدارة شؤون المجتمع وإصدار الأوامر المؤقتة، نعبر عنها بالمصلحة الولائية. فإنّ العقلاء يعتبرون مثل هذه المصلحة ويتصرفون بناء عليها. وجميع الأحكام التي كان للنبي أو الإمام بصفتهم أولياء الأمور أن يصدروها أو صدروها هي من هذا النوع. وفي الأحاديث نواجه تعابير مثل التعابير التالية: "ما يرى الإمام" (الطوسي، ١٤٠٧هـ، ج٤، ص ١٠٨)، "ذاك إلى الإمام" (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٤٤)، "بالّذِي يرَى" (الطوسي، ١٤٠٧هـ، ج٤، ص ١١٩) وغيرها التي فيها إشارة إلى هذا النوع من المصلحة.

ومثال ذلك، الأمر بتحرير كل من هزمهم الجيش الإسلامي في فتح مكة، مع أن النبي استطاع أن يستعبدهم (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٣، ص ٥١٣؛ البيهقي، د.ت، ج٩، ص ١١٨). كما يحق لجميع ولاة الأمر المؤهلين إصدار الحكم الولائي المؤقت، ولكن إصدار حكم حكومي وقانون مؤقت على أساس المصلحة تصح و تعتبر في مجال لا يقوم فيه دليل معتبرعلى خلاف ذلك، وهذا القسم معتبر من الناحية العلمية، ولذلك قبله فقهاء الإمامية وغير الإمامية (الطبرسي، ١٤١٠هـ، ج١، ص ٦٦٩؛ منتظري، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ١١٠؛ منتظري، ١٤٠٩هـ، ج٤، ص ٢١٣؛ ابن قدامة المقدسي، د.ت، ج١٠، ص ٥١٧). لأن إصدار الأمر الحكومي (المؤقت) من متطلبات الحكومة ومن صلاحيات الحاكم المؤهل للحكومة (كاشف الغطاء، ١٤٢٢هـ، ج٤، ص ٣٧٤؛ الإمام الخميني، ١٤٢١هـ، ج٢، ص ٦٢٦؛ الماوردي، د.ت، ج٢، ص ٢١٢؛ السرخسي، ١٩٧١م، ج١، ص ٢١٩١).

هـ) **المصلحة الاستنباطية:** هي المصلحة التي تستخدم في استنباط الحكم الشرعي كأمارة معتبرة، كما تستخدم غيرها من الأمارات كالخبر الواحد أو الإجماع المعتبر أو القياس الواجد للشرائط ونحو ذلك في استنباط الحكم الشرعي الثابت. وهذا النوع من المصلحة إذا كانت مصلحة يمكن تطبيقه على أحد مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يكن هناك دليل معتبر على نفي اعتبارها، فهو داخل في محل البحث (صالح، ١٤٢٣هـ، صص ٢٨٧ و ٢٩٨) فهل تعتبر هذه المصلحة لأنها يمكن أن تنطبق على أحد مقاصد الشريعة وأهدافها، أم لا تعتبر كزواج الفتاة المؤمنة من الكافر، لاحتمال عدم حفظ دينها، كما ذهب إليه بعض الفقهاء (المحقق الحلي، ١٤٠٨هـ، ج٢، ص ٢٤٣؛ العلامة الحلي، ١٤١٣هـ، ج٧، ص ٣٠٢؛ المحقق الكركي، ١٤١٤هـ، ج١٢، ص ١٣٠). قسم الأصوليون المصلحة إلى ثلاثة أقسام من حيث الاعتبار: مصلحة تمّ دليل شرعي على اعتبارها، ومصلحة تمّ دليل شرعي على بطلانها، ومصلحة ليس هناك دليل شرعي على بطلانها ولا على اعتبارها، وقالوا: إن المراد من المصالح المرسلة هو النوع الثالث (المحقق الحلي، ١٤٢٣هـ، ص ٣٠٤؛ أبو زهرة، د.ت، صص ٢٦٠-٢٦١؛ المحقق الحلي، ١٤٢٣هـ، ص ٣٠٤؛ العبد محمد النور، ١٤٢٥هـ، ج١، صص ١٧٤-١٧٥)

ولذلك قيل: "المصالح المرسلة" تتم في ما لا نص فيه (الزرقاء، ١٣٨٧هـ، ص ١٢٣؛ سبحاني، ١٣٨٣هـ، ص ١٩٧؛ الأنصاري، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٤٤٩).

وبيان محل النقاش بين المنكرين والمؤيدين لحجية المصلحة والمصالح المرسلة يتوقف على التمييز الواضح بين هذه الأقسام كلها من بعضها البعض. وبعض الانتقادات التي يوجهها الجانبان إلى بعضهما البعض ترجع إلى عدم التمييز بين هذه الأقسام؛ في بعض الأحيان يقدم شخص دليلاً على حجية قسم من أقسام المصلحة، ويقدم شخص آخر دليلاً على بطلان قسم آخر من المصلحة (ولا نفس القسم الأول)، أو يخلط شخص بين "المصلحة في الأحكام الحكومية" و" المصلحة الاستنباطية" (وكيل زاده، ١٣٨١، صص ٩٣-٩٤ وحجاريان، ١٣٨٠، ص ١٠٥)، في حين لا ينبغي الخلط بين أقسام المصلحة (النجفي، ١٣٨٨، ص ٧٠، والحيدري، ١٤١٢هـ، ص ٣٣٨).

٥. تنقيح موضوع المصلحة الاستنباطية

هناك سؤالان حول المصلحة:

ما المراد بـ "المصلحة" في "المصلحة المرسلة"؟ المراد بـ "المصلحة المرسلة" مصلحة لم يدخل نص فيها، وحسب المصطلح الأصولي مصلحة في ما لا نص فيه (الزرقا، ١٣٨٧هـ، ص ١٢٣،؛ سبحاني، ١٣٨٣ش، ص ١٨٢) لأنه مع وجود النص لن تكون المصلحة المستنبطة، مصلحة مرسلة، بل ستكون مصلحة مقيدة ومستفادة من النص، والتي يتعين تكليفها في النص (صالح، ١٤٢٣هـ، ص ٣١٨). والخوض والتصرف في ما ورد فيه النص، اجتهاد في مقابل النص والذى لا حجية له ولا اعتبار (المغنية، ١٤٢١هـ، ج٤، ص ٢٣٦؛ الحسيني الفيروزآبادي، ١٤١٨هـ، ص ٢٣٨، الباحسين التميمي، ١٤١٤هـ، ص ٢٤١).

هل المراد بـ"المصلحة المرسلة" هي مصلحة لم يرد عنها نص خاص أو عام، أو لم يرد عنها نص خاصّ؟ هناك تعريفان لـ "المصلحة المرسلة"، أحدهما الموسع

والآخر المحدود:

أ) التعريف الموسع: هي المصلحة التي لم يصل إلينا نص خاص عنها. وهذا التعريف يمكن الحصول عليه من كلام بعض العلماء (الشاطبي، د.ت، ج١، ص ١٦؛ أبو زهرة، د.ت، ص ٢٦١؛ الزنجاني، ١٣٨٣هـ، صص ٢٧٨-٢٨٠؛ الدواليبي، ١٣٧٤هـ، صص ٢٧٤-٢٧٥؛ الصالح، ١٤٢٣هـ، ص ٣١٣).

ب) التعريف المحدد: هي المصلحة التي لم يدخل عنها نص خاص ولا نص عام، ويمكن الحصول على هذا التعريف من كلمات بعض العلماء أيضاً (الشوكاني، ١٤١٥هـ، ص ٤٠٢؛ الزرقاء، ١٩٦٨م، ج١، ص ٩٠-؛ البوطي، ١٤١٠هـ، ص ٢٨٨؛ جناتي، ١٣٧٠ش، صص ٣٣١-٣٣٢).

وحسب الشواهد والقرائن، يمكن القول بأن المراد ينبغي أن يكون هو التعريف الثاني، لأن العناوين العامة أيضاً يتعلق بها الخطاب الشرعي كتعلقه بالعناوين الخاصة، مثل ما تعلق الخطاب بأكل المال بالباطل في الآية الشريفة: «**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ**» (نساء، ٢٩). وعلى هذا فإذا وضعت المصلحة تحت العناوين العامة فهي داخلة في نطاق ما ورد فيه نص شرعي، وتكون المصلحة مصلحة تم ذكرها في النص، ليست مرسلة ومطلقة بالنسبة إلى النص، فيوضع تحت أحد الدليلين الكتاب أو السنة، كما قال البعض (الحكيم، ١٤١٨هـ، ص ٣٨٨)، ففي هذه الحالة لا داعي لاستخدام مصالح مثل مصلحة الدين أو مصلحة النفس، أو مصلحة العقل، وما إلى ذلك. والمصلحة التي لم يرد عنها نص خاص، إذا أمكن وضعها تحت عنوان عام مستنبط من النص، فإنها تعتبر بمثابة مستند، في استنباط حكم شرعي دائم، فهي معتبر ومقبول لأنه من المفترض أن هناك دليل معتبر لهذا العنوان العام. والفقيه إنما يجد أمثلة على ذلك العنوان العام فقط، وهذا من واجبات الفقهاء، وقد أمر به أهل البيت عليهم السلام: «عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمُ التَّفْرِيع» (ابن إدريس الحلي، ١٤١٠هـ، ج٣، ص ٥٧٥؛ الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، ج٢٧، ص ٦٢)

والأصوليون من الإمامية (السيوري الحلي، ١٤٠٤هـ، ج١، ص ٧) بل والأخباريون منهم أيضاً يعترفون بهذا الأمر (الحر العاملي، ١٣٧٦، ج١، ص ٥٥٤؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص ٢٤٥؛ البحراني، ١٤٠٥هـ، ج١، ص ١٣٤؛ الجزائري، ١٤٠٨هـ، ج١، ص ٢٠٩). كما جاء في كلام أهل السنة أيضاً (أبو زهرة، د.ت، ص ٢٦٨؛ بو ركاب، ١٤٢٣هـ، ١٢٠ ص). وفي هذه الحالة لن تكون المصلحة مصلحة استنباطية، بل ستوضع تحت المصلحة المستنبطة من النص الذي يوجد دليل شرعي على حجيته واعتباره. ولكن المصلحة التي لا يمكن وضعها تحت نص (سواء كان تحت عنوان خاص أو عام) بل هي مصلحة اعترفت بأنها تقدم وجهة من مقاصد الشريعة، وتنطبق عليها مقاصد الشريعة (الدواليبي، ١٣٧٤ هـ، ص ٢٨٥؛ الزحيلي، د.ت، ج٨، ص ٦٣٨٥)، مثل هذه المصلحة حجة ومعتبرة إذا كانت مؤهلة وواجدة لشرائطها (أبو زهرة، د.ت، ص ٢٦٣؛ فضل الله، ١٩٨٧م، ص ٢٩٤؛ وكيل زاده، ١٣٨١، ص ٨٨؛ أرسطا، ١٣٨١، ص ٩٤). كما أن العقل القطعي والإجماع الواجد للشرائط يعتبران في الفقه أيضاً (الميرزاي القمي، ١٤٣٠هـ، ج٣، ص ٢٠٨)، وسنتناول هذه الشروط قريباً.

وبعد توضيح نقطة الخلاف، نتناول الآن المسألة: هل هناك دليل معتبر لاستخدام المصلحة في الاستنباط الفقهي كضابطة أصولية أم لا؟

٦. أدلة اعتبار المصلحة

وقد قاموا بذكر أدلة لحجية المصلحة، ومن أهمها ما يلي:

الدليل الأول: إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد و ان هذه المصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، أمر معقول، أي مما يدرك العقل حسنها كما أنه يدرك قبحها فيصح ما نهى عنه، فإذا حدثت واقعة لا نص فيها، و بنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع و لذلك لم يقع باب الاستصلاح إلا في المعاملات و نحوها مما تعقل معاني أحكامها (الخلاف، د.ت، ص ٧٥؛ سبحاني، ١٣٨٣،

ص ١٨٤).

نقد الدليل الأول

وهذا الدليل صحيح على أساس قبول الحسن والقبح العقليين وحجية العقل في الاستنباط؛ إذا حكم العقل القطعي بشيء كان حجة، لكن المصلحة في هذه الحالة تكون حجة كشيء دل عليه العقل القطعي[ومن مصاديقه وفروعه لا بجانبه] كما تذكر بها جماعة من الأصوليين (الخوئي، ١٣٥٢، ج٢، ص ٤٠؛ كاشف الغطاء، ١٤٠٨هـ، ج١، ص ١١٦؛ القدسي، ١٤٢٨هـ، ج٢، ص ٤٩١؛ الشاطبي، د.ت، ج١، ص ١٦؛ زيدان ١٣٩٠هـ، ص ٢٣٠)، لا بما هي مصلحة كما هو المدعى.

الدليل الثاني: هذا الدليل مبني على خاتمية الشريعة وشمولها وخلودها، لأن ضرورة شمول الشريعة وخلودها هي أن لها قواعد وقوانين لكل زمان ومكان، تحقق مصالح البشر؛ وإذا لم يكن الاستنباط الأحكام الشرعية حسب مصالح الناس حجة، فلن تستجيب أحكام وقوانين الكتاب والسنة لمصالح الناس في كل زمان ومكان. بعبارة أخرى إنّ الوقائع تحدث و الحوادث تتجدد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد و قصرت عن حاجاتهم، و لم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة و الأمكنة و البيئات و الأحوال مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس، و خاتمة الشرائع السماوية كلها (الخلاف، د.ت، ص ٧٥؛ فضل الله، ١٩٨٧هـ، ص ٢٩٨).

نقد الدليل الثانى

ويرجع هذا الدليل إلى أن الإنسان ليس لديه سوى نوع واحد من الاحتياجات وهو الاحتياجات الثابتة فقط، بينما الإنسان لديه نوعان من الاحتياجات، الاحتياجات الثابتة و الاحتياجات المتغيرة. وباستخدام المفاهيم الأولية والثانوية، تستطيع الشريعة توفير الاحتياجات الثابتة للناس في كل زمان

ومكان. وليس شرط الخاتمية والشمولية والدوام في الشريعة أن تعين الأحكام لجميع الاحتياجات بالتحديد، حتى لو كانت احتياجات متغيرة. بل يمكن تلبية الاحتياجات المتغيرة عن طريق جعل الأحكام المؤقتة وبيدالمؤسسات المؤهلة. وليس من الضروري أن يحدد الشرع تكاليف خاصة لهذه الاحتياجات المتغيرة، وليس ذلك عيبا في الشرع، بل علامة على قدرة الشرع على التكيف مع مختلف الأزمنة (الصدر، ١٤١٧هـ، ص ٦٨٩؛ الفياض، ١٤٢٦هـ، ص ٣٤) فلا داعي لجعل الأحكام الشرعية الدائمة حتى نحتاج إلى اللجوء إلى المصلحة.

الدليل الثالث: أن بعض الصحابة شرعوا أحكاماً على أساس المصلحة، وهذا يدل على حجية المصلحة (الدواليبي، ١٣٧٤هـ، صص ٢٧٥-٢٧٦؛ الصالح، ١٤٢٣هـ، صص ٣٠٢-٣٠٤؛ فضل الله، ١٩٨٧م، صص ٢٩٣ و ٢٩٨-٣٠٠) «إن أصحاب رسول الله ﷺ لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم طوارئ شرعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة، و ما وقفوا عن التشريع لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا ان ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، و اعتبروه كافيا لأن يبنوا عليه التشريع و الأحكام، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، و حارب مانعي الزكاة، و درأ القصاص عن خالد بن الوليد، و عمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، و وقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، و قتل الجماعة في الواحد، و عثمان جدد أذانا ثانيا لصلاة الجمعة ...» (القدسي، ١٤٢٨ق، ج٢، ص ٤٩٢؛ الحكيم، ١٤١٨ق، ص ٣٧٥ نقلا عن الخلاف، د.ت، ص ٧٥).

نقد الدليل الثالث

إن الصحابة الذين أفتوا على أساس المصلحة كانوا خلفاء، وإذا استعمل هذا الدليل لإثبات مشروعية إصدار حكم ولائي [مؤقت] مستند إلى المصلحة من حاكم مؤهل فهو صحيح، أما إذا استعمل لإثبات مشروعية إصدار حكم شرعي دائمي من قبل الحاكم الواجد للشرائط، فهو غير صحيح؛ لأنه لا يخرج من حالتين:

في الحالة الأولى يتمسك بفعل الصحابي كولي الأمر، ولكن من الواضح أن ولي الأمر ليس شارعا، كما أن المجتهد ليس شارعا أيضا (النجفي، ١٣٨٨، ص ٧١؛ الزرقاء، ١٩٦٨م، ج١، ص ١١٥) بل هو ولي الأمر، ويحق لولي الأمر المؤهل أن يصدر حكماً حكومياً مؤقتاً إذا كانت هناك مصلحة، لكنه لا يحق له استنباط الحكم الشرعي الدائمي على أساس المصلحة الذي هو المدعى. وعلى هذا فلا يصح الاعتماد على فعل الخليفة الصحابي في إثبات حجية المصلحة كمستند وأساس في استنباط الحكم الشرعي الدائم؛ وفي الحالة الثانية: يتمسك بفعل الخليفة كصحابي، فمن الواضح أن فعل غير المعصوم (بما في ذلك فعل الصحابي) ليس حجة (النجفي، ١٣٨٨، ص ٧١؛ البُجَيرمي المصري، ١٤١٥هـ، ج٢، ص ١٢٧؛ الهندي الغزنوي، ١٤٠٦هـ، ص ٢٦؛ نوري الهمداني، ١٣٧٥ش، ص ٥٥) حتى يمكن الاعتماد عليه كمستند في استنباط الحكم الشرعي الدائم.

الدليل الرابع: إجماع الصحابة

إن من يتتبع اجتهادات الصحابة و من جاء بعدهم يجد أنهم كانوا يفتون في كثير من الوقائع بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة، دون تقييد بمقتضى قواعد القياس، أي بقيام شاهد على اعتبار المصلحة، دون إنكار من أحد، فكان فعلهم إجماعا على اعتبار المناسب المرسل، و الإجماع كما هو معروف حجة يجب العمل به (سبحانی، ١٣٨٣ش، ص ١٩٤).

نقد الدليل الرابع

إذا أجمع الصحابة على شيء فهو حجة ودليل؛ لكن يجب إثبات الإجماع بطريقة صحيحة أولاً، خاصة وأن الصحابة لم يكونوا كلهم أهل النقل والنظر، فالمدعي لابد أن يقدم دليلاً صحيحاً لإثبات وجود الإجماع.

ثانياً: هل الإجماع الحدسي والاجتهادي معتبر وحجة، أم القدر المتيقن منه هو

الإجماع الحسي، فيجب أن يثبت أن الإجماع حسي؟

ثالثا. يجب إحراز أن إجماع الصحابة على فعلٍ ما كان مبنياً على المصلحة، لأن الفعل لا يعبّر عن نفسه، وليس له لسان تحدد نوع المصلحة التي عملوا على أساسها؟ وليس من الواضح أن عمل الصحابة كان مبنياً على هذا النوع من المصلحة، وإلا لما تم الخلاف في حجية المصلحة الاستنباطية إلى هذا الحد بين المذاهب الإسلامية.

ويضاف إلى ذلك التمسك بحجج أخرى مثل قاعدة لا ضرر (الموسوي البجنوردي، صص ١٣٧٨، ٧٨)، وحكم العقل على لزوم ترجيح الراجح (العلامة الحلي، ١٤٢٥هـ، ص ج٤) و... والتي مناقشتها يتطلب نطاقا واسعا.

٧. شروط اعتبار المصلحة

وقد ذكرت لحجية المصلحة الاستنباطية الشروط التالية:

أولاً: أن تكون مصلحة متيقنة، مثلاً يحكم بها العقل القطعي، كما أشار إليها البعض (الخوئي، ١٣٥٢، ج٢، ص ٤٠؛ الغزالي، ١٤١٧هـ، ص ١٧٦؛ الشاطبي، د.ت، ج١، ص ١٦؛ الصالح، ١٤٢٣هـ، ص ٣١٧) وذلك لكون حجية القطع ذاتية.

نقد الشرط الأول

وعند المشهور من أهل السنة فإن مطلق الظن حجة، (فخر الدين الرازي، ١٤١٨هـ، ج٤، ص ٤٢٢؛ العلامة الحلي، ١٤٢٥هـ، ج٤، ص ٤٠٥) وعلى هذا الأساس، الشرط الأول أي كون المصلحة قطعية (الغزالي، ١٤١٧هـ، ص ١٧٦)، يحتاج إلى الدليل. لكن على المشهور عند الإمامية الذي كانت الحجية عندهم للقطع (الأخوند الخراساني، ١٤١٢هـ، ص ٢٥٨)، والاطمئنان (الموسوي الخلخالي، ١٤١١هـ، ص ٢٠٩؛ السبزواري، ١٤١٣هـ، ج١٦، ص ٣٨٦؛ الطباطابي القمي، ١٤٢٦هـ، ج٦، ص ٥٠٣) والظن قطعي الاعتبار فقط (الوحيد البهبهاني، ١٤١٥هـ، ص ٢٤٢) فإذا حصل القطع أو الاطمئنان أو الظن قطعي الصدور

بالمصلحة، كانت المصلحة حجة عندهم.

ثانياً: أن تكون المصلحة غالبة على الفساد (العلامة الحلي، ١٤٢٥هـ، ج٤، صص ٤٠٥-٤٠٦؛ الخوئي، ١٣٥٢، ج٢، ص ٤٠) لأن المصلحة إذا لم تغلب كانت النتيجة عدم المصلحة؛ لكن البعض نص على أن تكون المصلحة خالية من الفساد (الميرزاي القمي، ١٤٣٠هـ، ج٣، ص ٢٠٨).

نقد الشرط الثانى

ويبدو أن غلبة المصلحة على الفساد كاف، ولا يجب أن تخلو المصلحة من الفساد، لأنه ليس من الحكمة ترك الكثير من الخير دفعاً للقليل من الشر (العلامة الحلي، ١٤٢٥هـ، ج٤، ص ٤٠٦؛ فخرالدين الرازي، ١٤١٨هـ، ج٦، صص ١٦٧-١٦٨) وعلى هذا مجرد غلبة المصلحة يكفي للحكم على أساسه، كما أن القرآن يعتبر مجرد الغلبة كافياً للحكم الإلزامي فيقول في بيان وجه تحريم الخمر والميسر:«**وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا**» (البقرة، ٢١٩).

الشرط الثالث

ولا ينبغي أن تكون هذه المصلحة في مجال العبادات (المحمصاني، ١٩٨٠هـ، ص ١٩٤؛ بو ركاب، ١٤٢٣هـ، ص ١٢١) لأن العبادات توقيفية والأصل فيها التعبد (الصالح، ١٤٢٣هـ، ٢٨٨؛ المحمصاني، ١٩٨٠هـ، ص ١٩٤) وحسب القاعدة معرفة ملاكات العبادات موقوفة على النص، لأن أحكام العبادات في كل جوانبها مخترعات، ولا يجوز النقاش فيها إلّا لمخترعها، ولذلك فإن العقل والعقلاء لا يعرفان معايير العبادات وأحكامها (الهمداني، ١٤١٧هـ، ج١٣، ص ٣٧٩؛ زيدان، ١٣٩٠هـ، ١٩٩؛ النمر، ١٩٨٧م، ص ١٠٨).

الشرط الرابع

يجب أن تكون المصلحة مصلحة نوعية ولا شخصية (الغزالي، ١٤١٧هـ، ص ١٧٦؛ الشاطبي، ١٤٢٩هـ، الاعتصام، ج٢، ص ٣٠٨؛ أبو زهرة، د.ت، ص ٢٦٣). وقد فسر البعض

هذا الشرط بأن يكون الحكم لمصلحة عامة الناس، وليس لمصلحة شخص معين أو فئة معينة من الناس (زيدان، ١٣٩٠هـ، ص٢٠٤). وقال آخرون في تفسير هذا الشرط: على الحكام تقديم المصلحة العامة والنوعية على المصالح الشخصية، وتمسكوا بفقرة من رسالة أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر[1] (وكيل زاده، ١٣٨١، صص ٩٣-٩٤). ولكن هذا الجزء من الرسالة يتعلق بالمصلحة في الحكم الحكومي ولا ينبغي الخلط بينه وبين المصلحة في هذا البحث التي تتعلق باستنباط الحكم الشرعي، وهذا الخلط موجود أيضا في كلمات الآخرين (حجاريان، ١٣٨٠، ص ١٠٥).

كما أن من اشتراطات مسألة المصلحة أن لا يكون نص عليها (الزرقاء ١٣٨٧هـ، ص ١٢٣؛ سبحاني، ١٣٨٣هـ، ص ١٨٢) وكما قلنا سابقاً، تكون المصلحة معتبراً وحجة إذا توافرت فيها الشروط المذكورة، وكان هناك دليل شرعي على حجيتها. وطبعاً قد تم ذكر شروط أخرى (وكيل زاده، ١٣٨١، ص ٩٤)، ولكن تلك الشروط إما أن ترجع إلى الشروط السابقة أو ليست من شروط هذا القسم (المصلحة الاستنباطية).

الاستنتاج والاقتراح

جرت في هذا المقال محاولة للإجابة على هذا السؤال: أي نوع من المصالح تعتبر في الفقه والاستنباط الفقهي وما هي شروطها؟ وأي نوع من المصالح لاتعتبر ولا يصح الاستناد بها في الاستنباطات الفقهية؟ وما هي أسس ومواقف الخلاف بين المذاهب الإسلامية في هذا الشأن؟ وكل ما تم تقديمه في هذا المقال هي:

للمصلحة أنواع مختلفة من حيث الأدوار والوظائف:

أ) المصلحة المستفادة من النص (مصلحة جعلها الشرع شرطاً أو جزءاً من موضوع الحكم الشرعي في بعض أحكامه)؛

---

١. ليكن أحبّ الامور إليك أوسطها في الحقّ و اعمّها في العدل و اجمعها لرضى الرعيّة فانّ سخط العامّة يجحف برضى الخاصّة و إنّ سخط الخاصّة يغتفر مع رضى العامّة (البروجردي، ١٣٨٦ش، ج٢٢، ص ٦٤٢).

ب) المصلحة الذاتية (المصلحة التي هي أساس للأحكام الشرعية الدائمة)؛
ج) المصلحة المتزاحمة (وهي مصلحة تؤدي إلى تفضيل وتقديم حكم أهم على الحكم المهم في مقام التزاحم)؛
د) المصلحة الولائية (النفعية التي يعتبرها الولي في موقف تدبير شؤون المجتمع)؛
هـ) المصلحة الاستنباطية (المصلحة التي تستخدم كمستند ودليل صحيح في استنباط واكتشاف الحكم الشرعي الدائم)؛

ويجب الفصل بين هذه الأنواع لتوضيح المناقشة وحججها.

١. المصلحة التي نبحث عنه ونناقش فيه، هي المصلحة الاستنباطية، والمصلحة الاستنباطية هي مصلحة في طول النص، أي أنها حجة فيما لا نص فيه.
٢. ومن المواقف التي تكاد تكون شائعة بين المذاهب هي الاتفاق على حجية المصلحة الاستنباطية في الجملة سواء كانت كدليل ظني أو كدليل قاطع.
٣. على مذهب الإمامية، العلة الوحيدة لحجية المصلحة الاستنباطية هي حجية العقل القطعي.
٤. بناء على عدم حجية الظن المطق، فإن المصلحة بما هي المصلحة لا حجية لها، بل حجيته مستندة إلى دليل معتبر.
٥. شروط حجية المصلحة الاستنباطية هي:

أ) أن يكون هناك دليل معتبر على أن تلك المصلحة توفر مقصداً من مقاصد الشريعة، ب) أن تكون فيما لا نص فيه، ج) أن لا تكون في مجال الشؤون التعبدية، د) أن تكون المصلحة غالبة على المفسدة.

٦. وهناك أنواع أخرى من المصلحة، بالإضافة إلى المصلحة الاستنباطية، تعتبر بشروط ذكرناها بإيجاز، ولكنها خارجة عن الموضوع الرئيسي للمقال.

٧. بعض المواضيع تحتاج إلى مزيد من البحث، لذلك نقترح العناصر التالية:

١) المشهور عند الإمامية هي عدم حجية مطلق الظن، ولذلك لم يقبلوا حجية المصلحة بما هي المصلحة، لأن حجيتها تحتاج إلى دليل قطعي وعلى هذا الأساس تم قبولها كفرع من الأدلة القاطعة.

٢) المشهور عند أهل السنة هي حجية الظن المطلق، فبنوا حجية المصلحة بما هي مصلحة على أنها من مصاديق الظن، وهذا من الأصول المؤثرة في النقاش ويحتاج إلى البحث.

٣) ومن التفكيكات الضرورية والمؤثرة في مصير البحث، هو النظر في عمل الصحابة حسب المصلحة، هل تصرفوا وعملوا بها كحكم مؤقت أم حكم دائم.

٤) من المواقف الخلافية بين المذاهب ما يتعلق بتعريف المصلحة؛ فهل المصلحة الاستنباطية مصلحة لم يرد فيها نص خاص ولا نص عام يدل عليها، أم أنها مصلحة لم يرى فيها نص خاص فقط وإن كان هناك نص عام عنها، كما قال البعض، ففي هذه الحالة يكون نفس النص العام هو الدليل على حجيته ويوضع تحت الكتاب أو السنة؟

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. الآخوند الخراساني، محمدكاظم. (١٤١٢ه). كفاية الأصول الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة آل‌البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٢. ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور بن أحمد. (١٤١٠ه). السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (٣ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: مكتب انتشارات إسلامي التابعة لجماعة المدرسين بحوزة قم.

٣. ابن حزم الأندلسي، علي. (١٤٠٠ه). الإحكام في أصول الأحكام (الطبعة الأولى). بيروت: دار الآفاق الجديدة.

٤. ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي. (١٤١٧ه). غنية النزوع إلي علمي الأصول والفروع (مجلد واحد، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

٥. ابن قدامة المقدسي، محمد. (د.ت). الشرح الكبير. بيروت::دار الكتاب العربي.

٦. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ه). لسان العرب (في ١٥ مجلدات، الطبعة الثالثة). بيروت:: دار الفكر للطباعة والنشر، دار صادر.

٧. أبو زهرة، محمد. (د.ت). أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي.

٨. أرسطا، محمد جواد. (١٣٨١ش). تشخيص مصلحت نظام از ديدگاه فقهى حقوقى (تشخيص مصالح النظام من منظار الفقهي-القانوني) (الطبعة الأولى). طهران: كانون انديشه جوان للنشر.

٩. الأصفهاني، محمد حسين. (١٤١٨ه). حاشية كتاب المكاسب (٥ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: أنور الهدى.

١٠. الامام الخميني، السيد روح الله. (١٤١٥ه). المكاسب المحرمة (الطبعة الأولى). طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني قدس سره.

١١.الامام الخميني، السيد روح الله. (١٤٢١ه). كتاب البيع (٥ مجلدات، الطبعة الأولى). طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني قدس سره.
١٢.الأنصاري، محمد علي. (١٤١٨ه). الموسوعة الفقهية الميسرة (الطبعة الأولى). قم: مجمع الفكر الاسلامي.
١٣.الباحسين التيمي، يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف. (١٤١٤ه). التخريج عند الفقهاء والأصوليين-دراسة نظرية تطّبيقية تأصيلية). الرياض: مكتبة الرشد.
١٤.البجيرمي المصري، سليمان بن محمد بن عمر. (١٤١٥ه). تحفة الحبيب علي شرح الخطيب. مدينة النشر غير معروف: دار الفكر.
١٥.البحراني، يوسف. (١٤٠٥ه). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة (٢٥ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: دار انتشارات إسلامي.
١٦.البروجردي، سيد حسين. (١٣٨٦ش). جامع أحاديث الشيعة (الطبعة الأولى). طهران: منشورات فرهنك سبز.
١٧.بو ركاب، محمد. (١٤٢٣ه). المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي (الطبعة الأولى). دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
١٨.البوطي، محمد سعيد رمضان. (١٤١٠ه). ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (الطبعة الخامسة). بيروت:: مؤسسة الرسالة.
١٩.البيهقي، أحمد. (د.ت). السنن الكبرى. بيروت: دار الفكر.
٢٠.الجزايري، السيد نعمة الله. (١٤٠٨ه). كشف الأسرار في شرح الاستبصار (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة دار الكتاب.
٢١.جناتي، محمد ابراهيم. (١٣٧٠ش). منابع اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامى (مصادر الاجتهاد من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، الطبعة الثانية). طهران: منشورات كيهان.
٢٢.الحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم. (١٤٠٤ه). الفصول الغروية في أصول الفقه (الطبعة الأولى). قم: دار إحيا العلوم الإسلامية.

٢٣.حجاريان، سعيد. (١٣٨٠ش). از شاهد قدسى تا شاهد بازارى (عملية علمنة الدين في الحياة الاجتماعية، الطبعة الثانية). طهران: طرح نو.
٢٤.الحر العاملي، محمد. (١٤٠٩ه). وسائل الشيعة (الطبعة الأولى). قم: آل البيت عليهم السلام.
٢٥.الحر العاملي، محمد. (١٣٧٦). الفصول المهمة في اصول الأئمة عليهم السلام (الطبعة الاولى). قم: مؤسسة معارف اسلامي الامام الرضا للدراسات الاسلامية.
٢٦.الحسيني الخامنئي، السيد علي بن جواد. (١٤١٨ه). المهادنة (مجلد واحد، الطبعة الاولى).قم: مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام.
٢٧.الحسيني الفيروزآبادي، السيد محمد. (١٤١٨ه). منتهى النهاية في شرح الكفاية (الطبعة الأولى). قم : نشر الفيروزابادي.
٢٨.الحكيم، السيد محمد تقي. (١٤١٨ه). الأصول العامة في الفقه المقارن (الطبعة الثانية). قم: مجمع أهل البيت عليهم السلام العالمي.
٢٩.الحيدري، السيد علي نقي. (١٤١٢ه). اصول الاستنباط (الطبعة الأولى). قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية.
٣٠.خسرو بناه، عبد الحسين. (١٣٨٣). گفتمان مصلحت (خطاب المصلحة)، (الطبعة الأولى). طهران: كانون انديشه جوان.
٣١.خلاف، عبد الوهاب. (د.ت). علم أصول الفقه (الطبعة الثامنة). القاهرة: مكتبة الدعوة.
٣٢.الخوئي، السيد أبوالقاسم. (١٣٥٢). أجود التقريرات (تقريرات آية الله النائيني) (الطبعة الأولى) قم: مطبعة العرفان.
٣٣.الدواليبي، معروف. (١٣٧٤ه). المدخل إلى أصول الفقه (الطبعة الثانية). دمشق: الجامعة السورية.
٣٤.الراسخ، عبد المنان. (١٤٢٤ه). معجم اصطلاحات أصول الفقه (الطبعة الأولى).بيروت:.

٣٥.الزحيلي، وهبة. (د.ت). أصول الفقه الإسلامي وأدلته (الطبعة الرابعة). دمشق: دار الفكر.
٣٦.الزرقاء، أحمد. (١٩٦٧م). المدخل الفقهي العام (الطبعة التاسعة) دمشق: نشر الأديب.
٣٧.الزركشي، محمد. (١٤١٠ه). البحر المحيط في الأصول (الطبعة الأولى). الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٣٨.الزنجاني، محمود. (١٣٨٣هـ). تخريج الفروع علي الأصول (الطبعة الأولى). دمشق: جامعة دمشق.
٣٩.زيدان، عبد الكريم. (١٣٩٠ه). الوجيز في أصول الفقه (الطبعة الرابعة). بغداد: مؤسسة العاني.
٤٠.زيدان، عبد الكريم. (٢٠١٦ه). المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. بغداد: مؤسسة الرسالة.
٤١.سبحاني، جعفر. (١٣٨٣). رسائل أصولية. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٤٢.سبحاني، جعفر. (١٤١٨ه). موسوعة طبقات الفقهاء (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٤٣.سبحاني، جعفر. (١٣٨٣ش) اصول الفقه المقرن فيما لا نص فيه (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٤٤.السبزواري، السيد عبد العلي. (١٤١٣ه). مهذب الأحكام (الطبعة الرابعة). قم: مؤسسة المنار – مكتب سماحة آية الله السبزواري.
٤٥.السرخسي، محمد بن أحمد. (١٩٧١م). شرح السير الكبير. الشركة الشرقية للإعلانات، طبعة غير معروفة.
٤٦.المقداد بن عبد الله، السيوري الحلي. (١٤٠٤ه). التنقيح الرائع لمختصر الشرائع (٤ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي قدس سره.

٤٧.الشاطبي، إبراهيم. (د.ت). الموافقات في أصول الأحكام. بيروت: دار الفكر.
٤٨.الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (١٤٢٩هـ). الاعتصام (الطبة الأولى). المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للتوزيع.
٤٩.الشوكاني، محمد بن علي. (١٤١٥هـ). إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (الطبعة السادسة). بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
٥٠.الشهيد الأول محمد بن مكي. (١٤١٤هـ). غاية المراد في شرح نكت الإرشاد (٤ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: منشورات مكتب الإعلام الإسلامي بالحوزة العلمية.
٥١.الشهيد الأول، محمد بن مكي. (بلاتاريخ). القواعد والفوائد. (الطبعة الأولى). قم: مكتبة مفيد.
٥٢.الشيخ الانصاري، مرتضى. (١٤٢٨هـ). فرائد الأصول (الطبعة التاسعة). قم: مجمع الفكر الاسلامي.
٥٣.الشيخ الطوسي، محمد بن حسن. (١٣٨٧هـ). المبسوط في فقه الامامية (٨ مجلدات، الطبعة الثالثة).طهران: مكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٥٤.الشيخ الطوسي، محمد بن حسن. (١٣٩٠هـ). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (٤ مجلدات، الطبعة الأولى). طهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٥.صابري، حسين. (١٣٨٤). فقه و مصالح عرفى (الفقه والمصالح العرفية) (الطبعة الأولى). قم: بستان كتاب.
٥٦.صافي، حسن. (١٤١٧هـ). الهداية في الأصول (تقرير محاضرات آية الله الخوئي، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف.
٥٧.الصالح، محمد أديب. (١٤٢٣هـ). مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط (الطبعة الأولى). الرياض: مكتبة العبيكان.
٥٨.الصدر، السيد محمد. (١٤٢٠هـ). ما وراء الفقه (١٠ مجلدات، الفصل الأول). بيروت: دار الأوضواء للطباعة والنشر والتوزيع.

٥٩.صرامي، سيف الله. (١٣٨٠). احكام حكومتى و مصلحت (الأحكام الحكومي والمصلحة)، (الطبعة الأولى). طهران: نشر عبير.
٦٠.ضيائي‌فر، سعيد. (١٤٠١). جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد (مكانة الأسس الكلامية في الاجتهاد)، (الطبعة الرابعة). قم: بستان كتاب.
٦١.ضيائي‌فر، سعيد. (١٣٨٨). ولايت پيامبر و امام بر تشريع (ولاية النبي والإمام في التشريع). مجلة معارف اسلامى، العدد ٢١، صص ٧٣-٩٠.
٦٢.الطباطبائي القمي، السيد تقي. (١٤٢٦ه). مباني منهاج الصالحين (الطبعة الأولى). قم: منشورات قلم الشرق.
٦٣.الطبرسي، فضل بن حسن. (١٤١٠ه). المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف (مجلدين، الطبعة الأولى). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٦٤.الطوسي، محمد بن حسن. (١٣٨٧ه). المبسوط في فقه الامامية (٨ مجلدات، الطبعة الثالثة). طهران: مكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٦٥.عابدي، أحمد. (١٣٧٦). مصلحت در فقه (المصلحة في الفقه). مجلة نقد ونظر، العدد ١٢، السنة ٣، رقم ٤، صص ١٦٦-١٧٧.
٦٦.عبد الرحمن، محمود. (د.ت).معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية. القاهرة: دار الفضيلة.
٦٧.العبد محمد النور، زين العابدين. (١٤٢٥ه). رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية (الطبعة الأولى). دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
٦٨.العلامة الحلي، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤١٠ه). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان (مجلدين، الطبعة الأولى). قم: مكتب انتشارات اسلامي التابعة لجماعة المدرسين في حوزة قم العلمية.
٦٩.العلامة الحلي، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤١٣ه).مختلف الشيعة في الأحكام

الشرعية (٩ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: مكتب انتشارات اسلامي التابعة لجماعة المدرسين في حوزة قم العلمية.
٧٠. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن مطهر. (١٤١٤هـ). تذكرة الفقهاء (١٤ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة ال البيت عليهم السلام.
٧١. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن مطهر. (١٤٢٠هـ). تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. (٦ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٧٢. العلامة الحلي، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤٢٥هـ). نهاية الوصول إلى علم الأصول. (الطبعة الأولى). قم: موسسه الامام الصادق عليه السلام.
٧٣. عليدوست، أبو القاسم. (١٣٨٨). فقه و مصلحت (الفقه والمصلحة) (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة نشر معهد الثقافة والفكر الإسلامي.
٧٤. الغزالي، محمد. (١٤١٧هـ). المستصفى (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
٧٥. الغزالي، محمد. (١٤١٩هـ). المنخول من تعليقات الأصول (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.
٧٦. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. (١٤١٨هـ). المحصول (المحقق: د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الرسالة.
٧٧. قاضي أبو يوسف. (١٩٧٩هـ). كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة.
٧٨. القرافي، أحمد بن إدريس. (١٣٩٣هـ). شرح تنقيح الفصول (الطبعة الأولى). المدينة غير المعروفة، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة.
٧٩. قدسي، أحمد. (١٤٢٨هـ). أنوار الأصول (تقريرات درس آية الله مكارم الشيرازي). (الطبعة الثانية). قم: مدرسة أمير المؤمنين.
٨٠. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (١٤٢٢هـ). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (٤ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: منشورات مكتب الإعلام الإسلامي بحوزة علمية قم.

٨١. كاشف الغطاء، علي. (١٤٠٨ه). مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني (الطبعة الأولى). النجف الأشرف: مطبعة الآداب.

٨٢. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (١٤٢٠ه). شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر (مجلد واحد). النجف: مؤسسة كاشف الغطاء – الذخائر.

٨٣. كاشف الغطاء، المهدي. (١٤٢٣ه). أحكام المتاجر المحرمة (مجلد واحد، الطبعة الأولى). النجف الأشرف: معهد كاشف الغطاء.

٨٤. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ه). الكافي (الطبعة الرابعة). طهران: الإسلامية.

٨٥. الماوردي، علي. (١٤٠٦ه). الأحكام السلطانية (الطبعة الثانية.). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

٨٦. المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣ه). بحار الأنوار (الطبعة الثانية). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٨٧. المحقق الحلي، جعفر بن حسن. (١٤٠٨ه). شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام (٤ مجلدات، الطبعة الثانية.)، قم: مؤسسة إسماعيليان.

٨٨. المحقق الحلي، جعفر بن حسن. (١٤٢٣ه). معارج الأصول (الطبعة الأولى). لندن: مؤسسة الإمام علي عليه السلام.

٨٩. المحقق الكركي، علي بن الحسين. (١٤١٤ه). جامع المقاصد في شرح القواعد، (١٣ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٩٠. المحمصاني، صبحي. (١٩٨٠م). فلسفه التشريع فى الاسلام (الطبعة الخامسة). بيروت: دار العلم للملايين.

٩١. المراغي، مير عبد الفتاح. (١٤١٧ه). العناوين (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

٩٢. المغنية، محمدجواد. (١٤٢١ه) فقه الامام الصادق عليه السلام (٦ مجلدات، الطبعة

الثانية). قم: مؤسسة أنصاريان.
٩٣. منتظري، حسين علي. (١٤٠٩هـ). دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية (٤ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: نشر تفكر.
٩٤. منتظري، حسين علي. (١٤٠٩هـ). كتاب الزكاة (٤ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
٩٥. الموسوي خلخالي، السيد محمد مهدي. (١٤١١هـ). فقه الشيعة - الاجتهاد والتقليد (تقريرات درس آية الله الخوئي) (الطبعة الثالثة). قم: نو ظهور.
٩٦. الميرزا القمي، أبو القاسم. (١٤٣٠هـ). القوانين المحكمة في الأصول (الطبعة الأولى). قم:إحياء الكتب الإسلامية.
٩٧. النجفي، ضياء الدين. (١٣٨٨). الاجتهاد والتقليد (تقريرات دروس آية الله ضياء الدين العراقي) (الطبعة الأولى). قم: نويد الإسلام.
٩٨. النراقي، أحمد بن محمد مهدي. (١٤١٥هـ). مستند الشيعة في أحكام الشريعة (١٩ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٩٩. النراقي، محمد مهدي بن ابي‌ذر. (١٣٨٨). أنيس المجتهدين في علم الأصول (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة بستان كتاب.
١٠٠. النمر، عبد المنعم. (١٩٨٧م).الاجتهاد. القاهرة: الهيئه المصريه العامه للكتاب.
١٠١. نوري الهمداني، حسين. (١٣٧٥). مسائل من الاجتهاد و التقليد و مناصب الفقيه (الطبعة الثانية). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
١٠٢. الوحيد البهبهاني، محمد باقر. (١٤١٦هـ). الرسائل الاصولية (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.
١٠٣. الوحيد البهبهاني، محمد باقر. (١٤١٥هـ). الفوائد الحائرية (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني قدس سره.
١٠٤. وكيل زاده، رحيم. (١٣٨١). مصلحت وجايگاه آن در حقوق اسلام

(المصلحة ومكانتها في الحقوق الإسلامية) (الطبعة الأولى). تبريز: معهد العلوم الإسلامية والإنسانية للبحوث.

١٠٥. الوهبي العاملي، مالك. (١٤٢٨ه). مقاصد الشريعة بين الإفراط والتفريط (الطبعة الأولى). بيروت: دار الهادي.

١٠٦. الهمداني، رضا. (١٤١٧ه). مصباح الفقيه (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، مؤسسة النشر الإسلامي.

١٠٧. الهندي الغزنوي، عمر بن إسحاق بن أحمد. (١٤٠٦ه). الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة (الطبعة الأولى). مدينة النشر غير معروف، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية.

١٠٨. فياض، محمد اسحاق. (١٤٢٦ه). الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية (مجلد واحد، الطبعة الأولى). قم: مكتب آية الله فياض.

١٠٩. الصدر، الشهيد السيد محمدباقر. (١٤١٧ه). اقتصادنا (في مجلد واحد، الطبعة الأولى). مشهد: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم العلمية – فرع خراسان.

١١٠. الموسوي بوجنوردي، محمد. (١٣٧٨). مصادر التشريع عند الإمامية و السنة (الطبعة الأولى).طهران: مؤسسة عروج للطباعة والنشر.

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqāran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 ● No. 2 ● Issue 2 ● Autumn & Winter 2024

The Role of the Principle of Human Dignity in Jurisprudential Inference with a Contemporary Approach[1]

Seyed Mohammad Ali Ayazi [2]

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
ayazi1333@gmail.com

Received: 2022/6/25 ● Revised: 2023/1/11 ● Accepted: 2024/3/3 ● Published online: 2024/11/18

Abstract

One of the key issues in contemporary jurisprudence is the reference to the principle of human dignity and the emphasis on human rights. Advocates of this principle argue that human dignity has various jurisprudential implications in different areas. What is mentioned in Surah Al-Isra about the dignity of the children of Adam is in reference to their existence, while in Surah Al-Hujurat, dignity is addressed in terms of virtue. Therefore, there is no mention of the potential for dignity. This shift in perspective is based on modern anthropology, which prioritizes human rights over obligations and rejects rulings that contradict the human's personal dignity. This view defends the rights of minorities, women's rights, the right to choose, and the prohibition of violence, considering such practices inconsistent with the Islamic jurisprudential tradition. These jurists believe that social rulings and laws that do not have a devotional nature are not transcendent, and if the legislator has spoken about them, it is in his capacity as a rational authority. The rulings of the Sharia are based on interests and harms that arise from the underlying purposes of the rulings. Although these

1. Ayazi, S. M. A. (2024). The role of the principle of human dignity in jurisprudential inference with a contemporary approach. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, 1(2), pp. 39-85. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.64293.1001

underlying purposes cannot be uncovered in specific devotional rulings and some non-devotional matters, the wisdom and purposes behind certain rulings, especially social and criminal rulings in Islam, can be understood by the collective rational intellect of humankind. Consequently, this principle leaves its mark on the understanding of jurisprudential texts, the application of rules, and the inference of rulings. This article, using a descriptive-analytical method, aims to explain and analyze this principle, its various effects, and provide examples of such rulings with a focus on the views of jurists from both major Islamic sects (the two major branches of Islam: **Sunni** and **Shia**) in contemporary jurisprudence.

Keywords
Human Dignity, Contemporary Jurisprudence, Jurisprudential Principles, Human Rights, Jurisprudential Developments.

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر[١]

سيد محمد علي أيازي[٢]
٢. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، وحدة طهران للعلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران
ayazi1333@gmail.com

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٦/٢٥ ● تاريخ التعديل: ٢٠٢٣/١/١١ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٣/٣ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

لقد تشكل الفقه المعاصر في سياق التطورات والتغيرات الاجتماعية وإمكانية الوصول غير المحدود إلى المصادر والكتب والأقوال والأسئلة. وأضيفت إليه العلوم البينية التي لم تكن موجودة من قبل. ومن الموضوعات التي يتناولها هذا الفقه، الاعتماد على الاستناد بأصل الكرامة في التأكيد على حقوق الإنسان.ويزعم القائلون بأصل الكرامة أن هذا الأصل مرتبط بالإنسان (بني آدم)، وهو ما ينتج على الأقل نتائج فقهية في مختلف المجالات. ما قيل في سورة الإسراء عن كرامة الإنسان هو عن وجوده، وما قيل في سورة الحجرات هو عن الصيرورة التي تأتي على شكل تفضيل (أَكْرَمَكُمْ)، وبالتالي لا يتعلق الأمر باستعداد الكرامة في الإنسان. وأساس هذا التغيير في وجهة نظر هؤلاء الفقهاء هو الاعتماد على الأنثروبولوجيا الجديدة التي تعتبر حقوق الإنسان قبل التكاليف والواجبات ولا تتسامح مع أي حكم يتعارض مع مكانة الشخصية الإنسانية. وهو بهذا يدافع عن حقوق الأقليات وحقوق المرأة وحق الاختيار ومنع السلوك العنيف ولا يعتبره جديرا بالمدرسة الفقهية الإسلامية. ومن الافتراضات الأخرى لهؤلاء الفقهاء أن القوانين والقواعد الاجتماعية، التي ليست تعبدية، ليست قدسية ومتعالية، وإذا

١. أيازي، سيد محمدعلي. (٢٠٢٤م). دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر. مجلة الاصول الفقة؛رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١(١)، صص ٣٩-٨٥. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.64293.1001

تحدثت الشريعة عن ذلك، فقد أمضاها باسم رئيس العقلاء. والأحكام الشرعية مبنية على المصالح والمفاسد، وهي معايير الأحكام، ومن سلسلة علل الأحكام الشرعية. ورغم أنه لا يمكن اكتشاف هذه المعايير فيما يتعلق بتفاصيل الأحكام التعبدية وجزء من الأمور غير التعبدية، إلا أن مصالح بعض الأحكام الأخرى وفلسفتها، وخاصة الأحكام الاجتماعية والجزائية للإسلام، في متناول الفطرة الجماعية للبشر. ونتيجة لذلك فإن الاستشهاد بهذا الأصل يترك تأثيره على فهم النصوص الفقهية، وفي تطبيق القواعد واستنباط الأحكام. وهذا المقال يشرح ويحلل هذا الأصل وأنواع تأثيراته ويذكر أمثلة على هذه الأحكام بناء على رأي فقهاء الفريقين في الفقه المعاصر.

الكلمات المفتاحية

الكرامة الإنسانية، الفقه المعاصر، القواعد الفقهية، حقوق الإنسان، التطورات الفقهية.

مقدمة

إن كرامة الإنسان هي إحدى الصفات التي أعلنها الله في سورة الإسراء وهي مدرجة ضمن صفات الإنسان، إلى جانب صفات أخرى كالخلافة، وتعليم الأسماء، وسجود الملائكة له، وحمل الأمانة والتحلي بالروح الإلهي والتي قد تم استخدامه كأصل فقهي في العصر الحديث. وزعمت هذه الدراسة أن إعلان الله عن كرامة الإنسان هو أكثر من مجرد إعلان وشكر. لكن الأسئلة الرئيسية لهذا البحث هي: ١) ما معنى هذا الكلام وما دلالاته الفقهية؟ ٢) بحسب القائلين بأن الكرامة ذاتية متأصلة، ما هي الأسس اللاهوتية والتفسيرية للاستنباط؟ ٣) ما هي الآثار الإيجابية والسلبية للاستشهاد بهذا الأصل وما النتائج التي يتركها في الأصول والفقه؟

وفيما يتعلق بخلفية البحث

ولم يقل أحد من الفقهاء والأصوليين السابقين في خصوص هذا الأصل قولا صريحاً أو استناداً واضحاً إليه، حتى يمكن النظر في آراءهم المختلفة ونقدها. وقد تحدث كثير من الفقهاء في الكتب الفقهية عن الكرامة في موضوعات مثل أداء الشهادة وتسليم الأمانة وكرامة المؤمن ونحو ذلك في كتب الفريقين[١]، لكن من الواضح أن هذا القدر من الأساس التاريخي والإشارات إلى الكرامة الإنسانية، ليس مفيداً كثيراً للفقهاء المعاصرين. وبشكل أساسي، يعد الوضع القانوني

١. على سبيل المثال فراجع: الكاشاني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج١، ص ٣٠٤؛ الحصكفي، علاء الدين، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، ج١، ص ١١٧؛ ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٢، ص ٢٠٣؛ ابن قيم، احكام اهل الذمة، ج٢، صص٦٧٠، ٦٨٨؛ شعراوى، زهرة التفاسير، ج٤، ص ١٧٢٦؛ نظام القضاء و الشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، ج١، صص ٢٩٩ و٣٢٧؛ الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت عليهم السلام، ج٤، ص ٨٥، ج٥، صص ١٤٨و ٦٦٤؛ المدرسي، محمدتقى، من هدى القرآن، ج١٢، ص، ٣٧٦ وعشرات الأمثلة الأخرى.

للإنسان، أحد الاهتمامات المعاصرة، ولذلك وجب التحقيق في كلامهم. أضف إلى ذلك أنه إذا كان بعض المعاصرين قد تحدثوا عن مضمون الآية ودلالاتها - باستثناء عدد قليل من المنظرين المشهورين - فإن الباقين لم ينظروا إليها كقاعدة وأصل، حتى يمكن نقدها ومناقشتها.

وبالطبع لا ينبغي الخوف من عدم طرحه بين فقهاء الماضي أو المعاصر، لأنه قد ظهر العديد من المسائل والموضوعات التي تشكلت في سياق تطور علم الأصول أو القواعد أو الأحكام الفقهية والقضايا الجديدة والمختلفة، والتي لم تكن موجودة من قبل. على سبيل المثال، فإن أغلب القواعد الفقهية لم ترد كقواعد في لغة الفقهاء المتقدمين، بل تم تقديمها ببطء، كما أن الأصول العملية لم يتم توثيقها بالشكل الحالي. والأفكار التي تدور اليوم حول قبح العقاب بلابيان، واللغوية، وقاعدة التيسير، والميسور، والتي تهتم بالأبعاد الدين الإنسانية، لم تكن مقصوداً للفقهاء السابقين. كما لم يتم ذكر أي شيء عن حقوق المعارضين وحقوق المتهمين، ولم يتم ذكر أحكام أهل الذمة والمستأمنين في الدفاع عن حقوق المواطنين. هذا فضلاً عن أن ضرورة استمرار الاجتهاد ووجود الفقيه الحي في المواقف الجديدة تتطلب فهماً صحيحاً للقضايا، وإلا فإن اشتراط وجود الحياة للفقيه وضرورة أن يكون واعيا بتطور الأمور قضية عديمة الفائدة.

أهمية التركيز على الفقه المعاصر

لقد تشكل الفقه المعاصر في ظل التطورات الاجتماعية وتوافر المصادر والكتب والأقوال بشكل لا يوصف، وطرح الأسئلة الفقهية الكثيرة. وقد أضيف إليه علوم البينية ومتعدد التخصصات التي لم تكن موجودا من قبل. في الفقه المتقدم، في أحكام القبلة، ورؤية الهلال، استخدم علم الهيئة، وفي الميراث، استخدمت الرياضيات، وفي أسباب نزول الآيات وصدور الحديث، استخدمت علوم القرآن، وفي مراجعة الأحاديث، استخدم التاريخ والرجال، وللتمييز بين

رجال الحديث والظروف الجغرافية لصدور الأحاديث، استخدمت معرفة المدن أكثر من سائر العلوم. ولكن اليوم ظهرت علوم جديدة للفقهاء، مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس والعلوم الطبية وعلم الأجنة وعلم وظائف الأعضاء والعلوم الاجتماعية والاقتصاد والثقافة وفلسفة الدين وتاريخ الأديان واللغة وعلم الدلالة وعشرات العلوم الأخرى التي تختبأ بين أقوال الفقهاء واستنتاجاتهم وأدخلت في الفقه الإسلامي بشكل كامل، مقولات جديدة وواجه بعض الأحكام الاجتماعية تحدّيات شديدة. ورغم أن العلوم الجديدة لم ترد صراحة في الكتب الفقهية، إلا أن كثيرا من الفقهاء، بما لديهم من معرفة بهذه العلوم ومفروضات هذه العلوم، تناولوا القضايا المستحدثة وفي كتب بنفس الاسم، فقد تحدثوا عن أثر تلك العلوم في قضايا مثل التلقيح الاصطناعي، طرق الوقاية، العمليات التجميلية، العين المسلحة في رؤية الهلال، الصلاة في القطب الشمالي، الأطفال القصر، حضانة الأطفال، الدفاع عن الموكل؛ ويمكن رؤية وجود تلك المعارف في استنباطاتهم الفقهية للأحكام. ولهذا السبب كان حجم هذه القضايا المستحدثة يتزايد أحيانا عن حجم الرسائل العملية. ولولا أسئلة المقلدين، لما كان هناك جهد ووعي بالتطورات العلمية وتأثيرها المباشر وغير المباشر على الفتاوى والاستنباطات الفقهية. ولذلك فإن التركيز على الفقه المعاصر يرجع إلى هذه التطورات والتغيرات المعرفية. والعديد من فقهاء الفريقين، نظراً لضرورة الدين الإنساني، يعتبرون متطلباتها قبل الدين، وإذا كانت هناك أحكام تخالف مكانة الإنسان وكرامته وقدرته الوجودية، فإنهم لا يقبلونها، مثل العنف وإنكار حقوق الأقليات، وحكم الحد على المرتد، وطعن أهل البدعة، وتلك الأحكام لا تليق بالمدرسة الفقهية.

أسس الاهتمام بأصل الكرامة في الاستنباط

ورغم أن أصل الكرامة في استنباط الأحكام يعتمد على عدة مسائل مهمة

وهامة، إلا أن هذه المسائل تعتبر في الواقع أسس هذا البحث، وهي افتراضات الفقهاء الذين استخدموا هذا الأصل في الاستنباط. وتوضيح هذه الأساسيات يساعد على فهم السبب الذي دفع هؤلاء الفقهاء إلى الاستناد إلى هذا الأصل كقاعدة في تطور الفقه.

الأول: التقرير الخاص للقائلين بأصل الكرامة كقاعدة فقهية

الكرامة هو الشرف: الكرم: شرف الرجل. "رجل كريم" يشير أحيانا إلى صفة تنزيهية في شخص لحفظ نفسه، أي: اجتناب القبح والشرور واجتنابها، وأكرم نفسه عنها ورفعها (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج٥، ص ٣٦٨). وأحيانا إلى صفة إيجابية. كما تم تفسير ضدها باللئامة. ولذلك فإن الكرامة هي احترام خاص وتحديد مكانة وقيمة خاصة للإنسان ضد اللئامة والإهانة والتمييز. ويعتبر العلامة الطباطبائي أن الفرق بين تكريم البشر وتفضيله في أن التكريم فعل لازم والتفضيل فعل متعد؛ والمراد بالتكريم تخصيص الشيء بالعناية وتشريفه بما يختص به ولا يوجد في غيره، وبذلك يفترق عن التفضيل فإن التكريم معنى نفسي وهو جعله شريفا ذا كرامة في نفسه، والتفضيل معنى إضافي وهو تخصيصه بزيادة العطاء بالنسبة إلى غيره مع اشتراكهما في أصل العطية، والإنسان يختص من بين الموجودات الكونية بالعقل ويزيد على غيره في جميع الصفات والأحوال التي توجد بينها والأعمال التي يأتي بها (الطباطبائي، ١٣٦٠ش، ج١٣، ص ٢٥٦). ولذلك فإن الكرامة ليست فقط البعد عن الدنس واللئامت؛ بل هو وصف مثالي ووجودي الذي موجود في باطن هذا الكائن. والقائلون بكرامة الإنسان يزعمون أن هذا الأصل يتعلق بالإنسان بما هو إنسان لأن الله تعالى، يقول: «**وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيباتِ وَفَضَّلْناهُمْ عَلى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلا**» (الإسراء، ٧٠) مع التركيز بشكل خاص (على كلمتي "لقد" وضمير "نا") في الفقرة الأولى من الآية: «**وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ**». ويجب أن تفهم هذه الجملة على ضوء

الجملة التي تليها والتي تقول: «**وَفَضَّلْناهُمْ عَلى كثِيرٍ**»؛ لأنه يُعبّر عن أحدهما على سبيل العموم والآخر بالقيد، أي كثير من الخلق: «**عَلى كثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلا**» مما يدل على أن مقولة الكرامة تختلف جوهرياً عن مقولة التفضيل من حيث العموم والشمول. ومن أهمّ هذه الاختلافات، الفرق بين علمه وعلم الملائكة والإرادة والعقل وحرية الاختيار (الميداني، ١٤٢٣هـ، ج٩، ص ٦٨٨؛ أطفيش، ١٤٠٧هـ، ج٧، ص ٢٤٩).

ويذكر أيضًا بعد بيان الكرامة، بعض الصفات التي تتناسب مع نفس المعنى العام: «**وَحَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيباتِ**» (الإسراء، ٧٠)؛ لأن إعطاء الإمكانيات والفرص للجهد والاستغلال هو لجميع البشر ولا يعتمد على فئة أوطبقة أو عرق معين. كما أن كلام الله هذا، عند بيان الكرامة، يشير إلى مرحلة خلق الإنسان وليس إلى مراحله ومراتبه الأخرى، التي وصفتها آية سورة الحجرات تحت عنوان تكريم المتقين. وقال في موضع آخر: «**فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**». (تين، ٤) وقوله: «**فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ**» (المؤمنون، ١٤)، مما يدل على أن هناك صلة بين الكرامة وأفضل القوام والاعتدال في الخلق وفي جوهر الوجود الإنساني ليصبح «**أَحْسَنُ الْخالِقِينَ**» (الطباطبائي، ١٣٦٠ش، ج١٣، ص ١٥٥؛ دروزة، ١٤٢١هـ، ج٣، صص ٤٠٧-٤٠٨؛ صادقي، ١٤٠٦هـ، ج١٧، ص ٢٧٢؛ الطنطاوي، ١٩٩٨م، ج٨، ص ٣٩٨).

وضرورة مثل هذا التفسير للآية هي مكانة خاصة للإنسان وامتيازه في هذه الحقوق الإنسانية، سواء كان ذلك الشخص موافقاً أو مخالفاً، مسلماً أو كافراً، مؤمناً ومتقياً، أو مادياً وفاسقاً، لأن هذه الكرامة تكوينة والقرآن لم يقل بأن الكرامة للموحدين والمؤمنين (بينما الثواب والعقاب يكون في عالَم المعنى)؛ وبما أن الإنسان له الكرامة، فلكل إنسان كرامة، حتى المتهم، أو المجرم (ما عدا العقوبات المقررة). والحقوق المادية لا تتوزع حسب درجات الكرامة الروحية، بحيث من كان أتقى يتمتع بحقوق مواطنة أكثر، أو يكون مواطناً من الدرجة الأولى وغيره من الدرجة الثانية. كما أنه بناء على هذا التفسير، لا ينقسم البشر إلى الجنس الأول والجنس الثاني.

ولذلك فإن جميع البشر، بحكم كونهم بشراً، يتمتعون بالاحترام والكرامة بفطرتهم، ولهم حقوق وقيمة إنسانية. فلا يمكن لأحد أن يعتبر معتقداته سبباً وجيهاً للتعدي على حقوق الآخرين والاستيلاء على شؤونهم المادية أو المعنوية أو الشخصية أو الاجتماعية. ويجب حفظ حرمة النفس والمال والعرض والشرف والحرية والحقوق الإنسانية لجميع البشر، والاستثناءات التي تكون نتيجة عوامل مؤقتة وخارجية، ليست خاصة بمجموعة محددة، وليس للمعتقدات أي دور فيه (مرتضوي، د.ت، ص ٤).

ومثل هذا الادعاء هو من أجل تأسيس الأصل الذي تساعد الفقيه في أبعاد مختلفة، كما أنّ أصل العدالة في ما كان مخالف العدالة، فإنه يدفع الفقيه نحو العدالة؛ وهذا الأصل أيضاً حيثما كان مخالفاً لكرامة الإنسان الأصيلة، يدلّ الفقيه على هذا الخبر التكويني والأصل الكلامي الفقهي. لأن هذه الآية ليست في مقام بيان الأخبار التشريفية والتشويقية والتعظيم اللفظي والمجاملات للإنسان، وليست مجرد تقرير ووصف للماضي، ولكنها إخبار عن وجود إرادة الله الحقيقية تجاه هذا الكائن في جعل وجودي له، والتي تم وصفها باللغة الدينية وعلى أنّه محقق الوقوع. وعلى هذا الأساس يقول فضل الله، وهو يؤكد على أن هذه الآية آية فقهية وأن بيان الآية يكون بصفة خبر تكويني وعملي وبصفة التعبير عن حكم عالم الحياة والعلاقات الاجتماعية:

«وقد يكون الأساس في استيحاء هذا الأصل الفقهي من الآية، هو أنّ الله إذا كَرّم بنيآدم في إعدادهم التكويني والعملي، فإنّنا نَستفيدُ مِن ذلك أنّه: يُريد لهم أن يؤكدوا هذه الكرامة على مستوى وجودهم الحياتي وفي علاقاتهم الاجتماعية التي تَحكَمُ تصرف كل واحد منهم تجاه الآخر، سيما وأن التصرف السلبي المخالف لذلك يتنافى مع خط الكرامة الإلهية للإنسان، لأنه ينتهي إلى الإهانة لمن يريد الله احترامه» (فضل‌الله، ١٤١٩هـ، ج١٤، ص ١٨٠).

وبهذا الشرح تم توضيح معنى الآية، وتوضيح رأي بعض المفسرين والفقهاء المعاصرين في بيان القرآن.

تتعارض نظرية الكرامة الإنسانية الذاتية مع نظرية الكرامة الإنسانية الاقتضائية والاستعدادية (مصباح اليزدي، ١٣٩١ش، صص ٢٨٨ و ٣٦٧) والعديد من التفسيرات التقليدية للفريقين. وقد قيل: إن للإنسان كرامة إذا كان مسجود الملائكة وخليفة الله. للإنسان كرامة حتى يعبد الله. في نظرية الكرامة هذه، إذا لم تتحقق الإنسانية المحتملة في قوس الصعود وظهرت القوى الحيوانية وأصبحت فعلية، فهذا ليس سبباً للقيمة والكرامة. فعلى هذا ليس للكفار والملحدين والمجرمين كرامة (الميداني، ١٤٢٣هـ، ج٩، ص ٦٨٩). وهذه النظرية تتفق مع الفكر الأشعري الذي يقول إنه صحيح أن العقل لا يرضى بمجموعة من القواعد المنافية للكرامة، (كالقدح في أهل البدع)؛ ولكن حيثما كانت الشريعة فماذا شأن العقل!، قالت الشريعة وعقلنا لا يفهم حقيقتها، ولعل الدفاع عن الدين في مقابل أهل البدع الفاسدين، له مصلحة أهم من مصلحة الكرامة الإنسانية. لذلك لا مكان لحاكمية هذا الأصل والأصل الإنساني.

الثاني: مراعاة المصلحة في الأحكام الاجتماعية

ولا شك أن معظم القواعد والروايات التي هي أساس هذه الأحكام الاجتماعية والتي راجعها الفقهاء المعاصرون، هي إمضاءات (خاصة في مجال المعاملات بالمعنى الأعم) وكانت شائعة بين المجتمعات قبل الإسلام وما عدا حالات قليلة فهي نفس المعاملات الجاهلية التي أقرها الإسلام. إن هذه الأحكام ليس فيها مكان للمصلحة والبقاء، إما لأنها ليست أحكاماً ثابتة إلهية، أو لأن المناسبات الجديدة و سيرة العقلاء لم تؤيد تلك الأحكام، فمثلاً بعض العقوبات (نتيجة للتطورات الجديدة) قد تم تحويلها إلى صورة متفاوتة بل متعارضة. فلا أحد يشك اليوم في أن معاقبة المجرمين في الماضي، مثل رمي المجرم

من الجبل، وقطع يدي المجرم ورجليه، وجره على الأرض وتدويره في أرجاء المدينة، والرجم، والعقاب العلني وأمام الحشد ووسائل الإعلام، في نظر العقلاء عنف وتسهيل للجرم، فإن هذه الأساليب لدى العقلاء بما هم عقلاء تتعارض مع تحقيق أهداف وقائية وتنبيه المجرمين وضد للكرامة، وبينما لم تكن سيئة في العصور السابقة ولم يعتبروها قبيحة، بل كانت متوافقة مع العلاقات والمناسبات السابقة، أما في العلاقات الجديدة فإن عقلاء العالم يعتبرونها عنفاً ومنافياً للأخلاق والكرامة الإنسانية. وإذا كان شيء لم يكن مناف للكرامة في الماضي ويعد اليوم مناف للكرامة فإنه من الطبيعي أن يلفت نظر الفقيه وفقاً لقاعدة المصلحة.

إن محورية هذا النقاش تنطلق من رأي يرى أن هذه التطورات والفجوة بين الحاضر والماضي هي بمنزلة التغيير في القيم العقلائية حول الحسن والقبح. ومنظِّر هذا المجال هو المحقق الأصولي والفيلسوف المعظم، العلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني وتلميذه البارز العلامة الطباطبائي، اللذان اتبعا رأيا مختلفا عن رأي الآخرين، واعتقدا أن الحسن والقبح العقلين اعتباريان. للحسن والقبح أيضًا مراتب ومستويات؛ أي أن درجة من الحسن قد تصبح أكثر حسناً في وقت آخر، وقد تصبح درجة من القبح أكثر قبحًا، أو تعتبر العقلاء، بناءً على معايير عقلائية، شيئًا قبيحًا لم يعرفوه قبيحاً في الماضي. على سبيل المثال، كانت العبودية في الماضي متوافقة ومتناغمة مع العلاقات الاجتماعية ولم يستنكرها العقلاء، لكنهم اليوم يعتبرونها منافية للكرامة الإنسانية. ولم يكن أخذ الجزية من المخالفين في العقيدة مخالفاً للعرف العقلائي في العالم الماضي، ولكنه اليوم شكلٌ من أشكال التمييز الديني. لم يكن للنساء حق التصويت ولم يكن لهن أي قيمة في اتخاذ القرار، لكن العقلاء اليوم يعتبرون تجاهل النساء وحرمانها من حق التصويت أمرا قاسيا وقبيحا وضد الكرامة.

وقد بين المحقق الأصفهاني بوضوح أن هذا الحكم مبني على اعتبارية حكم

العقلاء في الحسن والقبح، والحسن والقبح ليسا من الأمور نفس الأمرية. «المراد بأنّ العدل يستحقّ عليه المدح، و الظلم يستحقّ عليه الذم، هو أنّهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الامر» (الاصفهانى، ١٣٧٢، ج٣، ص ٣٣٦) بل أساس هذه الأحكام هو مراعاة المصلحة والحفاظ على حياة المجتمع: قد بينا ... أن مثله [الحكم] مأخوذ من الاحكام العقلائية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة» (الاصفهانى، ١٣٧٢، ج٤، ص ٨٤). وقد قبل قول الأصفهاني تلميذه الكبير العلامة الطباطبائي فقال في عدة مواضع: «فالعدل حسن، و الإحسان إلى مستحقّه حسن، و التعليم و التربية و النصح و ما أشبه ذلك في مواردها حسنات، و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيّئات قبيحة، لملائمة القبيل الأوّل لسعادة الإنسان أو لتمتّعه التّام في ظرف اجتماعه، و عدم ملائمة القبيل الثاني لذلك» (الطباطبائي، ١٣٦٠، ج٥، ص ١٠).

نقطة أخرى هي أن الارتكازات العقلانية تعتبر دليلاً مستقلاً ولا تحتاج إلى تأييد الشارع. كما أن حجية بناء العقلاء ذاتية ومتأصلة، مثل حجية القطع؛«ومن هنا يظهر اوّلاً انّ بنا العقلا حجّة بالذات بمعنى أنّه ليس حجة بواسط» (الطباطبائى، ١٣٦٠، ج٢، ص ٢٠٦)؛ وذلك لأن جميع البناءات العقلائية هي من ضرورات المجتمع، التي يفهمها الإنسان بفطرته الطبيعية والاجتماعية ولا يستطيع أن يعارضها. ولهذا لا يمكن لعاقل يتكلم على فطرته أن يختلف فيها (الطباطبائى، ١٣٦٠، ج٢، ص ١٨٨)، لأن معارضة الشرع لهذه الأحكام تعني معارضة الشرع للإجماع ووجوده: «ثمّ انّك عرفت فى بحث الوضع أنّ اعتبار الوضع و الدلالة اللفظيه ما يقتضى به الفطرة الانسانية و نظام الاجتماع فهو ما بنى عليه العقلاء و لا معنى للردع عنه كما عرفت» (الطباطبائى، ١٣٦٠، ج٢، ص ٢٠٦).

كما يقول أحد الفقهاء المعاصرين الكبار، الذي أشار ألى أصل الكرامة في الفقه مرات عديدة، عن هذا التغيير: إن علماء الدين يستنبطون أحكام الدين

بالأدلة الشرعية والعقلية ويضعونها تحت تصرف الناس، وإذا رأى الفقيه، في قضية قابلة للتغيير والتطور، أن مصلحة أو فسادا هو سبب صدور الحكم، فإذا علم بتغير تلك المصلحة بحسب رأي وتقدير أهل الخبرة، تغير الحكم أيضاً لأن موضوع الحكم قد تغير بالفعل. على سبيل المثال، كانت العبودية في العصور المتقدمة عملاً شائعًا وكان يعتبره أهل ذلك الوقت عملاً صحيحاً ولم يكن قبيحاً عندهم، ولكن بما أن هذا العنوان تغير، فسيتم تغيير الحكم أيضًا (منتظري، ١٣٨٩، ص ١٧٣). وكتب في مكان آخر: أحكام الشريعة من وجهة نظر "العدلية" تخضع للمصالح الحقيقية والمفاسد، ونحن نعلم أن مصالح وفلسفة بعض أحكام الإسلام الاجتماعية والجنائية قابل للاكتشاف ويمكن الوصول إليها من قبل العقل الجمعي الإنساني البعيد عن الأنانية والشهوانية، بحيث يمكن القول على وجه اليقين أن هذه الأحكام لا تحتوي على أسرار غامضة وغيبية التي لا يستطيع الإنسان فهمها. ولكن لا يجوز في عملية استنباط الأحكام، الخروج عن الطريقة الضرورية، أي استخدام القرآن والأخبار القطعية أو الموثوقة، وكذلك الحكم القطعي للعقل والعقلاء (منتظري، ١٣٨٩، ص ٣١٠). ولذلك فإن حسن الحكم وقبحه يخضع للمصلحة العقلائية والفساد العقلائية، ومن المؤكد أنه يختلف باختلاف الأزمنة. وعندما يقال إن هذا الحكم يتنافى مع كرامة الإنسان، فهذا يعني أن مصلحته ومفسدتها قد تغيرا، ووجد حكما قطعيا آخر. كما يتحدث ابن عابدين (١٢٥٢هـ) بهذه المناسبة عن مرونة الفقه وسيولته بسبب تغير العلاقات ومراعاة المصالح ونفع الضرر والفساد فيقول:

«إن كثيرا من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا، للزم منه المشقة والضرر بالناس و لخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، و دفع الضرر والفساد» (ابن عابدين، ج٢، ص ١٢٥).

ومن أجل مراعاة المصلحة، قد يتم تغيير الأحكام على أساس أصل الكرامة،

لأن جريان الأحكام أيضاً تابع للمصالح والمفاسد، كما هو الحال في أصل تشريع الأحكام. لذلك، من الممكن في بعض الأحيان تعطيل الأحكام أو أسلوب العمل بالأحكام في فترة زمنية (مثل عصر الغيبة)، أو تقييده وحصره حسب ملاحظات. ويمكن أن يستند عدم العمل بها إلى الوقت أو الظروف الثقافية أو الجغرافية. على سبيل المثال، قد يكون ذلك بسبب تصور خاطئ أو آثار سلبية في المجتمع، أو خلق هوامش مثل سوء التنفيذ، أو عدم وجود أشخاص مؤهلين. وفي هذا الصدد يكتب آية الله منتظري:

«باعتبار أن الهدف الأساسي من تشريع القصاص والديات ونحوها هو حفظ الدماء والنفوس والأعراض والأموال وحقوق الفرد والمجتمع من تعدي المجرمين، وإصلاح المجرمين وإرشادهم وكذلك إعداد الأضرار التي يسببونها، ونظرا للتغير والتطور المتزايد الذي تشهده المجتمعات البشرية المختلفة ثقافيا واقتصاديا وعالميا واجتماعيا، لم يكن أسلوب تحقيق هذا الهدف على السواء؛ لذلك من الممكن أن تكون بعض العقوبات بسبب عدم التبيين الصحيح لأهدافها أو حسن تنفيذها، سبباً في التشكيك في الشريعة والاستهتار بها؛ وفي مثل هذا الافتراض ينبغي تجنب تنفيذه، ولو مؤقتا، حتى يتم توضيح فلسفة الحكم وتهيئة البيئة. كما ورد في بعض الروايات عن علي عليه السلام أنه قال: «لا اقيم على رجل حدا بأرض العدوّ حتّى يخرج منها مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو» (الحر العاملي، ج٢٨، باب «انه لا يقام الحد على أحد في أرض العدو»، ح٢) ويستفاد من هذه الروايات أنه: إذا كان لإقامة الحد في وقت أو مكان معين آثار سلبية على الفرد أو المجتمع الإسلامي، فيجب تركه مؤقتاً» (منتظري، ١٣٨٧ش، ص ٣٤).

ولذلك أي نظرا لتغير المناسبات الاجتماعية، فإن مراعاة المصالح تساعد الفقيه على استبدال أو مطابقة الأحكام السابقة على أساس القواعد والأصول الجديدة.

الثالث: عدم قدسية الأحكام والقوانين الاجتماعية

ومن الفرضيات الأخرى لهؤلاء الفقهاء أن القوانين والأحكام الاجتماعية التي ليست تعبدية، ليست من الأمور القدسية المتعالية، وإذا تكلمت عنها الشريعة وتم تأييدها من قبل الشارع، فقد كان أقرّها كأحد العقلاء بل رئيس العقلاء. وفي هذا الصدد يقول آية الله منتظري، وهو أحد الفقهاء الذين ذكروا هذا الأصل مراراً في استنباط الأحكام:

«حسب رأي العدلية التي تقول بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال وبإمكان فهمهماعقلاً، فإن أحكام الشريعة بحسب الواقع تابع للمصالح والمفاسد التي هما مناطات الأحكام ومن سلسلة عللها، والأحكام تدور مدارهما حدوثاً وبقاءً. ورغم أن هذه المناطات والمعايير لا يمكن كشفها وتحديدها فيما يتعلق بتفاصيل الأحكام التعبدية وبعض الأمور غير التعبدية، وبالتالي وفقا للأصل الأول، فإن هذه الأحكام ثابتة لا تتغير، ولكن مصالح وفلسفة بعض الأحكام الأخرى، وخاصة الأحكام الاجتماعية والأحكام الجزائية في الإسلام، قابلة للاكتشاف وفي متناول العقل الجمعي الإنساني، ويمكن القول على وجه اليقين: إن مثل هذه الأحكام ليس فيها أسرار غامضة وغيبية وغير مفهومة للإنسان، بل إن قسماً كبيراً من تلك الأحكام هي إمضائيات وصل إليها العقل الذي وهبه الله للإنسان، وهو الحجة الكبرى، قبل الشرع، ووافق عليه الشرع والشارع الذي هو خالق العقل. ومن حيث قدرة العقل على فهم مناطات هذه الأحكام العامة وعللها، فقد أشارت كثير من الأدلة النقلية إلى عللها الارتكازية المفهومة» (منتظري، ١٣٨٧ش، ص ٣٢).

ومن الأمثلة الواضحة على هذا التفسير للأحكام، زواج الأطفال. في الماضي، كان يُسمح للوالدين اختيار الزوج أو الزوجة حتى للأطفال، وعادةً لم تكن هناك مشكلة؛ لكن في عصرنا وزماننا هذا (وبسبب تغيير الذهنيات وتطور معارف المجتمع وضرورة التعلم والتربية وغيرها) ثبت عمليا أن سن الزواج تغير وهذه

الزيجات ليست في مصلحة الأطفال. وفيه فسادات عملية، ومع مراعاة الغيرة والمصلحة، ومن وجهة نظر العقلاء والمثقفين وبعض المراجع المعاصر فإن مثل هذا الزواج باطل ولا اعتبار له (مكارم الشيرازي، استفتاءات، ١٨/ ٦/ ١٣٩٨ش).

الرابع: مكانة العقل ودوره في الاستنباط

العقل هو أحد مصادر الاجتهاد، ولقد تم إلقاء القرآن والحديث على نظامنا العقلي. ومن الطبيعي أنه بما أن الإنسان يتطور فكرياً فإن فهمه لنصوص الآيات والأحاديث سوف يتغير أيضاً. والعقلانية مفيدة لفهم الكرامة وأبعادها من ناحية، وهي من ناحية أخرى عند تعارض بعض الأحكام، توضح العلاقة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. دور العقل هو في فهم الوحي. ولا ينبغي أن ننسى أن الكلمات والنصوص الدينية، إذا لم تدخل في دائرة العقل البشري ونظامه، فإنها إما أن تكون متحجرة أو خرافة. ومن خلال العقلانية يدرك الفقيه كرامة الإنسانية والآثار القانونية والأخلاقية والتكليفية التي تخلفها.

وفي هذا الصدد، كتب آية الله منتظري في رسالته في الحقوق: الحقوق الأساسية ليست نتاج الضروريات والمتطلبات الاجتماعية الخاصة والظروف الزمانية والمكانية، وهي قبل أي شيء آخر حقوق فطرية وبالتالي ثابتة في ذاتها غير قابلة للسلب. وهي متأصلة ويجب أن يمتلكها الإنسان بفطرته وكرامته الإنسانية. إن مثل هذه الحقوق ليس لها جذور في التشريع أو إرادة الحكومة، بل لها جذور في الفطرة وتعتبر من بديهيات العقل العملي، ونظرة الشريعة أيضا إلى هذه الحقوق إرشادية (منتظري، ١٣٨٣، ص ١٥).

تأثير أصل الكرامة في الاجتهاد

إن الحديث عن آثار هذا الأصل في الاجتهاد والاستنباط، يبين ضرورة الاهتمام به في الفقه؛ وهو أمر لم يكن مطرحاً في الماضي. وبالطبع من المسائل

المهمة في فلسفة الفقه، هي البحث عن التطورات والأساليب الجديدة في الاستنباط وتقلباته. فمثلا في تاريخ علم الأصول، هناك حديث عن تأثير بعض العلوم مثل علم الكلام أو الفلسفة أو المنطق ولكنني لا أعلم بوجود بحث مستقل يريد أن يدرس المسار التاريخي للأصول وبعض القواعد الأصولية ويبين أنه عندما تم استخدام هذا الأصل، ماذا حدث وتغير في علم الأصول أو الفقه وماذا كان رد فعل علماء الأصول في ذلك الوقت. والآن في هذه الورقة، ندرس مثالا على التأثيرات التي حدثت في الفترة المعاصرة بسبب هذا الأصل في علم التفسير وأصول الفقه والفقه.

الأول: تأثيره في فهم الآيات والأحاديث الفقهية

ومعنى التأثير هو تغيير الاتجاه في فهم النصوص، تحت تأثير منهج الكرامة الإنسانية. ومما لا شك فيه أن أولئك الذين ينظرون إلى أصل الكرامة كقاعدة فقهية، فإن هذا الموقف مؤثر عندهم في فهم وتفسير العديد من القضايا القرآنية والروائية. ويمكن تقسيم هذا التأثير إلى قسمين: سلبي وإيجابي:

أ: الآثار السلبية للتفسير والفهم

ومعنى الآثار السلبية هو منع الفهم والتأويل المنافي للكرامة الإنسانية، بمعنى أن الفقيه يعبر عن تفسير قضية قرآنية ويقول إن هذه القضية ليست بالمعنى السابق، لأنها لا تتوافق مع أصل الكرامة. فمثلاً يقول أحد الفقهاء المعاصرين في تفسير هذه الآية الكريمة: «**وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها**» (روم، ٢١) التي فسرها المفسرون السابقون على اعتبار المرأة كالجنس الثاني، بل وذهبوا في تفسير الآية الأولى من سورة النساء «**وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها**» (النساء، ١) إلى أنّها خلقت من ضلع من أضلاع الرجل، بأنّ الآية لا تدل على المعنى

المذكور بل المقصود من «وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها» هو من جنسكم أزواجاً، ثمّ يقول:

«و بذلك يعلم ضعف ما في بعض التفاسير من أنّ المراد كون هذه النفس مشتقّة منه خلقها من بعضها اغتراراً، بما ورد في التوراة أو في بعض الروايات: أنّ الله خلق زوجة آدم من ضلع من أضلاعه و مضمون الرواية يناسب الفكرة اليهودية المبنية على الحط من مكانة المرأة بأنّ ضلعاً من آدم صار نفس المرأة» ثمّ قال: «و من المعلوم فى مذهب اليهود الحط من كرامة المرأة حتّى أنّهم يعاملون معها فى أيّام العادة معاملة الموجود القذر الذى يجب أن يعيش منفصلًا عن أعضاء العائلة» (سبحاني، ١٤١٥هـ، ص ٣٧٩).

كما يرفض بعض المفسرين في تفسير هذه الآية نفس القول باعتباره نوعا من التمييز الجنسي المنافي للكرامة، مع تفصيل ما يلي:

«ومما يؤكد ذلك أن الله تحدث في آيات أخرى عن الموضوع بطريقة الجمع، مما يدل على أن المراد من خلق الزوج من نوعه ومن عنصره الأصلي وذلك في قوله تعالى: «وَمِنْ ءايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْواجاً لِّتَسْكُنُواْ إِلَيْهَا» (الروم، ٢١)، وفي قوله تعالى: «**واللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً**» (النحل، ٧٣)، فإن من المعلوم من خلال طبيعة التعبير، أن المراد منه أن الله خلق لكل إنسان من داخل نوعه زوجاً، لا من بعض أعضاء جسده. هذا في جانب، وفي جانب آخر فإننا قد نستوحي من عنوان «النفس الواحدة» الرفض القرآني لكل جوانب التمييز العنصري والعرقي واللوني واللغوي والجغرافي، فإن هذه العناصر المتنوعة لا تمثل عمقاً في إنسانية الإنسان المتمثلة في نفس واحدة، بل هي من الأمور الطارئة في حركة وجوده في خط التنوع الذي يمثل قدرة الله على تنويع الشيء الواحد بألوان وخصائص متعددة ومن دون أن يفقد في تنوعه هذا طبيعته الأصيلة» (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج٧، ص ٢٥).

وفي التغير في فهم الأحاديث، إذا كان حديث فيه أحكام تتعارض ظاهر

الكرامة الإنسانية، مثل ما ورد في الأحاديث المتعلقة بالرقية والعبودية وتأييده، وإن كانت في مقام تحرير العبيد، ولكننا نلاحظ أن أشخاص مثل الشهيد مطهري ينظر إلى هذه المجموعة من الأحاديث، من وجهة نظر تاريخية ويرى أن العبودية فرضت على الإسلام، ولو لم تكن العبودية مفروضة على الإسلام، لكان الإسلام ضد العبودية. ولو ألغى الإسلام هذا القانون من جانب واحد لتعرض المسلمون لضربات قاصمة لا تحتمل (مطهري، د.ت، صص ٤٥ و ٤٣، ١٣٣؛ مطهري، د.ت ج ١٥، ص ٦٣) لأن الذين كانوا مقابل المسلمين لم يكونوا على استعداد لإلغاء هذه القضية، ولم يكن بوسع الإسلام أن يلغيها منفرداً. أو رواية تدل على معنى يعتبر اليوم عند العقلاء، منافياً لكرامة الإنسان، فإن الفقيه ومفسر هذه النصوص يصرف النظر عن ظاهرها حتى لا يؤخذ منها مثل هذا المعنى، كما فسر بعض الفقهاء المعاصرين كلمة «فباهتوهم»في رواية داود بن سرحان (الكليني، ١٣٦٥هـ، ج٢، ص ٣٧٥) بمعنى إدهاش الزنادقة بقوة الاستدلال والنقد (يوسف صانعي، استفتاء رقم ١٩٧٦٩-٢٤/ ١٢/ ١٣٩٣ش).

ب: الأثر الإيجابي للتفسير والفهم

وفي بعض الأحيان يكون لهذه التفسيرات تأثير إيجابي على الآيات والأحاديث. ومثال هذا التفسير الإيجابي هو تفسير كلمة "درجة" في الآية: «**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**» (البقرة، ٢٢٨)، الذي قدّمه فضل‌الله لكلمة درجة أو حتى الآية: «**الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ**» (النساء، ٣٤)، ويقول إن هذه الآية لا تفسر بالطريقة التي فسرها بعض الفقهاء بأن المرأة هي الجنس الثاني أو أن المرأة لا تستطيع تحمل مسؤوليات كثيرة مثل الإمارة والقضاء والإمامة، ولكن هذه الآية تشير فقط إلى مكانة الرجل وتحددها في الأسرة و إدارة شؤونها... لكن خارج الأسرة، لم يعد للرجل السلطة والمصلحة والامتياز والتفوق على المرأة. وهذه المرأة هي الحرة ولها السلطة للقيام بما تراه

مناسبا في نطاق وحدود التشريع الإسلامي والقانون العام، سواء في مجال العلوم والتقنية أو في مجال الممارسة والإدارة والتواجد في المراكز. وبالطبع هناك بعض الاستثناءات التي ترجع إلى طبيعة الحذر في العدالة...

وبعد هذه التوضيحات التفصيلية التي يختلف فيها هذا الفقيه المعاصر عن المفسرين السابقين، يطرح هذا القول بأنه في ضوء هذا التفسير لمعنى القوامية، يصبح من الواضح أن معنى الدرجة في هذه الآية القرآنية: «**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**» (البقرة، ٢٢٨) من حيث التشريع الإسلامي، بالمعنى العام، ليس امتيازا أو إنكارا للكرامة، بحيث يريد أن يفرض نوعا من التفوق الشرعي والتفرقة الاجتماعية في حكم الرجل على المرأة. لأن النقاش والتحقيق في مجال العمل الحقيقي يدور بين ما ورد في التشريع الإسلامي من مراعاة العدالة والكرامة الإنسانية، وبين ما نشهده اليوم من ظلم وانحراف وقع في الفهم وخلق تصورات خاطئة والاستفادة السيئة (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج٤، ص ٢٩٥).

والأمثلة على هذه التفسيرات كثيرة في كلام بعض المفسرين والفقهاء المعاصرين من الفريقين الذين قدموا تفسيرا وفهما مختلفا عن الماضي، كالاختلاف في تفسير الآيات التي تشير إلى حقوق مواطنة المنشقين المعارضين وغير المسلمين (دروزة، ١٤٢١هـ، ج٩، صص ٢٧٦-٢٧٧؛ الطنطاوي، ١٩٩٨م، ج١٤، ص ٣٣٥). ومعنى العديد من الآيات التي وردت في احترام حقوق المواطنة للمنشقين، مثل الآية ٨ من سورة الممتحنة، التي تطلب من المسلمين أن يحسنوا من لا يقاتلونكم ولا يخرجونكم من دياركم. وقد اعتبر الكثيرون هذا التحديد لكرامة غير المسلمين دليلاً على كرامة المخالفين.

والأحاديث في هذا النوع من التفسير والفهم كثيرة. فمثلاً هناك روايات عن عدم قبول شهادة النساء، مما يدل على نوع من التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة، وقد قال البعض في توجيهها: "حيث أن المرأة في العصور الماضية وفي عصر النبوة والإمامة كانت بعيدة كل البعد عن التطور الثقافي والاجتماعي نتيجة العرف

التاريخي والعادات والأعراف الجاهلية،، وكان تقبلها للدخول في مجال القضايا المهمة مثل: الحكم والاستشهاد ونحو ذلك قليلا جدا، ولذلك فإنه من المحتمل أنّ الشارع الحكيم قد رفع عنهم مسئولية مثل هذه الأمور. ولهذا الاحتمال يمكن أن نشير إلى: الرواية المذكورة في علل الشرائع، والتي رأى فيها الإمام الرضا عليه السلام سبب عدم قبول شهادة النساء في إثبات الهلال والطلاق، لضعف عيون النساء في رؤية الهلال وميلهن نوعياً إلى جنسهن في الطلاق. ومن الواضح أن هذا التفسير لن ينطبق دائمًا على جميع النساء، وقد لا يكون صحيحًا في القبائل والأقوام والمناطق المختلفة. لذا ينبغي أن يقتصر الأمر على الحالات التي تنطبق عليها. وهذا بحد ذاته دليل على الاحتمال المذكور وأنّ هذه الروايات تعود إلى أحوال خاصة وزمان ومكان معينين. ومن الملفت أنه بعد تحليل تلك الاحتمالات وشرحها، من أجل تقديم فهم آخر للروايات، يستشهد بروايات لعدم قبول شهادة النساء في بعض الحالات، التي استخدم فيها بدلا من "لا يجوز" ونحوها، " لا أجيز" " أو مثلها، واستنبط من هذه الروايات أنها لا تظهر في بيان الحكم الإلهي؛ بل هي كالأحكام التي تشير إلى أحوال خاصة وزمان ومكان معينين، ثم يعرض هذه الروايات بالتفصيل، وأنّه كيف ورد الأمر المعين بهذه العبارة. (الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، كتاب الشهادات، باب ٢٤، الأحاديث ٢، ٢٠، ٤٣) وفي رواية أخرى (الحديث ٤٣) جاء: «اجازة شهادة النساء في الدين و ليس معهن رجل» (المنتظري، ١٣٨٦، صص ١٢٥-١٢٦). و في نهاية دراسة هذه الروايات ولإثبات حق المرأة في الشهادة ومساواتها، يقول: "ولكن يمكن القول بإن معنى الإذن بالشهادة هو إنفاذ شهادة المرأة، وهو ما يجب قبولها في الأمور المالية؛ ولهذا قال في بعض الروايات: «على الإمام أن يجيز شهادتها» (حر عاملى، ١٤٠٩ق، ج٢٧، ص ٣٥٢، باب ٢٤، ح ٦) ولم يقل: "للامام أن يجيز". لكن في المقابل، في كثير من الروايات المذكورة فقد جاء تعبير "قضى" ونحوه، وهذا دليل على أن المقصود بالإذن في هذه الروايات هو نفس الإذن الذي من شؤون الحاكم الاسلامي. ولعل هذه

الفائدة هي أهم أثر لهذه المناقشة في الاستنباط. لأن في جميع الاستنباطات، في البداية، هناك تغيير في الفهم و تفسير النصوص. و الفقيه الذي يفسر هذه الأحاديث المنافية للكرامة على حساب الحكم الحكومي للإمام، أو يعتبرها مستندة إلى الظروف التاريخية الخاصة بذلك العصر، يرتكز على الفكر الذي يرى أن أدلتنا لا ينبغي أن تكون متعارضة مع الأصول العامة، مثل أصل الكرامة. ولما كان لأصل العدالة مثل هذا التأثير في الاستنباط، فإن الفقيه إذا لاحظه، أخذه على محمل الجد، وفسره بما لا يخل بالعدالة. ولذلك يمكن أن يكون مفيداً في المسائل الفقهية النظرية والتفسيرية من حيث فهم الأحكام، وتفسير الآيات، ومنهج التفسير واستنباط الأحكام.

ج: أنواع من التغيير في الفهم

لقد ورد تأثير أصل الكرامة في فهم وتفسير النصوص والمصادر الدينية في كلام الفقهاء على صور مختلفة، نذكر منها بعض الحالات.

١) ترجيح المعنى الموافق للكرامة بين المعاني المختلفة المحتملة

في بعض الأحيان يتم حدوث التغيير في الفهم حيث يكون للكلمة معاني مختلفة منذ البداية ويكون أصل الكرامة مرجّح أحد هذه المعاني. وفي هذا النوع من التغيير في الفهم، فإن الخطوة الأولى في فهم الآيات هي أن تكون هناك احتمالات كثيرة للآية والرواية، ويفضل الفقيه المعنى المحتمل الذي يتوافق مع أصل الكرامة. ومثال ذلك: في فهم آية: «**حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**» (توبه، ٢٩) قد اختلف المعاصرون في معنى "الصاغرين"،وقد أخذه بعض الناس بمعنى الاستخفاف، والبعض الآخر أخذه بالمعنى الالتزامي لكلمة "الصاغرون"، وعلى معنى التصغير والاستخفاف فإن أخذ الجزية من أهل الكتاب يجب أن يكون على نحو يجعلهم صغارا ومتواضعين ومذلين، وقد ورد في الفقه أمثلة على

هذا الاستخفاف: كما قال صاحب جواهر: «تكون بحسب ما يَراهُ الإمام عليه السلام بما يكون معه ذليلاً صاغراً خائفاً» (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج٢١، ص ٢٤٧). فإن مثل هذا المعنى الذي يريد بموجبه الذمي المصمم على دفع الضرائب أن يذل ويهان بالإضافة إلى الطاعة، هو ضد كرامة الإنسان. ومن الطريف أن السيوري لم يقتصر على ذلك في كنز العرفان، بل نقل كلام من قال: ...«**وَهُمْ صاغِرُونَ**» من الصغار وهو الذلّة والواو للحال أي يعطونها حال ذلّتهم قيل هو أن يدفع ويقهر بحيث تظهر ذلّته وقيل أن يجيء ماشيا يسلّمها وهو قائم والآخذ جالس ويقال له أدّ الجزية وأنت صاغر ويصفع على قفاه صفيعة...» (السيوري، ١٣٨٤هـ، ج١، ص ١١).

في مقابل هذا الرأي، فقد صرح الشيخ الطوسي في المبسوط خلافاً لرأي الشافعي (الشافعي، ٢٠٠٩م، ص ١٨٦) وهؤلاء الفقهاء: بأن المعيار في الجزية هو الالتزام بالقوانين والأحكام، لا أكثر: «هو التزام أحكامنا و جريانها عليهم». (الطوسي، ١٣٨٧هـ، ج٢، ص ٣٨) مما ينفي أصل الكرامة، المعنى التصغيري الذي هو ضد الكرامة.[1] وعلى هذا الأساس فإن المعنى الثاني، وهو المعنى الالتزامي لوجوب أخذ الجزية على أنه قبول غير العاصي للقانون والشرع، يتفق مع معنى الكرامة (الشعراوي، ١٩٩٧م، ص ٣٢٧٧).

ومن الأمثلة الشائعة جدًا بين الباحثين في الفقه، هو التصرف المعجمي لمعنى كلمة الضرب في الآية: «**وَ اضْرِبُوهُنَّ**» (النساء، ٣٤). وفي مثل هذه الآية، حيث

١. و«الصاغر» مأخوذ من «الصِغَر» على زنة «الكِبَر» و خلاف معناه، و معناه الراضي بالذلة. و المراد من الآية أن الجزية ينبغي أن تدفع في حال من الخضوع للإسلام و القرآن. و بتعبير آخر: هي علامة الحياة السلمية، و قبول كون الدافع للجزية من الأقلية المحفوظة و المحترمة بين الأكثرية الحاكمة. و ما ذهب إليه بعض المفسّرين من أنّ المراد من الجزية في الآية هو تحقير أهل الكتاب و إهانتهم و السخر منهم، فلا يستفاد ذلك من المفهوم اللغوي لكلمة الآية، و لا ينسجم و روح تعاليم الإسلام السمحة، و لا ينطبق مع سائر التعاليم أو الدستور الذي وصلنا في شأن معاملة الأقليات.

وردت عدة معانٍ للكلمة المعنية، مثلاً في كلمة "ضرب"، فإن أحد المعاني هو الضرب الخفيف حسب الرأي المشهور، ولكن ورد لها معان أخرى أيضاً، وبناء على قاعدة الاشتراك، وكلمة "الضرب" ليست استثناء من هذه القاعدة، [يمكن تفسيرها على معانيها المعجمية الأخرى]. لأن "الضرب" له معانٍ مختلفة في الأدب العربي، مثل: السفر، والنهي، والامتناع، والإعراض، والابتعاد، والضرب أُيضاً أحد هذه المعاني. ثم يقولون إننا نعتقد أن الضرب في هذه الآية يعني الابتعاد عن المرأة ولا الضرب. لأنه في كثير من الآيات ورد "الضرب" بمعنى البعد والابتعاد. وبالنظر إلى مقدمة الآية وخاتمتها والأدلة الأخرى وألفاظ الآية وسياقها، فإن التفسير الأكثر منطقية هو أن الضرب في هذه الآية، مثل الضرب في الآيات الأخرى، يعني الانفصال والابتعاد والرحيل. ويعتبر انفصال الرجل وخروجه من البيت وابتعاده عن زوجته عقوبة. في الواقع، ويعتبر الابتعاد في المرحلة الثالثة أشد خطورة من المرحلة الثانية، التي يتم فيها الابتعاد عن الفعل الجنسي فقط (فضل‌الله، ١٤١٩هـ، ج٧، صص ٢٤٤-٢٤٥).

ومن أمثلة التوجيه، قول أحد المفسرين والفقهاء المعاصرين أعني فضل الله، حيث يقول: "معنى كلمة «**وَ اضْرِبُوهُنَّ** ...» هذا هو الأسلوب الثالث، وهو أسلوب الضرب، ولكنه لا يمثل الضرب اللامعقول الذي يمارسه الإنسان بطريقة انفعالية، على أساس المزاج الحاد والعقدة النفسية، والحاجة إلى التنفيس عن الغيظ، بل هو الضرب التأديبي الهادىء الذي يوحي لها بالمهانة. وقد وردت الأحاديث التي تظهر أنه الضرب غير المبرّح الذي لا يدمي لحماً ولا يهشم عظماً، مما يوحي بأنه يمثّل أسلوباً نفسياً أكثر مما يمثّل أسلوباً مادّياً. وقد يأخذ البعض على الإسلام هذا الأسلوب الذي يتنافى مع احترام المرأة وكرامتها والنظرة إليها كإنسان، ولكن القضية ـ في نظرنا ـ لا بد أن تواجه من ناحية ثانية، وهي هل أن أسلوب العقوبات التأديبية، من السجن والضرب ونحوهما، يتنافى مع كرامة الإنسان كإنسان، لتكون الدعوة إلى إلغاء العقوبات من أساس التشريع، دون

فرق بين الرجل والمرأة؟ وهذا ما لا نتقبله كل الأمم والشعوب التي تريد أن تحفظ حياتها، من خلال حفظ نظامها الذي يعتبر العقوبات جزءاً من الخطة العامة للقانون، باعتبارها العنصر الرادع للمجرمين والمنحرفين عن السير بعيداً في ميدان الإجرام والانحراف" (فضل‌الله، ٢٠١٩م، ج٧، صص ٢٤٤-٢٤٥). لكن الواقع والتجربة يدلان على أن هذا الضرب، بأي شكل من الأشكال، رمزياً أو حقيقياً، ليس إلا تحقيراً واستخفافاً بهدف هذا الأمر أعني الإصلاح، ويزيد من سوء الأحوال ويخلق الخلافات ويفاقم الاستياء والأزمات الزوجية، وبدلا من الرغبة في العيش، سيجعل المرأة تندم على العيش معا. الضرب وهو في حد ذاته شكل من أشكال العنف ويترك آثاراً نفسية على المرأة وأولادها والأسرة، ويجعلها تنأى بنفسها عن الحب والوفاء، ويهين شخصية المرأة، ووفقاً لحديث النبي ﷺ الذي يقول: «أما يستحي أحدكُم أَن يضْرب امْرَأَته كَمَا يضْرب العَبْد يضْربهَا أول النَّهَار ثمَّ يضاجعها آخِره» (السيوطي، ٢٠٠٩م، ج٢، ص ٥٢٣). وهذا الحديث فيه كناية عن أن العلاقات الطيبة لن تتحقق إلا بالصداقة والسلام. وهذه الطريقة في التعامل مع المرأة أو الرجل هي ضد كرامة الإنسان. وهذه المبررات لا تحل مشكلة التناقض مع كرامة الإنسان. عندما أصدرت الحكم لرجل، وليس للقضاء أو المشرفين، وتم إعطاء مثل هذا الاختيار، فإنه يسبب الاستفادة السيئة ويتناقض مع غرض الآية وهو إصلاح العلاقات الأسرية. وأيضاً عندما يتحدث الله ﷻ عن الانفصال الجيد بين الزوج والزوجة أثناء الطلاق، وهو نهاية الحياة الزوجية ولا يرغب الزوج والزوجة في العيش معًا بعد ذلك: «**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**» (البقرة، ٢٢٩)، فكيف يقترح القرآن حلاً عنيفاً مثل الضرب أثناء فترة الزواج بسبب خلق مشكلة في الحياة الزوجية عندما يرغب الزوج والزوجة في الاستمرار في العيش مع بعضهما البعض؟ ولا شك أن هذا التصور يتعارض مع روح الإسلام. ولذلك فقد طرحنا في مناقشتنا معنى آخر وقلنا إن هذه الآية ليست في موضع الإذن بالضرب، بل في موضع منع الضرب. عادةً ما يستخدم

العديد من الأزواج في الماضي واليوم خيار الضرب من موضع سلطتهم وقوتهم، لكن القرآن لتقليل الغضب وتهدئة الأجواء، يقول: تكلموا أولاً، إذا لم ينجح الأمر، انفصلوا لبعض الوقت وابتعدوا. ومن الواضح وفي عملية من هذا النوع، يكون اقتراح الضرب هو خلق عائق وليس اقتراح أسلوب ثالث.

٢) تأويل الكلام بالمعنى المتناسب للكرامة الإنسانية بدلاً من المعنى الظاهري

وهذا التأويل وعدم الاعتماد على ظاهر اللفظ، وإن كان له جانب تأويلي، إلا أنه كتأويل فقهي. أي أن ظاهر الكلمة يدل على معنى، أو أن المشهور من الفقهاءحملوها على معنى، ولكن رغم هذا فقد تم تأويل ظاهر الكلمة بطريقة مختلفة لتتوافق مع أصل الكرامة. وهذه الطريقة لها تاريخ طويل و كانت شائعة بين القدماء، فمثلا الشيخ المفيد يؤكد على هذه النقطة في الروايات: و كذلك إن وجدنا حديثا يخالف أحكام العقول أطرحناه لقضية العقل بفساده (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٥، ص ١٤٧). ومثل هذه الأمثلة والمطالب يمكن رؤيتها في كلام السيد مرتضى علم الهدى (علم الهدى، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص ١٨)، والوحيد البهبهاني (الوحيد، ١٤١٧هـ، ص ٣٤٣) وغيرها. كما قدم يوسف القرضاوي مثالاً على هذا القسم من التأويل في الأحاديث المنافية للكرامة:

وهناك أحاديث صحيحة، ولكنها مؤولة، لمعارضتها لظاهر القرآن، كحديث: «لا تبدءوا اليهود والنصار بالسلام، وإذا لقيتموهم في الطريق، فاضطروهم إلى أضيقه» [رواه مسلم "٢١٦٧" عن أبي هريرة.]. فهو مخالف لآية «**وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا**» (النساء، ٨٦) و قولهﷺ: «أفشوا السلام» (الجامع الصغير، ح ١٠٢١ و ١٠٨٩) ويجب تأويل هذا الحديث بأنه خاص بأهل الحرب المعادين للمسلمين، وليس في شأن المسلمين (قرضاوى، د.ت، ص ١٩).

وبطبيعة الحال، فإن مشكلة تفسير وترجمة معنى الكلمة ليست خاصة بهذه المسائل، وهي أكثر انتشارا في علوم مثل علم الكلام والتصوف؛ وفي القرآن

مضامين لا يمكن تقديم معانيها المحكمة والمستدلة إلا عن طريق التأويل؛ مثل ما ورد في قصة آدم في بداية سورة البقرة (٣٠-٣٨) وسورة الأعراف (١١-٢٥) ولا يمكن أخذهما بالمعنى الحرفي؛ أو ما ورد في قصة موسى والخضر في سورة الكهف ولا يتفق مع القواعد الشرعية.[١] وفي بعض الحالات، حتى ظاهر الكلمة لا يعبر عن المعنى بشكل كامل. مثل قوله: «**أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**» (المجادلة، ٢٢)؛ ولا يمكن الكتابة في القلب، فلا بد أن يكون لها معنى آخر حتى يكون الكلام صحيحاً. أو ما ورد في الأخبار والآثار من «حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها فكان وصوله إلى قعرها و سقوطه فيها...»، وبالمناسبة يروي ابن عربي بعضها (ابن عربي، د.ت، ج١، ص ٢٩٨). وقد قام كثير من الفقهاء، سواء بإسم التأويل أو بدونه، بتأويل الأحاديث الفقهية وحرفوا عن ظاهرها الأصلي من أجل جمعها مع الأخبار الأخرى أو لتكون متوافقة مع أصل كلامي كالعصمة أو علم الإمام أو العدل. ومن تابع هذا الباب يرى أن هذه التأويلات كثيرة في كلام الفقهاء. ومن الطبيعي لمن يقبل أصل الكرامة كقاعدة فقهية أن يتبع تأويل الآيات حتى يفهم الآية والرواية لصالح هذه القاعدة. والتأويل تارة هو تصرف في معنى الألفاظ وتارة هو تصرف في معنى المعنى، مثلا في رواية التي تخالف أصل الكرامة، إذا حملت شأن صدورها على وقت معين و مكان خاص الذي لم تكن فيه هذه العلاقات، فهذا تصرف في معنى المعنى. أي أن هذه الفئة من الأحاديث والآراء الفقهية تحمل على مصاديق وأمثلة كانت لها علاقات تاريخية وثقافية خاصة، أو كنّ مبنية على قيود وشروط معينة لم يقع فيها هذا التعارض.

١. مثل ما يفعله السيد الخضر عليه السلام في قتل ذلك الطفل ويحتج بأن ذلك حفاظاً على مستقبل والديه و... وإذا كان هذا على ظاهر الآية فهو مخالف لقضاء الله. فكيف تقبل مدرسة العدل أن الله أمر بقتل طفل صغير خلقه ولم يخطئ بعد، ولم يكن للوالدين أي دور في هذا الشر. أ ليس للأوامر الإلهية ونواهيها الحسن والقبح الذاتيين؟ أليس قبيحًا أن يقوم أحد بعمل الخضر في هذه الحالات؟ و...

ومثال هذا التأويل ما يتعلق بكلمة اليد في الآية الكريمة: «**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ...**» (مائده، ٣٨) أما فيما يتعلق بقطع يد السارق، فهل يمكن قطع يد السارق اليوم، أم أن الطريقة الوحيدة لمحاربة السرقة هي قطع اليد؟ ولذلك فقد أوّل البعض الآية على أن معنى القطع هو قطع يد السارق عن السرقة، أي أن يفعل شيئًا حتى لا يتمكن السارق من السرقة مرة أخرى. لكن هذا التأويل لا يتفق مع سياق اللفظ، لقوله: «**جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ**». والآية تقول بقطعها عقوبة من الله، وما قيل في تأويل القطع ليس لها وجه عقابي. وبما أن عالماً مثل كرجي لا يقبل هذا التأويل، فهو يقول إنه إذا كان هناك شيء أكثر فعالية من قطع اليد، وفقاً لجميع المذاهب المختلفة، فإن الإسلام يريد ذلك، والشريعة الإسلامية تريد إصلاح المجتمع (كرجي، ١٣٩٦ش، ص ٣١٥).

ومن أمثلة هذا التأويلات في الأحاديث، يمكن الإشارة إلى ما ورد في الحديث عن جواز ضرب الأطفال للتربية كما ورد في بعض الأحاديث عن الصلاة في سن السابعة أو التاسعة (الصدوق، ١٣٦٢ش، ج١، ص ٢٨١) أو غير ذلك من الأمور مثل منع الانحراف (ورام، ١٤١٠هـ، ص ٣٥٨) وفي هذا السياق، ووفقاً لقضية كرامة الطفل وحقوقه، فإن العقوبة البدنية لها آثار ضارة وغالباً ما تكون غير بناءة، بل مدمرة للشخصية، ولهذا السبب بدأ البعض في تأويل هذه الروايات وقالوا إنّه ليس من الواضح أن الضرب هنا كان بنفس معنى الضرب، أو أن هذه العقوبات ليس المقصود منها شفاء قلب والانتقام من الطفل، بل التعرف على هذه الأمور و تنفيذها يكون لغرض ضمان حقوق الناس والأمن الاجتماعي ومنع الفوضى ولأهداف تربوية (أميني، د.ت، صص ٤٥٣-٤٥٥). ومن جهة أخرى فإن مفاد هذه الأحاديث أن العقاب مقبول كأداة تربوية، وأن استعماله مفيد في الحالات التي يتصف فيها بهذه الخاصية، أو أن العقاب البدني يُقدم دائماً كحل أخير في التربية؛ أي أنه يجب أن يبدأ بالرفق والتسامح؛ وإذا لم

يكن مجدياً، فيجب اللجوء إلى العقاب البدني؛ كما ذكرنا في الرواية عن تعليم الصلاة، تعليم الصلاة أولاً، ثم السماحة والتهدئة، وأخيراً ذكر العقاب البدني. كما أن العقاب البدني لا ينبغي أن يكون إلى الحد الذي يسبب القصاص أو الفداء، بل لا ينبغي أن يكون مؤلماً ويسبب الكدمات (الأراكي، ١٣٧١ش، ص ٥٧١). أو ربما فلسفة الضرب الواردة في هذه الرواية هي أنه كانت المصلحة في الأمر بالضرب، وليس في الضرب نفسه؛ أي يكفي أن يفهم الطفل والمتعلم أن للمعلم أن يضربه؛ لأن خوف الضرب أقوى من الضرب نفسه (الطبسي، ١٣٨٨ش، ص ١١١).

٣) الاهتمام الجديد بالنصوص

والمقصود أن هناك نقاطا كثيرة في الآيات والأحاديث تؤكد على كرامة الإنسان، لكن اليوم هذا التوجه بين الفقهاء والباحثين جعله يجد معنى جديدا وينظر إليه أكثر من منظار حق المخالف وكرامته. فمثلا آية الكرامة نفسها، لم يلتفت إليها السلف بنحو تدل على الكرامة الذاتية والمتأصلة في الإنسان وتكون لها آثار قانونية وتثبت حق المواطنة ونحو ذلك،. أو الاستشهاد بروايات مثل: «مَرت جنازة على النبي الكريمﷺ فوقف لها، فقيل إنها جنازة يهودي، فقالﷺ: أليست نفساً» (البخاري، د.ت، ج١، ص ٢٢٨). وقد فسرت هذه الرواية بمعنى وجود كرامة الشخص المخالف، كما اعتبر كثير من الفقهاء النهي عن عدم دفن الجثة وعدم غسله وإخراجه انتهاكا لكرامة الميت (مجموعة من المؤلفين، ١٤٢٠هـ، ج٣٩، ص ٤٢١؛ جمال البنا، ١٩٩٩م، ص ١٠٣؛ الغزالى محمد، ص ٥٣). مثال آخر ما جاء عن النبيﷺ قال: «مَن آذى ذمياً فكانما آذانى» (الخوئي، ١٤٠٠هـ، ج٢٠، ص ٣٥١) وروى عنه: «من ظَلَمَ مُعاهداً اَو اِنتَقَصَهُ حقَّه أو كَلَّفَهُ فوقَ طاقَتِه أو أخذَ منه شيئاً بغيرِ طيبِ نفسه فأنَا حَجيجُه يوم القيامَه» (سنن ابى‌داود، ١٤٣٠هـ، ج٢، ح٣٠٥٢). والغرض من ذكر هذه الأحاديث هو الإشارة إلى جوانب الكرامة في الإنسان،

حتى الذمي والمخالف بين المنظّرين لأصل الكرامة (أحمدالتاج إبراهيم دفع الله، ٢٠١٥م، صص ٤٧١-٤٨٩؛ سعيد، صبحي عبده، ١٤١٥هـ، صص ١٧-١٨).

٤) التصرف في المفردات والتغيير في القراءة

والمقصود أن الباحث الفقيه بحكم أصل الكرامة يذهب إلى توجيه معنى من أجل تصرف في النسختين الموجودتين فإنه يقوي النسخة التي في لفظها قولان أحدهما موافق والآخر معارض ويرجح الباحث المعنى الذي يتفق مع أصل الكرامة. فمثلاً أحد الباحثين المعاصرين في رواية ابن سرحان - الذي جاء بلفظ "باهتوهم" وصاحب جواهر رجّح عبارة "أهينوهم" بدلاً من "باهتوهم" وتم الإشارة إلى "باهتوهم" على أنها نسخة بدل (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج٤١، ص ٤١٣)- قال إنه إذا صح النقل المذكور، فمن الواضح أنه خارج عن مناقشة"المباهتة"، ولكن في المصادر الروائية، ومنها النسخ العديدة من الكافي، وهو المصدر الرئيسي لهذه الرواية، وقد قورنت طبعتها الأخيرة بالعديد من المخطوطات، لا يوجد مثل هذا الحديث (الكليني، ١٣٦٥ش، ج٤، ص ١٢٣). وغيرهم من الفقهاء أيضا، وبقدر علمنا، فقد علق الجميع على أساس الرواية المشهورة. ولذلك، فرغم أن رواية صاحب الجواهر لا تواجه الأشكال المضمونية المذكورة أعلاه، ولكن بما أن هذا النقل غير صحيح، فإن تقييم الرواية يجب أن يكون على أساس الرواية المشهورة. وكما ترى فإن "باهتوهم" من جذر "بهت" و"بهت" في اللغة تعني التحير والذهول والرعب والقلق الناجم عن مواجهة شيء غير متوقع وكما نعلم هذا اللفظ في آية «**فَبُهِتَ الذى كَفَرَ**» (البقرة، ٢٥٧) له نفس المعنى. كما لم يذكر ابن فارس لهذا الجذر أكثر من معنى: «(بَهَتَ) الْبَاءُ وَالْهَاءُ وَالتَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ كَالدَّهَشِ وَالْحَيْرَةِ. يُقَالُ بُهِتَ الرَّجُلُ يُبْهَتُ بَهْتًا. وَالْبَهْتَةُ الْحَيْرَةُ. فَأَمَّا الْبُهْتَانُ فَالْكَذِبُ» (ابن فارس، ١٣٩٩هـ، ج١، ص ٣٠٧). كما ذكر الفراهيدي هذه الكلمة بمعنى الحيرة: «بهت: بَهَتَهُ فلانٌ، أي: استقبله بأمرٍ قَذَفَهُ به وهو بريءٌ منه، لا يَعْلَمُه، والاسم: البُهتانُ.

وبُهِتَ الرجل يبهت بهتاً إذا حار» (الفراهيدي، د.ت، ج٤، ص ٣٥). ويذكر الزبيدي أيضًا نفس المعنى وينقل عن الزجاج في وصف الآية «بل تَاتيهم بَغتةً فَتَبهَتُهم» (الأنبياء، ٤٠): وَقَالَ الزّجّاج: «فتَبْهَتُهم، أَي: تُحَيِّرهم حينَ تُفاجِئُهم بَغْتَةً» (الزبيدي، ج٣، ص ١٩). وابن معصوم المدني المعروف بالسيد علي خان، أيضاً بعد أن ذكر معنى الحيرة والدهشة وأن البهتان نشأ أيضا من نفس المعنى الذي يشعر به الإنسان بالحيرة والدهشة عند سماع البهتان والتهمة عن نفسه، أضاف أن هذه الكلمة تستخدم أيضًا للإشارة إلى التعثر بغتة والغلبة في المحاجة. عندما يقال: بَهَتَه فهذا يعني: «اَخَذَه بغتةً و غَلَبَه فى المحاجة». والنتيجة هي أنه: بحسب أصل كلمة "بهت" يأتي بمعنى الحيرة والدهشة وفيه نوع من التحير والتردد الناجم عن مواجهة شيء ما فجأة؛و في المعنى المتعدي لهذه الكلمة فإننا نشاهد نوعين من الاستخدام: ١- إدهاش الآخر وجعله في حيرة وارتباك بنسبة غير صحيحة؛ ٢- لقاء مفاجئ؛ والأخير هو الأفضل (مرتضوي، ١٣٩٥ش، ص ٦٩٤).

الثاني: التأثير في تطبيق القواعد الفقهية أو أصول الفقه

ومن الآثار الأخرى لهذا الأصل ما يتعلق بالقواعد الفقهية وعلم أصول الفقه. وهذا يعني أن هذا الأصل الكلامي له أثر في الأصول الحاكمة على الاستنباط الفقهي، ويهتدي به الفقيه في القواعد العامة. فمثلاً في مبحث التعادل والتراجيح والأخبار العلاجية، وفي مسألة تعارض الأدلة، هناك أحياناً روايتان متعارضتان، إحداهما موافقة مع الكرامة الإنسانية والأخرى متعارضة مع الكرامة الإنسانية. وفي هذه الحالة الحديث الراجح هو الحديث الموافق لهذا الأصل القرآني. ولذلك فإن هذا الأصل يمكن أن يفيد أيضاً في ترجيح الأخبار على غيرها من الأخبار، أي ترجيح الأخبار التي توافق الكرامة على الأخبار التي تخالف الكرامة، كما هو الحال في ترجيح الموافق للعقل أو العدل أو الموافقة للكتاب؛ بل هو قرينة على فهم وتفسير من الكتاب أو الحديث، الذي يحدث عند جمع الآيات أو تعارض

الروايات، أو تعارض ظاهر النصوص، والذي يمكن بمساعدة هذا الأصل أن يستخدم في ترجيح فهم النصوص والأدلة، كما نستعين بالأصول العقلية في التعبير عن مراد الله تعالى في صفات الخدعة والمكر والعرش والكرسي الخبرية.

وعلى سبيل المثال هناك تعارض بين نوعين من الروايات حول ميراث المرأة من المنقولات: وفي ميراث تركة الزوج المتوفى، هل ترث الزوجة من جميع الأموال، أم من المنقولات فقط. على الرغم من أن لدينا في هذا القسم فئتين من الروايات المتعارضة ظاهريًا وقد تم التعليل من قبل الأئمةعليهم السلام، فإن أصل الكرامة يساعد في صالح حقوق المرأة المتساوية في القانون العام:«وإنّما ذلك لئلاّ يَتَزَوَجنَ، فَيُفسِدنَ على اهل المواريثِ مَواريثِهم» (الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، ج٢٦، صص ٢٠٥ و ٢١٢، ح١، ص ١٧) ولذلك فإن هذا الأصل سيكون مؤثراً في القواعد الأصولية عند جمع الأخبار، وترجيح أحدهما على الآخر، ورفض الأخبار المخالفة للكرامة باعتبارها مخالفة للقرآن ومناهضة للعقل والعدالة.[1] أو التأثير على القواعد الفقهية مثل أصل الحلية الذي له تأثير خاص على الاستنباط في جميع أبواب الفقه ويقدم مفهوم التسهيل والتيسير في الشريعة السهلة والسمحة، ويبين الفقيه في حكمه أن هذه القاعدة هي الأصل الذي يحكم تلك الأحكام.[2] أو في قاعدة "نفي الحرج" التي تبين إنسانية الأحكام الإسلامية وفي حالات خاصة

١. ولمزيد من التفاصيل راجع: أيازي، سيد محمد علي: ارث زوجه در ماترك غير منقول (ميراث الزوجة في الأموال غير المنقولة) على موقع حديث وحي. وفي استعراض هذين الصنفين من الأخبار، تم طرح هذه الأحاديث وبحثها، وبيان إشكاليات الأحاديث المروية.

٢. والأمثلة على هذه الحالات كثيرة، حتى أن البعض صرّح على أنها قاعدة، وبعض استشهد بها كأصل في أحكام مختلفة، منها على سبيل المثال: قاضي نعمان، (بلاتاريخ) ج١، ص ١٧٨؛ الصدوق، ١٣٦٢ش، ج١، ص ١٢؛ علم الهدى ، ١٤١٧هـ ص ٤٦؛ الحلي، نجم الدين، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٩٨؛ ١٤٢٨هـ ، ج١، ص ١٨٦؛ الحلي، العلامه، ١٤٣٥هـ، ج٢، ص ٣٥٥؛ الشهيد الأول، ١٤١٩هـ، ج١، ص ٢٥٦؛ ١٤٠٠هـ، ج١، ص ١٢٣؛ الأردبيلي، ١٣٧٨ش، ص ٢١، السيوري، ١٣٨٤هـ، ص ١٥؛ الحلي، جمال الدين،١٤١١هـ، ج١، ص ٤٥٤.

وعند الشك يمكن أن يستخدمها الفقيه في الاستنباط.

ومثال آخر في فهم أصل نفي السبيل وهو المقطع الأخير من الآية:«وَ لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» (النساء، ١٤١)، والذي أصل الكرامة سيكون مؤثرا في معنى الآية. أولاً: ما معنى الآية في نفي السبيل؟ثانياً: ما مدى نطاقها ومضمونها؟ وأمثلة مطابقته للقاعدة في كلام المفسرين والفقهاء صحيحة أم لا؟ وأما في خصوص الآية، فإنها في نفي هيمنة الكفار وغلبتهم على المؤمنين، فقد تقدمت عدة احتمالات: ١) نفي غلبة الكفار في الأمور بشكل مطلق، ٢) عدم سيطرة الكفار على الشؤون الاجتماعية والسياسية، ٣) عدم سيطرتهم على شؤون الإدارة، ٤) نفي السيادة في صورة جملة إنشائية وفي مقام التشريع، ٥) نفي السلطة في صورة جملة خبرية والإخبار عن واقع حالي. والمشكلة في تفسير هذه الآية والتي تتعلق بحثنا هذا هي تفسير السلطة والتي في الحقيقة ليست سلطة الكفار، بل هي سلطة العلم والخبرة على الجهل وعدم المهارة في أحد التقنيات والمعارف، مثل توظيف طيار أو طبيب أو مهندس غير مسلم في المجتمع بسبب من مهارته وخبرته جعلته متفوقاً وواجد لشأن الإدارة، وهناك مشكلة أخرى تتمثل في الاستناد بهذه القاعدة بما يتعارض مع أصل الكرامة وحرمان المواطنين غير المسلمين من الحصول على الإدارة والارتقاء بمكانتهم الفنية، أو حتى حرمانهم من وظائف مثل أن يكونوا أعضاء مجلس مدينة أو بلدية أو ممثلين للبلدية والبرلمان ـ لا بالنسبة إلى إخوانهم الدينية، ولكن بالنسبة لجميع الناس، كما هو الحال في بلدان أخرى، يمكن للمسلمين أن يصبحوا ممثلين لبرلمان ذلك البلد- أي إيجاد المحدودية في استخدامهم يتعارض مع أصل الكرامة.

ومن الناحية التاريخية فإن استخدام هذه القاعدة له تاريخ طويل في الفقه الشيعي والسني. وقد تم الاستناد بهذه الآية في أغلب كتب أهل السنة. على سبيل المثال قد استشهد الشافعي (٢٠٤هـ) بهذه الآية في بعض المواضع. (فخر الرازي، ١٤٢٠هـ، ج١١، ص ٢٤٨؛ ابن حزم، ١٤١٦هـ، ج٤، ص ٦٦) وكأن القدماء والمتأخرين من

الأصحاب اعتمدوا على هذه القاعدة والآية الكريمة في كثير من أقوالهم. مثلا الشيخ الطوسي على خلاف تفسيره، فإنه يشير في كتب الفقه إلى بطلان بيع العبد المسلم لكافر فيقول: "ودليلنا قوله تعالى: «**وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**» (النساء، ١٤١)" ثم يقول: "وهذا عام في جميع الأحكام" (الطوسي، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١٨٨، م٣١٥؛ ١٣٨٧هـ، ج٦، ص ١٢٩). وهو يستخدم نفس التعبير في بطلان وكالة الكافر في شراء عبد مسلم (الطوسي، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١٨٨، م٣١٥؛ ١٣٨٧هـ، ج٦، ص ١٢٩). ومرة أخرى، يتمسك بهذه الآية فيما يتعلق بإسقاط حق شفعة الذمي على المسلم (الطوسي، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١٨٨، م٣١٥؛ ١٣٨٧هـ، ج٣، ص ١٣٩). وبطبيعة الحال، فقد قال البعض شيئا عن تحقيق سلطة الكافر على المسلم (سيفي، ١٣٨٣ش، ج١ ص ٢٤١). وهو ما اختلف فيه بعض الفقهاء المعاصرين، ولذلك أعاد الفقهاء نطاق الاستشهاد بهذه الآية إلى معنى وتفسير لا يتعارض مع أصل الكرامة. ومن المثير للاهتمام أن بعض الفقهاء المعاصرين قد استدلوا بهذا القاعدة ليبينوا أن قاعدة نفي السبيل هذه تقوم على أصل كرامة الإنسان، ومنها كرامة المسلمين، فإذا كان للإسلام عزة، فلا ينبغي لأحد من المؤمنين، بمن فيهم من يؤمن بهذا الدين، أن يذل ويهان تحت سيطرة الآخرين لأسباب دينية، وعلى المسلمين أن يعرفوا موقفهم. ولذلك قال بعض الفقهاء: إن مقتضى هذا الدين الحنيف أن تكون جميع أحكامه سبباً لعزة المسلمين. ومن هذا المنطلق نستنتج أنه بتناسب الحكم والموضوع، فإن الإسلام من الناحية التشريعية لا يمكن أن يشرع قانونا يسبب عزة الكفار وإذلال المسلمين، لأن هذا الأمر لا يتوافق مع هذا الدين الحنيف (البجنوردي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ٣٥٧). ولذلك فإن الغرض الأساسي من قاعدة نفي السبيل هو منع الكفار من التسلط على المسلمين وإذلالهم والإضرار بكرامة المسلمين فرديا واجتماعيا.

بمعنى آخر يمكن تحديد الأساس العقلي والفهم الاستنادي من الآية، انطلاقاً من أصل الكرامة الإنسانية وعدم التفريق بين حقوق أي إنسان، بناءً على

المبادئ التالية:

١. إنّ المراد من نفي سلطة الكافر هو بسبب كفره. ولأن الكفر قد أخذ في الموضوع، فإذا كان هناك كافر في موقعٍ ما، لا بما هو كافر بل بما هو إنسان فلا مشكلة في اتخاذه ولياً، ولا في التفاعل والعلاقات المالية معه.

٢. بما أن القرآن يعتبر كرامة الإنسان هي جوهره، وفي هذا الجعل فلا فرق بين المسلمين وغير المسلمين، والكرامة هي جوهر الإنسان وذاته. ولذلك فإن الخوف من انتهاك كرامة المسلمين يكون من قبل الكفار الذين يريدون تحقيق مرادهم بكفرهم، لذلك يمكن القول أن أحد المعايير البارزة لهذا الحكم هو مراعاة حقوق المسلمين وكرامتهم من جانب أنفسهم والمجتمع والحكومة، حتى لا يتم وضع قانون لسلبه وتنفيذه. ولذلك، واستناداً إلى أصل الكرامة وأصل العدالة، وهو من الأصول الإنسانية التي يقبلها جميع العقلاء، فإنه يمكن في فهم الأدلة التي لها وجهان أن يستند إلى معنى لا يضر بالحقوق العامة للمواطنة.

الثالث: الأثر في الاستدلال بالأحكام الفقهية المتعارضة مع الكرامة

إن تأثير هذا الأصل في استنباط المسائل الفقهية، وخاصة في أحكام المعاملات في مطلق مواردها، كبير جدّاً. على سبيل المثال، يجب دراسة الأحكام المدنية والجنائية والبيوع والمعاملات والقضايا السياسية باتجاه فقه الكرامة، ولذلك من الضروري جداً المراجعة في مجموعة من الأحكام الفقهية التي تم استنباطها وبيانها حسب المناسبات والعلاقات الثقافية والاجتماعية في العصور الماضية، مرّة أخرى. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن جزءاً من هذه المراجعة وإعادة النظر لا بد أن يرتكز على تطورات اليوم، الأمر الذي استدعى المراجعة وجعلها ضرورية. وإذا تمت مناقشته وفحصه بشكل جيد،

يمكن أن يطرح فقه حقوق الإنسان وفقه الكرامة بشكل مستقل. وقد أشار الفقيه الكبير المعاصر آية الله منتظري إلى هذا الأصل في نحو ٢٥ موضعاً من الفقه فقال: "وينبغي أن يقال عن هذا الأصل أنه حيثما اعترفنا بالكرامة الذاتية في الإنسان، لقد امتدت قسراً إلى جميع البشر، ويذكر أيضًا أننا إذا التزمنا بالكرامة الذاتية، فيجب علينا أيضًا أن نتمسك بمبادئ الإنسانية، ونتيجة لذلك، فإن ذلك يتطلب سلسلة من الحقوق الاجتماعية المشتركة له؛ مثل: حق الحياة، والتفكير، والمساواة في إمكانية استثمار الموارد الطبيعية والاقتصادية، وفي هذا الصدد لا فرق بين المسلمين وغير المسلمين؛ وبالطبع، إذا كان الاختلاف في العقائد يسبب اختلافاً في مثل هذه الأمور الحقوقية، فالمسلم الذي يكون إيمانه أقوى وأكمل يكون له حقوق أكثر في المجتمع؛ في حال لم يلتزم أحد بهذا المعنى" (منتظري، ١٣٨٧، ص ٧٨؛ الشعراوي، ١٩٩٧م، ص٤، ص ١٧٢٦، في الحديث عن أداء الأمانة كحق من حقوق الكرامة الإنسانية). ومثال آخر هو طريقة الاستدلال على تحريم العبودية، حيث استدل الفقهاء المعاصرون على تحريمها بطريقتهم الخاصة، ومنهم آية الله منتظري في جوابه على سؤال: هل أحكام الرق والعبودية التي تعتبر اليوم منافية للإنسانية، تحسب من الأحكام التي انتفى موضوعها في هذا العصر فقط، أم تحسبها من الأحكام الإمضائية والموسمية التي كانت خاصة بمجتمع صدر الإسلام وفي العصر الحاضر حتى عند تحقق موضوعها محرم في الشريعة أيضاً؟ فأجاب: من مجمل أحكام الإسلام ومواقفه في خصوص مسألة العبودية، يمكن أن نستنتج أن الإسلام نهض لمحاربة ظاهرة العبودية من أجل القضاء عليها وإلغائها في الوقت المناسب. ومن تلك المناسبات والحالات ما يلي: إن حق التحكم في النفس هو من الحقوق الطبيعية للإنسان، وهو ما أقرته الشريعة الإسلامية وأكدت عليه. ولذلك فقد أقر الجميع في دراسات الحكومة والولاية أن الأصل العقلي الأول هو عدم ولاية أي إنسان على آخر. ولذلك فإن إثبات الولاية

والسلطة على الغير يحتاج إلى أدلة مقنعة، وبعدها تقبل الولاية على الغير. مثل ولاية الأب على الابن، أو ولاية وسلطة الحكومة المنتخبة على المواطنين. لا شك أن العبودية تقتضي ولاية كثير من الناس على كثير من أبناء جنسهم، ولهذا السبب فهي ضد قاعدة حق التحكم في مصير المرء، واستثناء منها، وهو مخالف للحق الطبيعي والفطري للمستعبدين. كما أن استعباد العبيد في العصر الأول كان نوعاً من المواجهة (أي أن الكفار استعبدوا العبيد من المسلمين أيضاً أثناء الحرب)، وهو أمر مقبول بالعقل والحكمة، واليوم تغيرت عادة العصر تماماً وتغيرت العبودية وتم إلغائها والقضاء عليه. ولذلك، فحتى الآن، فإن حكم العبودية ليس فعالاً من حيث عدم استيفاء موضوعها (منتظري، ١٣٨٦ش، صص ١٠٥-١١٠).

ومثال آخر: في أحكام ولاية الأب على الطفل، وجواز تأديبه؛ ثبت اليوم علم النفس أن العقاب البدني للطفل يسبب اضطراباً في شخصية الطفل العقلية وينتهك كرامته. ومن آثار هذا الاضطراب يمكن الإشارة إلى الشعور بالانتقام، وعدم الثقة، والعنف، والعصيان، وضعف الإرادة، وما شابه ذلك. وفي الفقه التقليدي، وإن كان لضرب الطفل حد (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج١، ص ٣٨٩)[1] لكن السؤال الرئيسي هو لماذا الضرب؟ وهل ثقافة اليوم تعتبر الضرب مناسبا للتربية، وتسمح به؟ هل تم تدريس أساليب أخرى تعتبر نوعا من المهارة في التعليم؟ هذا في حين أن تنبيه الطفل البدني إذا تسبب في مثل هذا الاضطراب ولو كان محدودا هو من أمثلة الظلم وضد كرامة الطفل وله تأثير سلبي جدا على نفسية

١. بل حتى بين الفقهاء المعاصرين، في بعض الأحيان، وإذا روعيت الشروط، يوصى بالتأديب ويستحب؛ لأن التأديب عندما يُراعى حسب غرضه وشروطه، فإنه يتسبب في نمو الطفل وتحسينه، ولذلك فإن القيام به مفضل على عدم القيام به (فاضل النكراني، ١٤٠٦هـ، ص ٤٢٥).

الطفل، وقد ثبتت هذه المسألة في علم النفس التربوي.[1] ومن ناحية أخرى كيف يجوز ولو كان بقصد التأديب، فإن إيذاء الطفل ظلم وهذا محرم شرعا إما من طريق النقل (غافر، ٥٢؛ آل عمران، ١٥١؛ الأعراف، ٤١ و٤٤؛ إبراهيم، ٢٢؛ شوري، ٤٥؛ إنسان، ٣١) أو من طريق العقل، أن مثل هذا الأمر مناف للكرامة الإنسانية. ولذلك لم يتم الإشارة إلا إلى أمثلة قليلة لأحكام كثيرة تنتهك أصل الكرامة من وجهة نظر الفقهاء، كما تم ذكر أمثلة أخرى لتوضيح جوهر المسألة وأبعادها.

نتيجة الورقة

لقد تشكل الفقه المعاصر في سياق التطورات الاجتماعية وإمكانية الوصول إلى المصادر والكتب والأقوال والأسئلة بشكل لا يوصف، وأضيفت إليه العلوم البينية التي لم تكن موجودة من قبل. وكان من هذه التطورات الإشارة إلى أصل كرامة الإنسان باعتباره الأصل الحاكم على الاستنباط في الحقوق، والذي قبل ظهور هذا الأصل كانت الفتاوى الشهيرة مختلفة تماما، والأصل المبني على إحدى الصفات التي أعلنها الله ﷻ في سورة الإسراء، ومثل أصل العدالة، يمكن أن يكون له معنى متفاوت عند الفقهاء المجددين. إلّا أنّ هناك أصول تحكم فكر هؤلاء الفقهاء، مؤثرة عليهم كمسلمات ومطلقات، مثل مراعاة المصلحة في

١. من وجهة نظر علم النفس، إذا كنت تستخدم العقاب الجسدي في تربية طفلك، فعليك أيضًا أن تتوقع عواقبه. وكمثال على هذه الحالات، تم إثبات عواقب العقاب البدني للأطفال بالتجربة الميدانية، مثل أن يتعلم الطفل من السلوك السلبي للكبار ويطبقه على الآخرين في نفس الفترة والبلوغ، كذلك حيث أن هذا الأسلوب التربوي يجعله يرى أساليب حل الخلاف في العقاب البدني ولا يستطيع استخدام أساليب الحوار. كما تؤدي هذه العقوبة البدنية في كثير من الحالات إلى تعرض الطفل لإصابات خطيرة نتيجة للعقوبة. راجع: محمد رضا تمنائي‌فر و... پيامدهاى تنبيه بدنى كودكان توسط والدين در محيط خانه و خانواده (عواقب العقاب البدني للأطفال من قبل الوالدين في البيت والبيئة الأسرية)، مجلة حقوق بشر، السنة السادسة، خريف وشتاء ٢٠١٩، العدد ٢ (١٢ على التوالي).

الأحكام الاجتماعية، وعدم قدسية الأحكام والقوانين الاجتماعية؛ وإذا كان هناك حكم في الماضي، فإن ذلك الحكم لا يستمر بالضرورة مع تغير العلاقات؛ كما أن العقل في تفكير هؤلاء الفقهاء مؤثر في استنباط النصوص أو فهمها. لكن الجزء الأهم في هذه الورقة هو تأثير أصل الكرامة في الاستنباط، كما أن له أثر في فهم الآيات والأحاديث الفقهية، أو له أثر في تطبيق الأحكام الفقهية، أو قواعد أصول الفقه، أو في استنباط الأحكام الفقهية المخالفة للكرامة.

فهرس المصادر

١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي. (١٤١٦ه). الفصل في الملل و الأهواء و النحل. بيروت: دار الكتب العلمية.

٢. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، (د.ت). مجموعة رسائل ابن عابدين. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٣. ابن عربي، محي الدين. (د.ت). الفتوحات المكية. أربعة مجلدات. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٤. ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم. (١٤١٤ه). لسان العرب (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع دار صادر .

٥. أبو زهرة، محمد. (١٩٩٧م). زهرة التفاسير (الخواطر). القاهرة: دار الفكر العربي.

٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. (١٤٣٠ه). سنن أبي داود (المحقق: شعَيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى). بيروت: دار الرسالة العالمية.

٧. الأراكي، محمدعلي. (١٣٧١ش). توضيح المسائل. قم: انتشارات مركز الإعلام الإسلامي بحوزة قم العلمية.

٨. الأردبيلي، احمد بن محمد. (١٣٧٨ش). زبدة البيان في أحكام القرآن (محققان: علي اكبر زماني نژاد ورضا استادى). قم: مؤتمر المقدس الاردبيلى.

٩. أحمد التاج إبراهيم دفع الله. (٢٠١٥م). حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية في ضوء مصدريها القرآن والسنة. مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد: ١٦٤، الجزء الأول، يوليو، صص ٤٧١-٥٢٠. المجلد ٣٤، الرقم المسلسل للعدد١، يوليو ٢٠١٥م.

١٠. الأصفهاني، محمدحسين. (١٣٧٢ش). نهاية الدراية في شرح الكفاية. قم: مؤسسة آل‌البيت عليهم‌السلام.
١١. اطفيش، محمد يوسف. (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). تيسير التفسير للقرآن الكريم. عمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
١٢. أميني، إبراهيم. (بلاتاريخ). اسلام وتعليم و تربيت (الإسلام والتعليم والتربية). قم: بستان كتاب.
١٣. أيازي، السيد محمد علي. (١٤٠٠هـ). اصل كرامت به مثابه قاعده فقهى (أصل الكرامة كقاعدة فقهية). طهران: سرائي.
١٤. البجنوردي، السيد محمد. (١٣٧٢ش). القواعد الفقهية. طهران: نشر ميعاد.
١٥. البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). صحيح البخاري بحاشية السندي. بيروت: دار المعرفة.
١٦. البنا، جمال. (١٩٩٩م). منهج الإسلام في تقرير حقوق الإنسان. القاهرة: دار الفكر الإسلامي.
١٧. تمنائي فر، محمد رضا. (١٣٩٠ش). پيامدهاى تنبيه بدنى كودكان توسط والدين در محيط خانه و خانواده (عواقب العقاب البدني للأطفال من قبل الوالدين في البيت والبيئة الأسرية)، مجلة حقوق بشر، خريف وشتاء السادس، العدد ٢ (العدد التسلسلي:١٢). صص ٨٨-٨٩.
١٨. حبنكة، الميداني، عبد الرحمن حسن. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). معراج التفكر ودقائق التدبر (الطبعة الأولى). دمشق: دار القلم.
١٩. الحر العاملي، محمد بن الحسن. (١٤٠٩هـ). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل‌البيت عليهم‌السلام.
٢٠. الحراني، ابن شعبة. تحف‌العقول عن آل الرسول.

٢١.الحلي، نجم الدين. (١٤٠٧هـ). المعتبر في شرح المختصر. قم: موسسة سيد الشهداء.
٢٢.الحلي، نجم الدين. (١٤٢٨هـ). ايضاح ترددات الشرايع (محقق: سيد مهدى رجائى). قم: مكتبة آية الله مرعشى نجفى رحمه الله.
٢٣.الحلي، العلامه حسن بن يوسف. (١٤٣٥هـ). تذكرة الفقهاء. قم: موسسة آل البيت عليهم السلام.
٢٤.الحلي، جمال الدين احمد بن فهد. (١٤١١هـ). المهذب البارع. قم: مكتب انتشارات اسلامي التابعة لجماعة المدرسين في حوزة قم العلمية.
٢٥.الخوئي، حبيب‌الله. (١٤٠٠هـ). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (الطبعة الرابعة). طهران: مكتبة الإسلامية.
٢٦.دروزة، محمد عزت. (١٤٢١هـ). التفسير الحديث (الطبعة الثانية). بيروت: دارالغرب الإسلامي.
٢٧.الرازي، فخرالدين. (١٤١١ق). مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير. بيروت: دارالفكر.
٢٨.الراغب الأصفهاني، حسين. (١٤١٢هـ). مفردات ألفاظ القرآن (المحقق: صفوان عدنان داودي، الطبعة الأولى). دمشق: دار القلم.
٢٩.الزبيدي، سيد مرتضى الحسينى الزبيدى الواسطى. (د.ت). تاج العَروس من جواهر القاموس. بيروت: دارالفكر.
٣٠.سبحاني، جعفر. (١٤١٥هـ). نظام الارث فى الشريعه الاسلاميه الغراء (المترجم: رضا نبي بور كاشاني). قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٣١.سعيد، صبحي عبده. (١٤١٥هـ). الإسلام وحقوق الإنسان. القاهرة: دار النهضة العربية.
٣٢.السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله. (١٣٨٤هـ). كنز العرفان في فقه

القرآن. طهران: منشورات المكتبة المرتضويّة للإحياء الآثار الجعفريّة.
٣٣. السيوطي، جلال‌الدين. (٢٠٠٩م). الدر المنثور في التفسير بالماثور. بيروت: دارالفكر.
٣٤. سيفي المازندراني، علي أكبر. (١٣٨٣ه). مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة جماعة مدرسين للنشر.
٣٥. الشافعي، محمد بن إدريس. (٢٠٠٩م). الأم (فقه مذهب الشافعي). بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٦. الشهيد الاول محمد بن مكى العاملى. (١٤١٩ه). ذكري الشيعة في أحكام الشريعة (تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٣٧. الشهيد الاول محمد بن مكى العاملى. (١٤٠٠ه). القواعد و الفوائد. قم: انتشارات مفيد.
٣٨. صادقي الطهراني، محمد. (١٤٠٦ه). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة (الطبعة الثانية). قم: مؤسسة فرهنك اسلامي.
٣٩. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٣٦٢ش)..من لا يحضره الفقيه (الطبعة الثانية). قم: مكتب انتشارات اسلامي.
٤٠. الطباطبائي، محمد حسين. (١٣٦٠ش). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: موسسة الأعلمي للمطبوعات.
٤١. الطبسي، محمد جواد. (١٣٨٨ش). حقوق فرزندان در مكتب اهل‌بيت عليهم السلام (حقوق الاطفال في مدرسة اهل البيت عليهم السلام) (الطبعة الثانية عشر). قم: بستان كتاب.
٤٢. الطنطاوي، محمد سيد. (١٩٩٨م). تفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دارالنهضة.
٤٣. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤١١ه). كتاب الخلاف. قم: مؤسسة النشر

الإسلامي.
٤٤. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٣٨٧ه). المبسوط في فقه الإمامية (المحقق: السيد محمد تقي الكشفي). تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٤٥. علم الهدى، سيد مرتضى. (١٤١٧هـ). المسائل الناصريات. تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية.
٤٦. علم الهدى، السيد مرتضى. (١٤٠٥ه). مجموعة رسائل الشريف المرتضى (المجلدات الثلاثة الأولى). قم: مطبعة سيد الشهداء عليه السلام.
٤٧. علم الهدى، السيد مرتضى. (١٤١٠ه). مجموعة رسائل الشريف المرتضى (المجلد الرابع). قم: مطبعة سيد الشهداء×.
٤٨. الغزالي، محمد. (د.ت).حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (الطبعة الثالثة). القاهرة: دار الكتب الإسلامية.
٤٩. فاضل اللنكراني، محمد. (١٤٠٦ه). تفصيل الشريعه في شرح تحرير الوسيله- كتاب الحدود. قم: مطبعة العلمية.
٥٠. الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٤٠٩ه). العين (الطبعة الثانية). قم.
٥١. فضل الله، محمد حسين. (١٤١٩ه). من وحي القرآن (٢٥ مجلدات، الطبعة الأولى). بيروت: دار الملاك .
٥٢. القاضي النعمان المغربي.(بلاتاريخ). تأويل الدعائم. قاهره: دارالمعارف.
٥٣. القرضاوي، يوسف. (د.ت). فقه الأقليات المسلمة. مدينة النشر والناشر غير معروفة.
٥٤. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥ش). الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٥. كرجي، أبو القاسم. (١٣٩٦ش). امام خميني و حكومت اسلامى مصاحبه‌هاي

علمی (الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: مقابلات علمية). طهران: مؤسسة نشر وتنظيم أعمال الإمام الخميني رحمه الله.
٥٦. مجموعة من المؤلفين. (١٤٢٠ه). الموسوعة الفقهية - الكويتية (الطبعة الأولى). الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.
٥٧. مرتضوي، السيد ضياء. (١٣٩٥ش). تخريب چهره بدعت گذاران و مخالفان از نگاه فقهی (تدمير صورة الزنادقة والمخالفين من منظار فقهي). (مجموعة مقالات آية الله محمد هادي الميلاني، بجهود السيد محمد علي أيازي و...). قم: نشر سهل.
٥٨. مرتضوي، السيد ضياء. نگاهی به مبانی کلی و فقهی آیت الله العظمی صانعی (نظرة على الأصول العامة والفقهية لآية الله العظمى الصانعي). موقع شفقنا :https://fa.safaqna.com/news/1013280
٥٩. مصباح اليزدي، محمد تقي. (١٣٩١ش). معارف قرآن (تعاليم القرآن). قم: منشورات مؤسسة الإمام الخميني للتربية والبحوث.
٦٠. مطهري، مرتضى. (د.ت). خاتميت وحي (خاتمية الوحي). قم: انتشارات صدرا.
٦١. مطهري، مرتضى. (د.ت). مجموعه آثار (مجموعة الآثار) (مجلد ١٥). طهران: صدرا.
٦٢. المفيد، محمد بن النعمان. (١٤١٣ه). مجموعة مصنفات الشيخ المفيد (المجلد الخامس، كتاب تصحيح الاعتقاد). قم: مؤتمر الشيخ المفيد.
٦٣. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢٧ه). رساله استفتائات جديد (رسالة استفتاءات الجديدة). قم: مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام.
٦٤. منتظري، حسين علي. (١٣٨٩ش). پاسخ به پرسش‌های دینی (أجوبة الأسئلة الدينية). قم: مكتب المؤلف.

٦٥. منتظري، حسين علي. (١٣٨٦ش). حكومت ديني و حقوق انسان (الحكومة الدينية وحقوق الإنسان). قم: مكتب المؤلف.
٦٦. منتظري، حسين علي. (١٣٨٦ش). رساله حقوق (رسالة الحقوق) (الطبعة الرابعة). طهران: منشورات سرائي.
٦٧. منتظري، حسين علي. (١٣٨٧ش). مجازات‌هاى اسلامى و حقوق بشر (العقوبات الإسلامية وحقوق الإنسان) (الطبعة الأولى). قم: نشر أرغوان دانش.
٦٨. النجفي، محمد حسن. (١٤٠٤هـ).جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (الطبعة السابعة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٦٩. الوحيد البهباني، محمدباقر. (١٤١٧هـ). حاشية مجمع الفائدة والبرهان (الطبعة الأولى). قم: موسسة العلامة المجدد الوحيد البهباني.
٧٠. ورام بن ابي فراس. (١٤١٠ق).تَنبيهُ الخوَاطِر و نُزهَةُ النّواظِر المعروف بمجموعة وَرّام. مكتبة الفقيه.

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqâran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 2 • Issue 2 • Autumn & Winter 2024

Rational Foundations for Utilizing Human Dignity in Comparative Usul al-Fiqh and Its Criteria[1]

Mohammad Ali Khademi Kusha [2]
Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
khademi@isca.ac.ir

Received: 2024/03/16 • Revised: 2024/03/16 • Accepted: 2024/03/16 • Published online: 2024/11/18

Abstract

Respect for human dignity is not only a religious ruling but has also been considered as a jurisprudential principle in the process of jurisprudential inference. It is argued that there is a correlation between the recognition of human dignity and the compatibility of divine rulings with human dignity. However, both the principle of this correlation and its specific applications have been subjects of debate. The differences in jurisprudential inference regarding new issues have created challenges, and since human dignity has a direct impact on the inference of rulings on these new issues, investigating the foundations of this correlation is essential. The aims of this research are: first, to understand the validity and extent of the influence of dignity in jurisprudential inference, to assess its dominance over other principles, and to evaluate its validity in conflicts with other evidence and in the inference of rulings for new issues. Second, to correct the methodology for using dignity to establish rulings and to prevent certain errors in this regard. The research methodology combines

1. Khademi Kusha, M. A. (2024). Rational foundations for utilizing human dignity in comparative Usul al-Fiqh and its criteria. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, *1*(2), pp. 86-114. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68759.1015

description and analysis. After defining the concept of human dignity and affirming it as a characteristic of humanity, the study focuses on explaining and analyzing its implications and consequences in jurisprudential inference. The novelty of this article lies in presenting the role of dignity as a jurisprudential principle, distinguishing its various instances in different contexts, and offering criteria and boundaries for utilizing dignity in the inference of Sharia rulings, based on the rational correlation between human dignity and the formulation of corresponding rulings.

Keywords
Human Dignity, Principle of Dignity, Principle of Justice, Method of Inference.

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

الأسس العقلية لاستخدام الكرامة الإنسانية في أصول الفقه المقارن وقواعده[١]

محمدعلي خادمي كوشا[٢]
٢. أستاذ مساعد، قسم الفقه والقانون، المعد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
khademi@isca.ac.ir

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٣/١٦ ● تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٣/١٦ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٣/١٦ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

إن مراعاة كرامة الإنسان، مضافاً إلى كونه حكما شرعيا، كان يعتبر أحيانا قاعدة من القواعد الفقهية في استنباط الأحكام الفقهية. وبيانه أنه قد لوحظ وجود علاقة لزومية بين قبول الكرامة الإنسانية وموافقة الأحكام الإلهية مع الكرامة الإنسانية؛ في حين أن أصل هذه العلاقة وفروعها محل خلاف. فمثلاً، لم يقبل الإمام الشافعي نطاق تأثير الكرامة في الاستدلال الفقهي إلا مع عدم وجود دليل خاص، ومنهم من لم يقبله إلا إذا ذكر التعليل في نص الدليل. هذا على الرغم من أن بعض الباحثين الفقهيين يعتبرون أمثلة الكرامة في كل عصر معيارًا لتغيير الأحكام الإلهية المنصوصة أو إلغائها. وهذا الاختلاف الموجود في استنباط أحكام القضايا المستحدثة الفقهية، يشكل تحديا، ولما كان له تأثير مباشر على استنباط الحكم الفقهي في المسائل المستحدثة، فلا بد من البحث في أصول هذه الملازمة. تهدف الورقة المذكورة أولاً: إلى معرفة مدى اعتبار الكرامة في الاستدلال الفقهي ومدى تأثيرها، بحيث يمكن الحكم بعد ذلك على مدى سيادتها على القواعد الأخرى ومدى حجيتها واعتبارها عند تعارضها مع أدلة أخرى وفي استنباط الأحكام في المسائل المستحدثة. ثانياً: تصحيح منهج استخدام أصل الكرامة في إثبات الحكم الفقهي ومنع بعض الأخطاء في هذا الشأن. إن منهج البحث في الورقة هو مزيج من

١. خادمي كوشا، محمدعلي. (٢٠٢٤م). الأسس العقلية لاستخدام الكرامة الإنسانية في أصول الفقه المقارن وقواعده. مجلة الاصول الفقة؛رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١(٢)، صص ٨٦-١١٤. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68759.1015

الوصف والتحليل، فبعد معرفة مفهوم الكرامة الإنسانية وإثبات هذه الخاصية للإنسان، يجب تفسير هذه الخاصية وتحليلها من حيث آثارها ومقوّماتها في الاستنباط الفقهي. وفيما يتعلق بابتكارات هذه المقالة فإنه يمكن الإشارة إلى عرض دور الكرامة كقاعدة أصولية وبيان الفرق بين مصاديق الكرامة الإنسانية في مواضع مختلفة وتقديم معايير وضوابط استخدام الكرامة في استنباط الأحكام الشرعية على أساس الملازمة العقلية بين الكرامة الإنسانية ووضع الأحكام المناسبة معها.

الكلمات المفتاحية

الكرامة الإنسانية، قاعدة الكرامة، أصل الكرامة، أصل العدالة، منهج الاستنباط

مقدمة

كرامة الإنسان تعني الكرامة والشرف والاحترام الخاص للإنسان، والتي تم قبولها كحقيقة مبنية على فهم الفطرة البشرية والعقل، وخاصة في القرآن، سورة الإسراء:«**وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...**» (الإسراء، ٧٠) تم التأكيد عليه بشكل واضح. وفي هذه الآية الكريمة عنوان "بني آدم" جمع مضاف يفيد العموم وتشمل جميع البشر، ونتيجة لذلك فإن الكرامة المقصودة في هذه الآية هي الكرامة الموجودة في جميع البشر، وبمجرد صدق عنوان "بني آدم" وباقتضاء ذات الإنسان موجودة في ذات الإنسان.

بالإضافة إلى إثبات كرامة الإنسان، أمرت المصادر الدينية برعاية كرامة الإنسان فيما يتعلق ببعضها البعض وتم وضعها في مكانة موضوع الحكم الشرعي. لكن دور الكرامة الإنسانية لا يقتصر على هذا فحسب، وأحياناً تم ذكرها في مقام الدليل للأحكام الشرعية، وحينئذ نواجه مجموعة من الأسئلة حول ماهيتها وكيفيتها ولميتها، وأهم تلك الأسئلة هو السؤال عن كيفية إيفاء دور الكرامة في مقام الدليل وكقاعدة أصولية وأساسها؛ وهو ما سنتناوله في هذا المقال.

١. بيان الموضوع ومنهجه وأساسياته

إنّ محل البحث والنزاع في هذا المقال ليس بيان مصاديق وجوب رعاية كرامة الإنسان على المكلفين، لأن البحث عن تطبيقاتها هو بحث فقهي حول تطبيق قاعدة الكرامة الفقهية، التي تطرح بعد قبولها، بل الموضوع وموضع النقاش والبحث في هذه الورقة هو وجود الملازمة بين كرامة الإنسان ووضع الأحكام المناسبة لها ومعايير إيفاء دورها. والحديث عن وجود الملازمة لإثبات الحكم الفقهي هو بحث أصولي، كما ورد هذا الأمر بوضوح في بعض كتب أصول فقه الإمامية (الخراساني، ١٤٠٩هـ، ص ٨٩) في مبحث مقدمة الواجب.

وبما أن الملازمة بين كرامة الإنسان والحكم الفقهي يتناسب مع كرامة الإنسان كقاعدة عقلية، فإن قبولها أو إنكارها يتطلب معرفة الأدلة والجذور الفكرية لهذه الملازمة. لأنه بعد معرفة هذه الأصول يمكن تحديد مدى اعتبارها وتأثيرها وحدودها، ومن ثم الحكم على مدى سيطرتها على القواعد الأخرى واعتبارها عند تعارضها مع الأدلة الأخرى.

وبناء على ما سبق يتبين أن موضوع الدراسة هو بيان دور الكرامة الإنسانية في أصول الفقه على الأساس العقلي وبيان معايير استخدامها. والسؤال الأساسي هو: ما الأساس العقلي لقيام الكرامة بدورها في استنباط الأحكام الشرعية ومعاييرها؟

وطريقة معرفة الأساس العقلي لدور الكرامة في أصول الفقه ومعايير قيامها بدورها هي طريقة مزيجة من الوصف والتحليل، فبعد معرفة مفهوم الكرامة الإنسانية ينبغي أن نوضح ونحلل عقلياً آثار هذه الخاصية في الاستنباط الفقهي ونكتشف أساسها العقلي ولوازمها وكيفية استخدامها في الاستنباط الفقهي. كما أننا في هذه الدراسة سوف ندرس الموضوع من خلال التأكيد على المنهج المشترك بين المذاهب الإسلامية كالتحليل العقلي والمصادر المشتركة كالكتاب الإلهي والعقل.

والفروض الأساسية لهذه الورقة هي: أولاً: قبول الحسن والقبح العقليين والعدالة التشريعية للشارع المقدس يعني مراعاة خصائص الإنسان وقدراته الفطرية في جعل الواجبات الشرعية. لأن لزوم رعاية كرامة الإنسان، باعتبارها صفة إنسانية في جعل الأحكام الشرعية، تقوم على قبول الحسن والقبح العقليين والعدالة الإلهية في تشريع الأحكام. وثانياً، قبول الكرامة التكوينة والذاتية للإنسان، وهي مسألة مسلمة شرعاً وعقلاً، ويقبلها الجميع، ولهذا لم تتم في هذه المقالة محاولة لإثبات وجود الكرامة الإنسانية بل سيتم التركيز على بيان دور الكرامة كقاعدة في استنباط الأحكام الشرعية والبحث حول أساسها العقلي.

٢. أهمية وضرورة البحث

اليوم يميل بعض الباحثين الفقيهين في إعادة قراءة الأحكام الشرعية، إلى تقديم الكرامة الإنسانية بالتفسير العرفي، وجعل مصاديق الكرامة هي المعيار في تفسير الأحكام الإلهية وتغييرها حسب كل عصر، الأسلوب الذي يكون أوضح نتائجه تقريب الشريعة السماوية من المدارس والمناهج الإنسانية. على سبيل المثال، يشكك البعض في الحكم الذي له دليل واضح في الكتاب والسنة، لمجرد أنهم يعتبرونه مخالفا لكرامة الإنسان حسب عادات اليوم. وبناء على ذلك، فإنهم يعتقدون أن العقوبات المنصوص عليها في العديد من القوانين الجنائية في بعض الدول الإسلامية لا تتوافق مع المعايير الأساسية (رحيمي‌نجاد، ١٣٨٧، صص ١١٥-١٣٣).

وفي موقف يتماشى مع الفكر أعلاه، فإن قبول دور الكرامة في الاستنباط الفقهي يمكن أن يحدث تغييرا وتطورا في الفقه وفي القوانين المتعلقة بالعقوبات الإسلامية. والأحكام الفقهية بما في ذلك الردة، والقيود المتعلقة بالكفار، وكذلك نماذج من حقوق الإنسان، بما في ذلك الحق في تقرير مصيره، على أساس دور الكرامة، ستحظى بحكم أكثر توازنا. (أرجنك، ١٣٩٤) وفي بعض الأحيان، بشكل عام، يعتبر استخدام الأدوات العقابية غير متوافق مع كرامة الإنسان، لأنه يؤدي إلى تجاهل عقل الإنسان وإرادته الحرة، وهما الاثنان ركائز الكرامة الإنسانية (قماشي، ١٣٩١، صص ١٣٧-١٥٨). ونتيجة هذا الكلام، على الأقل في بعض الأفكار الموجودة، هو ضرورة إعادة النظر في بعض الأحكام الفقهية، وخاصة أحكام الحدود الإسلامية، على أساس الكرامة الإنسانية. وهل هذا الرأي حول تطبيق الكرامة الإنسانية وفق منهج الفقه والأصول، وبمنطق استنباط الأحكام الشرعية من المصادر الإسلامية، صحيح؟ وبالأساس، في مواجهة الأدلة الفقهية، ما هو نطاق ومكانة الكرامة الإنسانية، وبأي معايير تقوم بدورها في استنباط الأحكام الفقهية؟

والتركيز على الاختلاف الواضح بين موقف فقه السلف وبعض المواقف المعاصرة، يظهر أهمية دراسة معايير استخدام الكرامة بوضوح. وانطلاقاً من الحاجة إلى بيان النظر العلمي المبني على الفقه الإسلامي في حل المشكلات الجديدة، نتبين ضرورة البحث في دور الكرامة في استنباط الحكم الشرعي وقواعده.

والأعمال والأبحاث الموجودة حول دور الكرامة في الفقه، لقد تناولت بشكل رئيسي مفهوم الكرامة وأدلة إثباتها للإنسان ومن ثم متطلباتها الفقهية، ورغم أن لهذه الأبحاث قيمة علمية، إلا أنه من بين الأبحاث التي أجريت، لم يتم التطرق إلى دور الكرامة في أصول الفقه وأساسه العقلي ولوازم هذا الأساس مثل تحديد مرتبة هذه القاعدة على أدلة الأحكام، بينما من وجهة نظر المؤلف فإن ما يمكن أن يكون حاسما في مقارنة قاعدة الكرامة مع غيرها من القواعد والأحكام هو بيان أساسها والبيان الدقيق لمرتبتها ومكانتها والمعايير الاستنباطية المبنية على ذلك الأساس.

٣. أسبقية دور الكرامة في أصول الفقه في أعمال فقهاء أهل السنة

وبالإضافة إلى الحكم الفقهي بضرورة رعاية كرامة الإنسان وحرمة النفوس والأموال، فإن كرامة الإنسان في شكل قاعدة فقهية كانت أيضاً محط اهتمام الفقهاء. لأنه كما يلي، أحياناً تكون الأدلة والحجج الفقهية لإثبات بعض الأحكام الفقهية مبنية على أساس ملازمة كرامة الإنسان ببعض الأحكام، نذكر بعض الأمثلة أدناه:

١. نقل السرخسي عن الإمام الشافعي أن الزواج يحرم أم المرأة وولدها على الزوج، لكن هذا الحكم لا يصح في الزنا: أن الزواج محمود ولا يقاس بالزنا المذموم. ثم قال في شرح حجة الشافعي: «النِّكَاحُ أَمْرٌ حُمِدْتَ عَلَيْهِ وَالزِّنَا فِعْلٌ رُجِمْتَ عَلَيْهِ فَأَنَّى يَسْتَوِيَانِ»، ثم قال في شرح حجة الشافعي: «معنى

هذا ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة... وهذا يكون بطريق الكرامة والزنا المحض سبب لايجاب العقوبة فلا يصلح سببا لا يجاب الحرمة والكرامة» (السرخسي، ١٤١٤هـ، ج٤، ص ٢٠٤). الكرامة في هذا الكلام هي كرامة ذاتية ومتأصلة لأنها تتعلق بالقيمة الذاتية للزواج كما أنها تتوافق مع الفطرة البشرية والزنا أو أي نوع من معارضة القوانين الفطرية فهو مجرد من القيمة الذاتية والشرف. وطبعاً يتضح من هذا البيان أن الكرامة بحد ذاتها موضوع، وليست فقط الكرامة المنسوبة للإنسان.

٢. على حد قول بعض الفقهاء فإن طهارة جثة الإنسان تعتبر من متطلبات تكريم الإنسان في قوله تعالى«**لَقَد كرَّمنا بني آدم**» (الرافعي، د.ت، ج١، صص ١٦٢ - ١٦٣؛ النووي، د.ت، ج٢، صص ٥٦١ و ٥٦٣؛ النووي، د.ت، ج٥، ص ١٨٧؛ ابن همام، ١٤٢٤هـ، ج٢، ص ٧٠؛ العيني، ١٤٢٦هـ، ج٣، ص ٢٣٩؛ الشربيني، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٧٨؛ ابن مرتضى،د.ت، ج١، ص ٣٩؛ السنيكي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٣٨). وأيضا بعض الفقهاء على الرغم من الحكم بنجاسة ألبان الحيوان المحرّم لحمه، حيث أن لبن الإنسان هو مصدر نمو الإنسان، ونجاسته تتنافى مع كرامة الإنسان، اعتبر كرامة الإنسان حجة في إثبات طهارة لبن الآدم (السنيكي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٣٨).

٣. وقد ورد في بعض الأحيان كرامة خاصة لبعض المؤمنين الخاصين، مثل تحريم الزكاة على أهل البيت احتراما لكرامتهم الخاصة (السمرقندي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٣٠٠).

٤. وفي بعض الأحيان تم الاستناد بالكرامة الإنسانية بشكل مطلق لاستنباط بعض الأحكام الشرعية: فمثلا اعتبرت الكرامة الإنسانية سببا في طهارة الجثث البشرية (الكاساني، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ٢٩٩؛ المصري، د.ت، ج١، ص ١٩٠).

٥. وفي موضع آخر ذكرت الكرامة الإنسانية كدليل لطهارة أجزاء ميتة الإنسان (النووي، المجموع، ج١، صص ٢٣٠-٢٣٢).

وفي الحالات السابقة ذكرت الكرامة دليلاً لإثبات حكم مناسب لها، وهذا يعني أن وجود المناسبة والملازمة مع الكرامة أمر مفترض ومؤكد في استنباط الأحكام الفقهية، والذي على أساسها ويمكن استنتاج الحكم الشرعي. وبما أن هذه الملازمة لا تتضمن أي حكم فقهي، ولكنها في الوقت نفسه تم وضعه في استنباط الحكم الفقهي، بمثابة كبرى الاستنباط، ويتضح من هنا أنها تعتبر قاعدة أصول الفقهية.

ولا يقتصر دور الكرامة في كلام الفقهاء المذكورين على الحالات التي تذكر فيها الكرامة سببا للحكم الشرعي في نص دليل ذلك الحكم. ومن ناحية أخرى، فقد صرّح البعض على أن في استخدام الكرامة في تطوير وتعميم الأحكام الشرعية يقتصر على الحالات التي ورد فيها تعليل بالكرامة في النص الشرعي (المصري، د.ت، ج٣، ص١٧٩).

وبالإضافة إلى كتب الفقه، فإن استخدام ملازمات ومناسبات الكرامة الإنسانية يظهر أيضًا في كتب أصول الفقه من أهل السنة. وبين القدماء وأكثر منهم ورد في كتاب أصول السرخسي (السرخسي، ١٤١٤هـ، ج١، ص٨٣ و ص ٣١١؛ السرخسي، ١٤١٤هـ، ج٢، ص ١٨٩، و...) وقد استُشهد بها كقاعدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وفي استعراض المؤلف بين الفقهاء، فإن أول من اهتم بملازمات كرامة الإنسان كمنهج في استنباط الحكم الشرعي في القضايا التي لا يوجد فيها دليل شرعي محدد هو الإمام الشافعي. وبعد الشافعي، يمكن رؤية مثل هذه الحجج بين فقهاء المذاهب الأخرى (الرافعي، د.ت، ج١، صص ١٦٢ - ١٦٣؛ النووي، د.ت، ج٢، ص٥٦١ و ٥٦٣؛ النووي، د.ت، ج٥، ص ١٨٧؛ ابن همام، ١٤٢٤هـ، ج٢، ص ٧٠؛ العيني، ١٤٢٦هـ؛ ج٣، ص٢٣٩؛ الشربيني، ١٤١٥هـ، ج١، ص ٧٨؛ ابن مرتضى، د.ت، ج١، ص ٣٩). مما يدل على قبول هذا المنهج بين فقهاء السنة.

ومما يجدر ذكره أنه من خلال دراسة حالات استعمال الكرامة في الفقه

(التي ذكرناها آنفاً) يتبين لنا أنه مع قبول دور الكرامة في الاستنباط الفقهي فإن نطاق استعمالها في فقه السلف يقتصر على حالات عدم وجود دليل خاص، بل في رأي بعضهم يقتصر فقط على الحالات التي ورد فيها الكرامة في نص شرعي كعلة الحكم (المصري، د.ت، ج٣، ص ١٧٩). ويمكننا أن نقول بكل جرأة أنه لا توجد حالة واحدة في فقه السلف عند الشيعة والسنة، يتم فيها رفض حكم له دليل واضح من الكتاب والسنة لمجرد أنه يخالف الكرامة الإنسانية.

٤. مفهوم الكرامة الإنسانية وأنواعها

إن المعنى المفترض للكرامة في هذه المقالة يتفق مع المعنى المقصود عند المعجميين العرب، وهو الطهارة والرفعة والشرف، وهو المذكور في معنى الكرم والتكريم والكريم (الفراهيدي، ١٤١٠؛ ج٥، ص ٣٦٨؛ صاحب بن عباد، ١٤١٤هـ، ج٦، ص ٢٦٢؛ ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج١٢، ص ٥١٠؛ ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص١٧١) وفي قاموس دهخدا الفارسية تم ذكر: القيمة، والاحترام، والشرف، والكرامة، والعزة،و الإنسانية كمعاني للكرامة. وإن كان الظاهر عند بعض المفسرين أن هذه المعاني هي شرح اللفظ، وليس هناك معنى دقيق يعادل الكرامة. لأنه يعتقد أن للكريم معنى قد لا يكون له معادل بسيط في اللغة الفارسية؛ الروح النبيلة والطاهرة من كل دنس تسمى الكريم (جوادي الآملي، عبد الله، ١٣٦٩ش، ج١، ص٢٠). وفي مجال الفقه والأصول ليس له معنى اصطلاحيا أيضا.

لقد تم تقسيم الكرامة الإنسانية إلى ذاتية ومكتسبة في القرون الأخيرة وخاصة عند علماء الدين الإمامي (من حيث إثباتها وتدخّل الإرادة في تحقيقها) (الزنجاني، ١٣٨٦ش، صص ١٦١-١٨٩) ويعتبر بعض المفكرين الإسلاميين أن من أهم الفوارق الجوهرية بين نظامي حقوق الإنسان (من منظور الإسلام ومن منظور الغرب) هو فصل الكرامة الذاتية عن الكرامة المكتسبة (جعفري، ١٤١٩هـ، ص ١٦٠). إنّ معنى الكرامة التكوينية أو الذاتية هي الكرامة والشرف الموجود في طبيعة

الإنسان وبدون تدخل إرادته، لهذا فإن هذا النوع من الكرامة موجود في الإنسان بالتساوي وهو أيضاً ثابت لا يتغير ولا يزول، وله أحكام مثل حق الحياة وحق الاستفادة من النعم الإلهية، والمقصود بالكرامة القيمية أو المكتسبة هي الكرامة التي تشمل القيم والقدرات التي يكتسبها الإنسان بجهده، ومن الطبيعي أن تكون اختيارية ولها درجات مختلفة وتتوقف أساساً على جهد الإنسان، مثل الكرامة الخاصة للمؤمن والعالم، وهذا النوع له أيضاً أحكام مثل جواز أو عدم جواز دخول المسجد الحرام للمسلمين وغير المسلمين. ما نتحدث عنه في هذه الورقة هو الكرامة الذاتية.

٥. الدور الاستدلالي للكرامة المبتنية على العقل

بعد أن تم الاعتراف بالكرامة الإنسانية كأحد أبعاد الإنسان وصفاته الحميدة، وهو أمر مرغوب فيه من وجهة نظر العقل والعقلاء والشرع، فإذا بنينا الدور الاستدلالي للكرامة على أساس قواعد عقلية، فلابد أن نقول أولاً: إن كل ما يتفق مع الكرامة الإنسانية فهو حكم شرعي، وثانياً: إن أي حكم ورد في الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، إذا كان مخالفاً للكرامة الإنسانية فلا يمكن إثباته حكماً شرعياً ثبوتاً وإثباتاً. في هذه الحالة، قمنا بالفعل بطرح دور الكرامة في شكل قاعدة عقلية لاستنتاج الأحكام الشرعية.

إن ملازمة كرامة الإنسان ومناسبة الحكم الشرعي تكون من احكام العقل النظري ويمكن عرضها على صورتين: الأولى: في صورة المستقلات العقلية؛ وذلك إذا اعتبرنا كرامة الإنسان ثابتة حسب الحكم العقلي واعتبرنا الآيات والأحاديث إرشاداً إلى هذا الحكم العقلي. الثانية: في صورة غير المستقلات العقليةً، وذلك إذا اعتبرنا كرامة الإنسان اعتباراً شرعياً وأثبتناها بالأدلة الشرعية كالآيات والأحاديث. ولذلك فإن تحديد كل من الصورتين المذكورتين يتوقف على تحليلنا ووصفنا لكرامة الإنسان.

إن دراسة الدور الاستنباطي للكرامة على ما تم بيانه وإمكانية تطبيقها على القواعد العقلية تؤدي إلى استنتاج أن الدور الاستنباطي للكرامة يمكن أن يرتكز على أصل العدل وغيره من القواعد العقلية. وفيما يلي تم بيان الأسس العقلية للكرامة ومعايير تطبيق القاعدة الكرامة العقلية في الاستنباط:

٥-١. بيان دور الكرامة في الاستدلال على أساس الاعتقاد بالعدالة الإلهية

إن من مظاهر العدالة الإلهية تظهر عند جعل الأحكام والتكاليف على العباد، ولذلك يقال إن الله تعالى وفقاً لقوله تعالى«**قائماً بالقسط**» (آل عمران، ١٨) قد لاحظ العدالة الكاملة في جعل التكليف على عباده (سبحاني، ١٣٧٨، صص ٨ - ١٩)، وبناءً على العدالة الإلهية يمكن تنظيم قاعدة الكرامة بالشروط التالية:

أولاً: الكرامة والشرف كصفة خاصة للإنسان حقيقة واضحة في تكوين الإنسان ولا يمكن إنكارها، التي وضعها الله تعالى للإنسان وفي فطرته، وبحسب حكم العقل والشريعة فإن الحفاظ عليه أمر مرغوب فيه للإنسان ويسبب حقاً للإنسان، وهي مثل حفظ الحياة نوع من حقوق الذات، التي يجب على الجميع احترامها وحتى على الشخص نفسه.

ثانياً: إن العدل صفة من صفات الله تعالى، وقد تم التصريح عليه فِي آيات القرآن الكريم، ولا يختلف جميع المذاهب الإسلامية في وجود هذه الصفة لله تعالى (الباقلاني، ١٤٠٧هـ، ص ٢٥٠؛ ابن حزم الأندلسي، د.ت، ج٣، ص ٥٦)، وإن اختلفوا في تفاصيلها.

إن معنى عدالة الله أنه لا يتجاهل محاسن وخصائص أي كائن ويعطي كل ذي حق حقه (مطهري، ١٣٧٦ش، ج١، ص ٦٣). لذلك، ووفقاً لمقتضيات العدالة التشريعية، فإنه في وضع الأحكام والواجبات على الإنسان، تم مراعاة جميع الخصائص الإنسانية وجميع الحقوق المتعلقة بها، وتم وضع الأحكام والواجبات وفقاً لها. ونتيجة لذلك، لا يتم تجاهل أي حق من حقوق الإنسان.

ثالثاً: النتيجة المترتبة على المقدمتين السابقتين هي أنه بحسب العدالة الإلهية لا يمكن أن يصدر الله حكماً يتنافى مع كرامة الإنسان، لأن حق الإنسان هو حفظ كرامته وترقيتها بسبب مطلوبية كرامته، و العدالة تقتضي أن تراعي هذا الحق.

والنتيجة المترتبة على هذه المقدمات هي إثبات دور الكرامة في الاستنباط بمثابة الكبرى الكلية، لأنه إذا ثبت استحالة ثبوت أي حكم يخالف كرامة الإنسان، فلا يمكن الاستدلال على حكم يخالف كرامة الإنسان في مقام الإثبات والاستدلال وفي موضع استنباط الأحكام.وهذا هو القول المشهور: أن الإثبات يتبع الثبوت في الإمكان والامتناع.

٥-٢. بيان دور الكرامة في الاستدلال استنادا إلى القواعد العقلانية الأخرى

كلما اعتبرنا الكرامة حقيقة أو اعتباراً مقبولة عن الإنسان، بالاعتماد على قواعد عقلية أخرى غير قاعدة العدل، فمن الممكن إثبات ضرورة مراعاتها في التشريعات الإلهية كقاعدة أصول الفقهية، والذي يقوم إثبات هذه الضرورة على المقدمات التالية:

أولاً: إن الإنسان له كرامة بحكم العقل وبحكم كونه إنساناً، ويجب احترامها في العلاقات فيما بينه وبين الآخرين.ولابد من مراعاتها في التعامل مع الآخرين، فمن لم يراع كرامة الإنسان وأخلاقه حتى تجاه نفسه، فإنه يستحق اللوم من كل عقلاء العالم، ومن يراعيها يحمده العقلاء، لذا فإن احترام كرامة الإنسان أمر حسن.

ثانياً: وبالاعتماد على الملازمة العقلية بين حكم العقل والشرع، فإن ما يلزم من الحسن العقلي لكرامة الإنسان، هي وجود إرادة الله تعالى التشريعية لبقائها.

ثالثاً: إن التشريع الإلهي في الإنسان لا يمكن أن يتناقض أو يتضاد مع الإرادة التشريعية في مراعاة كرامة الإنسان، لأنه يقتضي اجتماع إرادتين متناقضتين أو متضادتين في خالق الكون، وهذا مستحيل.

رابعاً: إن نتيجة المقدمات المذكورة أعلاه هي إثبات قاعدة الكرامة الأصولية، لأنه عندما يستحيل ثبوتاً تشريع حكم يخالف كرامة الإنسان، فإنه في مقام الاثبات واستنباط الأحكام الشرعية أيضاً يستحيل إثبات حكم يخالف الكرامة الإنسانية. وأيضاً إذا كان تشريع حكم مناسباً لكرامة الإنسان، وفقاً لمقتضى حسن مراعاة كرامة الإنسان، وبناءً على عدالة الشارع المقدس، وقاعدة ملازمة حكم العقل والشرع، ثبت تشريع ذلك الحكم.

٦. معايير تطبيق مبدأ الكرامة العقلانية في الاستدلال

ما قلناه حتى الآن كان عن الكبرى الكلية لمراعاة كرامة الإنسان في التشريع والاستنباط الفقهي، لكن لتطبيق هذه الكبرى الكلية، علينا أن نخطو ا إلى مرحلة معرفة مصاديق الكرامة ومصاديقها، وهذا الجزء منزلق وإذا لم يقم على أساس متين، سيؤدي إلى استنتاجات خاطئة. ولهذا السبب فإننا نتناول في هذا القسم معايير التعرف على أمثلة الكرامة وتطبيقها في الاستنباط.

٦-١. الاهتمام بموقف الشارع من الإنسان وجميع خصائص الإنسان

ومن المعايير المهمة في تطبيق كرامة الإنسان في استنباط الحكم الشرعي هو إيجاد الطريقة الصحيحة لمعرفة الكرامة وتجنب الكرامة الوهمية، مع مراعاة مكانة الشارع والإنسان والاعتراف بها. لأن مصاديق الكرامة في أي مجال وأي موضوع، يمكن معرفتها في رأي العقل والعقلاء حسب المواقف الحقيقية والاعتبارية للمواضيع. ولذلك نرى أن قتل الحيوان وحرقه وهو مصاب بمرض معد، أو قطع يد الإنسان ورجله في حالة المريض الذي يرى طبيبه أن قطع أطرافه هو الطريق لإنقاذه، ليس مناف للكرامة، ولكنه مناف للكرامة في غير ذلك من المواضع.

وكما أن الطبيب إذا أجرى عملية جراحية على أساس علمه وتشخيصه للمرض، وقطع عضواً من جسم المريض، يحكم العقلاء العارفون بحالة المريض أن قطع أجزاء من جسم الإنسان كرامة، فإنّ الشارع أيضاً بناء على تشخيصه للحقائق الوجودية والعيوب والأمراض التي تصيب الإنسان أو المجتمع في حياته يعطي تعليمات للوقاية منها أو علاجها والتي يجهلها الإنسان أو لا يدركها إلا قليلاً وبدون علمها قد يعتبر هذه الأوامر مخالفة للكرامة.

وإلى جانب الاهتمام بمكانة الشارع، وضرورة حكم العقل في تقدير قيمة الإنسان وتحديد كرامته الذاتية، لا بد من مراعاة جميع الحاجات والنقائص والأبعاد الوجودية في الإنسان. وما لم يُراعَ توافق حالة واحدة مع مراعاة جميعها، فلا يمكن اعتبارها مثالاً للكرامة الإنسانية، وبالتالي لا يمكن قبوله كحكم شرعي. وعليه، فامتثالاً للقاعدة المذكورة، فإن في مجال الاستخدام الفهم البشري في معرفة مصاديق الكرامة يقتصر على علاقاتها الخاصة فقط، وفيما يتعلق بالكرامة الإنسانية تجاه الشارع المقدس، فإن المصاديق الواضحة المبنية على الأحكام العقلي هي وحدها قادرة على تحديد حدود الكرامة وأمثلتها العامة.

٦-٢. استخدام بيان الشارع في التعرف على مصاديق كرامة الإنسان

وضابطة أخرى في استخدام الكرامة في الاستنباط هي تبيين رأي الشارع في مصاديق الكرامة الإنسانية والانتباه إلى الفرق بين رأي الشارع والرأي المألوف بين الناس واستخدام الطرق الصحيحة لمصاديق الكرامة. بعد قبول وجود الكرامة الإنسانية والإدراكات العقلية الكلية كالحسن والقبح العقليين، السؤال المقصود في هذا القسم هو: هل من أجل معرفة مصاديق الكرامة الإنسانية، أليس من الضروري أن نكون على علم بحقائق الوجود الإنساني ونقائصه؟فكيف يمكن للعقل البشري أن يتوصل إلى هذه المعرفة؟ وهل يستطيع العقل البشري،

دون أن يدرك حقيقة الإنسان تمام المعرفة، ودون أن يسترشد بإرشاد الخالق، أن يحدد مثالاً قاطعاً لمكانة الإنسان أمام خالقه من وجهة نظر الله، ليكتشف كرامة الإنسان أمام الله تعالى؟

وتزداد الأسئلة السابقة خطورة حين نرى أنه في الأحاديث الإسلامية يتم تقديم أشياء على أنها مصاديق للكرامة، وهي ليست أمثلة للكرامة في العلاقات بين البشر، بل إنها أحيانًا تكون ضد الكرامة، فمثلًا تم ترك الأكل والشرب في شهر ضيافة الله[شهر رمضان] ليكون عنوانًا لتكريم الله تعالى تجاه عباده، أما في العلاقات الإنسانية فإن هذا السلوك مع الضيف يكون ضد الاحترام.

وردًا على الأسئلة السابقة يجب أن نقول أنه لفهم مصاديق الكرامة في العلاقة بين الله تعالى والإنسان، والتي تتضمن الأحكام وأوامره فيما يتعلق بالعلاقة بين الإنسان مع الله ومع الآخرين، لا يمكن التصرف بدون موافقة الشريعة بناءً على رأي العقلاء لسببين:

الأول: رأي العقلاء في التعرف على مصاديق الكرامة مبني على موقفهم بالنسبة لبعضهم البعض وهو يتعلق بالعلاقات بين البشر الذين هم جميعا في مكانة المخلوقات ولا علاقة له بالعلاقة بين البشر والله. وقلنا إن مراعاة المواقف له أثر في تشخيص تناسب وتناغم أي عمل مع كرامة الإنسان.

الثاني: رأي العقلاء مبني على علمهم ووعيهم، أما تشريع الأحكام الإلهية وفق علم الله تعالى الذاتي فهو مبني على جميع الحقائق الإنسانية وهو من نوع أفعال الشارع، وعليه أن ينظر في كل الحقائق الإنسانية وفقاً لتشخيصه وهو بالطبع نفس الحقيقة، لذلك بدون بيان الشرع وبرأي العقلاء فحسب، لا يمكن التعرف علي تشخيص الشارع المقدس وحكمه إلا عندما يفهم كل الحقائق الباطنية والخارجية للإنسان في الدنيا والآخرة وعلاقته بالدنيا، وهذا أمر مستحيل بسبب نقص المعرفة الإنسانية وعدم إحاطته بالكون.

هناك عدة طرق لاكتشاف رأي الشارع في أمثلة ومصاديق الكرامة الإنسانية:

أولاً: إن الأدلة الشرعية الصحيحة، كالكتاب والسنة، تقدم بشكل مباشر مصاديقاً لكرامة الإنسان، مثل صيام شهر رمضان المبارك باعتباره كرامة لذلك الوقت وللإنسان.

ثانياً: تم التوصل إلى بيان الشرع في خصوص كرامة مصداق، بطريقة غير مباشرة، وذلك بتشريع الأحكام الشرعية وبيانها ونقلها للإنسان. أي أن كل حكم شرعي، بما في ذلك الأحكام التكليفية والوضعية، يعبر عن رؤية الشارع المقدس تجاه الإنسان. وبما أننا قلنا من قبل أن جميع الأحكام الإلهية تتناسب مع كرامة الإنسان على أساس العدل الإلهي، فمن الواضح أن كل حكم يعبر عنه بدليل معتبر هو بيان عن كرامة الإنسان.

ثالثاً: في المصاديق التي لا يوجد فيها بيان ونص من الشارع، يمكن الحصول على موافقة الشريعة لسيرة العقلاء بشرطين (اتصال بناء سيرة العقلاء بزمن النبي وخلفائه وعدم حصول النهي عن ذلك منهم). وعلى هذا النحو، في الأمور التي تعتبر مراعاتها كرامة الإنسان حسب رأي العقلاء، إذا لم يكن في الأحاديث ما يخالفها، يمكن الحصول على رأي الشارع ورضاه فيها.

ولعله يمكن القول كما قال بعض علماء الإمامية (الأصفهاني، ١٤٢٩هـ، ج٣، ص ٣٤٣) أنه بدون اشتراط اتصال سيرة العقلاء بزمن صدر الإسلام يمكن الحصول على رأي الشارع في سيرة العقلاء، لأن الشارع نفسه أحد العقلاء أيضاً. ولكن بعضهم قال في الرد: إن كون الشارع المقدس من العقلاء لا يعني أنه يقر ويمضي كل سيرة من سير العقلاء، بل ولأنه حكيم وعاقل فمن حقه أن يعارض العقلاء (الشاهرودي، ١٤١٧، ج٤، ص ٢٤٤).

ويمكن القول بأن التعرف علي مصاديق الكرامة الإنسانية، أينما يتعلق بعلاقة الشارع بالعباد، كان كالتعرف على مصاديق العدل بين الله والإنسان، التي أشار

إليها بعض العلماء مثل ابن حزم، عند تصريحه على قبول المسلمين للعدل الإلهي، بأن العقل البشري لا يستطيع (في مصاديق معينة وتحديد أفعال معينة) أن يحكم على ما هو حسن وما هو قبيح عند الله، بناء على معرفة ما هو حسن وما هو قبيح في عيون الناس، ومن الجهل أن نقول إن ما ليس حسنا لنا ليس حسنا له. (ابن حزم، د.ت، ج٣، ص٥٦) والصحيح لهذا الموقف هو ما ورد في النقاط السابقة.

٦-٣. استخدام بناء العقلاء فقط عند فقدان البيان الشرعي

وقد بينا أنه في الحالات التي يوجد فيها بيان شرعي مباشر أو غير مباشر للتعبير عن كرامة الإنسان فيما يتعلق بالأوامر الشرعية، فإنه لا يمكن الاستناد إلى بناء العقلاء لنفي الحكم الشرعي. لكن حيث لا يوجد بيان إلهي فإن الطريق إلى معرفة رأي الشارع المقدس هو بناء العقلاء الذي لم يرد فيه منع من الشرع.ولذلك ينبغي أن تصدر الأحكام على حسب ارتكازات العقلاء، وطبعاً إذا اعتبرنا الارتكازات الجديدة معتبراً، فإن هذا الحكم الشرعي يكون وفقاً لتغيير العرف ويكون من الأحكام المتغير، ولكن إذا لم يكن هناك ارتكاز عند العقلاء، فلا يمكن التعرف على كرامة الإنسان بناء على الظن الشخصي ومن دون دليل ومؤيد من بناء العقلاء، ويعبر عنه كحكم شرعي، لأنه لا دليل على صحة الظن الشخصي في استنباط الأحكام الشرعية.

٦-٤. تجنب الظن في التعرف على مصاديق الكرامة

فالكرامة بحكم أساسها العقلي تلعب دور القاعدة العقلية في الاستنباط، لذلك سواء اعتبرناها من المستقلات العقلية أو من غير المستقلات العقلية، فإن موضوعها يجب أن يكون معلوماً بشكل واضح ومفصل حتى يتم تشكيل الحكم العقلي وإذا كان الموضوع مشكوكاً فيه أو مظنوناً فلا يمكن تطبيق قاعدة الكرامة على الموضوع.

٦-٥. قاعدة الكرامة لا يقبل التخصيص

إن الأحكام العقلية لا يمكن تخصيصها وتقييدها، فتكون قاعدة الكرامة في دورها الاستنباطي غير قابل للتخصيص والاستثناء بسبب أساسها العقلي. ولذلك، إذا قبل شخص ما دور الكرامة بناءً على الدليل العقلي، لا يجوز أن يعتبر لزوم مراعاة قاعدة الكرامة أمراً قابلاً للتخصيص والتقييد.

٦-٦. عدم استخدام أدلة الكرامة النقلية لإثبات حكم المولوي

إن الأحكام الشرعية مثل«**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**» (النساء، ٥٩) ليست من نوع الأوامر المولوية، بل هي إرشاد إلي الحكم العقلي. (الأنصارى، ١٤٢٨هـ، ج٢، ص ١٥١؛ الأنصاري، ١٤٠٤هـ، صص ٤١ و ٢٥٠؛ المشكيني، ١٤١٣هـ، ج٤، ص ٢٨٧؛ الرافعي، د. ت، ج٣، ص ٣٧٧؛ المظفر، ١٣٧٥ش، ج١، ص ٢٣٧؛ الهاشمي، ١٤١٧هـ، ج٤، ص ٣٩٠؛ الخميني الإمام، ١٤١٨هـ، ج٣؛ ص ٢٨٧؛ سبحاني التبريزي، ١٤١٤هـ، ج٣؛ ص ٣٩٩) وبناء على هذا فإن عقلانية قاعدة الكرامة تجعل الآيات والأحاديث الموجودة إرشادياً، وإذا كانت على هيئة أخبار فهي من باب التعبير عن الواقع في الخلق الإنساني.

ونتيجة الخاصية المذكورة هي أنه إذا اعتبرنا قاعدة الكرامة عقلياً، فلا يمكن أن نستخدم الآيات والأحاديث ذات الصلة لإثبات الأحكام المولوية وعلى سبيل المثال، في حالات احتمال التخصيص والتقييد، لا يمكن الرجوع إلى إطلاقها وعمومها ولا تستخدم إلا على سبيل الإرشاد. فمن استند بعموم الآيات والأحاديث وإطلاقها كنصوص إنشائية لإثبات الحكم الشرعي فيما يتعلق بالكرامة والمصاديق المشكوكة، فهو لم يقبل قاعدة الكرامة العقلية، واعتبرها نوعا من القواعد الشرعية والتعبدية.

٦-٧. عدم استخدام قاعدة الكرامة في التعرف على مصاديق الكرامة

إن كبرى قاعدة الكرامة الكلية لا يمكن إنكارها لأنها قاعدة عقلية بديهية،

ونتيجة لذلك يمكن أن نرى أن الاختلافات الموجودة حول قاعدة الكرامة ليست من نوع الاختلافات في كبرى العقلي الكلية، بل هي من نوع الاختلافات في الصغرى ومصاديق الكرامة، لذلك لا يمكن استخدام قاعدة الكرامة العقلية لدحض الرأي المخالف في المناقشة والبحث العلمي حول الأحكام الجزئية.

٦-٨. تقدّم قاعدة الكرامة على الأصول التشريعية

إن قاعدة الكرامة العقلية الذي يقوم على تكوين الإنسان وحقيقته هو قاعدة ثبوتية للتشريع الإلهي. ولهذا السبب، وعملاً بحكم العقل التي تقول بأن الالتزام بأصول المنهجية مقدّم على التشريع نفسه، لا بد من القول بأن الالتزام بقاعدة الكرامة مقدم أيضاً على جميع الأحكام التشريعية. وهو متبع في جميع التشريعات الإلهية، إذ أن قاعدة الكرامة العقلية هو حكم عقلي يصرّح على أن جميع الأحكام الشرعية (سواء ثبتت بالعقل أو النقل) في مقام الجعل والثبوت يجب أن تكون متوافقة مع الكرامة الإنسانية.

وبناء على الموضوع السابق فإن قاعدة الكرامة ستحتل مكانة خاصة أمام التشريعات الإلهية. وبيان ذلك هو أن هناك جدلاً طويلاً بين أصوليّ الإمامية (الشيخ المفيد، التذكرة، ص ٤٣؛ علم الهدى، السيد مرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص ٣٤٥؛ الشيخ الطوسي، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ٧٤٢) وأيضاً أصولي أهل السنة (الجصاص، ١٤١٤هـ، ج٣، ص ٢٤٧؛ ابن حزم، الأحكام، ج١، ص ٤٧؛ الشيرازي، ١٣٢٦هـ، ص ٣٣٧؛ الرازي، ١٤١٨هـ، ج١، ص ١٥٨) حول أصالة الإباحة أو الحظر (أي تحريم أي تصرف للإنسان في الكون قبل ورود الإذن الشرعي) في تصرفات لم يرد حكمها في الكتاب والسنة. وبالنظر إلى الطبيعة المنهجية لقاعدة الكرامة، ينبغي القول إنه عند تحديد أصالة الإباحة أو الحظر، يجب مراعاة كرامة الإنسان، لأنه باعتبار أن أصالة الإباحة أو الحظر تكون من سنخ التشريع، فليجب أن تخضع لقواعد التشريع، بما في ذلك مبدأ الكرامة.

ونتيجة مراعاة قاعدة الكرامة في البحث المتقدم هو أن الأصل (في كل شيء) مبني على الأباحة يعني جواز التصرف، ولا الحظر، لأنه بناء على المباحث المذكورة أعلاه، في مقام الحكم بين أصل الإباحة وأصل الحظر، فلا يمكن تجاهل الخلافة والكرامة الإنسانية، لأن العقل في كل حكم يحكم به، يلاحظ الملكف وموضوع التكليف بكل شروطه وحدوده. ولذلك يجب عليه عند تأسيس القاعدة العقلية أن يلاحظ الإنسان بكل صفاته، بما فيها الخلافة الإلهية وكرامتها الذاتية. فإذا علمنا من الآيات الإلهية أن تحليل التصرفات هو أحد مصاديق التكريم الإلهي، فلا يمكن قطعاً أن يمنح الله الكرامة العليا والخلافة في الأرض لموجود ويقدمه ككائن كريم، ثم يمنعه من الاستفادة من النعم ويحرمه مما يعتبره مفيدا.

٨. استنتاج

١. مصاديق كرامة الإنسان بالنسبة إلى الله تعالى تختلف عن كرامة الإنسان بالنسبة إلى غير الله تعالى، كما أن أقصى التواضع والعبادة والاستسلام من جانب الإنسان، إذا كان أمام الله عز وجل، ليس ضد كرامة الإنسان بل تعزز الكرامة أيضًا، وإذا كانت أمام غير الله عز وجل فهي ضد الكرامة.

٢. حفظ كرامة الإنسان وفق ما يقتضيه العقل والشرع، أمر ضروري ومرغوب فيه، وهذا مبدأ عام وأساسي في حياة كل إنسان وفي تشريعات المجتمعات الإنسانية المختلفة، وكذلك في تشريع أحكام الشريعة، ولا مجال للخلاف حول هذا المبدأ العام في أحكام الشريعة، والاختلاف القائم إنّما يدور حول مصاديق حفظ كرامة الإنسان.

٣. في فهم مصاديق الحفاظ على كرامة الإنسان، من المهم معرفة الموقف والظروف القائمة، كما أن قطع أطراف الإنسان من قبل إنسان مألوف، يتعارض مع كرامة الإنسان، ولكن من قبل إنسان في منصب الطبيب والذي يعمل

للحفاظ على حياة الإنسان، فإن هذا الفعل يتوافق مع كرامة الإنسان. ومن ثم، لفهم مراعاة الكرامة في الأحكام الشرعية لا بد من معرفة جميع الحقائق والشروط، ومعرفة مكانة الشارع المقدس ومكانة الإنسان أمامها. ونظراً لاستحالة معرفة جميع الحقائق الإنسانية، وعدم قدرة البشر على معرفة فلسفة جميع الأحكام الشرعية، فإنه لا يمكن اعتبار الأحكام الواردة في الأدلة الشرعية اللفظية منافية لكرامة الإنسان. وقد يكون هناك أشياء تبدو ظاهرها ضد الكرامة ولكنها في حقيقتها لصالح الكرامة، مثل قطع رجل المريض لإنقاذ حياته، فهذا في نظر الجاهل ضد الإنسانية والكرامة، بينما هو في نظر العالم عين الكرامة.

٤. وطريق التعرف على مصاديق كرامة الإنسان فيما يتعلق بأوامر الله عز وجل هو البيان الإلهي الذي يتضمن عبارات مباشرة تحدد الكرامة والتعبيرات غير المباشرة التي تتم بتشريع الأحكام الشرعية وبيانها وتبليغها إلى البشر، وفي الحالات التي لا يوجد فيها تعبير إلهي، يمكن التعرف عليه من خلال بناء العقلاء دون ورود نهي شرعي منها.

٥. وبناء على ما سبق، وفيما يتعلق باستخدام الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام الشرعية، ينبغي أن نستنتج ما يلي: نظراً لمحدودية العقل والعقلاء في فهم المصاديق الجزئية لكرامة الإنسان، فإن السبيل إلى استعمال كرامة الإنسان في استنباط الأحكام الشرعية هو اتباع الفهم السليم والارتكازات العقلائية بما يتفق مع كرامة الإنسان ما لم يرد فيه الحكم الشرعي. ولكن في المجالات التي ورد فيها الحكم الشرعي، لتعرّف على مصاديق الكرامة، لا بد من الاعتماد على المصادر الدينية فقط، ولا يمكن إنكار الحكم الشرعي بناء على بناء العقلاء أو الظن الشخصي بأن الحكم يخالف كرامة الإنسان.

٦. ومن خلال مراعاة المنهج الصحيح في التعرف على مصاديق الكرامة في الأحكام الإلهية، يمكن الاستخدام لزوم مراعاة كرامة الإنسان كقاعدة أصول الفقهية في استنباط الأحكام الشرعية. بيانه: أنّه كما أن جميع الأحكام الشرعية

تتوافق مع كرامة الإنسان ثبوتا، فإن كرامة الإنسان يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في مقام الإثبات والاستنباط وأي حكم يخالف المصاديق القطعية لكرامة الإنسان لا يمكن استنباطه على أنه حكم شرعي. وهذه القاعدة الأساسية ثابتة على أساس العدل الإلهي وقاعدة الحسن والقبح العقليين.

٧. الكرامة الإنسانية فيما يتعلق بعلاقات أفراد المجتمع فيما بينهم ما لم يحكم بها الشارع المقدس في الكتاب والسنة أمر عرفي ويجب مراعاة الكرامة العرفية لأفراد المجتمع في المؤسسات العرفية وكافة القوانين والأنظمة العرفية وفهم العرف وفي هذه الحالات يكون هو المعيار للحفاظ على الكرامة. ولهذا السبب، وبالاعتماد على الفهم العرفي، يمكن استنباط أحكام دينية متغيرة والتي يمكن تغييرها بتغير العرف. ولكن فيما يتعلق بالأحكام الشرعية المعبر عنها بالأدلة اللفظية والمتعلقة بعلاقة طاعة الإنسان بالله تعالى سواء في الأحكام التي وضعها الله لعلاقات البشر مع بعضهم البعض أو الأحكام الخاصة بالعلاقة الإنسان مع ربه، فهذه الأحكام تمّ وضعها بناء على علم الشارع المقدس بجميع أبعاد الإنسان الوجودية وفهم الشارع المقدس، فلا يجوز الحكم عليها على أساس فهم الإنسان الأحادي الجانب. وفقط من خلال التعرف على الرأي الإلهي، المبني على جميع الحقائق الإنسانية، كدليل حاكم، يمكن التخلص من الدليل اللفظي المضاد له.

٨. وبناء على قبول كرامة الإنسان، ينبغي أن يقال إن الأصل الأول في التشريع الإلهي فيما يتعلق بحق تصرف الإنسان في الكون هو أصل الإباحة، وليس أصل الحظر، لأنه بحسب حكم العقل، في موقف التشريع للإنسان، فإن كرامته تعتبر جزءا من الموضوع، ومن هذا يتضح أن الحظر والمنع من تصرف الإنسان لا يتوافق مع كرامته الذاتية وتكريمه من جانب الله تعالى.

فهرس المصادر

١. الأندلسي ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. (د.ت). الأحكام، (الناشر: زكريا علي يوسف). القاهرة: مطبعة العاصمة.

٢. الأندلسي ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. (د.ت). الفصل في الملل والنحل والأهواء. القاهرة: الناشر: مكتبة الخانجي.

٣. .ابن عابدين محمد أمين. (١٤١٥هـ). حاشية رد المحتار على الدر المختار (الفقه الحنفي، المشرف: مكتب البحوث والدراسات). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤. ابن مرتضى، أحمد بن يحيى. (د. ت). شرح الأزهار في فقه الأئمة الأطهار. الناشر: مؤسسة الإمام زيد بن علي.

٥. ابن همام، محمد بن عبد الواحد. (١٤٢٤هـ). شرح فتح القدير علي الهداية شرح بداية المبتدى. بيروت: دار الكتب العلمية.

٦. أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة. (٦ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: منشورات مكتب الإعلام الإسلامي بحوزة قم العلمية.

٧. أردوان، أرجنك؛ دهقان سيمكاني، مهدي. (٢٠١٤هـ). قاعده «وجوب تكريم انسان» در فقه و حقوق اسلامي (قاعدة وجوب تكريم الانسان في الفقه والقانون الإسلامي). مجلة مطالعات اسلامي: فقه وأصول، السنة ٤٧، الرقم التسلسلي ١٠٠، صص ٣٣-٥٤.

٨. الأصفهاني، حسين بن محمد الراغب. (١٤١٢هـ). مفردات القرآن (مجلد واحد، الطبعة الأولى). بيروت:دار العلم، دمشق: الدار الشامية.

٩. الأصفهاني، محمد حسين. (١٤٢٩هـ). نهاية الدراية في شرح الكفاية (الطبعة الثانية) بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٠. الامام الخميني، روح الله. (١٤١٨هـ). تنقيح الأصول. (الطبعة الأولى). طهران.
١١. الانصاري، مرتضى بن محمد امين. (١٤٢٨هـ). فرائد الاصول (الطبعة السابعة). قم: مجمع الفكر الاسلامي.
١٢. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين. (١٤٠٤هـ). مطارح الأنظار (الطبعة القديمة، الطبعة الأولى). قم.
١٣. الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن الحسين. (١٤٠٩هـ). كفاية الأصول (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٤. الباقلاني محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي. (١٤٠٧هـ). تهميد الأوائل وتلخيص الدلائل (الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
١٥. الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي. (١٤١٤هـ) الفصول في الأصول (الطبعة الثانية). الكويت: وزارة الأوقاف.
١٦. جعفري، محمدتقي. (١٣٩٠ش). حقوق جهانى بشر (حقوق الإنسان العالمية). طهران: مؤسسة العلامة جعفري للتحرير والنشر.
١٧. جعفري التبريزي، محمد تقي. (١٤١٩هـ). رسائل فقهى (الرسائل الفقهية) (مجلد واحد، الطبعة الأولى). طهران: مؤسسة منشورات كرامت.
١٨. جوادي الآملي، عبد الله. (١٣٩٧ش). سيرت و صورت انسان در قرآن (شخصية الإنسان في القرآن). قم: منشورات إسراء.
١٩. جوادي الآملي، عبد الله. (١٣٦٩ش). كرامت در قرآن (الكرامة في القرآن). (الطبعة الثالثة). قم: الناشر: مركز رجاء الثقافي للنشر.

٢٠. الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي الحنفي. (١٤١٥ه). الدر المختار، شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. (الفقه الحنفي، المشرف: مكتب البحوث والدراسات) بيروت: دار الفكر للطباعة، والنشر والتوزيع.
٢١. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي. (١٤١٨ه). المحصول (المحقق: د.طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثالثة). الناشر: مؤسسة الرسالة.
٢٢. الرافعي عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني. (د.ت). فتح العزيز في شرح الوجيز = الشرح الكبير (وهو على شرح لكتاب الوجيز في فقه الشافعي لأبي حامد الغزالي). الناشر: دار الفكر.
٢٣. رحيم نجاد، اسماعيل؛ حبيب زاده محمد جعفر. (١٣٨٧ش). مجازات هاى نا متناسب با كرامت انسانى (العقوبات المنافية لكرامة الإنسان). مجلة مطالعات حقوق خصوصى، الدورة: ٣٨، العدد: ٢، صص ١١٥-١٣٣.
٢٤. رحيم نجاد، إسماعيل. (١٣٩٠ش). نگرش اسلامى به كرامت انسانى(الموقف الإسلامي من كرامة الإنسان). مجلة مطالعات حقوق خصوصي، العدد ٢ (السنة الأولى، العدد الثاني، شتاء١٣٩٠ش)، صص ١١٣-١٢٦.
٢٥. سبحاني، جعفر. (١٣٧٨ش). عدل خدا در قرآن (العدالة الإلهية في القرآن). مجلة:مكتب اسلام، العدد ٢، صص ٨ - ١٩.
٢٦. سبحاني التبريزي، جعفر. (١٤١٤ه). المحصول في علم الأصول (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٢٧. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الإمام. (١٤١٤ه). أصول السرخسي (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٨. السمرقندي، علاء الدين. (١٤١٤ه). تحفة الفقهاء (الفقه الحنفي، الطبعة الثانية). بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٩. السنيكي زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى. (١٤١٤هـ). فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (هو شرح للمؤلف على كتابه هو منهج الطلاب الذي اختصره المؤلف من منهاج الطالبين للنووي). الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.

٣٠. الشربيني شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي. (١٤١٥هـ). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

٣١. الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي فيروزآبادي. (١٣٢٦هـ). اللمع في أصول الفقه. (الطبعة الأولى). مصر: مطبعة السعادة.

٣٢. الشيخ المفيد. التذكرة بأصول الفقه. بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٣. الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن. (١٤١٧هـ).العدة في أصول الفقه. (مجلد واحد، الطبعة الأولى). قم: مطبعة ستاره.

٣٤. علم الهدى، علي بن حسين. (١٣٧٦ش). الذريعة الى اصول الشريعة (الطبعة الأولى). طهران.

٣٥. عميد الزنجاني، عباسعلي؛ توكلي، محمد مهدي. (١٣٨٦ش).حقوق بشر و كرامت ذاتى انسان در اسلام (حقوق الإنسان كرامة الإنسان المتأصلة في الإسلام)، مجلة: مطالعات حقوق خصوصي (القانون)، المجلد ٣٧، العدد ٤، صص ١٦١-١٨٩.

٣٦. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. (١٤٢٦هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

٣٧. قماشي، سعيد. (١٣٩١ش). كرامت انسانى مانع گسترش جرم انگارى (الكرامة الإنسانية تمنع بثّ التجريم). فصلية: پژوهش حقوق كيفرى، العدد ١، صص ١٣٧-١٥٨.

٣٨. الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الحنفي، الملقب بـ"بملك العلماء". (١٤٠٩هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (الطبعة الأولى). باكستان: المكتبة الحبيبية.

٣٩. المشكيني الأردبيلي، أبو الحسن. (١٤١٣ه). حاشية كفاية الأصول (الطبعة الأولى). قم: انتشارات لقمان.
٤٠. المصري ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم. (١٤١٤ه). لسان العرب (١٥ مجلدات، الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر.
٤١. صاحب بن عباد، كافي الكفاءة، إسماعيل بن عباد. (١٤١٤ه). المحيط في اللغة. (١٠ مجلدات، الطبعة الأولى). بيروت: عالم الكتاب.
٤٢. الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٤١٠ه). العين. (٨ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: نشر هجرت.
٤٣. المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم. (د.ت). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. (الطبعة الثانية). دار الكتاب الإسلامي.
٤٤. مطهري مرتضى. (١٣٧٦ش). عدل الهي. طهرا:. نشر صدرا.
٤٥. المظفر، محمد رضا. (١٣٧٥ش). أصول الفقه. (الطبعة الخامسة). قم:انتشارات إسماعيليان.
٤٦. الموسوي قزويني، علي. (١٤٢٧ه).تعليقة علي معالم الأصول. (الطبعة الاولى).قم.
٤٧. النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. (د.ت). المجموع شرح المهذب. الناشر: دار الفكر.
٤٨. الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود. (١٤١٧ه). بحوث في علم الأصول (محاضرات الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثالثة). قم: مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqāran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 2 • Issue 2 • Autumn & Winter 2024

A Study of the Differences Between the Principle of Blocking the Means (Sadd al-Dhara'i) and the Principle of the Obligation of Preparatory Acts[1]

Seyed Mohammad Sajad Mousavi Kermanshahi[2]
Mohammad Sadra Barik Bin[3]
2. Level Four Seminary Scholar and Instructor of Advanced Islamic Seminary Levels, Qom, Iran (Corresponding Author).
sabr321@yahoo.com
3. Level Three Student in Islamic Seminary of Qom, Qom, Iran.
hanamehr6779@gmail.com

Received: 2022/06/03 • Revised: 2023/01/11 • Accepted: 2024/03/03 • Published online: 2024/11/18

Abstract

One of the most important research tools for refining and deepening discussions is consulting and utilizing the opinions of thinkers on the subject at hand and similar topics. Usul al-Fiqh, as one of the most analytical human sciences, is no exception to this rule. In this article, to deepen the understanding of issues related to the topic of "the obligation of preparatory acts," which holds a special place in Usul al-Fiqh, we explore the relationship between this topic and the principle of "blocking the means (Sadd al-Dhara'i)" in Sunni jurisprudence, using a library-based method. One of the key outcomes of comparing these two principles is the recognition of differences in their "ruling-centered" and "harm-centered," which can ultimately transform the results of the discussion. Additionally, understanding the distinction between "externality and intrinsicness" of the inferred rulings based

1. [illegible] (2024). A comparative study of the differences between the principle of blocking the means (Sadd al-Dhara'i) and the principle of the obligation of preparatory acts. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, 1(2), pp. 115-146. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.64112.1000

on these two principles, and their specific impact on the chapters of "conflict and concurrence" in jurisprudence, is another finding of this comparison. This article highlights seven fundamental differences between these two principles, which will significantly contribute to a profound understanding and comprehensive grasp of each topic, God willing.

Keywords
Preparatory Obligation, Prohibited Preparatory Acts, Blocking the Means (Sadd al-Dhara'i), Means, harm.

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

دراسة الفروق بين قاعدة سد الذرائع وقاعدة وجوب مقدمة الواجب[١]

السيد محمد سجاد الموسوي كرمانشاهي[٢] محمد صدرا باريك بين[٣]

٢. خريج المستوى الرابع من الحوزة العلمية ومدرس السطوح العالية.
sabr321@yahoo.com
٣. خريج المستوى الثالث من الحوزة العلمية
hanamehr6779@gmail.com

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٦/٠٣ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٣/٠١/١١ •تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٣/٠٣ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

ومن أهم أدوات البحث للدقة في الموضوعات والتعمق فيها الرجوع إلى آراء المفكرين والاستفادة من آرائهم في ذلك الموضوع وما يشبهه من الموضوعات، وأصول الفقه كأحد أكثر العلوم الإنسانية تحليلا، ليست استثناء من هذه القاعدة. وفي هذه المقالة، ومن أجل تعميق فهم المسائل المتعلقة بعنوان "مقدمة الواجب" الذي يحتل مكانة خاصة في أصول الفقه، تمت دراسة علاقة هذا الموضوع بمبحث "سد الذرائع" في أصول الفقه السني. ومن أهم نتائج المقارنة بين هذين العنوانين ومراجعتهما هو التعرف على الفرق بين"محورية الحكم" و"محورية المفسدة" والذي يمكن أن يغير في نهاية المطاف نتائج المناقشة. كما أن اكتشاف الفرق في "الغيرية والنفسية" بين الأحكام المستنبطة من هذين العنوانين والتأثير الخاص لكل منهما في مبحث "التعارض والتزاحم" هو نتيجة أخرى من نتائج هذه المقارنة. وفي هذه المقالة نذكر سبعة من الفروق الجوهرية بين هذين العنوانين، مما له الأثر الكبير في كل من القضيتين من حيث الرؤية المتعمقة والإحاطة الكاملة.

الكلمات المفتاحية

سد الذرائع، مقدمة الواجب، فتح الذرائع، مقدمة الحرام.

---

١. كرمانشاهي، السيد محمد سجاد الموسوي؛ باريک بين، محمدصدر. (٢٠٢٤م). دراسة الفروق بين قاعدة سد الذرائع وقاعدة وجوب مقدمة الواجب. مجلة الاصول الفقة؛رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١ (٢)، صص ١١٥-١٤٦. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.64112.1000

مقدمة

منذ القدم البعيد، أجرى كبار علماء الإسلام أبحاثًا تفصيلية لتنظيم استنباط الأحكام ومنهجية الاجتهاد. وفي الواقع فقد تم بذل جهود كبيرة في سبيل اكتشاف ضوابط كلية وقواعد عامة لغرض صيانة الشريعة، وأخيراً، ومن هذه الجهود ظهر علم متطور مثل أصول الفقه.

وفي هذه الأثناء فإن نظرة الجماعات الإسلامية المختلفة إلى مصادر الشريعة، جعلت كل جماعة تتحرك بناء على وجهة نظرها الخاصة، وتتابع الأبحاث والتحقيقات لإثبات أساليب جمع المعلومات، من المصادر المقبولة والمعتمدة.

إن هذا الاختلاف في المصادر من جهة، والدوافع داخل الدين، والتي تعود في الغالب إلى قضايا خارج نطاق العلم من جهة أخرى، يتسبب في انفصال الفرق العلمية المختلفة للمسلمين، وعدم تشكيل مجالس علمية مشتركة، وفي نهاية المطاف، عدم علم بنتائج المتابعات والتحقيقات التي يجريها الآخرون في ذلك المجال. ومع ذلك، من أجل اشتراك المصادر، فمن المحتمل جدًا أن يؤدي البحث عن دراسات الجماعات الأخرى إلى الحصول على أدلة مناسبة لتعزيز الأهداف العلمية للآخرين.

وفي الوقت نفسه، توجد هذه الفجوة الكبيرة بين أصول الفقه الشيعي والسني باعتبارهما الفريقين الرئيسيين للمسلمين. والجهل المطلق لدى الجماعات العلمية السنية بالأبحاث الأصولية عند الشيعة وكذلك الابتعاد المتعمد من جانب الشيعة بعد العصر الصفوي عن العلاقات العلمية مع أهل السنة، بلغ حدًا يمكن القول اليوم أنه على الرغم من المصادر المشتركة في الأبحاث ونتائج الجهود العلمية لكلا الفريقين، إلا أن مستوى التفاعل العلمي بين الفريقين قد وصل إلى أدنى مستوى ممكن، وهذا في حد ذاته يسبب الحرمان لكلا الفريقين.

إن اهتمام أصول الفقه المقارن هو استخدام أكبر قدر ممكن من الحلول

والابتكارات التي تم الحصول عليها مع الحفاظ على الأصول والمحكمات لكل فريق. وأساساً ينبغي أن نعلم أنه كلما اتسع مجال البحث ظهرت دقائق المباحث والموضوعات المطروحة، وعلى هذا الأساس تسعى أصول الفقه المقارن إلى تطوير هذا المجال الجدلي واستفادة كل فئة من جهود الفئات الأخرى.

ومن المسائل التي يمكن اتباعها في أصول الفقه المقارن، تقارب موضوعي «مقدمة الواجب» في أصول فقه الشيعة مع «سدّ الذرائع» في أصول الفقه السني. وهاتان المسألتان الكبيرتان لهما تأثير كبير نسبيا في استنباط الأحكام الشرعية، ويمكنهما تغيير النتائج الفقهية تماما، والذي في كل من المجالين العلميين، تم طرحهما بطريقة خاصة وباهتمام مختلف ومنهج خاص. ومن الواضح جداً أن الاهتمام بالآراء الأخرى والانتباه إلى مناهج الآخرين يساعد في الحصول على رؤية واسعة لهذين المجالين سواء بين الشيعة أو بين أهل السنة.

ولمتابعة الصلة بين هذين الموضوعين، لا بد أولاً من متابعة الموضوع ونطاقه في كل من هذين المبحثين، كما ينبغي دراسة الفروق الدقيقة والخصائص الخاصة بكل من الموضوعين بشكل مستقل، وفي الخطوة التالية، من خلال ضبط هذه النقاط، يجب أن يكون الارتباط بين المناقشتين واضحًا ومحددًا.

في هذه المقالة، ومن خلال عرض مختصر وعلى حدة لكل من المبحثين ومن ثم متابعة الاختلافات بينهما، نحاول العثور على نقاط التحدي بالإضافة إلى المباحث الرئيسية والنقاط الحدية لكل من المبحثين. ومن الواضح أن تبيين هذه النقاط وتوضيح الاختلافات سيكون مؤثراً للغاية في تقدم العلوم في كلا المجالين.

الذريعة في أصول الفقه السني

وقد وردت أقوال مختلفة في تعريف الذريعة عند الأصوليين من أهل السنة؛ في البداية من المناسب أن نذكر عدداً من التعريفات المختلفة التي تم تقديمها:

يقول القرافي في الفروق: "الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة" (القرافي، ١٤٢٤هـ، ج٢، ص ٣٣).

يقول ابن القيم في "إعلام الموقعين" في التوضيحات المتعلقة بسدّ الذرائع: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب و طرق تفضي إليها، كانت طرقها و أسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات و المعاصي في كراهتها و المنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها و ارتباطاتها بها، و وسائل الطاعات و القربات في محبتها، و الإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود" (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٤، ص ٥٥٣).

ومن جهة أخرى جاء في "أحكام الفصول": "الذرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور" (الباجي، ١٤١٥هـ، ص ٦٩٥)، كما قال القبس في شرح موطأ مالك، في تعريف الذريعة: " كل فعل أشبه الحرام فلن يكن منه ولا بعد عنه" (المعافري، ١٤٠٦هـ، ص ٧٨٥).

ويقول الباجي أيضاً في الإشارات: "الذرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور" (الباجي، ١٤٢٤هـ، ص ١١٣)

" وكما يعرف القرطبي هذه الظاهرة بقوله: "الذريعة هي عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع" (القرطبي، ١٩٦٧م، ج٢، ص ٥٧).

الدقة في التعاريف تم تقديمها

من دراسة التعريفات المذكورة أعلاه تظهر عدة نقاط:

النقطة الأولى: سدّ الذرائع بالمعنى الأعم والأخص

بعض هذه التعريفات كان أكثر عمومية وشمولاً من غيرها، والحقيقة أن تعريف القرافي وكلام ابن القيم يشيران إلى مطلق الوسائل، ولهذا فهو يشمل الوسائل التي توضع على طريق تحقيق الواجبات والمستحبات، وبعض التعريفات الأخرى

للذرائع هي بالتحديد يشير إلى الوسائل التي توضع على طريق تحقيق المحرمات.

مصطلح سد الذرائع الخاص

ومع أن تفسير الذريعة من الناحية اللغوية يشمل مطلق الوسائل ومقدمات الأشياء، إلا أنه بعد دراسة آراء علماء أهل السنة يتبين أنه في الحديث عن الذريعة يقتصر على جزء معين من هذه الوسائل، أي: الوسائل المباحة في ذاتها والواقعة في تحقيق أمر محرم. ويذكر ابن تيمية في الفتوى الكبارى نفس الشيء (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، صص ٦-١٧٢).

سدّ الذرائع موضوع ثنائية الأبعاد

يرى بعض الباحثين أيضا أن موضوع "سدّ الذرائع" له مجالان، عام وخصوص، وتعاريف أمثال القرافي وابن القيم تتعلق بالمجال العام وتعاريف أخرى تتعلق بالمجال الخاص لهذا البحث (البرهاني، ١٤٠٦هـ، ص ٦٩)؛ ووفقاً لهذا الرأي، الذي له مؤيدون كثيرون من علماء السنة المعاصرين، يتم فحص مطلق الوسائل، سواء كانت مرتبطة بشيء محرم، بما فيه الفساد، أو مرتبطة بشيء مشروع، بما فيه المصلحة (البرديسي، ٢٠٠٨م، ص ٣٥٤). ومن الواضح أنه بناءً على وجهة النظر هذه فإن موضوع فتح الذرائع يكون أيضاً داخل محل النزاع.

نقد رأي الباحثين المعاصرين في عمومية مجال البحث

ورغم أنه يمكن الدفاع عن وجهة النظر هذه وعمومية البحث من وجهة نظر علمية، إلا أن أساس هذه الورقة هو الاهتمام بالمصطلحات الأصولية الخاصة التي يستخدمها أهل السنة، ولذلك نتابع المصطلح في معناها الخاص.

شمول البحث بالنسبة إلى فتح الذرائع

وقد أشار بعض الباحثين من أهل السنة الآخرين، إلى أنه حتى على أساس المصطلح الخاص، يتم شمول الموضوع والمصطلح لفتح الذرائع حسب شمول المناط، والذي ليس كلاماً بلا دليل وإذا كان هناك من يعتقد بمشروعية سد الذرائع فإن فتح الذرائع مشروع أيضًا (الجيزاني، ١٤٢٨هـ، ص ١١) وقد أشار القرافي أيضًا إلى هذه النقطة في تعليقه على تنقيح الفصول (القرافي، ١٤٢٤هـ، ص ٤٤٩).

ولذلك، فحتى على افتراض اختيار المبنى المشهور عند أهل السنة في تعريف الذريعة بالمعنى الخاص، فإن موضوع فتح الذرائع سيدخل في البحث من أجل اشتراك المناط؛ كما اتضح بناء على الأقوال السابقة، وفي فرض عمومية مجال البحث (الذي كان مختار ابن القيم والقرافي) سيتم دخول فتح الذرائع مباشرة في محل النزاع.

النقطة الثانية: حكم الذريعة بعنوانها الأولى

ويبدو من التعريف المقدّم أن محل النزاع هو مقدمة موصلة مباحة وليس فيها أي فساد أو مصلحة ذاتية؛ وتعابير مثل "ظاهر الإباحة"، و"غير ممنوع"، و"ما أشبه الحرام فلم يكن منه"، تشير إلى هذا الموضوع.

لكن في الواقع فإن معنى عبارة "ظاهر الإباحة" أعم من أن لا تكون فيها مفسدة أو تكون لها مصلحة. وبعبارة أخرى، فإن الذرائع المصلحة بذاتها تدخل أيضاً في الموضوع، ويطرح نطاق النقاش بشأنها أيضاً.

ويدل على ذلك ما قاله القرافي أنه في بعض الأحيان يكون للذات الوسائل مصلحة يمكنها التغلب على المفسدة الناتجة عنها (القرافي، ١٤٢٤هـ، ج٢، ص ٣٢)؛ كما يطرح ابن تيمية في بحث مماثل أيضًا احتمال أن يكون لذات الوسيلة مصلحة راجحة (ابن تيمية، ١٤١٦هـ، ج٣٢، ص ٢٢٨).

وبناء على هذا فينبغي أن يعلم أنه وإن كان محل الخلاف يتعلق بمطلق الذرائع التي ليس فيها منع شرعي في حد ذاتها، سواء كانت لها مصلحة أم لا؛ إلا أن

المؤكد هو أن الذريعة إذا كانت في حد ذاتها لها مصلحة راجحة، فلا يعتقد أحد بشرعية سد الذرائع.

النقطة الثالثة: محورية المفسدة أو الحرمة

إن الأدب المعتمد في التعريفات هو أدب مزدوج؛ ففي بعض التعريفات يكون محور البحث هو "المفسدة" وفي تعريفات أخرى يكون محور البحث هو "المنع الشرعي" الذي يظهر في الحرمة. والحقيقة أنه منذ البداية يمكن أن نرى الإزدواجية في التعريف، فقد اعتبر البعض أن البحث يتعلق بما كانت الوسيلة والذريعة ممنوعاً شرعاً، واعتبر بعض آخر أن البحث يتعلق بما إذا كانت الوسيلة أمراً ذا مفسدة.

ومن خلال متابعة العبارات وتحليل الرأي، يتبين أن ما هو محور البحث في ما نحن فيه والذي تم دراسته في الأصل، هو المصلحة والمفسدة؛ ونقطة النقاش الأساسية عند القرافي، باعتباره أحد منظري سد الذرائع الرئيسيين، هي وجود المفسدة في ما يتوسل إليه، ولا يوجد ذكر للمنع والحكم الشرعي على الإطلاق (القرافي، ١٤٢٤هـ، ص ٤٨٨). كما يذكر في كتابه "الذخيرة" وفي ذيل مبحث "سد الذرائع" أن سبب انتشار الأحكام إلى الوسائل هي إفضائها إلى المصلحة أو المفسدة (القرافي، ١٩٩٤م، ج١، ص ١٥٣).

ودليل آخر على هذا الادعاء هو الاهتمام بموضع بحث "الذرائع" في كتاب الموافقات للشاطبي؛ يتناول هذا الباحث ضرورة الاهتمام بمآلات الأفعال في المسألة العاشرة من المسائل المرتبطة بالاجتهاد، ويعتبر موضوع الذرائع أحد أمثلة الاهتمام بمآلات الأفعال، ويبين أن حقيقة الذرائع هي التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة (الشاطبي، ١٩٦٨م، ج٥، ص ١٧٧). وفي هذا المجال، فإن تنصيص ابن تيمية أقوى دليل على محورية المصلحة والمفسدة في مبحث سدّ الذرائع (ابن تيمية، ١٤١٦هـ، ج٣٢، ص ٢٢٨).

الجمع بين المحورين

وفي الوقت نفسه، ليس من المستحيل القول بأنه على الرغم من وجود اختلاف المفهومي والماهوي بين هذين العنوانين، إلا أن هذا الاختلاف في العنوان لا يعني معنى خاصّاً. والواقع أن محل الخلاف متعلق بالموضع الذي يؤدي فيه الفعل إلى المفسدة، وإذا ذكر في بعض التعريفات وجه الحكم التكليفي (الحرمة)، فلأن الفعل الحرام ما له مفسدة، ولذلك عبارة "حرام" ملازم مع عبارة"ذي المفسدة" واستعمل بدلًا منه.

النقطة الرابعة: فعلية الوسيلة أو شأنية الوسيلة

ويظهر من عبارة "هي الوسيلة..." ونحوها من التعابير في تعريف الذريعة: أن البحث والموضوع مرتبط بما هي وسيلة إلى تحقيق أمر ممنوع أو مفسد بالفعل. وعلى هذا، فإذا كان هناك أمر من شأنه أن يتوسل به إلى الفعل المحظور ولم يتم استخدامه فعلاً، فهو خارج من محل النزاع .لكنه سيتم من فحص الآراء والأنظار حول الموضوع أن المقصود بالذريعة يشمل كلا من معنى "الوسيلة الفعلية" والوسلية الشأنية أي " كل ما من شانه ان يكون وسيلة الى المحرم ".

يقول ابن تيمية في الفتاوي الكبرى: "ثُمَّ هَذِهِ الذَّرَائِعُ إذَا كَانَتْ تُفْضِي إلَى الْمُحَرَّمِ غَالِبًا فَإِنَّهُ يُحَرِّمُهَا مُطْلَقًا وَكَذَلِكَ إنْ كَانَتْ قَدْ تُفْضِي وَقَدْ لَا تُفْضِي لَكِنَّ الطَّبْعَ مُتَقَاضٍ لِإِفْضَائِهَا" (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ١٧٣). وتظهر هذه التعابير في أن: كل ما فيه شأنية واقتضاء التوسل إلى المحرم، يصبح حراما، وإن لم يستعمل أحياناً للوصول إلى الحرام.

وقد صرّح ابن تيمية على أنه: حتى لو لم يقصد الشخص استعمال الذريعة لتحقيق المحرم، فإن الذريعة تظل محرمة، لأن من ليس لديه إرادة إفضاء الذريعة إلى الحرام اليوم، من الممكن أن يستخدمها يوما آخر لتحقيق الحرام،

ولذلك فإن الباب الذي غالبا ما يؤدي إلى الحرام أو من شأنه أن يؤوي إلى الحرام، يغلق مطلقاً (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ١٧٢). كما جاء المقري بنفس الموضوع في القواعد (المقري، د.ت، ج١، ص ٤٧٢).

وفي هذا الصدد فإن دقة في الأمثلة التي يستشهد بها ابن القيم في مبحث الذرائع هي أيضاً مؤيد قوي على هذا الادعاء. على سبيل المثال: «الوجه الرابع و الثمانون: انه نهى ان يسافر بالقرآن إلى أرض العدو فانه ذريعة إلى تناله أيديهم» (ابن قيم، ١٤٢٣ه، ج٥، ص٥٢).«الوجه السابع و الثمانون: انه نهى عن اقامه حد الزنا على الحامل حتى تضع لئلا يكون ذريعه الى قتل ما فى بطنها» (ابن قيم، ١٤٢٣ه، ج٥، ص ٥٣). وواضح أن في هذين المثالين، ليس في أي من السفر بالقرآن إلى بلاد الكفار وفرض الحد على الحامل، وسيلة دائمة لتحقيق المحرم، بل فيهما شأنية لتحقيق المحرم ولهذا السبب فهما محرمة مطلقاً.

النقطة الخامسة: ما يتوسل إليه فعل يؤدي إلى المفسدة

ويشير ابن تيمية في شرح التعريف المذكور إلى نقطة مهمة، فيقول: إن لفظ الذريعة يستعمل في الاصطلاح إذا كان ما يتوسل إليه فعلاً في ذاته، لا إذا كان ما يتوسل إليه مفسدة مستقلة قائمة بذاتها، وعلى هذا فإن إطلاق الذريعة على أشياء مثل شرب الخمر المؤدي إلى السكر، وهو المفسد في ذاته، محل إشكال، وفي هذه الصورة يستعمل لفظ السبب أو المقتضي" (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ١٧٢). ونظراً لهذه النقطة ينبغي أن يُعلم أن استعمال لفظ الذريعة في كلام أمثال ابن القيم في شرب المسكرات وقولهم إن الذريعة قد تكون مفسدة في ذاتها، ليس بصحيح.

ولا يخلو من اللطف أن نتذكر هذه النقطة في هذه الأثناء أن موضوع الذريعة وتحديدها في كلام الباحثين من أهل السنة لم تكن تخلو من القلق والتنافي بل والتناقض أحياناً، ولا يستبعد أن يكون ذلك بسبب البساطة وعدم العمق في

موضوع سدّ الذرائع في أصول فقه أهل السنة.

الذريعة: مقتض لتحقيق المفسدة، أو معدٍ له، أو شرطه، أو رافع لما يمنع من تحقيق المفسدة.

وبناء على ما أشار إليه ابن تيمية أن الذريعة لا يمكن أن يكون علة تامة لتحقيق المفسدة، لأن لذريعة لا بد أن يؤدي إلى فعل هو العلة التامة للمفسدة، ولكن لا مانع من أن تكون الذريعة مقتضياً لتحقق المفسدة أو معدّها أو شرطا لتحققها أو يرفع موانع تحققها.

مثال اقتضاء الذريعة لتحقق المفسدة

فمثلاً يذكر ابن القيم في الوجه السابع والخمسين من موارد الذرائع: أَنَّهُ نَهَى الْمَرْأَةَ إِذَا خَرَجَتْ إِلَى الْمَسْجِدِ أَنْ تَتَطَيَّبَ أَوْ تُصِيبَ بَخُورًا، وَذَلِكَ لأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إِلَى مَيْلِ الرِّجَالِ وَتَشَوُّفِهِمْ إِلَيْهَا، فَإِنَّ رَائِحَتَهَا وَزِينَتَهَا وَصُورَتَهَا وَإِبْدَاءَ مَحَاسِنِهَا تَدْعُو إِلَيْهَا" (ابن القيم، ١٤١١هـ، ح٣، ص ١١٨). في الحقيقة، إذا كان مبدأ رغبة الرجل في المرأة مفسدة بذاتها ومسببة للفساد، فإن خروج المرأة من البيت بالترف والرائحة الطيبة يقتضي لتحقيق الفساد.

كما في الوجه الثامن والخمسين بتعبير قريب من التعبير الماضي، تقتضي الذريعة لتحقيق المفسدة: «أَنَّهُ نَهَى أَنْ تَنْعَتَ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ لِزَوْجِهَا حَتَّى كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَلَا يَخْفَى أَنَّ ذَلِكَ سَدٌّ لِلذَّرِيعَةِ وَحِمَايَةٌ عَنْ مُفْسِدَةِ وُقُوعِهَا فِي قَلْبِهِ وَمَيْلِهِ إِلَيْهَا بِحُضُورِ صُورَتِهَا فِي نَفْسِهِ، وَكَمْ مِمَّنْ أَحَبَّ غَيْرَهُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الرُّؤْيَةِ» (ابن القيم، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١١٨).

مثال للذريعة التي تعدّ المفسدة

قال ابن القيم في الوجه السابع: أَنَّهُ تَعَالَى نَهَى عَنْ الْبَيْعِ وَقْتَ نِدَاءِ الْجُمُعَةِ لِئَلَّا يُتَّخَذَ ذَرِيعَةً إِلَى التَّشَاغُلِ بِالتِّجَارَةِ عَنْ حُضُورِهَا (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٥، ص ٦).

والذريعة هنا يعني البيع وقت النداء ليشغل الناس عن حضور صلاة الجمعة. كما أنّ في الوجه السادس والسبعين: «أَنَّهُ نَهَى الرَّجُلَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَنْ فُضِّلَ عَلَيْهِ فِي الْمَالِ وَاللِّبَاسِ، فَإِنَّهُ ذَرِيعَةٌ إِلَى ازْدِرَائِهِ نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاحْتِقَارِهِ بِهَا، وَذَلِكَ سَبَبُ الْهَلَاكِ.»، الذريعة التي هي النظر إلى من هو متفوق وناجح في المال ممنوع لأنه أساس ومعدّ لكفران النعم (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٦، ص ٤٧).

مثال لشرطية الذريعة للمفسدة

قال في الوجه الخامس والسبعين: أَنَّهُ نَهَى أَصْحَابَهُ عَنْ دُخُولِ دِيَارِ ثَمُودَ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا بَاكِينَ خَشْيَةَ أَنْ يُصِيبَهُمْ مِثْلَ مَا أَصَابَهُمْ، فَجَعَلَ الدُّخُولَ مِنْ غَيْرِ بُكَاءٍ ذَرِيعَةً إِلَى إِصَابَةِ الْمَكْرُوهِ (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٦، ص ٤٧). فقد تم منع دخول ديار ثمود فجعل الدخول من غير بكاء شرطاً إلى إصابة العذاب.

مثال الذريعة إذا كانت رافعا لمانع المفسدة

قال ابن القيم في الوجه السادس والستين: أَنَّهُ نَهَى الْمَرْأَةَ أَنْ تُسَافِرَ بِغَيْرِ مَحْرَمٍ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا أَنَّ سَفَرَهَا بِغَيْرِ مَحْرَمٍ قَدْ يَكُونُ ذَرِيعَةً إِلَى الطَّمَعِ فِيهَا وَالْفُجُورِ بِهَا. الذريعة هنا هي مسافرة المرأة بغير محرم والتي ترفع المانع من الطمع والفجور بها (أي وجود المحرم المانع من الطمع) وفي النهاية يتحقق المفسدة (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٦، ص ٤٤).

وفقًا لذلك، ما قيل في تعريف "الذريعة" بأنها "وسيلة"، تشمل المقتضي والمُعدّ والشرط ورافع المانع لتحقق المفسدة ومن هذه الجهة لها الشمول والسعة. ولكن الحالات التي تكون فيها الوسيلة علة تامة للمفسدة ولا يكون في الذريعة فعلاً كي يكون الجزء الأخير من العلة التامة للمفسدة، أو تكون نفسها علة تامة للمفسدة وفقًا لابن تيمية لا يطلق عليه عنوان الذريعة. ومع ذلك، فإن ابن القيم يعتبر هذه الحالات أيضاً من الذريعة وخروجها من محل النزاع كان لاتفاقية الحكم بالمنع.

النقطة السادسة: الإبهام في سدّ الذرائع

على الرغم من شرح النقطة الخامسة حول سعة تعبير الوسيلة وضيقها، فإن هذا التعبير لا يزال في شكل من الغموض وعدم الشفافية. كما أنّ لفظة المفسدة مبهمة ومعناها البدائي غير واضح تمامًا.

اتخاذ الذريعة والضرر على الآخذ

ولتوضيح هذا الغموض ينبغي أن يقال إن الأذهان عند المواجهة مع عبارة «الوسيلة إلى المفسدة» تنتقل إلى سبب يجلب الفساد على الشخص ويسبب الضرر للشخص الذي اتخذ الوسيلة. ومن الواضح أن هذا الرأي لا يختلف كثيرا عن مقدمة الحرام في أصول الفقه الشيعي.

كما سيذكر في مقدمة الحرام أن الفعل الذي يوضع في طريق تحقيق الحرام من قبل الشخص نفسه، محرم بالحرمة الغيرية ولهذا السبب يقترب من بحث الذرائع؛ وفي ما يبدو من ظاهر بحث الذرائع يتم الحديث أيضاً عن تحريم الأشياء التي تؤدي إلى تحقيق المفسدة التي تعود إلى آخذ الذريعة.

اتساع شمول الذرائع

لكن مع تأمل في الأمثلة التي ذكرت لذرائع، لا بد من التخلي عن الظهور الأولي لعبارة "الوسيلة إلى المفسدة" واعتبار هذا البحث أشمل مما هو قريب من مقدمة الحرام.

دراسة بعض الأمثلة لاكتشاف مدى السعة وشمول الموضوع

ولتوضيح المراد من هذه النقطة نذكر بداية بعض الحالات التي وردت كأمثلة على موضوع الذرائع في كتب أهل السنة المختلفة فيما يلي:

١. وعدم جواز سب مقدسات المشركين في الموافقات للشاطبي معلل بقاعدة

سدّ الذرائع، لأن سب مقدسات المشركين هو ممهّد استهتارهم وسبّهم لمقدسات الإسلام (الشاطبي، ١٩٦٨م، ج٥، ص ١٨٥).

٢. إن حرمة بناء المساجد على القبور والسجود لها وإقامة المناسك عليها والأمر بتسويتها بالأرض معلل بقاعدة سد الذرائع لأن هذا الفعل قد يؤدي إلى عودة الشرك إلى المجتمع (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ١٧٥).

٣. ويحرم دخول الرجال في مجالس النساء لأن هذا الفعل معلل بتمهيد إثم الرجال (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٥، ص٤٥).

٤. ويُحرم على المؤمنين أن ينطقوا بكلمة (راعنا) لأن في نطقهم هذه الكلمة تشبهاً بالكفار (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ج٥، ص ٦).

٥. النهي عن قتل المنافقين في فترة من الزمن، ولو كان ذلك فيه مصلحة، حتى لا يبغض الناس الإسلام (ابن تيمية ١٤٠٨هـ، ج٧، ص ١٧٤).

٦. باب النهي عن بيع الآجال بحيث يبيع شخص سلعة بعشرة دراهم نسيئة لشخص ثم يشتري منه نفس السلعة بتسعة دراهم نقدا. وسبب تحريم هذا القرض هو اتخاذه حيلة شرعية والابتعاد عن مقصد الشرعي في تحريم الربا (المقري، د. ت، ص ٤٧٢).

وتتميز الأمثلة المختارة بأن الاهتمام بها مع اختلافها مع بعضها البعض هو المفتاح لفهم معنى "الوسيلة إلى المفسدة".

المثال الأول؛ المقدمة الصغروية للمعاونة على الإثم

تدخل المثال الأول تحت تسبيب لوقوع المحرم؛ فالشخص الذي يتسبب في وقوع الآخرين في الحرام باستفزاز الآخرين، يختلف عن الشخص الذي يفعل شيئًا يقع هو نفسه في الحرام. والمثال المذكور ليس مثالا على موضوع مقدمة الحرام، ولكنه يشبه مسألة المعاونة على الإثم. إن الإنسان في التعاون على الإثم يمكن أن يكون سببا أو شرطا أو رافعاً للمانع من قيام شخص آخر بفعل محرم

(ذي المفسدة)، ولهذا السبب تمت متابعته لتعاونه على الإثم. ومن ناحية أخرى، ففي مبحث مقدمة الحرام كما سيأتي، يتعلق البحث بحكم الأسباب والشروط أو إزالة موانع تحقق الفعل المحرم من قبل الفاعل نفسه.

المثال الثاني؛ المقدمة الصغروية لمقاصد الشارع

أما المثال الثاني فهو يدخل في باب المقاصد؛ فإذا علمنا أن من المقاصد المشروعة، استئصال الشرك والوثنية من المجتمع، فكل ما يشبه الشرك ولو قليلا فهو محرم. وباب المقاصد من أكثر المواضيع جدلا في علم الأصول، وله حدود وثغور واسعة. وخلاصة القول في باب المقاصد هي أنه بناء على النظرة العامة للشريعة والعلم إلى الأهمية الخاصة لبعض العناصر في التشريعات الشرعية، يتغير نطاق بعض الأحكام من حيث السعة والضيق.

وفي ما نحن فيه، ولأهمية استئصال الشرك من أساس المجتمع الإسلامي على ما يبدو، فقد تمت سعة الأمر بتحريم بناء آلات الشرك مثل الأصنام بما في ذلك بناء القبور والقباب.

المثال الثالث؛ المقدمة الصغروية لمقدمة الواجب

المثال الثالث وهو الدخول في مجلس النساء بما أنّه مقدمة لارتكاب المعصية، فهو ممنوع ومحرم، فهو من أمثلة مقدمة الواجب والحرام. وكما ذكر وسيأتي تفصيله في بحث مقدمة الحرام، فإن النظر المحرم مقدمة فعل محرم للفاعل المقدمة. ومن الواضح أن النظر المحرم متوقف على الحضور في مجلس فيه امرأة أجنبية، فحضور مجلس النساء مقدمة لوقوع فعل محرم من قبل الحاضر في ذلك المجلس.

المثال الرابع؛ المقدمة الصغروية لتطبيق المصداق

وفي المثال الرابع، ومن حيث حرمة عنوان التشبه بالكفار، فإن استعمال التعابير التي تؤدي إلى التشبه بالكفار مصداق للعنوان الحرام، ونظرا لتطبيق عنوان الحرام على الحالة، فإنه سبب للحرام. وفي الواقع، كما لو كان عنوان الخمر حراماً، فإن كل ما هو في الخارج مصداق للخمر حرام، وأحياناً ترشدنا الشارع ببعض الأقوال إلى الموضوعات (مثلاً أن هذا السائل هو النبيذ) وفي ما نحن فيه، التشبه بالكفار حرام، و وقد ضرب الشرع أحد الأمثلة على هذا العنوان (استخدام التعابير الخاصة بهم).

المثال الخامس؛ المقدمة الصغروية للتزاحم

المثال الخامس:في فرض التزاحم بين الأمرين وكان أحدهما أقوى ملاكاً من الآخر، وترك الأمر المهم تؤدي إلى تحقق مفسدة أهم. في باب التزاحم عندما تقع الواجبان على عاتق شخص لا يملك القدرة على القيام بهما، فإذا قام بواحدة منهما، ضاعت عنه الواجب الآخر؛ وفعلية التكليفين هنا مصداق للتكليف بالمحال الذي لا شك في قبحه؛ ولذلك يسقط أحد التكليفين تجاهه، ومعيار إسقاط أحد التكليفين يعتمد أيضا على قلة أهميته شرعا، فيبقى الأهم فعلياً ويجب أن ينشغل المكلف بذلك التكليف الأهم.

وفي ما نحن فيه قد تم التزاحم بين الواجبين، أي وجوب قتل المنافقين وحرمة عمل تؤدي إلى البغض الناس عن الدين، وبما أن نظرة الآخرين إلى الدين أهم، تم إلغاء وجوب القتل المنافقين. وقد اعتبر أهل السنة وجوب قتل المنافقين واجبا مهما لأنه أقل أهمية لإمكانية العمل بالتكليف الأهم، وناقشوه تحت عنوان سدّ الذرائع.

المثال السادس؛ المقدمة الصغروية للحيل الشرعية

الحالة السادسة محرمة أيضاً من باب الحيل. في الحيل فالمسألة الأساسية هي

أن ما حرمه الشرع يتحقق بحلول تبدو حلالاً شرعاً، وقد ذكر كثير من الأصوليين من أهل السنة تحريم اتخاذ الحيل. وفيما يتعلق بهذه المسألة، فبعد معرفة حرمة الربا شرعاً، فإن اتخاذ الطريقة المذكورة، أي عقد بيعين، إحداهما نقداً والأخرى على شكل نسيئة، سيؤدي في النهاية إلى تحقق مقصود الربا.

تحليل النقطة المشتركة بين الأمثلة الستة

إن الأمثلة المذكورة أعلاه تشترك في أمر واحد رغم اختلافها وكونها خاصة بأبواب مختلفة، فالنقطة المشتركة بين هذه الأمثلة هي تحقق المفسدة، بغض النظر عما إذا كان هذا المفسدة مرتبطًا بشكل مباشر بالفاعل أو كان الفاعل هو ممهد تحقق المفسدة من قبل شخص آخر. وبناءً على هذا، يتبين أن المفسدة التي نوقشت في عنوان الذرائع، لها شمول تشمل حتى المفسدة التي يتحقق من قبل شخص آخر.

وبعبارة أخرى، في باب الذرائع، ليس بالضرورة أن يكون تحريم الفعل بسبب المفسدة المنسوبة إلى فاعل الذريعة، بل أعم من أن يكون المفسدة منسوبة إلى فاعل الذريعة أو إلى غيره، ويمكن القول بأن المهم في هذا الموضوع من جانب الشارع المقدس هو عدم تحقق المفسدة في الخارج، وبالتالي تغلق جميع الأطراف المؤدية إلى المفسدة.

وعلى هذا، فإن عنوان الذرائع هو عنوان شامل يشمل عنوان مقدمة الواجب، والتزاحم، والتعاون على الإثم، والحيل، والمقاصد، وإن كان عدم فصل هذه العناوين عن بعضها يؤدي إلى اللبس والخطاء.ويرى بعض الباحثين أن سبب عدم فصل هذه العناوين عن بعضها البعض في باب الذرائع يرجع إلى بساطة أصول الفقه في أهل السنة (المكارم، ١٤٢٨هـ، ج٢، ص ٤٩٦). وجدير بالذكر أن في كلام ابن تيمية أقوالاً يمكن أن تشهد على هذا الخلط والاختلاط في العناوين «وَالْكَلَامُ فِي سَدِّ الذَّرَائِعِ وَاسِعٌ لَا يَكَادُ يَنْضَبِطُ» (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص

١٨٠). وهذا الاختلاط وعدم الانضباط مذكور أيضاً في كلام بعض الباحثين المعاصرين من أهل السنة (الجيزاني، ١٤٢٨هـ، ص ٧).

مقدمة الواجب

وبعد دراسة الذريعة وتحديد موضعها لا بد من متابعة موضوع مقدمة الواجب؛ في البداية يجب أن نعلم أن من الموضوعات المتخصصة في أصول الفقه الشيعي هو موضوع مقدمة الواجب. والمسألة الأساسية في مقدمة الواجب تتمحور حول ما إذا كان الشارع الحكيم، في حالة إيجاب أمر، يجعل مقدماته واجبة أم لا؛ وبعبارة أخرى، هل الشارع الحكيم، بعد تعلق إرادته التشريعية بأمر ما، وبعد أن علم أن لهذا الأمر مقدمات، يجد إرادة تشريعية أخرى على تلك المقدمات أم لا؟

أنواع المقدمة

وعلى ضوء مناقشة مقدمة الواجب، فقد ذكر الأصوليون أقساما مختلفة لها. وقبل ذكر هذه الأنواع لا بد أولا من الإشارة إلى أن المعنى الحرفي للمقدمة، التي اشتق منها عنوان المقال، له شمول ذاتي. وجاء في تعريف المقدمة«كل ما يتوقف عليه وجود الشيء» والشمول الذاتي في هذا التعريف يرجع إلى وجود كلمة "كل" التي تقتضي أن تدخل جميع أنواع المقدمة في مناقشة مقدمة الواجب. ويكفي بالطبع ذكر الأقسام التي تتعلق بالمناقشة أدناه.

تقسيم المقدمة إلى المقتضي والشرط والمعد وعدم المانع

لقد قسم كثير من الأصوليين انطلاقاً من العلوم العقلية، المقدمة إلى المقتضي والشرط والمعد وعدم المانع ومقياس هذا التقسيم هو تأثير كل من هذه المقدمات في تحقق ذي المقدمة، وكل أنواع هذه المقدمات داخلة في النزاع

فعلى هذا إن كانت مقدمة الواجب واجباً، ستكون كل هذه الأنواع واجباً غيرياً.

الوجوب الغيري للمقدمة

كما ذكر في بيان محل النزاع، فإن البحث والنزاع في تعلق الوجوب بمقدمات أمر أصبح وجوبه فعلياً. ولكي نكون أكثر دقة في تحديات البحث، ينبغي أن نعلم أن القائلين بوجوب المقدمة والنافين لوجوبها، متفقون على الفرق بين وجوبها ووجوب ذي القدمة.

تقسيم الوجوب إلى النفسي والغيري

ولتوضيح هذه المسألة ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين الشيعة يقسمون الوجوب أيضاً، فوفقاً لتقسيم مشهور فإن الوجوب ينقسم إلى الوجوب النفسي والوجوب الغيري. وحسب التعريف المشهور فإن الوجوب النفسي وجوب يخص الفعل لوجود مصلحة في الفعل نفسه، مقابل الوجوب الغيري الذي تعلق بفعل لأنه كان على طريق تحقيق الفعل الذي له مصلحة ذاتية (الآخوند الخراساني، ١٤٠٩هـ، ص ١٠٧). بعبارة أخرى: فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب، فالوجوب غيري؛ وفي المقابل، فإن كان الداعي لوجوب فعل هو وجود المصلحة في نفس ذلك الفعل، فالوجوب نفسي. وبناء على هذا التعريف يتبين أن من اعتبر "مقدمة الواجب" واجباً، فإنه يعتبر وجوبها وجوبا غيرياً، ويفرض عليه آثار وقواعد الوجوب الغيري.

خصائص الوجوب الغيري

وأما خصائص الوجوب الغيري فينبغي القول بأن الأصوليين الشيعة المشهورين لا يعتبرون ثوابا وعقابا مستقلا للموافقة على الوجوب الغيري ومخالفته،

بل الثواب والعقاب يترتب على ذي القدمة الذي تم تعلق الوجوب بالمقدمة بسببه. وفي الواقع أن الموافقه على الوجوب الغيري ومخالفتها لأنه لا يؤدي بذاته إلى القرب والبعد، فلا يكون له أجر و ثواب مستقل (الآخوند الخراساني، ١٤٠٩هـ، ص ١١٠).

ومن خصائصه ان الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدمة اطلاقا واشتراطا وفعلية وقوة؛ ومن خصائصه أن الوجوب الغيرى لا يكون إلا توصليا ولا يمكن أن يتصور وجوباً غيرياً تعبدياً؛ والدليل على ذلك واضح لأنه انما يؤتى بالوجوب الغيري (المقدمة) بقصد التوصل الى ذي المقدمة، والداعي لإتيان بالواجب التعبدي هو القرب ولا يمكن الجمع بينهما لتنافي الداعيين (المظفر، ١٣٨٣ش، صص ٢٧٢-٢٧٣). وعلى كل حال فالمؤكد أن مقدمة الواجب إن قلنا بوجوبه، فسنخ وجوبه يختلف عن سنخ وجوب ذي المقدمة، والوجوب في مقدمة الواجب وجوب غيري لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب مستقل.

المعيار في بحث المقدمة الواجب

ولا بد من الانتباه إلى أن محل البحث في موضوع مقدمة الواجب هو "وجوب ذي المقدمة" والمناقشة تدرو حول هذا الموضوع. وبعبارة أخرى، يتم الحكم بوجوب المقدمة عندما كان ذي المقدمة واجباً فعلياً. وبهذا البيان اتضح أن المصلحة الذاتية لذي المقدمة ليست موضوع البحث والنقاش، كما أنه عند البحث عن حرمة مقدمة الحرام، يدور الحكم مدار حرمة ذي المقدمة وليس حول مفسدتها الذاتية.

عمومية البحث بالنسبة إلى مقدمة الحرام

ومن النقاط الجديرة بالملاحظة في هذا الموضوع أنه خلافاً لوجود الملازمة بين

سدّ الذرائع وفتح الذرائع ووحدتهما المناطية، فإنه لا يوجد في أصول الفقه الشيعي ملازمة بين وجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام، بل إن كثيراً منهم يوافقون على وجوب مقدمة الواجب، ولا يحكمون بحرمة مقدمة الحرام بالحرمة الغيرية. ويرى بعض الأصوليين أيضاً أن مقدمة الواجب ليست واجبة، ولكن بالنسبة لحرمة مقدمات الحرام فإنهم حكموا بلا شك ولا ريب بعدم التلازم. وعلى كل حال ينبغي أن يعلم أن التلازم الذي كان موجودا في مبحث الذرائع بين حجية سد الذرائع وحجية فتح الذرائع، لا يكون موجودا بين حجية وجوب مقدمة الواجب وحجية حرمة مقدمة الحرام، وتختلف الآراء في هذا الشأن (دراسات في علم الأصول، ١٤١٩هـ، ج١، ص ٣٦٣؛ فاضل موحد اللنكراني، ١٤٣٠هـ، ج٢، ص ١٧٢).

العلاقة بين مقدمة الواجب والحرام والتعاون على الإثم

ومن العناوين التي ترتبط بموضوع مقدمة الواجب، هي التعاون على الإثم؛ وعلى حسب تقسيم الشيخ الأنصاري فإن التعاون على الإثم إما أن يكون علة تامة لتحقق الإثم، مثل شخص الذي يقع في ورطة وضيق بطريقة سلب منه اختياره وسلطانه من فعل الحرام وفي هذه الحالة يكون المكرِه علة تامة لوقوع الحرام ولو لم يكن مباشراً؛ أو سببا لتحقق الإثم، فمثل أن يساعد شخص آخر على ارتكاب الخيانة بشكل لا يمكن معه ارتكاب تلك الخيانة بمفرده؛ أو شرطاً لتحقق الحرام (سواء كان شرطاً أو معداً حسب المصطلح المنطقي)، وينقسم هذا الفرض نفسه إلى قسمين: في بعض الأحيان، يخلق القيام بفعل ما، داعياً لفعل الحرام لدى شخص آخر، وفي بعض الأحيان يكون الفعل محققا لشرط آخر غير الداعي، كبيع العنب لمن يعلم أنه خمّار؛ أو يكون على نحو عدم المانع من تحقق الإثم كما أن شخصاً يتسبب في تحقق إثم بسكوته وعدم إنذاره؛ وسواء أكان هذا السكوت محرماً في نفسه (مثل أن يكون عليه النهي عن المنكر أو إرشاد

الجاهل فيتركه) أو أنه غير محرم (مثل الإرشاد في أكثر الموضوعات). وعلى كل حال فالأمر المؤكد هو أن التعاون على الإثم محرم قطعاً في القسم الأول، وهناك اختلاف بين الأعلام في الأقسام الأخرى. لكن يبدو أن هناك إجماعاً على حرمة السكوت الذي يؤدي إلى تحقق إثم تعود آثاره إلى حياة أو مال أو عرض شخص.

تمييز مقدمة الواجب من التعاون على الإثم

والمهم في التمييز بين مقدمة الواجب والتعاون على الإثم أن محور البحث في مقدمة الواجب تدور حول حرمة مقدمة فعل الذي القيام به حرام على فاعل المقدمة، حالكونه في التعاون على الإثم تدور البحث حول حرمة مقدمات فعل الذي القيام به حرام على شخص آخر ولا على فاعل المقدمة. وعلى هذا يتبين أن الجزء الأول من تقسيم الشيخ الأنصاري فعلا خارج عن التعاون على الإثم، وإذا جاز التعبير، كان السبب أقوى من المباشر ولا يتجه حرام نحو الشخص المكرَه أصلاً.

شمول بحث التعاون على الإثم بالنسبة إلى التعاون على الخير

الدقة التي ينبغي مراعاتها هنا هي أن بحث التعاون على الإثم يمكن أن يطرح أيضاً في مسألة التعاون على الخير، ويمكن متابعته تحت عنوان التعاون على الخير، وهو بطبيعة الحال، لا يختلف عن بحث التعاون على الإثم من حيث المعايير والملاكات.

الفرق بين مقدمة الواجب وسد الذرائع

لكن بعد تحديد موضوع كلا العنوانين، من المناسب المقارنة بينهما وتقديم اختلافاتهما كهدف رئيسي لهذا المقال:

١. موضوع البحث

في مبحث مقدمة الواجب والحرام يكون موضوع ومحور البحث هو ذي المقدمة التي لها حكم الوجوب أو الحرمة، أما في مبحث سد الذرائع وفتح الذرائع يكون موضوع البحث هو شيء ما يؤدي إلى المفسدة أو المصلحة. وكما ذكر سابقاً أن محور البحث في مقدمة الواجب والحرام تدور حول مقدمة فعل الذي القيام به واجب أو حرام على فاعل المقدمة فعلياً، كما أن الحديث عن التعاون على الإثم يتعلق بالموضع الذي فيه لم يرتكب الشخص المكلف الخطيئة وقد ساعد شخصًا آخر على ارتكاب الفعل المحرم أو شارك بطريقة في تحقق الفعل المحرم من قبل شخص آخر.

ولكن يتبين بعناية في المناقشات المتعلقة بسد الذرائع أنّ هذا البحث أعم مما يتحقق المفسدة بتوسط فاعل الذريعة، أو ما يتحقق المفسدة بتوسط غيره. وبطبيعة الحال، فإن كلا العنوانين بينهما شيء مشترك من حيث اشتمال المقدمة والذريعة التدخل في تحقق ذي المقدمة بأي شكل من الأشكال (سواء كان ذلك مقتصياً أو شرطاً أو مُعداً أو عدم مانع)، وبالتالي، ستكون بعض الأمثلة على كلا العنوانين مشتركة.

٢. نطاق العنوانين

إن مبحث مقدمة الواجب والحرام تختلف تماما عن غيرها من المباحث الفقهية والأصولية، وفي النهاية، لها علاقة وثيقة بموضوع التعاون على الإثم والتعاون على الخير، والدقة فيهما باالتحديد، يكشف عن تمايزهما عن مقدمة الواجب ولكن سد الذرائع كما تقدم ذكره جامع من عدة مباحث أصولية وفقهية مثل مقدمة الواجب والحرام، والتزاحم، والحيل، والمقاصد، والتعاون على الإثم، ونحو ذلك.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن تحديد الموضوع والإطار المقترح في أصول

الشيعة لمبحث مقدمة الواجب هو أكثر قابلية لدفاع وتنقيحاً من الحدود والثغرات التي حددها أهل السنة للذرائع.

٣. سنخ الوجوب والحرمة

وفي مبحث مقدمة الواجب والحرام تم التصريح على أنّ الوجوب والحرمة في مقدمة الواجب والحرام كانا غيريين وتقدم في بيانهما أنه ليس لهما ثواب وعقاب مستقل. هذا مع أنه لم يتم الإشارة إلى نوع الحرمة في سد الذرائع وإن كان يتبين من بعض العبارات أنهم اعتبروا الحرمة في سد الذرائع حرمة نفسية. على سبيل المثال ذكر ابن تيمية : أَنَّ الذَّرَائِعَ حَرَّمَهَا الشَّارِعُ وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ بِهَا الْمُحَرَّمَ، وهذا الكلام يعني أن القيام بالذرائع في حد ذاته حرام، وله الحرمة النفسية (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ١٧٣).

٤. مقدمة الواجب والذريعة في أنفسهما

إن بحث مقدمة الواجب، تطرح أيضا بالنسبة إلى المقدمات المحرمة الذاتية، غاية الأمر، إذا كانت مقدمة الواجب منحصراً على الفعل المحرم، ونعتقد بأن ملاك الوجوب أقوى من حرمة المقدمة الذاتية، تم سقوط حرمة المقدمة الذاتية عن الفعلية، وتكون معنوناً بالوجوب الغيري فحسب. وأما في سد الذارئع فلا بد من أن لا تكون مفسدة في الفعل بعنوانه الأول ولم يمنع شرعاً إلا بسبب المفسدة المتوقعة الحصول عليها بهذه الذريعة.

٥. سنخ البحث في العنوانين

مقدمة الواجب هي إحدى الملازمات العقلية، والتي فيها يدرك العقل النظري وجود الملازمة الحقيقية بين حكم الشارع بوجوب أو حرمة ذي المقدمة وحكمه بوجوب المقدمة أو حرمة المقدمة. وبعد ذلك، ونظراً لقطعية الحكم العقلي

وحجية القطع الذاتية، تم الحصول على الحجية والاعتبار في هذا المبحث.

ولكن في سد الذارئع، وبحسب ما تقدم عن تركيبة هذا المبحث وشموله للعديد من العناوين والموضوعات، ينبغي أن نعلم أن العقل النظري والعملي يحكمان بحرمة الذريعة أو وجوبها. فمثلاً، في مبحث التزاحم الذي يطرح تحت عنوان سد الذرائع، فإن العقل العملي يحكم بلزوم أخذ الملاك الأقوى والأهم وحرمة المهم (وجوب الترك). غير أن العقل النظري في بحث الحيل الذي تطرح أيضا تحت سد الذرائع يحكم بأن جواز الحيل هو مصداق لإلغاء وإبطال التشريع ولذلك يعتبر الحيلة مصداقاً للحرام.

وهناك نقطة مهمة يمكن متابعتها، وهي أنه في خصوص سد الذرائع، أحيانًا تكون الأحكام الصادرة عن العقل ظنية، وهذا الظن يحتاج إلى الحجية؛ وقد تمسك بعض أهل السنة بالاستقراء كدليل مستقل لتصحيح حجية هذا الظن.

٦. كونهما دليلا أو قاعدة

ومن أهم الفروق بين قاعدة مقدمة الواجب وقاعدة سد الذرائع أن مبحث مقدمة الواجب في أصول الفقه الشيعي تم تقديمه تحت عنوان غير المستقلات العقلية، وهذا يعني أنه عندما يعتبر الحكم الشرعي مبنياً على دليل (القرآن والسنة والعقل والإجماع)، بناء على هذه القاعدة، يتم اتخاذ لوازمه. وذلك على الرغم من أن قاعدة سد الذرائع تظهر في أصول الفقه السني كدليل مستقل وفي عرض الأدلة الأخرى (القرافي، ١٩٩٤م، ص ١٥٢).

٧. شمول البحث بالنسبة إلى مقدمة الحرام وفتح الذرائع

وكما ذكرنا فإن الذين يقولون بوجوب مقدمة الواجب لا يعتبرون بالضرورة مقدمة الحرام حراما، ولهذا لم يكن بين القول بوجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام تلازم؛ بل صرّح كثير من العلماء بتفاوت المناط فيهما. لكن في

بحث سد الذرائع إذا تمت أدلة الحجية، يعتبر فتح الذرائع أيضًا حجة، لأنه عند كثيرين فإن مناط هذين العنوانين واحد.

الخاتمة

مع التدقيق في التعاريف التي تم تقديمها للذريعة، تبين أنّ الذريعة يمكن طرحه في نطاقين: العام والخاص، وقد اعتبر علماء السنة المشهورون "الذريعة" بمعناها الخاص، يعني "أي وسيلة ليست في ذاتها مفسدة، ولكنها وقعت في طريق تحقيق الفساد".

وتقدم أيضاً أنه ليس من الضروري أن تكون الوسيلة مفضياً إلى المفسدة بالفعل، بل كون الوسلية شأنية أي من شانه ان تكون وسيلة الى تحقق المحرم، يكفي في صدق الذريعة عليها. كما تقدم أيضاً أن المفسدة التي تؤدي إليها الذريعة قد تتحقق من فاعل الذريعة وتوجه إليه أو إلى غيره. ولذلك فإن الاهتمام الأساسي في المبحث هو عدم تحقق المفسدة، ونظراً لعدم تحقق المفسدة، فقد حُرمت جميع الطرق المؤدية إليها مطلقاً، حتى لو لم تكن فيها مفسدة.

وقد ذكر أيضاً أنه بحسب الأمثلة التي ذكرت عن الذريعة فإن عنوان الذريعة جامع لعدة عناوين فرعية مثل عنوان مقدمة الحرام، والتزاحم، والمقاصد، والحيل، ولما لم يذكر التمييز بين هذه العناوين بوضوح، ليس من المستبعد أن يسبب هذا ارتباكاً واضطراباً في تحليل وفهم حقيقة الذريعة.

ومن ناحية أخرى فإن مقدمة الواجب في أصول الفقه الشيعي تتحرك حول محور الحكم، والنقاش الأساسي هو أنه إذا كان شارع يجعل فعلاً واجبا أو حراما، فهل بالضرورة يجعل مقدمات ذلك الفعل واجبة أم حراما؟ أم لا؟ وذكر أنه في فرض وجوب وحرمة مقدمات الأفعال الواجبة والمحرمة فإن هذا الوجوب والحرمة غيري، و أن الصفة الأساسية للوجوب الغيري هي عدم وجود الثواب والعقاب المستقلين.

وتقدم أيضا عن مدى ارتباط مقدمة الواجب والحرام والتعاون على الأثم، أن البحث في باب المقدمة يدور حول مقدمات الفعل الذي ممنوع على نفس فاعله، ولكن في باب التعاون على الأثم يدور البحث حول فعل فاعل، تم تأثيره على تحقق الممنوع من فاعل آخر.

وبعد أن تم تبيين هذه الشروحات، فقد قم:نا بتوضيح الفرق بين عنواني سد الذرائع ومقدمة الواجب، وذكرنا أن هذين العنوانين يختلفان عن بعضهما البعض في سبعة محاور: ١- موضوع البحث، ٢- نطاق البحث، ٣- سنخ الوجوب والحرمة، ٤- حكم المقدمة والذريعة بعنوانهما الأولي، ٥- سنخ البحث في العنوانين، ٦- كونهما دليلا أو قاعدة، ٧- شمول البحث بالنسبة إلى مقدمة الحرام وفتح الذرائع.

وفي النهاية لا بد من الإشارة إلى أن هناك العديد من التطبيقات الفقهية على استعمال هاتين القاعدتين في الفقه، وهو ما أدى في بعض الأحيان إلى الاعتقاد بأن الشيعة، وإن لم يعتبروا هذه القاعدة حجة في أصول فقههم، إلا أنهم ملتزمون بها عمليا. ومتابعة هذه التطبيقات الفقهية تحتاج إلى بحث منفصل ومفصل.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم. (١٤٠٨هـ). الفتاوي الكبرى (٦ مجلدات، الطبعة الأولى).بيروت: دار الكتب العلمية.

٢. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم. (١٤١٦هـ).مجموع الفتاوى (٣٧ مجلدات، الطبعة الأولى). الرياض: مجلس الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٣. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٣هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. (٦ مجلدات) الرياض: دار ابن الجوزية.

٤. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (١٤١١هـ/١٩٩١م). إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤ مجلدات، المحقق: محمد عبد السلام إبراهيم الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

٥. أبو زهرة، محمد. (١٩٥٢م). (مالك حياته وعصره). القاهر: دار الفكر.

٦. الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن الحسين. (١٤٠٩هـ). كفاية الأصول (الطبعة الأولى).قم: طبع آل البيت عليهم السلام.

٧. الأصفهاني المجلسي الثاني، محمد باقر بن محمد تقي. (١٤٠٤هـ). مرآة العقول في شرح أخبار الرسول (٢٦ مجلدات، الطبعة الثانية). طهران: دار الكتب الإسلامية.

٨. الباجي، أبو الوليد. (١٤١٥هـ). احكام الفصول في حكم الأصول (الطبعة الثانية).بيروت:، دار الغرب الإسلامي.

٩. الباجي، أبو الوليد. (١٤٢٤هـ). الإشارات في أصول الفقه المالكي (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

١٠. البرديسي، محمد زكريا. (٢٠٠٨م). أصول الفقه (الطبعة الأولى). القاهر: دار الثقافة.

١١. البرهاني، محمد هشام. (١٤٠٦ه). سد الذرائع في الشريعة الإسلامية. دمشق: دار الكفر.
١٢. الجيزاني، محمد بن حسين. (١٤٢٨ه). اعمال قاعدة سد الذارئع في باب البدعة. دار المنهج.
١٣. الحلي، العلامة، الحسن بن يوسف بن مطهر الاسدي. (١٣٨٨ه). تذكرة الفقهاء (الطبعة القديمة، في مجلد واحد). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٤. الخوانساري، السيد أحمد بن يوسف. (١٤٠٥ه). جامع المدارك في شرح مختصر النافع. (٧ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: انتشارات اسماعيليان.
١٥. الخوئي، السيد ابوالقاسم. (١٤١٩ه). دراسات في علم الأصول (الطبعة الأولى). قم.
١٦. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي. (١٤١٦ه). صراة النجاة (المحشى للخوئي) (الطبعة الأولى). قم: مكتب نشر المنتخب.
١٧. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، مصباح الفقاهة (المكاسب). ٧ مجلدات ـ
١٨. الدزفولي، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري. (١٤١٠ه). المكاسب (المحشى). (١٧ مجلدات، الطبعة الثالثة). قم: دار الكتاب.
١٩. سبحاني التبريزي، جعفر. (١٣٨٣ش). أصول فقه المقارن فيما لا نص فيه (الطبعة الأولى). قم.
٢٠. سبزوري، السيد عبد الأعلى. (١٤١٣ه). مهذب الأحكام (٣٠ مجلدات، الطبعة الرابعة). قم: مؤسسة المنار – مكتب المؤلف.
٢١. الشاطبي، أبي إسحاق. (١٩٦٨م). الموافقات في أصول الشريعة ٤٠ (مجلدات، المكتبه التجارية)
٢٢. فاضل موحد لنكراني، محمد. (١٣٨١ش). أصول فقه الشيعة (الطبعة الأولى). قم.

٢٣. فاضل موحد لنكراني، محمد. (١٤٣٠هـ). دراسات في الأصول (الطبعة الأولى). قم.
٢٤. القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. (١٩٦٧هـ). الجامع لأحكام القرآن (٢٠ مجلدات). القاهر: دار الكاتب العربي.
٢٥. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. (١٤٢٤هـ). شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر.
٢٦. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. (١٩٩٤م). الدخيرة (٤ مجلدات). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٢٧. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. (٢٠٠٧م). الفروق (مجلدين، الطبعة الأولى). القاهر: دار السلام.
٢٨. العاملي، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي. (١٤١٣هـ). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (١٥ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٢٩. العاملي، كركي، المحقق الثاني، علي بن الحسين. (١٤١٤هـ). جامع المقاصد في شرح القواعد (١٣ مجلدات، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٣٠. العراقي، آغا ضياء الدين، علي الكزازي. (١٤٢١هـ). حاشية المكاسب (تقريرات نجم‌آبادي) (مجلد واحد، الطبعة الأولى). قم: انتشارات غفور.
٣١. القمي، الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٤١٥هـ). المقنع (مجلد واحد، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.
٣٢. قمي، السيد تقي الطباطبائي. (١٤٢٥هـ). هداية الأعلام إلى مدارك شرائع الأحكام (مجلد واحد، الطبعة الأولى). قم: انتشارات محلاتي.
٣٣. كلبايجاني، السيد محمد رضا الموسوي. (١٤١٢هـ). الدر المنضود في أحكام الحدود (٣ مجلدات، الطبعة الأولى). قم: دار القرآن الكريم.

٣٤. المظفر، محمد رضا. (١٣٧٥ش). أصول الفقه (علق عليه زارعي، الطبعة الخامسة). قم.
٣٥. المعافري، أبي بكر بن العربي. (١٤٠٦ه). القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. بيروت: دار الغرب.
٣٦. المقري، أبي عبد الله محمد بن محمد. (د.ت). القواعد (مجلدين). مكة: مركز إحياء التراث الإسلامي.
٣٧. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢٨هـ). أنوار الأصول (الطبعة الثانية). قم.
٣٨. النجفي، صاحب الجواهر، محمدحسن. (١٤٠٤ه). جواهر كلام في شرح شرائع الإسلام (٤٣ مجلدات، الطبعة السابعة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqâran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 2 • Issue 2 • Autumn & Winter 2024

Rules for the Use of Rational Evidence from the Perspective of Usul Scholars[1]

Abdul Majid Samim [2]
2. Professor, Faculty of Sharia, Herat University, Afghanistan.
am.samimherawi@gmail.com

Received: 2024/03/05 • Revised: 2024/04/28 • Accepted: 2024/06/03 • Published online: 2024/11/18

Abstract

Human reason is the foundation of obligation, and with it, a person becomes accountable. In the realm of ijtihad, the obligation of ijtihad and specialized learning in religious sciences is not possible for everyone, which is why only those capable of ijtihad should fulfill this duty, and others should follow them. Those engaged in ijtihad must operate within specific rules to ensure their ijtihad is regulated. This research aims to establish rules for the use of reason as evidence. It first examines reason and its various types from the perspective of Usulis and then seeks to extract and establish foundational rules for them. The results of this research have identified five key principles: Al-asl at-tadhyeeq fee ahkaam al-'aql al-mustaqill wa at-tawsi'a fee ahkaam al-'aql ghayr al-mustaqill (The default is to restrict the rulings of independent reason and expand the rulings of dependent reason); 'Aql al-mujtahid al-mustaneer binoor ash-shar' huwa ad-daleel (The reason of the mujtahid, enlightened by the light of Sharia, is the evidence); 'Aql al-mukallaf bil-ijtihad huwa ad-daleel (The reason of the one obligated to perform ijtihad is the evidence); Lil-'aql majaal fee al-ahkaam al-mutlaq 'an az-zamaan wal-makaan wal-muqayyad bihima wa yalzim at-tafkeek baynahuma (Reason has a role in absolute rulings, free from

1. Samim, A. (2024). Rules for the Use of Rational Evidence from the Perspective of Usul Scholars. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, 1(2), pp. 147-174. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68700.1013

time and place, and those bound by time and place, and distinguishing between them is necessary); Yajibu intisaab ahkaam al-'aql bil-'aql wash-shar' bish-shar') The rulings of reason must be attributed to reason, and the rulings of Sharia to Sharia. These are examples of the necessary principles in this field. Another result is the need to differentiate between various rulings: "purely Sharia," "purely rational," "Sharia-rational," and "rational-Sharia." This distinction must be addressed through the presentation of specific works by proficient and specialized scholars so that those obligated can distinguish between Sharia and rational rulings. The research was conducted using library methods, aiming to extract rules and principles that can subject the reason of the mujtahid to regulation and structure.

Keywords
Rules, Usul, Evidence, Reason, Usuli scholars of the Hanafi school, Usuli scholars of the Imamiya school.

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

قواعد استخدام الدليل العقلي من وجهة نظر الأصوليين[١]

عبد المجيد صميم[٢]
٢. أستاذ بكلية الشريعة، جامعة هرات، أفغانستان
am.samimherawi@gmail.com

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٣/٠٥ ●تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٤/٢٨ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٦/٠٣ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

إن العقل البشري جوهر ثمين جعله الله تعالى من معايير تفوق الإنسان على سائر المخلوقات، ووفقاً للشريعة الشريفة، فإن العقل البشري مناط للتكليف، فبوجوده يصبح الإنسان مكلفاً، وبغيابه يسقط عنه التكليف.

أما في مجال الاجتهاد فإن تكليف كل إنسان بالاجتهاد وتعلم العلوم الدينية المتخصصة تكليف بما لا يطاق، ولكن بعض الناس الذين يسمون بالمجتهدين يجب عليهم القيام بهذا العمل الصالح ويجب على غيرهم طاعتهم واتباعهم، لأن عقولهم مكلفة بالاجتهاد. ولكن عقول المجتهدين يجب أن تعمل أيضاً وفق قواعد وضوابط معينة حتى يكون اجتهادهم قوياً ومنتظماً.

إن محور هذه الورقة ليس هو إثبات العقل كدليل، بل هو وضع قواعد لاستخدام العقل كدليل. ويحاول هذا البحث أن ينظر أولا إلى العقل وأنواعه من وجهة نظر أصولية، ثم يستخرج القواعد الأساسية لعدد من هذه الأنواع وبعضها. وقد تم استنتاج خمس قواعد من هذه الدراسة: "الأصل التضييق فى أحكام عقل المستقل و التوسعة فى أحكام عقل غير المستقل"؛ و"عقل المجتهد المستنير بنور الشرع هو الدليل"؛ و"عقل المكلف بالإجتهاد هو الدليل"؛ و"للعقل مجاله فى الأحكام المطلق عن الزمان و المكان والمقيد بهما ويلزم التفكيك بينهما"؛

---

١. صميم، عبدالمجيد. (٢٠٢٤م). قواعد استخدام الدليل العقلي من وجهة نظر الأصوليين. مجلة الاصول الفقه؛رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١(٢)، صص ١٤٧-١٧٤.

https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68700.1013

و"يجب انتساب احكام العقل بالعقل و الشرع بالشرع". وهذه أمثلة على القواعد اللازمة في هذا المجال. ونتيجة الأخرى للبحث هي ضرورة التمييز بين الأحكام المختلفة، أي: "الحكم الشرعي المحض"، "الحكم العقلي المحض"، "الحكم الشرعي العقلي"، "الحكم العقلي الشرعي "، وهو ما يجب القيام به من خلال تقديم كتب خاصة وعلى يد مفكرين بارعين ومتخصصين، حتى يتمكن المكلفون من التمييز بين أحكام الشرع والعقل.

وقد استخدم في إجراء هذا البحث المنهج المكتبي، وحاول فيه استخلاص القواعد والضوابط التي من شأنها أن تجعل عقل المجتهد خاضعاً للقواعد والضوابط.

الكلمات المفتاحية

القواعد، الأصول، الدليل، العقل، الأصوليين الحنفية، الأصوليين الإمامية.

مقدمة

منذ القدم إلى يومنا هذا دارت مناقشات حول العقل والشرع وهل هناك اتفاق أو تعارض بينهما، وحول مكانة العقل والدليل العقلي كحجة. وقد أسفرت هذه المناقشات عن وجهات نظر مختلفة وأثارت مناقشات عميقة.

لقد كان الظاهريون من أهل السنة والأخباريون من الشيعة يعارضون دائما ظهور العقل كدليل، واعتبروا الأحكام الصادرة عن جانب سماحة العقل باطلة وأكدوا على أنه: لا حكم إلا حكم الله ﷻ، ولا يمكن للعقل إثبات أو نفي حكم في جانب حكم الله ﷻ.

وفي مقابل هؤلاء، هناك طائفة العقليين، وهم ينقسمون إلى قسمين: معتزلة، وغير معتزلة. ويقبل المعتزلة وجود العقل في كافة المجالات ويعتبرونه معياراً لقياس الحجية والصحة. وغير المعتزلة يعتبرون العقل وسيلة لفهم وتفسير النصوص الدينية، والتي تم تقديمه في بعض الأحيان كوسيلة (السنة) وأحيانا وفي موارد خاصة كدليل مستقل (الشيعة).

مفهوم المفردات

في هذا البحث تم استخدام بعض الكلمات المفتاحية، وفي البداية لا بد من مناقشة تلك الكلمات من حيث اللغة والمصطلح، حتى تتضح معانيها وتعاريفها، ويساعدنا في فهم محاور البحث بشكل صحيح.

القاعدة

القاعدة[١] مشتقة من "قُعود" بمعنى الجلوس والمقعد. ويعتبر دهخدا البنيان

١. القاعدة مشتق من قعد يقعد قعوداً، ولها عدة معان في اللغة منها الأساس والقواعد: الأساس الشيء وأصوله حسياً كان أو معنوياً، كقواعد البيت في قوله تعالى:"وَ إِذ يَرفَعُ إبراهيمُ قواعدَ البيتِ"(البقرة: ١٢٧)، والاستقرار والثبات ومنها قوله تعالى: "والقَواعِدَ من النساءِ اللاتي لا يَرجُونَ ←

والأساس من معاني القواعد (دهخدا، د.ت، قاعدة). وإلى جانب هذه المعاني، أضاف عميد مفهوم القانون إلى معاني هذه الكلمة (عميد، ١٣٧١، ج٢، ص ١٥٦٥). ومن معانيها الأساس (رستم باز، ١٩٢٣م، ج١، ص ١٧).

وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم بمعانٍ مختلفة، منها: أساس البناء:«**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**» (البقرة، ١٢٧) ومنها: عقم النساء: «**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاء اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ**» (النور، ٦٠).

وقد ذهب العلماء في بيان المعنى الاصطلاحي للقاعدة إلى اتجاهين:

ـ اتجاه عمومية القاعدة: وقد نظر بعض الفقهاء إلى القاعدة على أنها "مسألة عامة" تعني العموم والشمول، وعرّفوها على النحو التالي:

«هِيَ قَضِيَّة كُلية منطبقة على جَمِيع جزئياتها» (بركتي، ١٤٠٧هـ، ص ٤٢٠) أو «قضية كلية يُتعَرَّف منها أحكام جزئياتها» (آل بورنو، ١٤١٦ق، ص ١٤). أو "العلم بالأحكام الكلية الفقهية التي تنطبق على جزئيات تُعرف أحكامها منها" (خليفي، د.ت، ص ٢).

ـ اتجاه أغلبية القاعدة: وجماعة من الفقهاء لا يقولون بشمولية القاعدة، بل يصفونها بالأغلبية. ويقولون إن القاعدة لا تنطبق على كل جزئياتها ومصاديقها، ومن بين الجزئيات هناك أشياء تخرج عن دائرة القاعدة وتكون استثناءات للقاعدة العامة. وإشارتهم إلى إحدى القواعد العلمية: "لكل قاعدة استثناء".

→

نِكاحاً"(النور:٤٠). ويمكن إذن القول بأن القواعد لغة: هي الأساس الذي يقوم عليه الشيء ويرتكز عليه ما بعده. (الْقَاعِدَة) من الْبناء أساسه وَالضَّابِط أَو الْأَمر الْكُلِّي ينطبق على جزئيات مثل (كل أذون ولود وكل صموخ بيوض) (ج) قَوَاعِد (المعجم الوسيط، ج٢، ٠ ٧٠ ٤٠ ٨؛ تاج العروس، فصل ق، باب الدال).

وتقول هذه الجماعة في تعريف القاعدة:: «حكم أكثري لا كلّي، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه» (آل بورنو، ١٤١٦هـ، ص ١٤).

الدليل العقلي

هذا المصطلح مركب من كلمتين:

الدليل في اللغة: الدليل، المرشد، الهادي (دهخدا، د.ت، دليل). وهو أيضاً الهادي إلى أي شيء حسي أو معنوية.

في اصطلاح الأصوليين: الدليل يعني: ما يستدل بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظن. وبعض الأصوليين عرف الدليل بأنه: ما يستفاد منه حكم شرعي عملي على سبيل القطع. وأما ما يستفاد منه حكم شرعي على سبيل الظن، فهو أمارة لا دليل. ولكن المشهور في اصطلاح الأصوليين أن الدليل هو ما يستفاد منه حكم شرعي عملي مطلقا، أي سواء أكان على سبيل القطع أم على سبيل الظن. ولهذا قسموا الدليل إلى قطعي الدلالة، وإلى ظني الدلالة (خلاف، د.ت، ص ٢١).

العقل:«هو الدرك، والمعرفة، والفهم، وضد الجهل، والانغلاق، والدية، والحكمة، والمعرفة». وهو نور روحي تفهم به النفس العلوم البديهية والنظرية. ويقال: إنها غريزة تدعو الإنسان إلى الاستعداد للفهم (دهخدا، د.ت، مادة عقل).

يقول البعض في تبيين مفهوم العقل: هو العلوم الضرورية او البديهيات العقلية، والبعض يقول: العقل هو العمل بالعلوم أو البديهيات التي يتفق عليها جميع العقلاء كالعلم بامتناع الضدين.

ولا ينبغي الخلط بين الدليل العقلي وسيرة العقلاء، لأن المقصود بالدليل العقلي كما قلنا هو المعطيات العقلية المأخوذة من الصغريات والكبريات العقلية، وأما سيرة العقلاء فهي ناتجة عن سلوك العقلاء وأفعالهم.

أما في مجال الشرع فيمكن أن يقال عن الدليل العقلي: بأنّه ما يمكن التوصّل

بصحيح النظر فيه إلى مطلوب نظري، مثلاً إذا حكم العقل بالإتيان بالمأمور به على ما هو عليه موجب لحصول الامتثال، يُستدل به على أنّه في الشرع أيضاً كذلك (السبحاني، ١٤١٩هـ، ص ١٦٥).

الأصوليين الحنفية

والمقصود بالأصوليين الحنفية هم الأصوليون الذين يتبعون الطريقة المعروفة بالأسلوب الأصولي الحنفي الذي يستخرج الأصول من الفروع، وهؤلاء الأصوليون هم أتباع الإمام أبي حنيفة النعمان مؤسس الفقه السني الذي ولد بالكوفة سنة ٨٠ هـ وتوفي ببغداد سنة ١٥٠ هـ.

إن المدرسة الحنفية معروف باستعماله للرأي والعقل، ومن مميزاته كثرة استعمال القياس والفقه الافتراضي والتفريع الفقهي، ففي هذا المذهب نشأت فروع الفقه أولاً، ثم استخرجت منه أصول الفقه، وهذا لا يعني طبعاً أنه لم تكن في هذا المذهب أصول عند الاجتهاد وتأسيس الفروع.

أصول المذهب الحنفي هي: كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وإجماع علماء الأمة، والقياس، وقول الصحابي، والاستحسان.

الأصوليون الإماميون

والمراد بالأصوليين الإماميين هم الأصوليون الذين يتبعون الفقه الإمامي وأصوله، والمذهب الإمامي وإن كان ينسب في بعض الأحيان إلى الإمام جعفر بن محمد عليه السلام إلا أنهم في الحقيقة والواقع يتبعون اثني عشر إماماً عليهم السلام كلهم من نسل علي وفاطمة عليهما السلام.

ويقول الشيعة بأن هؤلاء الأئمة كلهم معصومون وإمامتهم منصوصة وكلامهم واحد ومن ينبوع واحد، وأن مهمة هداية الناس وإرشادهم انتقلت من رسول الله صلى الله عليه وآله إلى علي عليه السلام ومنه إلى بقية الأئمة عليهم السلام وكلامهم هو كلام رسول الله بالضبط.

وهذه الشخصيات العظيمة لها مكانتها في نظر أهل السنة كأهل البيت والشخصيات العلمية والفكرية، وكل أهل السنة ينظرون إلى هؤلاء الشخصيات دائماً باحترام وتبجيل.

أصول الدين الإمامي هي: كتاب الله سبحانه وتعالى، والسنة بما فيها سنة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الإثني عشر عليهم السلام والإجماع، والعقل، وعند الشيعة لا مكان للقياس بين أدلة الشريعة.

مكانة العقل عند الفريقين

لقد أولى الفقه الإسلامي قيمة وأهمية كبيرة للعقل، وهو جوهر ثمين، وقد اعتبر الفقهاء استناداً إلى تعاليم الوحي وجود العقل والحكمة شرطاً من شروط وجوب التكليف، وأعطوه مكانة خاصة في تحمل وتحقيق كثير من الأحكام والقضايا.

ينظر فقهاء أهل السنة إلى العقل من وجهين:

أ- النظر إلى العقل باعتباره قوة تفهم الآيات والأحاديث، ويستخدمها المجتهدون في الاجتهاد واستخراج المسائل والأحكام من الآيات والأحاديث.

ب- النظر إلى العقل باعتبار استخدام العقل للمقارنة بين مسألتين إحداهما لها دليل والأخرى ليس لها دليل، وفي هذه العملية يوضع ما له الدليل الشرعي كالأصل، وما ليس له دليل كالفرع؛ ولوجود العلة المشتركة بينهما، يضاف الفرع إلى الأصل ويطبق حكم الأصل على الفرع، وهذا ما يسمى "القياس" في اصطلاح الأصوليين والفقهاء.

وقد أدى استخدام الحنفية المكثف للقياسات والأدلة العقلية، إلى إطلاق مصطلح "أهل الرأي" على الإمام أبي حنيفة وأتباعه، وقد ألحق هذا الاتهام ضرراً بالغاً بالمذهب الحنفي في نظر الأخباريين والظاهريين، وأرغمهم على السخرية من هذا المذهب وإمامه.

وبطبيعة الحال، ليست الحنفية هم الذين ابتكروا هذا الأسلوب. وهذه

الطريقة كانت موجودة قبل الإمام أبي حنيفة في جيل غيره من التابعين وأصحاب النبيﷺ ومن أشهرهم في هذا المجال ابن مسعود، أما بين التابعين، فإن ربيعة بن عبد الرحمن أشهر من غيره في هذا المجال (أبو زهرة، د.ت، ص ١٠٦).

ويجب أن نلاحظ أن المقصود بالرأي ليس مجرد القياس، لأن القياس جزء من عملية الرأي الكبيرة. ويشمل الرأي أيضًا استخدام الاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، وأي نوع من الجهود القلبية والفكرية والعقلية، وكذلك أي طريقة عقلانية تستخدم لمعرفة الحق من الخطأ في المسائل غير المنصوصة (أبو زهرة، د.ت، ص ١١٦).

وبناء على هذا فإن فقهاء السنة على اختلاف مذاهبهم يعترفون عموما بدور العقل في اكتشاف واستنتاج الأحكام الشرعية، سواء في الأمور المنصوصة كمفسر وشارح، أو في الأمور غير المنصوصة كمكتشف للحقيقة.

ويرى فقهاء الإمامية أن العقل من أدلة الأحكام الشرعية، وهو في المرتبة الرابعة بعد الكتاب وسنة المعصومين والإجماع (السبحاني، ١٤١٩هـ، ص ١٠٦). ويعتقدون بأن العقل له دور رئيسي في كثير من المسائل الأصولية ضمن دائرة أصول الدين وفروعه، وإنّ لكل من القواعد العقلية -التي تركت كل واحدة منها بصماتها[الحكمية]في مجالات مختلفة- مبنى عقلياً يستحيل تجاهله، وإلّا تعذر مع تجاهل مكانة العقل الاستناد لتلك القواعد في علم الكلام و الأصول والفقه (ورعي، ١٤٣٨هـ، ص ٤).

وقد وضع الفقهاء الإمامية قواعد ومبادئ لاستخدام العقل العقلي، مثل: «عدم صدور القبيح عن الحكيم»، و«قبح ترجيح المرجوح على الراجح»، و«قبح تكليف الغافل والجاهل والمجنون» وقواعد أخرى كثيرة (ورعي، ١٤٣٨هـ، ص ٣).

أما بالنسبة لمكانة الحجة العقلية في تشريع الأحكام فإن وجهة نظر فقهاء الشيعة تقوم على أن هذه الحجة يجب أن تبنى على: "الملازمة العقلية بين الأحكام وملاكاتها" من جهة، و"ملازمة بين حكم العقل والشرع" من جهة

أخرى. وهذه الملازمات تسمى بالملازمات العقلية.مثل:"الملازمة العقلية في مسألة الإجزاء" أو "مقدمة الواجب" أو: "ملازمة التكليف مع عدم البيان" وغيرها. فالعقل يجعل هذه الملازمات الكبرى الكلي للدليل العقلي، وبإلحاقه بالصغرى الشرعية يستنتج في النهاية الأحكام الشرعية في مختلف المسائل (الباميانى، ١٤٠٠ش، ص ٣٠).

وبالطبع فإن الأصوليين من الإمامية يعتقدون أن الدليل العقلي من حيث حجيته نوعان: الدليل العقلي اليقيني الذي يعتبرونه متقدما على الدليل الشرعي اللفظي؛ والدليل العقلي الظني، وهو يوضع في رتبته بعد الدليل الشرعي اللفظي الظني، والدليل الشرعي غير اللفظي الظني.

وأيضاً فإنهم يناقشون الحجة العقلية من وجهة نظر الموضوع على قسمين: المستقلات العقلية، وغير المستقلات العقلية، ويقولون إن المراد بالمستقلات العقلية هو ما يدركه العقل ويحكم به دون بيان شرعي، وأما في غير المستقلات العقلية فليس كذلك، بل هي القضايا التي لا يستقلّ العقل بإدراكها، ويدركها في ظل بيان من الشرع، مثل مسألة الإجزاء أو الضد.

قواعد استخدام الأدلة العقلية

في هذه الدراسة لا يتركز النقاش حول إثبات حجية الدليل العقلي، لأن هذا من الأمور البديهية عند كثير من الفقهاء والأصوليين، بل محور النقاش هو اكتشاف المعايير والقواعد المرتبطة بالدليل العقلي، لأن يد العقل ليست مفتوحة في كل الأمور وفي كل المجالات، والمبادئ والأسس الإسلامية قد حدت من مبادرة العقل.

وبالاستقراء يتبين أن العقل له أنواع بحسب طبيعته واستعمال العقلاء له، وكل نوع من هذه الأنواع يحتاج إلى وضع قواعد وضوابط حتى يكون عمله موافقاً لمقتضيات أحكام الشريعة، ونذكر الآن بعض أهم هذه القواعد:

القاعدة الأولى: "الأصل هو التضييق فى أحكام العقل المستقل و التوسعة فى أحكام العقل غير المستقل"

والأصل أن أحكام العقل المستقل عن الشرع ومعلوماته يجب أن تضيق، وأن يقتصر عمله على الضرورة الشديدة والحاجة الماسة، وأن يكون في نطاق المسائل التي لم يرد فيها بيان من الشرع، وإلا وجب على الإنسان أن يتبع أمر الشريعة، سواء وافق العقل أم لم يوافق.

وفيما يتعلق بهذه القاعدة يمكن تصور حالتين:

الحالة الأولى: أن يستند الحكم إلي العقل المستقل؛

الحالة الثانية: أن يحقق العقل هذا الحكم والمقصود في ظل الشرع المقدس.

وفي الحالة الثانية: هناك إجماع بين الأصوليين، ويتفق الجميع على أن العقل متى عمل في دائرة الشرع وتحت نطاقه، فإنه يكون حجة للناس في تصرفاتهم وسلوكهم الشرعي.

أما في المستقلات العقلية التي تستند إلى الأحكام العقلية وبناء عقلاء، فمن الطبيعي أن تكون المناقشات حول هذه المسألة بين الفرق الإسلامية في غاية الكثرة.

وذهب المعتزلة وجماعة من الإمامية إلى أن الأفعال لها حسن وقبح في ذاتها، أي أن بعض الأفعال في ذاتها حسن أو قبيح، والعقل يستطيع أن يستقل بإدراك حسن الأفعال وقبحها. ومن وجهة نظر هؤلاء فإن الشرع يحكم بما حكم به العقل ويؤكده، فكل ما يراه العقل حسناً وصالحاً فإن الشرع يحكم بخيره وصلاحه، وكل ما يراه العقل سيئاً وقبيحاً فإن الشرع يحكم بشره وقبحه.

مقتضى هذه الكلمات أن الإنسان حتى قبل الوحي والشريعة مكلف بالبحث عن الله ﷻ حسب عقله، وحسب حسن عمل أو قبحه، يجب فعله أو تركه.

وذهب الأشاعرة ومن تابعهم من الفقهاء وجمهور الأصوليين إلى أن العقل ليس مستقلاً في إدراك حسن الأشياء وقبحها، ويجب أن يكون هناك حكم من

الشرع، حتى يدرك العقل من خلاله حسن ذلك الفعل أو قبحه. بناءً على ذلك فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود حكم الشرع، ولا يجب على الله ﷻ أن يأمر بما يراه العقل حسناً، وينهى عما يراه العقل قبيحاً، لأن إرادة الله ﷻ مطلقة، ولا تتوقف على شيء.

وعند الماتريدية ومحققي الحنفية وبعض الأصوليين، إن للأفعال حسناً وقبحاً يستطيع العقل إدراكها في معظم الأفعال بناء على ما في الفعل من صفات، وما يترتب عليه من مصالح ومفاسد، ولكن لا يلزم من كون الفعل حسناً حسب إدراك العقل أن يأمر به الشرع، ولا يلزم من كون الفعل قبيحاً أن ينهى عنه الشرع، لأن العقول مهما نضجت فهي قاصرة، ومهما اتسعت فهي ناقصة.

وبنوا على ذلك: أن حكم الله لا يدرك بدون وساطة رسول وتبليغه، ومن ثم فلا حكم لله في أفعال العباد قبل بعثة الرسل أو قبل بلوغ الدعوة، وحيث لا حكم فلا تكليف، وحيث لا تكليف فلا ثواب ولا عقاب.

ومن بين هؤلاء الآراء الرأي الراجح هو أن العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبح البعض الأخر بالضرورة: كحسن العدل والصدق، وقبح الظلم والكذب، ولكن حكم الله ﷻ لا يعرف إلا عن طريق الوحي، فما لم يأت رسول يبلغ الناس حكم الله، فلا يثبت في أفعال الناس حكم بالايجاب أو التحريم فلا عذاب قبل بعثة الرسول أو بلوغ الدعوة، وحيث لا عذاب فلا تكليف، وحيث لا تكليف فلا حكم لله في أفعال العباد على وجه الطلب أو التخيير بينهما (زيدان، ٢٠١٦م، صص ٦٤-٦٦).

ولذلك فإن الفرق المختلفة لها آراء مختلفة حول العقل ومكانته، ولكنها كلها متفقة على أن العقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح ومساعدة الناس على وجدان الحقيقة والطريق الصحيح. واختلافهم في الغالب يكون في مجال استخدام العقل وعمله في ظل الشرع أو بصورة مستقلة، وقد تم طرح وجهتي

نظر بخصوص ذلك: وجهة نظر من يقبل حكم العقل بصورة مستقلة، ووجهة نظر من يقبل حكم العقل وعمله في ظل أنوار الشرع.

وفيما يتعلق بهذه القاعدة فإن النقاط التالية مهمة للغاية:

- العقل هو المرجع الصحيح لإصدار الأحكام وفق الشريعة الإسلامية، وليس أن يبدأ بنفسه في وضع القوانين بشكل مستقل، لأنه عندما يحدث ذلك، يتم نقض العديد من القواعد والضوابط الشريعة.

- وينبغي بذل الجهود في مجال المعلومات العقلية التي تسبب إصدار الآراء والأنظار في القضايا المستحدثة، بقدر الإمكان، لفحص دليل شرعي، سواء كان صريحاً ومنطوقاً أو ضمنياً ومفهوماً (موافقاً كان أو مخالفاً) حتى نتمكن من ضبط عمل العقل بالشرع.

- في حالة الإكراه والاضطرار، إذا أصدر العقل حكماً، فلا بد من قبوله، ويقر به فقهاء الإمامية، ويجب على فقهاء السنة أيضاً أن يقبلوه بشروط وعلى صورة القياس أو خارج عنه.

- والمقصود بالعقل المستقل ليس عقل كل عاقل، بل عقل الفقيه والعالم والمجتهد الذي أتقن العلوم الشرعية والفقه أصبح ملكة فيه.، لأن عقول الأطياف الأخرى لا تستطيع أن تدرك الأحكام بشكل صحيح بسبب عدم الإلمام بمقاصد الأحكام.

فإذا كان الشخص غير المجتهد وجد نفسه بلا مرجع، ففي مثل هذه الحالة يمكن استخدام عقله كمعيار ومستند، وبناء على ذلك يجب عليه أن يفعل ما يحكم عليه عقله، ولكن بعد ذلك عندما يجد مجتهدًا يجب عليه أن يسأله عنه ويستفسره.

- أما في خصوص العقل غير المستقل، فبما أن الشريعة الإسلامية مبنية على

التعاليم الوحيانية، ويجب الحفاظ على هذا الأساس بشكل مستمر، فيما يتعلق بدور العقل كوسيلة لفهم واستنباط الأحكام الشرعية، فينبغي أن يقتصر قدر الإمكان على دوره في التفسير والتبيين واستنباط الأحكام من الآيات والأحاديث، ولا يجوز استخدامه كدليل مستقل للتشريع إلا عند الضرورة وبالقدر الذي تتحقق به الحاجة.

القاعدة الثانية: "عقل المجتهد المستنير بنور الشرع هو الدليل"

إن استعمال هذه القاعدة يتعلق بنوعين من العقل البشري والعقل الشرعي، أي أن العقل، من حيث هل يتصرف في ضوء معطيات الفكر الإنساني أو في ضوء الأحكام الشرعية، يمكن تقسيمه إلى قسمين. فإذا كان يعمل في ضوء معطيات المعرفة البشرية سمي عقلاً بشرياً، وإذا كان يعمل في ظل الأحكام الشرعية سمي عقلاً شرعياً. والفرق بين هذا الموضوع والموضوع السابق هو أن: في الموضوع السابق العقل المستقل يقابل العقل غير المستقل، أما هنا فإن العقل الشرعي يقابل العقل الإنساني، فمن يرى أن مجالي العقل والنقل منفصلتان تماماً، ويعتبر العقل البشري مساوياً للوحي والشريعة، فإنه لا يرى فرقاً بين أحكام العقلين، بل ويحكم في بعض الأحيان بأن الوحي تابع للعقل ويجب أن يكون كذلك.

وعلى كل حال فإن المقصود بالعقل الشرعي هو العقل الذي يقع تحت شعاع الوحي وأنواره، ونظرته إلى جميع الظواهر هي النظرة الشرعية القائمة على مقاصد الإسلام وأسسه ومبادئه، فهو يبقي نفسه دائمًا ضمن هذا الحد.

لكن المقصود بالعقل البشري هو العقل الذي تنبع عقلانيته من قوى الإنسان الباطنة من الفهم والرغبات والحاجات الإنسانية ونحو ذلك من الأمور، الذي لا يفكر إلا في طبيعة العقل الإنسانية دون النظر إلى الوحي، ويدعي أن الشرع يجب أن يخضع للعقل البشري. ويفسر القرآن الكريم هذه الحالة على أنها

"إتباع الظن" الذي لا يمكن أن يغني عن الحقيقة شيئا.

على سبيل المثال، يمكننا أن نشير إلى عقل مفكرين: أحدهما لا يؤمن بالدين والآخر يؤمن بالدين. ومن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف بين هذين العقلين في جميع المواقف. العقل الأول يفسر كل شيء مادياً ووضعياً، والعقل الثاني يفسر ميتافيزيقياً ودينياً، وبالتالي مادياً وروحياً. والعقل الشرعي ينشأ عن الإيمان والاعتقاد واليقين، لأنه يعيش إلى جانب ينبوع الوحي الصافي، أما العقل الثاني فهو مبني على الشك والريبة والبيانات التي قد تكون صحيحة اليوم وقد تكون خاطئة غداً.

إن عقل المجتهد العالِم المفكر، والعالم الديني الورع، والإنسان التقي هو العقل الشرعي، لأنه يرى كل شيء بنور الله، ويمتلك الذكاء الإيماني. قال النبي ﷺ: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (الترمذي، ١٣٩٥هـ، ج٥، ص ٢٩٨).

وإلى جانب العقل الشرعي يوجد العقل غير الشرعي أو البشري، وهذا العقل خال تماما من الإيمان واليقين والالتزام العام بدين الإسلام، ولا يولي له أي أهمية. وصاحب هذا العقل يعتبر نفسه في مستوى الكمال، ويظن أنه ما دام لديه عقل فإنه لا يحتاج إلى أي شيء آخر، لأن العقل هو المعيار والمقياس، والعقل هو السبب في وضوح الأشياء للإنسان، ولا يستطيع الإنسان أن يفهم صحة أي شيء إلا في ضوء العقل.

وقد قدم القرآن الكريم معطيات هذا العقل كالظنّ ويقول إنّ الظنّ لا يغني من الحق والحقيقة شيئا أبدا: «**وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**» (النجم، ٢٨).

نحن هنا نتحدث عن العقل غير المؤمن، فهذا العقل لا يفكر بشكل صحيح، خاصة في الأمور الغامضة والميتافيزيقية التي هي خارج نطاق العقل، ولا يستطيع العقل البشري الوصول إليها. ومثل هذا العقل ليس له سلطان أو حبل من الله يتمسك به أثناء التفكير.

ونتيجة هذا الكلام أن العقل غير المؤمن الذي ليس عقلاً شرعياً يخطئ لأنه يتبع الظنون والتخمينات في الأمور الغيبية التي لا يمكن تجربتها واختبارها، ويعمل وفقاً لهوى النفس.

القاعدة الثالثة: "العقل المكلف بالاجتهاد هو الدّليل"

والنقطة البارزة في هذه القاعدة هي أن العقل مكلفُ، والمكلف مشتق من التكليف، وهو لفظ ديني وشرعي،ومعناه تكليف شخص بفعل شيء أو الامتناع عنه، أو طلب شيء فيه معاناة. (دهخدا، د.ت، مدخل تكليف).

طلب الشارع ما فيه كلفة من فعل أو ترك، وهذا الطلب من الشارع بطريق الحكم، وهو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير (وزارة الأوقاف الكويتية ، ١٤٢٧هـ، ج٣، ص ٢٤٨).

وفي شرح هذه القاعدة وبيانها ينبغي أن يقال إن العقل ينقسم إلى قسمين:

- العقل التكليفي (العقل المكلف): وهذا العقل هو المعيار والمقياس للتكليفات الشرعية، بحيث يوجه خطاب الأحكام الشرعية وعدمه إلى مثل هذا العقل، والإنسان العاقل البالغ يمتلك هذا النوع من العقل، ويجب عليه أن يؤدي الواجبات الشرعية بعناية.

- العقل غير التكليفي (العقل غير المكلف): ويعني العقل الذي لا يوجه إليه الخطاب الشرعي، ولا يخاطب الشرع صاحب هذا العقل. هناك أمثلة كثيرة على هذا النوع من العقل. فالصبي المميز والمراهق لا يتقيدان بالأحكام الشرعية رغم أن لديهما العقل، وإن كان مستوى فهمهما وتعقلهما أعلى من مستوى الشخص البالغ. ولا نقول إن مثل هذا الشخص ليس مطالبا بالتكليفات الشرعية، ولكن ضرورة التكليف له ليست من باب الواجب، بل من باب التربية والانضباط.

مع أن البشر متساوون في امتلاكهم للعقل، إلا أنهم يختلفون في وصفه

بشكل عام. ولا يستطيع أحد أن يدعي أن البشر متساوون في امتلاكهم للقدرة على الإدراك العقلي.

إن التعرف على العقل التكليفي سهل، أما التعرف على العقل غير التكليفي فيحتاج إلى أمثلة لتوضيح الأمر أكثر، ومن هذه الأمثلة يمكن أن نشير إلى أشخاص ناضجين لم يتطور عقلهم ولم يمتلكوا المعرفة اللازمة، كما أنهم لا يجب عليهم القيام ببعض المهام الشرعية، ومنها الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية.

ومن الحالات التي يكون فيها الإنسان عاقلاً ولكن لا يلزمه تكليف، هي في حالة النوم، فهو مع اكتمال عقله لا تلزمه الواجبات الشرعية إلا بعد استيقاظه لحديث:«رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبَرَ، وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَعْقِلَ» (أحمد، ١٤١٩هـ، ج١، ص ١٥٤). وقد روي هذا الحديث في مصادر الشيعة على نحو مماثل (المازندراني، ١٤٢٩هـ، ج٥، ص ٦٢١؛ الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص٢٠).

ومنها: أن يرفع التكليف بسبب بعض العارضات، كالمرض أو السفر، فإن المريض والمسافر لا يجب عليهما الصيام في شهر رمضان، بل إن الإمامية قالوا: يحرم على المسافر الصيام، وبإجماع الفريقين إذا كان المريض يخاف الموت بسبب الصيام، فيجب عليه الإفطار.

ومنها: سقوط التكليف عن العاقل بسبب الإكراه والإلضطرار، فيسقط التكليف عن المكرَه، بل ويجوز له وفقاً لفتوى الفقهاء أن يتلفظ بكلمات الكفر. وكذلك إذا وقع المضطر في موقف يضطر فيه إلى ارتكاب الحرام فإنه يجوز له عند الفقهاء أن يرتكب ذلك الحرام لينقذ نفسه.

فيمكن أن يقال إننا أمام نوعين من العقل: "العقل المجتهد" و"العقل المقلد"، وفي هذا الباب معنى العقل التكليفي هو العقل المكلف بالاجتهاد، أي عقل من وجب عليه الاجتهاد، لا عقل من وجب عليه السؤال من المجتهد، لأن

الاستدلال بالدليل العقلي يحتاج إلى مهارة وخبرة خاصة لا توجد إلا في المجتهد.

ودليل عدم حجية العقل غير المجتهد ووجوي سؤال غير المجتهد، المجتهد هو قوله ﷻ «**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُون**» (الأنبياء، ٧)، ومعنى "أهل الذكر" هنا هم العلماء والمجتهدون، لأن غيرهم من الناس مطالب باستفتائهم وسؤالهم. وكون عامة الناس مكلفين بالسؤال يعني أنهم غير مكلفين بالاجتهاد، بل بالسؤال من المجتهدين. وعلى هذا فلا يمكن القول بإن المراد بالدليل العقلي هو العقل الصادر من عقل كل عاقل سواء كان له علم واختصاص في مجال العلوم الشرعية أم لا، بل المراد به عقل أهل الذكر والعلم والاجتهاد.

تحت هذه القاعدة ملاحظة وتوصية:

ملاحظة: في مختلف المجالات الفكرية والعملية يكون عقل الخبير والمتخصص في نفس المجال، هو المحور والمعتبر، فمثلا في مجال السياسة يكون العقل السياسي معيارا ومعتبرا، وفي مجال الاقتصاد يكون العقل الاقتصادي معيارا ومعتبرا، وفي مجال الفن يكون العقل الفني معيارا ومعتبرا، وفي أحكام المرأة يكون عقل المرأة هو المعيار والمعتبر.

التوصية: بما أن المجتهد لا يمكن أن يكون جامعاً لجميع الكمالات والعلوم، فإنه يحتاج إلى مشورة ورأي الخبراء في مختلف المجالات حتى يشرح الخبير له الموضوع بشكل كامل ويمكنه الاجتهاد في ضوء المعرفة التخصصية ذات الصلة. إن نظرية الخبراء مقبولة عند جميع الفقهاء، ويمكن استعمالها في مجالين: المجال الذي يتمحور حول العلم ويدور مدار العلم، وفي المجال الذي يكفي فيه الظن. ولهذا السبب فإن الفقهاء الإسلاميين، حتى في حالة إثبات اجتهاد الشخص وعلم المجتهد، يكتفون بشهادة شخصين عدلين وعالمين ويعتبرون هذا الاجتهاد ثابتا (اليزدي الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٢٣).

القاعدة الرابعة: "يجب التفكيك بين أحكام العقل المطلقة عن الزمان والمكان والمقيدة بهما

إن الإنسان عادة ما يكون تابعاً لزمانه ومكانه، فعقله وفهمه ومزاجه وخصائصه تظهر عادة في ظل البيئة الزمانية والمكانية التي يظهر فيها. ولا يستطيع أحد أن يقول إن عقل الإنسان في القرنين الثالث والرابع يساوي عقل الإنسان في القرن الرابع عشر مثلاً، وإن عقلانية عصرنا وزماننا كانت موجودة في ذلك الوقت أيضاً.

وعلى ما تقدم فإن العقل نوعان:

ـ العقل المستقل عن الزمان والمكان: وهو العقل الذي يفكر خارج الزمان والمكان، ويمكن تطبيق معطياته في كل زمان ومكان. ومصاديق معطيات العقل المستقل، كثيرة في باب المسلمات والبديهيات العقلية، مثل: "مايعرف ببداهة العقول و ضروراتها لايجوز أن يَرِد الشرع بخلافه" أو: "لا تكليف بما لا يطاق"، وهما قاعدتان من قواعد البديهية العقلية، وفي نفس الوقت لا تتوقفان على زمان ومكان محددين، لأن فروع هاتين القاعدتين يمكن تعميمهما في كل زمان ومكان.

ـ العقل التابع للزمان والمكان: ويعني العقل الذي يفكر في حدود الزمان والمكان الخاص به، وتكون معطياته الفكرية تكيف مع زمان ومكان معينين. على سبيل المثال، يمكننا أن نذكر التقليد، وقد أوصى العلماء وأكدوا على ضرورة تقليد العامة للمجتهدين وذلك لأسباب عدة، والآن تحكم المسلمات العقلية على تقليد المسلمين في كل بلد، عن المجتهدين بلادهم وطاعتهم.

ولكن هل يكون مثل هذا العقل حجة في كل زمان ومكان؟ وللجواب على هذا السؤال ينبغي أن نقول بالتفصيل على النحو التالي:

ـ إذا كان الموضوع الذي يبحث العقل عنه، من الأمور غير الزمانية والمكانية فإن هذا العقل مستقل عن الزمان والمكان، ولا ترتبط معطياته بزمان ومكان معينين. فمثلا العقل يحكم بأن "الجهل في المبيع" يؤدي إلى النزاع، فيكون هذا

الجهل سببا في فساد البيع، أو الخروج على الحكام مثلا دون حكم مجمع الفقهاء حرام، لأنه يسبب التعسف والفوضى ومثل هذا العقل حجة في كل زمان ومكان.

ـ أما إذا كان الموضوع الذي يبحث العقل عنه، محدودا بزمان ومكان معينين، ففي مثل هذه الحالة يجب أن يكون هذا العقل دليلا على نفس الزمان والمكان.

واللافت في هذا السياق هو الاختلاف الطفيف بين القضايا المبنية على المكان وعدم الاختلاف من حيث الزمان، لأن الناس في عصرنا جميعهم موجودون في زمان واحد، لكنهم ليسوا في مكان واحد، وتختلف ظروف وأحوال كل شخص مقارنة بالمكان الذي يعيش فيه.

ـ ويمكن أن يتم تنظيم تطبيق هذه القاعدة في مجال القضايا المستحدثة على النحو التالي:

ـ لقد حوّل التطور في مجال الاتصالات والمركبات، العالم الحالي إلى قرية، بحيث يستطيع الإنسان أن يدور حول الكرة الأرضية في ثلاثة أيام، وهي أدنى مدة السفر، ولا يمكن لأي عوائق مثل الجبال والمحيطات والبحار والأنهار أن تسدّ طريقه. لكن الأمر ليس كذلك من حيث المكان، فرغم التقدم الهائل الذي أحرزه البشر، إلا أن كل واحد منهم يعيش في مكان محدد.

ـ ونظراً لاستقرار الناس في مكان ما، فإن الدليل العقلي يحكم بتناغم الأحكام الفقهية مع الظروف المحلية في ذلك المكان، فمثلاً يحكم الدليل العقلي أن يطبق المهاجر الأوروبي أحكام الشريعة وفقاً لظروف الطقس في مكانه.

ـ إنّ الأحكام العقلية المتعلقة بالزمان والمكان يمكن أن تكون على حالات:

أ- وفي بعض الأحيان لا تكون قاعدة العقل مقتصرة على زمان أو مكان، مثل ضرورة الالتزام بقوانين المرور المعمول بها في كل البلدان، وكل الناس سواسية أمام هذه القوانين.

ب- وفي بعض الحالات يكون حكم العقل مطلقاً وغير محدود من حيث

الزمان، ولكنه محدود من حيث المكان، مثل تقليد السنة لأئمة السنة، وتقليد الشيعة لأئمة الشيعة في كل مكان.

القاعدة الخامسة: "يجب انتساب أحكام العقل بالعقل لا بالشرع"

ولا بد من إسناد أحكام الشرع إلى الشرع وأحكام العقل إلى العقل. ولا يجوز انتساب أحكام العقل إلى الشرع، سواء كانت هذه الأحكام نتيجة قياس أو ناشئة عن عقل العالم الأصولي أو العقل المستقل.

ومما سبق بيانه فقد تم تسليط الضوء بشكل جيد على دور العقل ومكانته كدليل. لاسيما في الحالات التي لم يرد فيها نص من الشرع في المسألة، وفي هذه الحالة يدخل العقل إلى الميدان، فيتمّ إقامة الدليل عن طريق القياس عند فقهاء السنة، وعن طريق العقل المستقل وغير المستقل عند فقهاء الشيعة.

ومع ذلك، صحيح أن الدليل العقلي يمكن استخدامه على الأقل في حالات معينة، لكن هل يمكن اعتبار نتاج هذا الدليل وقبوله حكماً شرعياً؟! وإذا حدث هذا، ألا يعني ذلك بدعة وزيادة في الشريعة؟ وإذا استمرت هذه العملية حتى نهاية العالم، فإلى أين سيؤدي أساس الدين وأصله؟لأن عقلاء القوم في كل عصر وزمان يصدرون أحكاماً على أساس العقل، وتتزايد هذه الأحكام تدريجياً حتى تطغى على أحكام الشرع!

وفي الجواب ينبغي أن يقال: إن المبادئ والمعايير التي اقترحها فقهاء الإسلام لاستخدام العقل كدليل، وقد أشرنا إلى بعضها في هذا البحث، كافية لضمان انضباط عمل العقل، سواء كان عقلاً مستقلاً أو غير مستقل. وسواء كان مفسراً ومبيناً. وبالإضافة إلى ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن فقهاء السنة لا يقبلون وظيفة العقل إلا في حدود القياس، وهو أيضاً يعتمد اعتماداً كبيراً على الشرع. كما أن فقهاء الإمامية يركزون في الغالب على العقل غير المستقل التابع للشرع، وليس على العقل المستقل. وبهذا تزول المخاوف المذكورة إلى حد كبير.

ولكن في ظل ما تقدم، هناك حاجة ملحة إلى إعادة صياغة الأحكام والمسائل الفقهية الموجودة والمستحدثة، ضمن المؤلفات المحددة التي تتضمن الأحكام التالية وإذا تم عمل تأليف جديد فيجب أن يحدد مكانه في هذه الصياغة الجديدة:

أ- الأحكام الشرعية البحتة: وهذه هي الأحكام التي لا تبدو معقولة، أو على الأقل لم يتمكن العقل من إدراكها واكتشاف معقوليتها حتى الآن، مثل: استعمال التراب والتيمم في الطهارة عن الحدث الأصغر والأكبر، أو وجوب الغسل من الجنابة أو المسح على ظهر القدم في الحذاء على رأي أهل السنة، وفي الوضوء من وجهة نظر الإمامية.

ب- الأحكام الشرعية العقلية: وهي الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وهي بطبيعة الحال ذات جانب عقلي، مثل: وجوب الزواج بين الرجل والمرأة، وحرمة الخمر والمسكرات، وغير ذلك. وأغلب الأحكام الإسلامية تندرج تحت هذا التصنيف.

ت- الأحكام العقلية الشرعية: وهي الأحكام الصادرة عن العقل ولكن لها توثيق من الشرع، مثل كثير من المسائل الناشئة عن القياس والعقل، منها قياس النبيذ بالخمر إن كان مسكراً، وتطبيق حرمة النبيذ المسكر.

ث- الأحكام العقلية البحتة: وهي الأحكام التي لها جانب عقلي محض ولا يعتمد فيها على الأدلة الشرعية. مثل: وضع القوانين بكافة أنواعها في مختلف مجالات حياة الإنسان، والتي تكثر اليوم مثل هذه القوانين في كل بلد، قوانين مثل الغرامات المالية في العديد من المخالفات الجنائية والضريبية، استبدال النقود الورقية واستخدامها بدلاً من النقود ونحوها.

ويؤدي هذا التقسيم إلى انفصال حاد بين الأحكام المختلفة، بحيث لا يكون هناك خلط بين الأحكام الشرعية والعقلية، ولا ينبغي للأحكام العقلية أن تحظى بنفس وزن الأحكام الشرعية، لأن الفرق بينهما كبعد السماء عن الأرض.

وبناء على هذه القاعدة لا بد من الفصل بين مجالات الأحكام الناشئة عن الشرع والأحكام الناشئة عن العقل، مع تحديد أمثلة لكل منهما حتى لا يخلط المكلفون بين الأحكام الشرعية المنصوصة والأحكام العقلية ويعرفوا موقف كل منهما، ولذلك فالأولى أن ننسب الأحكام العقلية إلى العقل، والأحكام الشرعية إلى الشرع، ونحدد حدود كل منهما، ونبين أن الأحكام الصادرة عن العقل لا تعتبر بالضرورة من الأحكام الشرعية، وإن كان العقل ثميناً ومهماً في نظر الشريعة.

وهنا يتبين لنا إعادة صياغة كتب الفقه، بحيث توضع العناصر الموجودة في مجال الفقه أو المؤلفات التي تصدر حديثاً في هذا المجال في مكانها في المجالات الأربعة المختلفة في الماضي، بحيث تكون الأحكام الفقهية منسوخة بحتة في كتاب مستقل، والأحكام العقلية المقارنة في كتاب منفصل، والأحكام الشرعية العقلية والأحكام الشرعية العقلية كل منها في مدونة خاصة حتى يتمكن الملزمون من التمييز الصحيح بين هذه الأحكام.

وهنا تظهر إعادة صياغة الكتب الفقهية، بحيث توضع المصنفات الموجودة في مجال الفقه أو المنشورة حديثا في هذا المجال، في المجالات الأربعة المختلفة التي تم آنفاً ذكرها، كل في مكانه، بحيث يتم نسخ الأحكام الفقهية الصرفة في كتاب مستقل، والأحكام العقلية القياسية في كتاب منفصل، كما أنّ الأحكام الشرعية العقلية والأحكام العقلية الشرعية يجب أن يدرج كل منهما في كتاب خاص حتى يتمكن المكلفون من التمييز بشكل صحيح بين هذه الأحكام.

والحقيقة أن كتب الفقه الموجودة لم تفرق بين هذه الأحكام على وجه عام وشامل، بل إن كثيراً من الأحكام التي تصدر عن العقل تعتبر اليوم من المسلمات الشرعية، ويتعامل الإنسان المسلم مع هذه الأحكام وكأنها وحي سماوي، ولكن الأمر ليس كذلك.

والحقيقة أن كتب الفقه الموجودة لم تفرق بين هذه الأمور على وجه عام

وشامل، وكثير من الأحكام الصادرة عن العقل تعتبر اليوم من أحكام الشريعة عند المسلمين، ويتعامل الإنسان المسلم مع هذه الأحكام وكأنها وحي من السماء، وهذا ليس صحيحاً.

والأمر الأخير هو أن كل وظائف العقل ينبغي أن تكون في مجالات خارج دائرة العبادة، لأن الأمور التعبدية أمور توقيفية مقيدة بإذن الشرع وحكمه، وليس للعقل سبيل إلى مثل هذه الأمور، وعلى هذا الأساس ينبغي أن توضع قاعدة"لا حكم للعقل في العبادات" وتؤخذ بعين الاعتبار، وفي هذا المجال لا وظيفة للدليل العقلي إلّا في وجدان فلسفة العبادات وحكمتها، وهذا كل شيء.

النتيجة

من خلال هذا البحث تبين أن الدليل العقلي مقبول عند الأصوليين عموما بشرط أن يكون مرتبطا بالشرع المقدس، ويستخدم أهل السنة وخاصة الحنفية هذا العقل في القياس، والإمامية غالبا كالعقل التابع للشرع وقليلاً كالدليل المستقل عن الشرع.

كما تم الحصول على أنه من أجل ضبط وظيفة الدليل العقلي بالإضافة إلى جانب الدليل النقلي، لا بد من استعمال العقل فقط في الحالات التي لا يوجد فيها حكم من الشرع، وكون حكم العقل بحيث لا يتعارض مع الشرع.

كما تم التوصل إلى أنه من أجل استخدام العقل كدليل، يجب وضع قواعد وأنظمة، وفي هذا البحث تم وضع القواعد الخمس التالية: "الأصل هو التضييق في قواعد العقل المستقل والتوسعة في قواعد العقل غير المستقل"؛ و"عقل المجتهد المستنير بنور الشرع هو الدليل"؛ و"العقل المكلف بالاجتهاد هو الدليل"؛ "للعقل مجاله فى الأحكام المطلقة عن الزمان و المكان والمقيدة بهما ويلزم التفكيك بينهما "؛ و"يجب انتساب احكام العقل بالعقل و الشرع بالشرع "؛ ويمكن للأصوليين أن يضعوا المزيد من القواعد.

كما تبين أنه لمنع الخلط بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية - بالنظر إلى الاختلاف بينهما من جميع النواحي - ينبغي للفقهاء أن يفرقوا بين الأحكام المختلفة: "الشرعية البحتة"، و"العقلية البحتة"، و"الشرعية العقلية"، و"العقلية الشرعية"؛ و أن يلاحظوا هذا الفصل بين أعمال الماضية وفي الأعمال الجديدة.

والأمر الأخير هو أن العقل لا يستخدم في مجال العبادات إلا في التعرف على حكمة العبادات وفلسفتها، ولا يستخدم في وضع أحكام جديدة عبادية، لأن المسائل في هذا المجال توقيفية.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. ابن حنبل، أحمد. (١٤١٩هـ). مسند أحمد بن حنبل. بيروت: عالم الكتب.

٢. أبو زهرة، محمد. (د.ت) أبي حنيفة، حياته وعصره وآرائه وفقهه. مدينة النشر غير معروفة. دار الفكر العربي.

٣. آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن أحمد. (١٤١٦هـ). الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

٤. فهيمي الباميانى، رجب علي. (١٤٠٠ش). دليل عقلى چيست و چگونه از ادلهى شرعى ديگر متمايز مى‌شود؟ (ما هو الدليل العقلي وكيف يتميز عن الأدلة الشرعية الأخرى؟). مجلة نصف سنوية: يافته هاى فقهى معارفى (نتائج الفقهية والمعارفية)، العدد الثاني، صص ١٩-٤٠.

٥. بركتي، محمد عميم. (١٤٠٧هـ). قواعد الفقه. كراجي: الصدف ببلشرز.

٦. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. (١٣٩٥هـ). سنن الترمذي. مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٧. الحر العاملي، محمد حسن. (١٤٠٩هـ). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٨. خلاف، عبد الوهاب. (١٤٣١هـ). علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع. مصر: مطبعة المدني.

٩. خليفي، رياض منصور. (١٤٠٧هـ). المنهاج في علم القواعد الفقهية. المكتبة الشاملة.

١٠. دهخدا، علي أكبر. (د.ت). لغتنامه دهخدا (معجم دهخدا). البرمجة الإلكترونية.

١١. ذيب، نجات بنت موسى. (د.ت). العقل مكانته و دلالته الشرعية على الأصول

الإعتقادية. الرياض: جامعة الملك سعود.
١٢. رستم باز، سليم. (د.ت). شرح المجلة. بيشاور: المكتب الحقانية.
١٣. زيدان، عبد الكريم. (١٣٩٦ش) الوجيز در اصول فقه (المترجم: الدكتور فرزاد بارسا). موقع عقيده.
١٤. سبحاني التبريزي، جعفر. (١٤١٩ه). مصادر الفقه الإسلامى و منابعه. بيروت: دارالأضواء.
١٥. الطباطبائي اليزدي، سيد محمد كاظم. (١٤١٧ه). العروة الوثقى. مدينة النشر غير معروفة. مؤسسة النشر الاسلامي.
١٦. عميد، حسن. (١٣٧١ش). فرهنك عميد (معجم عميد). طهران: منشورات أمير كبير.
١٧. المازندراني، محمد هادي بن محمد صالح. (١٤٢٩ه). شرح فروع الكافي. قم: دار الحديث للطباعة والنشر.
١٨. ورعي، السيد جواد. (١٤٣٨ه). مديات و حدود العقل فى الإستنباط عند العلامة البهبهانى. مجلة دراسات في العلوم الإنسانية، (٢) ٢٣، صص ١-١٤.
١٩. وزارة الأوقاف الكويتية. (١٤٢٧ه). الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqāran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 2 • Issue 2 • Autumn & Winter 2024

Feasibility of Applying Practical Principles in the Jurisprudence of Social and Governmental Issues (A Critique on Restrictive Evidence for Practical Principles)[1]

Mehdi Rahbar [2]
2. Associate Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran.
m.rahbar@mazaheb.ac.ir

Received: 2024/01/04 • Revised: 2024/04/28 • Accepted: 2024/04/28 • Published online: 2024/11/18

Abstract

Practical principles are a set of rules that, in cases of doubt regarding a religious ruling and the absence of clear evidence, determine the practical duty of the obligated individual and relieve their uncertainty. The scope of general practical principles extends to all areas of jurisprudence; however, a new doubt has emerged, challenging this scope. According to this view, most jurists have advocated for the extension and inclusion of practical principles in both individual and social matters. Conversely, a group of scholars, believing in the restriction of this scope, has confined the application of practical principles to individual and private rights, preventing their application in social and governmental matters. Among the reasons given for this restriction are the lack of oversight of practical principles over reality, their incompatibility with the requirements of time and place, the negative consequences of applying these principles in social matters, the emergence of conflicting practices, and the issuance of

1. Rahbar, M. (2024). Feasibility of Applying Practical Principles in the Jurisprudence of Social and Governmental Issues (A Critique on Restrictive Evidence for Practical Principle). *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, 1(2), pp. 175-203. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68689.1012

contradictory rulings in governance. This study, which is descriptive-analytical and based on library sources, examines the aforementioned arguments through both refutative and problem-solving approaches. The conclusion is that, given the contradictions in the restrictive arguments and the generality or specificity of the evidence for practical principles, as well as the numerous positive effects of applying these principles in governmental affairs, the opinion favoring generalization is the more likely and preferable one.

Keywords
Practical Principles, Doubt, Apparent Ruling, Social and Governmental Issues, Contemporary Social Issues.

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

إمكان استخدام الأصول العملية في فقه القضايا الاجتماعية والحكومية (دراسة نقدية حول أدلة القائلين بتضييق الأصول العملية)[١]

مهدي رهبر[٢]

٢. أستاذ مشارك، قسم الفقه والقانون الإسلامي، جامعة المذاهب الإسلامية العالمية، طهران، إيران.
m.rahbar@mazaheb.ac.ir

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠١/٠٤ ●تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٤/٢٨ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٤/٢٨ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

الأصول العملية هي مجموعة من القواعد التي تحدد الواجب العملي للمكلف عند الشك في الحكم الشرعي وعدم حصول على الأمارة، وترفع عنه حيرته. واستعمال الأصول العملية العامة يشمل جميع الأبواب الفقهية. ومع ذلك، فقد أثيرت شكوك جديدة في هذا السياق، وطعن البعض في عمومية هذه الأصول. بيانه أنّ في خصوص أرجاء استعمال الأصول العملية فإنّ مشهور الأصوليين قالوا بتعميمها وشمولها فيما يتعلق بالشؤون الفردية والاجتماعية. ومن جهة أخرى، فإن بعض الباحثين، اعتقادا منهم بالضيق في هذا المجال، جعلوا الاستشهاد بالأصول العملية منحصراً على الشؤون الفردية والحقوق الخاصة، ومنعوا استخدام الأصول العملية في الشؤون الاجتماعية والحكومية. عدم كون الأصول العملية ناظراً إلى الواقع، وعدم الالتزام بمتطلبات الزمان والمكان، وترتب التوالي الفاسدة الناتجة عن استخدام الأصول العملية في الشؤون الاجتماعية، وظهور الخلافات الإجرائية وإصدار أحكام متناقضة في مجال الحكم وهي من حجج الذين قالوا بالنطاق المحدد للأصول العملية. في هذا البحث الذي قدم بالمنهج الوصفي التحليلي

---

١. رهبر، مهدي. (٢٠٢٤م). إمكان استخدام الأصول العملية في فقه القضايا الاجتماعية والحكومية (دراسة نقدية حول أدلة القائلين بتضييق الأصول العملية). مجلة الاصول الفقة؛رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١ (٢)، صص ١٧٥-٢٠٣.

https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68689.1012

وباستخدام المصادر المكتبية، مع دراسة الأدلة المذكورة أعلاه على شكل الأدلة النقضية والحلية، وعلى ضوء وجود أمثلة نقضية لأدلة التضييق، وعمومية أدلة الأصول العملية والآثار الإيجابية العديدة التي تنتج عن استخدام هذه الأصول في مجال شؤون الحكومة، تم االحصول على أنّ القول بالتعميم هو الاختيار المفضل.

الكلمات المفتاحية

الأصول العملية، الحكم الظاهري، القضايا الإجتماعية، الشؤون الحكومية، القضايا المستحدثة الاجتماعية.

مقدمة

الأصول العملية، والتي يشار إليها بـ "الأدلة الفقاهتية"، هي مجموعة من القواعد التي تحدد الواجب العملي للمكلف عند الشك في الحكم الشرعي، وعدم الحصول على الدليل والأمارة النقلية والعقلية، و فلا بد من العمل وفق الأصل العملي حتى يخرج المكلف من الحيرة والشك.

أما فيما يتعلق بالأصول العملية، فيبدو أن نذكر بعض النقاط كمقدمات ضرورية:

أ). ليست الأصول العملية كاشفة عن الواقع، وعند جعل الحجية والاعتبار لها لم يلاحظ فيها جهة الكشف وإحراز الواقع.

وإذا لم يجد المجتهد دليلا للحكم الحقيقي بعد فحصه وبقي في شك، فإن الحكم الذي يثبت له باستخدام الأصول العملية (بعنوان الأصل دليل، حيث لا دليل) هو حكم ظاهري. وليس في الحكم الظاهري المبني على الأصول العملية، أي جعل شرعي، والمجعول الشرعي إنما هو الحكم الواقعي (المظفر، ١٣٨٦، ج١، ص١٦).

في المقابل، فالأمارة كدليل اجتهادي كاشف عن الواقع، ولهذا السبب فهي مقدم على الأصل، ومرتبتها تسبق مرتبة الأصل، ولذلك تم وقوع الأصول العملية في طول أدلة الاجتهادية.

والأصول اللفظية مثل أصالة الإطلاق، وأصالة الظهور، وأصالة العموم وغيرها، التي تستخدم في ساحة اللفظ وعند الشك في مراد المتكلم، كأمارات تقدّم على الأصول العملية.

إن تأثير وموقف الأصول العملية في فقه القضايا المستجدة والقضايا الاجتماعية والحكومية أهم من القضايا الفردية لأن التوقف في الشؤون الاجتماعية وإيجاد التحير في الناس، له آثار سلبية على المجتمع ويسبب الفوضى والمشقة والاضطراب في نظام الحياة العامة، بينما في الشؤون الفردية لا تتحقق مثل هذه العواقب على مستوى عامة الناس.

ب). تقسيم الأدلة إلى الأدلة الاجتهادية والأدلة الفقاهتية (الأصول العملية) والرجوع إلى الأصول العملية هو من اختصاصات فقه الشيعة ومن إبداعات المرحوم الوحيد البهبهاني، ويعتبر من الفروق الجوهرية بين الفقه الإمامي والفقه السني (العلامة الحلي، ١٤٢٥هـ، ج٢، ص ٢١؛ الحائري، ١٣٦٥ش، ج٣، ص ١٩).

والسبب في ذلك أن أدلة الأحكام عند أهل السنة أكثر من الإمامية، وبعد القرآن والسنة والإجماع تستخدم أدلة مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف والشرائع القبلية ومذهب الصحابة، ومع هذه الأدلة لا يشعر بحاجة جدية إلى الأصول العملية.

كما أن الاستشهاد بمقاصد الشريعة من العوامل التي تضعف مجال الرجوع إلى الأصول العملية في الفقه السني، ويتم التمسك بها كقرينة حالية لظهورات النصوص الشرعية.

يقول جاسر عودة:

مصطلح المصلحة المرسلة يقصد به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار و لا بالغاء و هذا لا ينطبق على المقاصد التي تشهد لها نصوص المقاصد العامة (عودة، ٢٠١٣م، ص٦٨).

ويقول يوسف حامد العالم في كتاب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، في باب تحت عنوان "الطرق التي بهاء تعرف مقاصد الشرع": وقد ذكر الأصوليون من أهل السنة أننا من طريق النصوص، نحصل على المقاصد، وهي غايات الأحكام (حامد العالم، ١٤١٥هـ، ص ١٠٩).

وبناء على هذين القولين يمكن القول بأن مستند مقاصد الشريعة هي النصوص الشرعية، وما دام هناك نص ويمكن الرجوع إلى مقاصد الشريعة فلا مجال للشك وتطبيق الأصول العملية، فالشؤون الفردية وكذلك الشؤون الاجتماعية والحكومية قليلة ومحدودة.

وفي الحالات القليلة التي لا يمكن فيها استنتاج الحكم الشرعي من هذه الأدلة، غالبا ما يستند إلى الاستصحاب على أنه "نهاية مدار الفتوى" (زيدان، ١٣٨٠ش، ص ٢٦٩؛ خلاف، ١٩٩٦م، ص ٩٢).

وفي المصادر السنية ورد الاستصحاب تحت عنوان الأدلة المتنازع عليها، وتمت مناقشته بتفصيل أكثر، وتمت مناقشة البراءة والاحتياط والتخيير بشكل متفرق أثناء المسائل والمباحث الفقهية (النملة، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص ٩٥٩).

وقد عدّ الغزالي في "المستصفى" (ج١ ص٢١٧) دليل العقل والاستصحاب كالدليل الرابع من أدلة الفقه.

على الرغم من أن نطاق استخدام الأصول العملية في الفقه الإسلامي كان محدودا منذ القديم، إلا أن الاهتمام بهذه الأصول في المصادر الأصولية الإمامية، وخاصة الأعمال الأصولية المتأخرة والمعاصرة، هو أكثر بكثير من المصادر السنية.

وكانت الطريقة الصارمة والأسلوب الأخبارية في التعامل مع النصوص والمعارضة الشديدة للرأي والقياس في فقه الإمامية من العوامل التي مهّدت الأساس للرجوع إلى الأصول العملية (الطوسي، ١٣٧٨، ج٣، ص ٤٣).

وفي مصنفات فقهاء الإمامية القدماء، مثل: السرائر لابن إدريس (ابن ادريس، ١٤١٠هـ، ج١، ص ٤٦)، والمُعتبر للمحقق الحلي (حلي، ١٤٠٧هـ، ج١ ص ٢٨)، والذكرى للشهيد الأول (الشهيد الأول، ١٤١٩هـ، ج١، ص٥٢) تم ذكر الأصول العملية، وخاصة الأصول العقلية. وقد اعتبر الشيخ المفيد في التذكرة، طريق الوصول إلى الحكم الشرعي من خلال العقل والروايات (المفيد، ١٤١٣هـ، ص ٢٨).

وقد كان البحث حول الأصول العملية في مختلف الكتب الفقهية والأصولية موضع اهتمام حتى زمن الشيخ الأنصاري الذي طرح الأصول العملية الأربعة (الأنصاري، ١٤١٩هـ، ج١، ص ٣) وما زال مستمراً بعده إلى الآن.

قبل الشيخ الأنصاري كان أصلي الاستصحاب والبراءة، أكثر ما يحظى بالاهتمام والرعاية (ابن زين الدين، ١٣٩٠ش، ص ٢٦٢؛ الأسترابادي، ١٣٩٣ش، ص ١٠٦). ولكن في المؤلفات بعد الشيخ الأنصاري، تم النقاش والدراسة حول الأصول الأربعة: البراءة، والتخيير، والاحتياط، والاستصحاب وحصرها في الأربعة حسب الحصر العقلي أو الاستقرائي (الأخوند الخراساني، ١٣٨٦ش، ص ٣٣٧؛ المظفر، ١٣٨٦ش، ج٤، ص ٢٦٩).

وبناء على ما تقدم، يتبين لنا أن البحث في إمكانية استخدام الأصول العملية في مجال القضايا الاجتماعية والحكومية في مجال الفقه الإسلامي أمر مشترك بين المذاهب الفقهية المختلفة وليس منحصراً على فقه الإمامية، وإن كان مجال الاستشهاد بالأصول العملية في فقه أهل السنة أقل منه في فقه أهل البيت.

ج). تنقسم الأصول العملية حسب معايير مختلفة، وطرح هذه الأقسام ولو إجمالاً تسبب في شرح الأصول المقصودة في هذه المقالة.

ينقسم الأصل العملي إلى عام وخاص بحسب نطاقه، فالأصل العملي العام يسري في جميع أبواب الفقه، ومن ذلك أصل البراءة، والتخيير، والاحتياط، والاستصحاب، أما الأصل العملي الخاص فلا يسري إلا في باب معين من أبواب الفقه، كأصالة الطهارة، وأصل الحِلية، وعدم التزكية (المظفر، ١٣٨٦ش، ج٤، ص ٢٧١).

وينقسم الأصل العملي إلى الأصل الشرعي والأصل العقلي حسب مستنده ووثيقته (المشكيني، ١٤١٣هـ، ص ٥٩). والأصل العقلي يكون من مُدرَكات العقل العملي، كحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عند الشك في الحكم الشرعي.

جدير بالذكر أن مرتبة الأصول العقلية متأخرة عن الأصول الشرعية وفي طولها، لأنه بوجود الأصل الشرعي يتحقق نوع من البيان، وينتفي موضوع الأصل العقلي والذي هو عدم البيان.

ومن بين التقسيمات الأخرى للأصول العملية، يمكن الإشارة إلى تقسيمها

إلى الأصل الموضوعي والأصل الحكمي وأيضاً الأصل السببي والأصل المسببي وتم الاكتفاء بذكر أسمائها تجنباً للإطالة.

في هذه المقالة يتم التطرق إلى كافة أنواع الأصول العملية، والسؤال الرئيسي للبحث هو ما مدى الاستناد والاستشهاد بالأصول العملية؟ بعبارة أخرى هل يمكن الاستناد إلى الأصول العملية في الفقه الحكومي والاجتماعي كما تم الاستشهاد بها في الفقه الفردي ؟

خلفية البحث

لقد تم إجراء الكثير من الأعمال والدراسات في مجال استخدام الأصول العملية، بما في ذلك:

- كاربرد اصول عملية در دعاوى مدني (استخدام الأصول العملية في الدعاوى المدنية)١٣٨٩٠ش، بهروز فارسي، جامعة الامام الخميني العالمية؛
- كاربرد اصول عمليه در حقوق موضوعه ايران (استخدام الأصول العملية في قوانين إيران)١٣٩٦٠ش، زهير نادعليزاده، جامعة شمال؛

تناقش هاتان الأطروحتان استخدام الأصول العملية في الدعاوى المدنية والمسائل القانونية لحل الثغرات القانونية دون الدخول في نطاق استخدام الأصول.

- اختلاف نظر اصوليين در اصول عمليه (اختلاف آراء الأصوليين في الأصول العملية)١٣٩٥٠ش، السيد محسن آزيز، جامعة الخوارزمي.

وفي هذه االأطروحة تمت الدراسة حول الخلاف في مجاري الأصول العملية وضوابط جريانها.

وأعمال بحثية أخرى تم تقديمها في مجال الأصول العملية، يركز بعضها على أدلة اعتبار الأصول والبعض الآخر يبحث في مجاري الأصول وضوابط تطبيقها، مثل شرطية الفحص في الأصول العملية والارتباط بين الأصول العملية والأمارات،

وحجية مثبتات الأصول العملية من المواضيع التي تحظى باهتمام البحوث المختلفة.

إن البحث في إمكانية استعمال الأصل العملي في مجال الأحكام الاجتماعية والحكومية وفصل الشؤون الفردية عن الشؤون الاجتماعية في مجال استعمال الأصول العملية من الموضوعات التي لم تتطرق إليها الكتب الفقهية والرسائل والأبحاث المختلفة.

صدر مقال بعنوان " جايگاه اصول عمليه و مشروعيت فقاهتى در حكمرانى و آموزه هاى حقوق عمومى" (مكانة الأصول العملية والمشروعية الفقهية في الحكم ومبادئ القانون العام) بقلم السيد محمدعلي ضيائي والسيد محسن قائمي، في العدد ٣٩ من مجلة دانش حقوق عمومى (علم القانون العام) التي يتناول هذه المسألة وفيها يتم استعمال الأصول العملية على الشؤون الفردية.

في الحقيقة، إن هذه المقالة هي نقد للآراء والحجج التي وردت في مقال السيد ضيائي، وهذه المسألة هي الجانب المبتكر في هذا البحث، وذلك لأنه لم يلاحظ أي بحث حول مراجعة ونقد حجج القائلين باستخدام الأصول العملية في الشؤون الفردية. لذلك، مضافاً إلى أن نفس موضوع نطاق استخدام الأصول العملية من منظور الشؤون الفردية والحكومية يعتبر موضوعًا جديدًا، كما أن تحليل وفحص أدلة هذه المجموعة أمر غير مسبوق أيضًا.

نطاق استخدام الأصول العملية

إن وجود الأصول العملية قد ساهم كثيراً في ديناميكية الفقه، بحيث يمكن من خلال استخدامها، إظهار النظر في خصوص القضايا الجديدة التي ليس لها تاريخ في الشريعة، واستنباط حكمها الظاهري من الأصول المستمدة من العقل والعمومات النقلية.

وتشمل القضايا المستحدثة نطاقًا واسعًا يسعى المجتهد إلى اكتشاف حكمها الشرعي. ومع نظرة ضيقة، يرى البعض أن العلاقة بين الأصول العملية والفقه

الحكومي والاجتماعي علاقة متناقضة، ويعتقدون أن الأصول العملية لا يمكن الاستشهاد بها إلا في الأمور الفردية والحقوق الخاصة (مدرسي، السيد محمد تقي، متاح في news/fa/ir.iqna://Alidoust, ٣٨٥٢٣٠٦؛ عليدوست، ١٣٩٠، رقم ١٢).

ويرى المرحوم كاشف الغطاء (كاشف الغطاء، ١٣٨١، ج١، ص ٢٣٢) والتبريزي (تبريزي، ١٣٦٩، ص ٢٩٢) أن أصالة الاحتياط لا تجري في مجال الأحكام العامة أو عام البلوى.

ويعتبر الإمام الخميني‌ﷺ التمسك بالأصول العملية في شؤون الحكومة تمسكاً في غير محله (الخميني، ٢٠١٣م، ج١، ص ٢٢٨).

في المقابل، فإن المشهور من الفقهاء حسب إطلاق أقوالهم يعتقدون بتوسع وتعميم استعمال الأصول العملية العامة في جميع أبواب الفقه ولا يميزون بين المسائل الفردية والحكومية المختلفة (المحقق الحلي ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٢٨؛ الشهيد الأول، ١٤١٩هـ، ج١، ص ٥٢؛ الأنصاري، ١٤١٩هـ، ص ٣؛ الأخوند الخراساني، ١٣٨٦، ص ٣٣٧؛ المظفر، ١٣٨٦، ج٤، ص ٢٦٩؛ الفيروزآبادي، ١٣٨٧، ج٤ ص٤؛ الأنصاري، ١٤٢٤هـ، ج٣، ص ٤٩٧).

وفي هذا المجال تتم نقاش حول حجج الطرفين:

١. براهين القائلين بتضييق نطاق استخدام الأصول العملية

إنّ القائلين بالتضييق يحاولون إثبات ادعائهم من خلال الاستشهاد بأدلة أغلبها عقلية، وأهم الأدلة عند هؤلاء هي:

١-١. الدليل الأول: الطبيعة المتغيرة للأحكام الحكومية

إن القضايا الحكومية والاجتماعية، وبالتالي الأحكام الحكومية، تتغير باختلاف المصالح والعصور ومتطلبات الزمان والمكان، ولا تقوم على الاستمرارية والثبات مثل الأحكام الواقعية الأولية، وبما أن لسان الأصول العملية ليس لسان الواقع والأصول العملية لا تكون ناظراً إلى الواقع، ولذلك فإن تغير

الظروف الزمنية والمكان واختلاف المتطلبات لا يؤثر على نتيجة الاستشهاد بالأصول العملية (النائيني، ١٣٨٨، ص ١٣٦؛ الطباطبائي، ١٣٨٨، ج١، ص ٨٦). بعبارة أخرى، بسبب تغير القضايا الاجتماعية وتطورها، فإن أحكامها يجب أن تكون أيضاً متغيرة، في حين أن النتائج المحصلة من الأصول العملية تكون دائماً ثابتة لا تتغير، ولهذا السبب لا يمكن الاستفادة من الأصول العملية في فقه الأحكام الاجتماعية.

١-٢. الدليل الثاني: تلازم القول بتعميم نطاق الأصول العملية مع الخسران

إن الاستناد بالأصول العملية في المجالات العمومية والاجتماعية له عواقب لا يمكن إصلاحها، وغالباً ما يؤدي إلى الضرر. على سبيل المثال، جريان أصالة الاحتياط في أمور مثل القصاص، يؤدي إلى إيجاد الخلل في أمن المجتمع (الميرزا القمي، ١٣٦٣، ج١، ص ٢٤٧) وأيضاً جريان أصالة الاحتياط في المسائل ذات الأهمية الشرعية، كالدم والأموال، يؤدي إلى التحقيق في الحياة الشخصية وكشف عيوب الناس، مما يتعارض مع مقاصد الدين العامة (كاشف الغطاء، ١٣٨٠، ج٢، ص ٣٩٦).

والاستناد بأصالة الاحتياط في تسليم المناصب العامة يؤدي إلى فقدان الثقة في القوى الكفوءة واستخدام أصالة الصحة في تصرفات الوكلاء والمسؤولين يخلق أرضية لحذف الرقابة عليهم وانتشار السلوكيات غير اللائقة وغير المشروعة والخلل في النظام الحكومي.

ويرى البعض أن الإفراط في الاحتياط يؤدي إلى انسداد باب الاجتهاد في الظواهر المدنية والمستجدة (جناتي، ١٣٧٤، ص ٣٦).

١-٣. الدليل الثالث: تغيير العناوين في شؤون الحكومة

يمكن وضع كل عنصر من عناصر الحكم، تحت أحد العمومات أو الأصول العملية ويكون مشروعا، ولكن مجموعها قد يوضع تحت عنوان ينطبق عليه أصل

عملي آخر فيكون له حكم مختلف (الأمين، ١٣٩٢، ج٣، ص ٣٣). على سبيل المثال، يحتاج الناشطون الاقتصاديون إلى الوصول إلى المعلومات الاقتصادية لتطوير الأعمال والإنتاج، وبناء على أصالة البراءة العملية، يُسمح لهم باستخدام هذه المعلومات، ولكن هذا الحصول على المعلومات قد يؤدي إلى إلى خلق الاستغلال الاقتصادي لفئة معينة، وهو ما يتنافى مع العدالة الاجتماعية التي أكد عليها الشرع.

يقول السيد مكارم الشيرازي أنه في النظام الاقتصادي الإسلامي، لا ينبغي أن تكون الظروف بحيث يتم توفير منصة الحصر في إنتاج وتوريد السلع والخدمات، بمعنى أن شركة واحدة أو بائع واحد للسلع أو الخدمات لديه الإنتاج والتوزيع في السوق، وبالتالي تُترك مجالات الإنتاج والعرض خارج المنافسة السليمة (مكارم، ١٣٨٥، ج٢، ص ١٢٥).

١-٤. الدليل الرابع: صدور أحكام متعارضة على القول بالتعميم

إن اختلاف طريقة العمل في الأصول العملية يؤدي إلى تعارض الأدلة وإصدار أحكام متناقضة في مجال الحكم وخلق الفوضية. فمن الممكن أن يكون شخص قد حكم ظاهراً بصحة فعل ما بناء على الاستصحاب، فيعتبر ذلك الفعل سبباً لسقوط الواجب، بينما يمكن لشخص آخر أن يعتمد على الاستصحاب المعاكس فيحصل على نتيجة مختلفة.

على سبيل المثال، في مجال العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى، وخاصة الدول غير الإسلامية، يأخذ البعض جانب الحذر والاحتياط ويمنعون ذلك قدر الإمكان، لكن عددا آخر، استناداً إلى أصل الإباحة، يرى أن مثل هذا الأمر لا بأس به؛ وأن هذين الرأيين يسببان صراعاً في صنع القرار، وبالتالي يسببان خللاً على مستوى الحكم والرأي العام.

ويرجع الاختلاف في طريق العمل إلى عدم الدقة ومراعاة شروط ومجاري

الأصول العملية، مما يتسبب في الانحراف عن المجرا الرئيسي للأصول العملية، ونتيجة لذلك يتم الحصول على نتائج وأحكام متعارضة من الأصول العملية (مجلة حوزة، ١٣٧٩ش، ١٢٨).

٢. أدلة نظرية التعميم في استخدام الأصول العملية (رأي المؤلف المختار)

وقد حاول أصحاب التعميم إثبات وجهة نظرهم من خلال الاستشهاد بأدلة نقضية وحلية:

٢-١. الأدلة النقضية

تحت هذا العنوان، يتم نقاش الأدلة التي أقامها القائلون بالتضيق وإبطالها بالنقض

٢-١-١. الدليل الأول: احتمال تعلق الشك بتحقق مصلحة الحكم الحكومي

إنّ مقتضيات الزمان والمكان لها دور أساسي في تحديد موضوعات الأحكام وتفسيرها، وتعد موضوعات الأحكام علة للحكم. وفي الأحكام الحكومية والاجتماعية يتوقف بقاء الحكم على بقاء المصلحة التي وراءها، وما دامت المصلحة باقية فإن الحكم الحكومي يستمر ويبقى. فإذا تغيرت المصلحة بناءً على مقتضيات الزمان والمكان، تغيرت الأحكام الحكومية. فالمصلحة المتغيرة إذا كان لها حكم واضح يعمل به، أما إذا كان الحكم مشكوكاً فيه فإنه يمكن الحصول عليه على أساس الأصول العملية. والحاكم الإسلامي يعمل على أساس المصلحة التي عرفها ويصدر حكماً حكومياً، ولكن في بعض الأحيان قد يشك الحاكم في أن الحكم الحكومي صالح لهذه المسألة أم لا؟وسبب هذا الشك أن المسألة لها محاسن ومساوئ، بحيث يبدو الانحياز إلى جهة ما صعباً، فمثلاً في التواصل مع دول العالم الأخرى أو الانقطاع عنها، قد يتردد الحاكم بعد استشارة أهل

الخبرة في وجود التواصل أو عدمه، وفي هذه الحالة يمنع مثل هذا التواصل احتياطاً.

وفي مسألة الرجم، إذا منع الحاكم الإسلامي تنفيذ الرجم بسبب وجود المفسدة ووهن الدين والمذهب، وفي وقت آخر، وفقاً للمتطلبات الموجودة، إذا كان هناك شك في أن الرجم سبب لانتهاك حرمة الدين، يمكن الحصول على الحكم بالرجوع إلى الأصول العملية.

ومن الأمثلة على ذلك مسألة أداة القصاص التي كانت في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام أكثر الوسائل شيوعاً وأسهلها للقصاص هي السيف، وقد استعملت، والآن إذا نظرنا إلى تغير الأدوات القاطعة، فهل يجوز لنا تنفيذ القصاص بأداة غير السيف من الأدوات القاطعة الحادة؟ وفقاً لأصالة الإباحة فإن هذا الفعل جائز.

وعلى هذا فإن الأصول العملية تابعة لموضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي (الواقعي أو الظاهري)، وما دام هناك شك فإنه يمكن الرجوع إلى الأصول العملية، فإذا دعت مقتضيات الزمان والمكان إلى أن يتعلق الشك بموضوع جديد، وبالتالي إلى الشك في الحكم، فإن الأصول العملية هي التي تطبق على المسألة المشكوك فيها.

والنتيجة هي: لا توجد علاقة بين الطبيعة المؤقتة للأحكام الحكومية وعدم جريان الأصول العملية فيها، ومتى تحققت موضوع الأصول العملية، أمكن تنفيذ الأصل العملي.

٢-١-٢. الدليل الثاني: ترتيب الفوائد والمصالح على تطبيق الأصل العملي في الشؤون الاجتماعية

و في نقض الدليل الثاني للقائلين بالتضييق، يمكن الإشارة إلى نقطتين:

أ) إن استخدام الأصول العملية في القضايا العامة والاجتماعية يؤدي إلى

إزالة الارتباك ونتيجة لذلك يؤدي في كثير من الأحيان إلى تحقيق المنافع والمصالح العامة، وليس الأمر وكأنه لا يترتب عليه الا المفسدة. على سبيل المثال، يتم ذكر ما يلي:

١. أصل عدم ثبوت الدين وضرورة إثباته من قبل المدعي، يمنع الادعاءات الباطلة التي تسبب المتاعب للآخرين ويسعى إلى الراحة والسلام العام.

يقول الشهيد ثاني في شرح اللمعة (ج ٥، ص ٤٧): وفي حالة الشك في الدين فالأصل هو عدم الدين، لأن الدين حدث والأصل عدمه.

٢. في المسائل الجنائية والقانونية يسود أصل البراءة ولا يعتبر أحد مجرماً إلا إذا ثبتت جريمته ويعتبر أصل عدم الالتزام والمسؤولية من أكثر الأصول التي ذكرها الفقهاء (ابن الشهيد الثاني، ١٤٢٩هـ، ج١، ص ٢٧٤؛ الخوئي، ١٤٢٨هـ، ج٤٨، ص ١٥٩).

٣. وكل معاملة تتم فهي مبنية على صحتها ما لم يظهر فسادها. يقول الشيخ حسن كاشف الغطاء في أنوار الفقاهة (١٤٢٢، المجلد الأول، ص ١٣٠) الأصل في العقود الصحة، لأن عمل المسلم يحمل على الصحة. وقال صاحب الجواهر عند الشك في صحة العقد: الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها (١٣٦٢، ج٢٣، ص ١٩٧).

٤. عند الشك في مسؤولية الأشخاص المدنية والضمان بسبب إتلاف ممتلكات الغير أو الإضرار بالغير، فالأصل هو عدم الضمان والمسؤولية المدنية.

يقول السيد محسن الحكيم في مستمسك العروة الوثقى (حكيم، ١٣٩١، ج١٣، ص ٣٦٥) في إطار الخلاف بين الضامن والمضمون له في أصل الضمان: فالقول قول الضامن، لأصالة عدم الضمان الذي يدعيه المضمون له، ولأصالة عدم الدين الذي يدعيه.

ب) وما ورد في أقوال الفقهاء من أضرار وعواقب لا يمكن تداركها بسبب تطبيق الأصول العملية، يشير في الغالب إلى تطبيق أصالة الاحتياط. وبطبيعة

الحال، من الممكن أن يؤدي تطبيق الأصول العملية الأخرى في الشؤون الحكومية إلى الفساد. ولكن للإجابة على هذه الشبهة يمكننا أن نقول:

كما أصبح مشهوراً ومعروفاً بين الأصوليين فإن الاحتياط حسن ومرغوب فيه علي الإطلاق (الاحتياط حسن علي كل حال)، كما أن العقل يحكم بأولوية الاحتياط، ولكن الاحتياط حسن ومطلوب إلي الحد الذي لم يستلزم اختلال النظام والعسر والحرج، لأن الأحكام الشرعية وفقاً للآية «**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**» (الحج، ٧٨) مقيدة بعدم الحرج (سبحاني، ١٣٧٩، ص ٣٣٤؛ النايني، ١٣٦٨، ج٢، ص ٢٠٢)، فإذا أدى إجراء أصل الاحتياط أو غيره من الأصول العملية إلى الخسارة العمومية أو العسر والحرج، فلا يمكن اعتبار الاحتياط مطلوباً ومرضياً للشارع من جهة النقل والعقل.

وذكر الشيخ الأنصاري أن الاحتياط لا يجري في الشبهات غير المحصورة لأنه يستلزم العصر والحرج (الأنصاري، ١٤١٥هـ، ج٥، ص ١٧٦).

كما يمنع المرحوم الخوئي جريان الاحتياط على أساس معيار العسر والحرج واختلال النظام (الخوئي، ١٤٢٨هـ، ج٤٧، ص ١٥٥).

وحديث تحف العقول عن الامام الصادق عليه السلام يؤكد هذا المعنى أيضاً حيث قال:

«فَكُلُّ أمرٍ يَكونُ فيه الفَسادُ مِمّا هُوَ مَنهِيٌّ عَنهُ.... أو شَيءٍ يَكونُ فيهِ وَجهٌ مِن وُجوهِ الفَسادِ،فَهذا كُلُّهُ حَرامٌ وَمُحَرَّمٌ؛ لِأَنَّ ذلِكَ كُلَّهُ مَنهِيٌّ.... لِما فيهِ مِنَ الفَسادِ» (ابن شعبه، ١٣٩٣، ج١، ص ٢٢٣).

٢-١-٣. الدليل الثالث: منع جريان الأصول الضارة

إن الأحكام الحكومية والشؤون الاجتماعية هي الشؤون العامة التي تؤثر على عامة الناس وبالتالي فإن جريان الأصل العملي في الشؤون الحكومية يعتمد على المظهر العام للقضايا، وليس على جوانبها الشخصية والفردية. ومن الممكن أن

يكون جريان الأصل العملي في الجانب الخاص مختلفاً عن جانبه العام، ولكن هذا لا يخل بجريان الأصول العملية في الشؤون الاجتماعية.

إن النتائج المترتبة على جريان الأصل في الشؤون الاجتماعية، إذا تعارضت مع الشؤون الفردية، فمن المؤكد أن مراعاة الجانب العام أولى وأفضل حسب العقل والرواية؛ لأن المنافع المترتبة عليه تتعلق بعدد أكبر، بخلاف الشؤون الفردية التي تتعلق بقلة قليلة أو حتى بشخص واحد.

وقد أكد الفقهاء الإسلاميون في كل أبواب الفقه على احترام الجانب العام وتفوقه على المصالح الشخصية (الخميني، ١٣٧٩، ج٢، ص ٤٦١؛ مطهري، ١٣٨٠، ج١، ص ١٣٩؛ الشيخ مفيد، ١٤١٣ق، ص ٦١٦؛ منتظري، ١٤٠٩ق، ج٢، ص ٧٩٧).

ويرى الشهيد ثاني في مسالك الأفهام، عند تزاحم المصلحة العامة بإتلاف أموال الغير، فإن المصلحة العامة تكون الأهم، بل الواجبة (شهيد ثاني، ١٤١٣هـ، ج٣، ص ٣٨).

٢-١-٤. الدليل الرابع: ضرورة تحقق ضوابط الأصل العملي ومجراه.

وفي نقض الدليل الرابع لأصحاب التضييق ينبغي أن يشار إلى نقطتين:

النقطة الأولى: فيما يتعلق بالاستناد إلى الأصول العملية، لا بد من توافر جميع شروط جريان الأصل العملي، وإذا توفرت هذه الشروط، وتم جريان كل أصل على مجراه، فإن كثيراً من الأحكام المتزاحمة سوف تزول من تلقاء نفسها، وبالتالي لن تنشأ نتائج متزاحمة في شؤون الحكم.

إن جزءاً من التزاحمات التي تنشأ في سياق جريان الأصول العملية في شؤون الحكم ترجع جذورها إلى عدم وجود الشروط والمقدمات التي يجب أن تتوفر حتى يمكن الرجوع إلى الأصل العملي. وبما أن هذه الشروط لا يتم شرحها بشكل صحيح في حجج الطرف المقابل فمن الضروري أن نذكرها باعتبارها نقضاً لحججهم:

١. قبل تطبيق الأصل العملي لا بد من الفحص عن الأدلة لأنه:

أولاً: موضوع الأصل هو الشك، ورغم وجود العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الإلزامية ووجود الأدلة، إلا أنه لا بد من الفحص عن الأدلة بحسب حكم العقل، وبعد الفحص إذا كان هناك شك في الحكم، يمكن الاستشهاد بالأصول العملية (الأخوند الخراساني، ١٣٨٦، ج٣، ص ١٤٦).

ثانياً: تم استناد الشيخ الأنصاري إلى الإجماع على وجوب الفحص (الأنصاري، ١٤١٩هـ، ج٢، ص ٤١٢).

ثالثاً: الآيات والروايات التي تدل على ضرورة التفقه والتعلم، مثل آية:«**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**» (الأنبياء، ٧) وآية: «**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**» (التوبة، ١٢٢) والحديث النبوي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة» (الكليني، ١٣٩٣، ج١، ص٣٠) تؤكدان على تعلم الأحكام الشرعية والدينية، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من البحث والفحص عن الأحكام من المصادر الموثوقة، والبحث عن الدليل هو مقدمة لتحقق هذا الهدف.

٢. وعليه، فمع اليقين بالحكم أو الظن الخاص بالحكم، فإنه لا يمكن الرجوع إلى الأصول العملية؛ لأن موضوع الأصل وهو الشك لم يتحقق.

٣. وجوب استعمال الأصول العلملية في مجاريها الصحيحة. وقد ذكر الشيخ الأنصاري أربعة مجاري للأصول العملية العامة بحصر عقلي، لأن الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول (مجرى الاستصحاب)، والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأول (مجرى أصالة البراءة،) والثاني: إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول (مجرى قاعدة الاحتياط)، والثاني مجرى قاعدة التخيير (الأنصاري، ١٤١٩هـ، ج١، ص ٢).

فإذا لم تتوفر الشروط المذكورة فإن الرجوع إلى الأصل العملي غير صحيح، والاختلاف والتعارض الناتج عن جريان الأصل يرجع إلى عدم جريان الأصل

العملي بشكل صحيح، ولا إلى ذات هذه الأصول.

النقطة الثانية: على الرغم من الشروط المذكورة أعلاه، إذا كان هناك تعارض بين الأصول العملية أو تم الحصول على اختلاف روية في الاستناد إلى الأصل وبالرجوع إلى قواعد التعارض والجمع بين الأدلة أو الرجوع إلى قواعد الترجيح يمكن تحديد التكليف، كما يتبع نفس الروية عند التعارض بين إمارات الشريعة.

إن الرجوع إلى قواعد التزاحم يمنع ظهور الفوضى وتفكك عناصر الحكم، ولهذا لا يوجد عائق أمام تطبيق الأصول العملية في الشؤون الاجتماعية والحكومية.

٢-٢. أدلة حلية

وبالإضافة إلى نقض حجج الطرف المقابل، فقد قدم أصحاب التعميم أدلةً تثبت رأيهم، سنذكرها:

٢-٢-١. الدليل الأول: إطلاق أدلة الأصول العملية

إن إطلاق وعمومية أدلة الأصول العملية وومستنداتها، يدل على أنه مع تحقق الشك في أي أمر سواء فردي أو اجتماعي يمكن الرجوع إلى الأصل العملي.

الآيات والروايات التي وردت في الأصول العملية الشريعة، مثل آية«**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**» (الاسراء، ١٥) وحديث الرفع (الكليني، ١٣٩٣، ج٢، ص ٤٦٣)، كمستند أصالة البراءة، وأخبار التوقف (الكليني، ٢٠١٤م، ج١، ص ٦٧) كمستند أصالة الاحتياط و... كلها لها اطلاق وعموم، وتخصيصها بالشؤون الفردية بلا وجه و لا دليل.

وكذلك الأصول العملية العقلية التي تقوم على قواعد عقلية، مثل قبح العقاب بلابيان ووجوب دفع الضرر المحتمل، وفقا لاستحالة وقوع التخصيص في القواعد العقلية (الأنصاري، ١٤١٩هـ، ج٢، ص ١٣١؛ اعتمادي، ١٣٩١، ج٣، ص ٤٢٣)، إنها

تحافظ على شموليتها وتتضمن جميع القضايا المشكوك فيها.

وتقول صاحبة عناية الأصول، وهي تؤكد إطلاق أدلة الأصول العملية:«ان تلك الأصول العملية الأربعة أصول عملية عامة جارية في جميع أبواب الفقه» (الفيروزآبادي، ١٣٨٧، ج٤، ص ٤).

وقد أدى الإطلاق المذكور إلى أننا عندما ندخل في مجال الفقه نجد أن المشهور من الفقهاء المشهورين (بالشهرة العملية) يعتقدون بتعميم استخدام الأصول العملية، وفي استنتاجاتهم الفقهية في القضايا الاجتماعية في الحالات الضرورية يستندون إلى الأصول العملية. وهذا يؤكد أيضاً إمكانية الاستشهاد بالآصول العملية في الشؤون الاجتماعية.

وفيما يلي تم الإشارة إلى بعض هذه الاستنادات:

أ- الأصل هو عدم ولاية أحد على غيره، وعدم تأثير الحكم على الآخرين، لأن الناس خلقوا أحرارا مستقلين حسب طبيعتهم الأصلية (منتظري، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ٢٧).

ب- وأما في خصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كنا لا نعلم أن فعل الغير حرام فلا نحتاج إلى البحث عنه لأن أصل البراءة هو الغالب والحاكم في هذه الحالة (منتظري، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٢٤٣).

ج- إقامة العلاقات السياسية والاقتصادية مع الكفار أمر جيد إذا كان لمصلحة الإسلام والمسلمين، مع الحذر ومراعاة الاحتياط والاهتمام من جميع الجوانب (منتظري، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٧٢١).

د- ثبوت الهلال ثابت بحكم الإمام معصوم عليه السلام وهو ولي المسلمين، ومقتضى الأصل أنه لا يمكن أن يثبته أي حكم آخر (مؤمن، ١٤٢٥هـ، ج١، ص ٤١١).

ذ- وأما اشتراط دفع الزكاة إلى ولي المسلمين، فيحكم بعدم اشتراطها استناداً إلى أصالة البراءة وإن كان الأحوط دفعها إلى ولي المسلمين (مؤمن، ١٤٢٥هـ، ٢، ص ٢٤٧).

ص- من لا يملك مالاً ولا تجارة، لا تجب عليه الجزية إجماعاً ووفقاً لأصالة براءة الذمة (الطوسي، ١٣٨٧، ج٥، ص ٥٤٦).

٢-٢-٢. الدليل الثاني: اخلال القول بالتضييق بنظام معيشة الناس

وإذا لم نجد دليلاً في أدلة الأحكام فيما يتعلق بالأمور الشخصية، وكان لدينا شك، فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، ومن ثم يتم التحير. وفيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية والحكومية، قد تثار الشكوك أيضاً في بعض الحالات، وأفضل الدليل لذلك هو أنه في قضايا الفقه الاجتماعي والعامة تم الاستناد إلى الأصول العلملية، وقد ذكرنا بعضها في هذه المقالة.

إن رفع التحيّر في شؤون العام هو أيضاً من مسؤوليات الأصول العملية، مع الفارق أن التوقف عند التحيّر في شؤون العام يؤدي إلى الارتباك والتحير وعدم الرضا في عموم الناس، وله نتائج سلبية على الحكومة الإسلامية. ولذلك، لتجنب هذه العواقب، لا بد من استخدام الأصول العملية.

وبعبارة أخرى، فإن انسداد الأصول العملية في الشؤون الاجتماعية والحكومية تسبب مشقة واضطرابا في نظام حياة الناس وتهدد الرفاهية العامة ومعيشة الناس. ومثل هذه الأمور مبغوضة ومكروهة في نظر الشرع والعقلاء، وتتعارض مع الفلسفة الوجودية للحكومة الإسلامية، لأن وجود الحكومة هو لترتيب وتنظيم الشؤون العامة، والفوضى عائق إلى ذلك.

يقول الامام الخميني رحمه الله في كتاب البيع:

مع أنّ حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، و اختلال أُمور المسلمين من الأُمور المبغوضة، و لا يقام هذا، و لا يسدّ هذا إلّا بوال و حكومة (الخميني، ١٣٩٢، ج٢، ص ٦١٩).

يرى السيد مكارم الشيرازي أن وجود القضاء والقضاة أمر ضروري لفصل

الخصومات، و لا بدّ حينئذ من طريق إلى فصلها، كي لا يتسع نطاقها و يذهب بالنظام كلها و يقع الهرج و المرج و إراقة الدماء و غيرها، فيجب التصدي لفصل الخصومات و الحكم بين الناس لجماعة من العلماء وجوبا كفائيا (مكارم، ١٤٢٥هـ، ج١، ص ٤١٠).

إن جريان أصالة الصحة في المعاملات، وأصالة البراءة في المسائل الجنائية والقانونية، وأصل عدم ثبوت الدين والمسؤولية المدنية والضمان، وأصل شرعية الجرائم والعقوبات (إذا شك في جرم أو عقاب فعل ما،ولم يكن هناك مستندقانوني له، فلا يمكن إثبات الجريمة أو العقوبة) وأصل عدم رجعية القوانين، ويقصد بأصل عدم رجعية القوانين انعدام سريان أحكام القواعد القانونية الجديدة على الماضي، والذي بموجبه لا يفرض القانون الجديد أي مسؤولية على السابقين وأحكامهم السابقة غير مشوهة ويقفون على نفس القوانين ولا يتعرضون للعقاب والتوبيخ و... من المبادئ والأصول التي تشكل مصدراً لكثير من الأثار والمصالح في الشؤون الاجتماعية والحكومية، والذي منع تنفيذها سيؤدي إلى تفكك واضطراب خطير في شؤون الناس.ولذلك، فبالنظر إلى عواقب عدم استخدام هذه الأصول في الشؤون الاجتماعية، يمكن القول بأنه لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية في الشؤون الشخصية والاجتماعية.

٢-٢-٣. الدليل الثالث: فكرة عدم فاعلية وكفاءة الشريعة مع القول بالتضييق

إن عدم جريان الأصول العملية في شؤون الحكم يؤدي إلى استنباط فكرة عدم فاعلية وكفاءة الشريعة وجمود الدين في تحقيق الحكم الشرعي في كثير من أمور حياة الناس، والسبب في ذلك هو أن الرجوع إلى الأصل العملي يكتسب الموضوعية والشأنية إذا لم يكن الدليل متوفراً، ومع عدم الدليل، فإذا انغلقت مجرى الأصل العملي أيضا، يتم ظهور فكرة عدم الكفاءة.

موضحًا أن هذا الدين له الثلاث خصائص الرئيسية؛ أولًا: هذه المجموعة هي المجموعة الأخيرة التي قدمها الله للبشرية (الأحزاب،٤٠؛ الفرقان، ١؛ الأنبياء، ١٠٧). أما الميزة الثانية له فهو أنه دين كامل، كما قال الله في آية إكمال الدين: «**وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**» (المائدة، ٣).والميزة الثالثة لهذه المجموعة أنها برنامج عالمي، وهو ما تم التأكيد عليه في عدة آيات على عالمية الرسالة القرآن (النساء، ٧٩؛ الحج، ٤٩؛ سبأ، ٢٨؛ الأنبياء، ١٠٧).

إن الدين الذي يحمل هذه الإدعاءات يجب أن يكون قادرا على الاستجابة للاحتياجات الناشئة والأحداث الجارية في العالم أجمع وتنظيمها، ومع تجدد المجتمع يجب على الدين أيضا أن يكون قادرا على توسيع نطاق استجابته، وإلا فيجب رفض هذا الادعاء وقبول طريق مسدود للدين.

ويذكر صاحب المجمع الفائدة في خصوص شمول الشريعة وكمالها أن هذا الأمر محل إجماع قاطبة المسلمين (ج١، ص ٩) وقد استعاذ بعض الفقهاء بالله من نقصان الدين وحاجته إلى عقول الناس (مكارم، ١٤٢٥هـ، ج١ ص ٥١٦).

ووفقا لكمال الدين، ينبغي للشارع الحكيم أن تقدم حلاً لتلك الحالات التي يشك فيها المجتهد في معرفة حكم الشرع، وبذلك يرشد الناس إلى الطريق الصحيح. والأصول العملية في هذا الموقف كفيلة بإزالة التحيّر وتبيين واجبات المكلفين، وبهذه الطريقة لا توجد حالة لم يحدد لها الشارع تكليفاً.

وهو العالم

النتيجة

إن الأصول العملية التي تحدد الواجب العملي للمكلف عند الشك في الحكم الشرعي وعدم الوصول إلى الإمارة، لها أهمية في الفقه الإمامي والفقه السني، وتساعد الفقيه في فعالية الفقه الإسلامي، خاصة في مجال القضايا الجديدة.

ووفقاً لآراء المشهور من الفقهاء فإن نطاق استعمال الأصول العملية شامل وعام (القول بالتعميم) ويشمل القضايا الفردية والاجتماعية والحكومية. ويمكن إثبات هذا المبنى بالرجوع إلى إطلاق أدلة الأصول العملية وبترتب التوالي الفاسدة بناء على عدم الشمول والقول بالتضييق.

وخلافاً للرأي المشهور، يعتقد البعض بتضييق نطاق استعمال الأصول العملية واختصاصها إلى الشؤون الفردية والشخصية وعدم الكفاءة في الشؤون الاجتماعية والحكومية.

من حجج القائلين بالتضييق، يمكن الإشارة إلى عدم كون الأصول العملية ناظراً إلى الواقع، والنتائج والمفاسد المترتبة على القول بالتعميم، وحدوث خلافات إجرائية وتضارب الأدلة بناء على التعميم.

من خلال بيان الأدلة النقصية على القول بالتضييق والأدلة التي تقوي القول بالتعميم، تم التأكيد على القول بالتعميم وباختيار هذا الرأي، قد أكد المؤلف على القول المشهور.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. الأخوند الخراساني، محمدكاظم. (١٣٨٦ش). كفاية الأصول (الطبعة الأولى). قم: دار الفكر.

٢. ابن شعبة، الحسن بن علي. (١٣٩٣ش). تحف العقول (الطبعة الخامسة). قم: دار الحديث.

٣. الاسترابادي، محمد أمين. (١٣٩٣ش). الفوائد المدنية (الطبعة الرابعة). قم: مكتب انتشارات اسلامي.

٤. اعتمادي، مصطفى. (١٣٩٣ش). شرح الرسائل (الطبعة الثالثة وعشر). طهران: نشر شفق.

٥. الأمين، حسن. (١٣٩٢ش). دائرة المعارف الإسلامية الشيعة. بيروت. والناشر غير معروف.

٦. الانصاري، محمدعلي. (١٤٢٤ه). الموسوعة الفقهية الميسرة (الطبعة الأولى). قم:مجمع الفكر الاسلامي.

٧. الانصاري، مرتضى. (١٤١٩ه). فرائد الاصول. قم: مجمع الفكر الاسلامي.

٨. الانصاري، مرتضى. (١٤١٥ه). المكاسب (الطبعة الأولى). قم: مجمع الفكر الاسلامي.

٩. البخاري، عبد العزيز. (١٣٠٧). كشف الأسرار. مدينة النشر غير معروف. طبعة: آستانه.

١٠. حامد العالم، يوسف. (١٤١٥ه). المقاصد العامة (الطبعة الأولى). الرياض:الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

١١. الخميني، سيد روح الله. (١٣٧٣ش). مكاسب المحرمة (الطبعة الرابعة). طهران: مؤسسة تنظيم آثار الامام الخميني.
١٢. زيدان، عبد الكريم. (١٣٨٠ش). الوجيز في أصول الفقه (الطبعة السادسة). طهران: نشر احسان.
١٣. السبحاني، جعفر. (١٣٧٩ش). الموجز في أصول الفقه (الطبعة الرابعة). طهران: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
١٤. الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي. (١٤١٩ه). ذكرى الشيعة (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة آل البيت.
١٥. الشهيد ثاني، زين الدين بن علي. (١٤١٣ه). مسالك الأفهام (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
١٦. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن. (١٣٧٨ش) الخلاف (الطبعة الثانية) قم: مكتب انتشارات إسلامي.
١٧. - الشيخ المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣ه). المقنعة (الطبعة الأولى). قم: مؤتمر الشيخ المفيد.
١٨. الشيخ المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣ه). التذكرة بأصول الفقه. قم: مؤتمر الشيخ المفيد.
١٩. صاحب المعلم، حسن بن زين الدين. (١٤٢٩ه). هداية المسترشدين (الطبعة الثانية). قم: انتشارات جماعة مدرسين.
٢٠. الطباطبائي، محمدحسين. (١٣٨٨ش). بررسی‌های اسلامی (دراسات اسلامية). (الطبعة الثانية) قم: بستان كتاب.
٢١. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف. (١٤٢٥ه). نهاية الوصول إلى علم الأصول (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

٢٢. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف. (١٤١٢ه). ١٤١٢ منتهي المطلب (الطبعة الأولى). مشهد: آستان قدس رضوي.
٢٣. عليدوست، أبو القاسم. (١٣٩٠ش). متاح في: مجلة شهرية "مهرنامه"، العدد ١٢.
٢٤. عودة، جاسر. (٢٠١٣م). الاجتهاد المقاصدي. بيروت: الشبكة العربية للنشر.
٢٥. الغزالي، محمد بن محمد. (١٣٩٠ش) المستصفى (الطبعة الثانية). طهران:نشر احسان.
٢٦. الفيروزآبادي، السيد مرتضى. (١٣٨٧ش). عناية الأصول (الطبعة الأولى). قم: نشر الفيروزآبادي.
٢٧. القمي، أبو القاسم. (١٣٦٣ش). قوانين الأصول (الطبعة الأولى). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
٢٨. كاشف الغطاء، جعفر. (١٣٨٠ش). كشف الغطاء (الطبعة الأولى). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
٢٩. كاشف الغطاء، حسن. (١٤٢٢ه). أنوار الفقاهة. النجف: مؤسسة كاشف الغطاء.
٣٠. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٩٣ش). الكافي (الطبعة الرابعة). قم: دار الثقلين.
٣١. المحقق الحلي، جعفر بن حسن. (١٤٠٧ه). المعتبر (الطبعة الأولى). قم: نشري سيد الشهداء عليه السلام.
٣٢. المدرسي، السيد محمد تقي. متاح على:/news/fa/ir.iqna;/٣٨٥٢٣٠٦
٣٣. مطهري، مرتضى. (١٣٨٠ش). اسلام و مقتضيات زمان و مكان (الاسلام ومقتضيات الزمان والمكان) (الطبعة السابعة وعشر). طهران: نشر صدرا.
٣٤. المظفر، محمد رضا. (١٣٨٦ش). أصول الفقه (الطبعة الثانية) قم: دار الفكر.
٣٥. المقدس الأردبيلي،احمد بن محمد. (١٣٨٧ش). مجمع الفائدة والبرهان. قم: فقه الثقلين.

٣٦. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٣٨٥ش). دائرة معارف الفقه المقارن. قم: مدرسة الامام علي عليه السلام.
٣٧. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢٥ه). أنوار الفقاهة. قم: مدرسة الامام علي عليه السلام.
٣٨. منتظري، حسين علي. (١٤٠٩ه). دراسات في ولاية الفقيه. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
٣٩. مؤمن، محمد. (١٤٢٥ه). الولاية الإلهية (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
٤٠. النايني، محمدحسين. (١٣٦٨ش). أجود التقريرات. قم: نشر مصطفوي.
٤١. النجفي، محمدحسن. (١٣٦٢ش). جواهر الكلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٢. النملة، عبدالكريم. (١٤٢٠ه). المهذب في علم أصول الفقه المقارن (الطبعة الأولى). الرياض: مكتبة الرشد.

The Principles of the Comparative Jurisprudence
(Fiqh al-Muqâran)
between the Islamic Denominations
Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 2 • Issue 2 • Autumn & Winter 2024

The Role of the Objectives of Islamic Law (Maqasid al-Shariah) in Moderate Ijtihad[1]

Talib bin Ali bin Salim Al-Saadi [2]
2. Assistant Professor, Faculty of Sharia Sciences, Sultanate of Muscat, Oman.
talsadi@css.edu.com

Received: 2024/04/24 . Revised: 2024/04/24 . Accepted: 2024/04/24 . Published online: 2024/11/18

Abstract

One of the methods for resolving new issues in the science of Usul al-Fiqh is by utilizing the Objectives of Islamic Law (Maqasid al-Shariah). Adhering to its principles can lay the foundation for moderate and conscious ijtihad (independent reasoning). This article examines the role of the Maqasid al-Shariah in establishing a conscious, moderate ijtihad and discusses the most important foundations of such ijtihad. These foundations include awareness of the levels and positions of the evidences and their application, understanding the general principles, using them, and referring specific details back to them, as well as distinguishing between religious matters and matters of belief and the consequences that arise from them. Furthermore, it emphasizes awareness of the outcomes and taking them into account when obligating or prohibiting individuals from performing an act. The result of this article is the presentation of key principles, adherence to which leads to logical and conscious ijtihad that brings us closer rather than further apart, unites rather than divides, and preserves rights and freedoms rather than undermining them. This ijtihad aims to protect

1. Saadi, T. (2024). The Role of the Objectives of Islamic Law (Maqasid al-Shariah) in Moderate Ijtihad. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, 1(2), pp. 204-229. https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68904.1016

religion, life, and property, and offers solutions to problems with wisdom and moderation. The article also recommends that higher education institutions, especially Sharia faculties and universities, pay greater attention to the Maqasid al-Shariah and make it a core subject taught practically to students. This would demonstrate the significance of the Maqasid al-Shariah within Islamic sciences and its substantial impact on ijtihad and fulfilling the needs of Muslims.

Keywords
Objectives, Ijtihad, Principles, Shariah.

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ٢ ● الرقم المسلسل للعدد ٢ ● خريف و شتاء ٢٠٢٤

دور مقاصد الشريعة في الاجتهاد المعتدل[١]

طالب بن علي بن سالم السعدي[٢]
٢. أستاذ مساعد بكلية العلوم الشرعية سلطنة عُمان مسقط.
talsadi@css.edu.com

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٤ ● تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٤/٢٤ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٤/٢٤ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨

الملخص

تدرس الورقة دورَ مقاصد الشريعة في صنع الاجتهاد الواعي المعتدل، وتعرض ابتداءً لضرورة أن يكون المجتهد عالماً بمقاصد الشريعة الإسلامية، فمعرفته بها ليس نافلةً أو أمرًا تكميليًّا، ثم تتناول أهم الأسس والمنطلقات التي توجه إلى ذلك، ومن أهمها الوعيُ بمراتب الأدلة ومنازلها وبناء الأحكام عليها، وإدراكُ الكليات وتقديمها والانطلاق منها، وردُّ الجزئيات إليها، والتفريقُ بين قضايا الدين وقضايا الرأي وما ينتج عن ذلك، والوعي بالمآلات ومراعاتها فتحًا وسدًا... وجاءت الورقة في تمهيد مختصر يعرف بالمقاصد والاجتهاد المعتدل، وتسعة مطالب، المطلب الأول تحدث عن أهمية العلم بمقاصد الشريعة وأثره في الاجتهاد المعتدل، والمطلب الثاني تناول معرفة المقاصد الأصلية والتبعية والمقاصد العامة والخاصة وأثرها في الاجتهاد المعتدل، والمطلب الثالث ركز على أهمية معرفة مراتب الأدلة ودرجات المسائل وأثرها في الاجتهاد المعتدل، والمطلب الرابع بيّن أهمية العمل بالكليات ورد الجزئيات إليها وأثر ذلك في الاجتهاد المعتدل، المطلب الخامس تحدث عن التفطن إلى المصالح والمفاسد ودرجاتها وأثره في الاجتهاد المعتدل، والمطلب السادس بين مراعاة المآل وأثره في الاجتهاد المعتدل، والمطلب السابع ذكر دور أصل

---

١. السعدي، طالب بن علي بن سالم. (٢٠٢٤م). دور مقاصد الشريعة في الاجتهاد المعتدل. مجلة الاصول الفقة،رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١(٢)، صص ٢٠٤-٢٢٩.
https://doi.org/10.22081/jpij.2024.68904.1016

الإباحة وأثره في الاجتهاد المعتدل، و المطلب الثامن تناول تجنّب الحِيَل وأثره في الاجتهاد المعتدل، والمطلب التاسع تحدث عن أهمية الإلمام بالعلوم العصرية والاستعانة بأهل الاختصاص وأثر ذلك في الاجتهاد المعتدل. وخلصت الورقة إلى مجوعة من النتائج أهمها أن مراعاة تلك الأسس والعمل بها يفضي إلى اجتهاد حصيف واع، يقرّب ولا يبعد، ويجمع ولا يفرق، ويحفظ الحقوق والحريات، ولا يضيعها، ويصون الدين والنفوس والأموال، ويثمر اجتهاداً يعالج الإشكالات والنوازل بحكمة ووسطية. وأوصت الورقة المؤسسات التعليمية العليا وما قبلها خاصة الكليات والجامعات الشرعية بأن تعطي مقاصد الشريعة مزيد عناية، وتجعلها مقرراً أصيلاً، تقدمه إلى طلابها بصورة تطبيقية عملية، تظهر فيه مكانة مقاصد الشريعة بين علوم الشريعة، وأثرها البالغ في الاجتهاد، وحاجة المسلمين على تفاوت مستوياتهم إليه.

الكلمات المفتاحية

المقاصد، مقاصد الشريعة، الاجتهاد، المعتدل، الواعي، الاجتهاد المعتدل، الاجتهاد الواعي.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أنزل الرسالة الخاتمة هداية للعالمين، ونبراسًا للسالكين، تفيض تشريعاتها بالمصلحة والحكمة، وتجري أحكامها باليسر والرحمة، والصلاة والسلام على خير النبيين، وأسوة المقتدين، الداعي إلى الخير الفضيلة، والناهي عن الشر والرذيلة، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فالمقاصد الشرعية منطقُ الشريعةِ وأحكامِها، وعلاماتٌ تهدي إلى خير المصالح، وتبعد عن شر المفاسد، وتعطي للشريعة القدرة على مواكبة تغيرات الزمان واختلاف المكان، وتُظهرها وأحكامَها متوافقةً مع الفطرة والعقل، وتُبقي الشهود الحضاري للإسلام وأهله، وتقود إلى اجتهاد معتدل واعٍ، يُقدم الإجابات الصائبة للنوازل والمستجدات المختلفة. ودورُ علم المقاصد في الاجتهادات المعاصرة عظيمٌ وجليل؛ فعلمُ المقاصد يبحث في العلل والحِكم والمعاني والمصالح التي تبنى عليها الأحكام، خاصة مع كثرة النوازل وتناهي الأدلة النصية. ويراعي علم المقاصد اتساق الجزئيات مع كليات الشريعة، والفروع مع الأصول، والقطعيات مع الظنيات، فلا تخرج الجزئيات عن نظم الكليات، ولا تتقدم الفروع على الأصول، ولا تُقام الظنيات مقام القطعيات. فيتجلى بذلك انتظام الأحكام ووسطيتها ودقتها بلا غلو أو شطط. وينظر علمُ المقاصد في مآلات الاجتهاد ونتائجه، فيثبت ما كان مآلُه جالبًا للمصالح ودافعًا للمفاسد، ومراعيًا الكليات والقواطع، لا يفضي إلى العسر والضيق، ولا إلى التفرق والاخصام. ويهب علمُ المقاصد الاجتهاد والمجتهد مساحةً رحبة للنظر في القضايا والحوادث المستجدة، فينظر في كل حادثة -ليس لها حكم منصوص- في ضوء المصالح والمفاسد مع اعتبار المقاصد العامة مثل "الأصل في الأشياء الإباحة" و"لا تحريم إلّا بدليل"، وعدم معارضتها أو تجاوزها. ويجمع علم المقاصد الاجتهادَ المعاصر وأصحابَه من العلماء المجتهدين -رغم تنوع مذاهبهم واختلاف قواعدهم-

في سياق متقارب من الكليات التي لا يمكن أن يختلفوا فيها وعليها، فهي ثابتة ومقررة عند الجميع. فينطلقون منها ويحكمونها ويراعونها حين يظهرون الأحكام، ويبدون الآراء، فتكون الآراء كلها محل تقدير واحترام وقبول وإن اختلفت المذاهب، فالأصول واحدة والثوابت واحدة، واختلاف الفروع وتنوع الجزئيات اختلاف محمود وتنوع مقصود، يلهم الرحمة والسعة والتجديد.

خطة الورقة

أولاً: أهمية الورقة

تكمن أهمية الورقة في أنها تكشف عن الحاجة الملحة والماسة للربط بين مقاصد الشريعة والاجتهاد، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد صائبًا ومعتدلاً ومحققًا لغاياته إلّا أن يكون منطلقًا من الوعي بمقاصد الشريعة، ومستوعبًا لكلياتها، ومدركاً لمراتبها وأولوياتها، ودرجات أدلّتها، ومُلمًا بمواضع المصالح والمفاسد ودرجاتها قوةً وضعفًا، كثرة وقلة، والموازنة بينها، وتقديم الأنسب منها.

ثانيًا: إشكالية الورقة

تقوم الورقة على دراسة آثار انفصال الاجتهاد عن مراعاة المقاصد والانطلاق منها، وتجريده من مراعات كليات الشريعة والنظر في مآلات الاجتهاد والحكم على الحوادث، إذ ذلك يقود إلى أحكام متعسفة، تجنح إلى العسر والتشدد والتكفير وإباحة الدماء، لمجرد الاختلاف في الأحكام الاجتهادية الظنية.

ثالثًا: أسلة الدراسة

- هل العلم بمقاصد الشريعة ضروري في الاجتهاد؟
- ما الأثر الذي يترتب على الاجتهاد الذي لا يراعي مقاصد الشريعة؟

- ما الأسس التي يرتكز عليها الاجتهاد المعتدل في مراعاة مقاصد الشريعة والعمل بها؟
- ما الآثار التي يفضي إليها الاجتهاد الذي ينطلق من مقاصد الشريعة ويراعيها ويحكمها؟

رابعًا: أهداف الورقة

تهدف الورقة إلى إبراز الدور الكبير والمهم لمقاصد الشريعة الإسلامية في تشكيل الاجتهاد الواعي الرصين المعتدل وتوجيهه من خلال التركيز على محددات ترتبط بعلم مقاصد الشريعة مثل: معرفة المقاصد الأصلية والتبعية، والمقاصد العامة والخاصة، ومعرفة مراتب الأدلة، ودرجات المسائل، والعمل بالكليات، ورد الجزئيات إليها، والتفطن إلى المصالح والمفاسد ودرجاتها، ومراعاة المآلات، واعتبار الإباحة الأصلية، وتجنّب الحِيَل، والإلمام بالعلوم العصرية والاستعانة بأهل الاختصاص وأثر ذلك كله في ترشيد الاجتهاد.

خامسًا: الدراسات السابقة

هناك كتابات كثيرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، لكن لم يطلع الباحث على دراسات خاصة في العنوان المذكور، وقد استفادت الورقة من كتب المقاصد الأساسية المعروفة وكتب أصول الفقه - مثل كتاب الموافقات للإمام الشاطبي وكتاب طلعة الشمس للإمام السالمي وكتاب مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور- في تبيّن الملامح الأساسية لأثر علم المقاصد في الاجتهاد المعتدل. وهناك ورقة غير منشورة للباحث تتلاقى مع هذه الورقة في بعض العناوين والجزئيات، وعنوانها "أثر تدريس مقاصد الشريعة في تثبيت الوسطية"، وقد تنشر قريبًا.

سادسًا: منهجية الورقة

اعتمدت الورقة على المنهج الوصفي عند ذكر أهم أسس علم المقاصد المؤثرة في الاجتهاد المعتدل، وعلى المنهج التحليلي لبيان أثر علم المقاصد في الاجتهاد المعتدل. وقد سلكت الورقة المنهج العلمي المتعارف عليه في توثيق المعلومات ونسبتها، وعزو الآيات وتخريج الأحاديث.

سابعًا: هيكل الورقة

الورقة فيها تمهيد وتسعة مطالب:

تمهيد مختصر في تعريف المقاصد، والاجتهاد المعتدل؛

المطلب الأول: أهمية معرفة مقاصد الشريعة وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب الثاني: معرفة المقاصد الأصلية والتبعية والمقاصد العامة والخاصة وأثرها في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب الثالث: معرفة مراتب الأدلة ودرجات المسائل وأثرها في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب الرابع: العمل بالكليات وردّ الجزئيات إليها وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب الخامس: التفطن إلى المصالح والمفاسد ودرجاتها وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب السادس: مراعاة المآل وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب السابع: أصل الإباحة وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب الثامن: تجنّب الحِيَل وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

المطلب التاسع: الإلمام بالعلوم العصرية والاستعانة بأهل الاختصاص وأثره في الاجتهاد المعتدل؛

أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد مختصر في تعريف المقاصد، والاجتهاد والاعتدال

تعريف مقاصد الشريعة

المقاصد جمع، مفرده مقصد، والمقصد مصدر ميمي للفعل قصد، والمقصد يدل على معانٍ متعددة أقربها لموضوع مقاصد الشريعة معنى إتيان الشيء وإصابته وأَمُّه، ومنه أقصده السهم إذا أصابه (ابن فارس، ١٤٢٠هـ، ج٥، ص ٩٥).

ولم يعرف المتقدمون مقاصد الشريعة بالحد والنوع، وإنما يذكرون أمثلة لبعض المقاصد (اليوبي، ١٤١٨هـ، صص ٣٣-٣٤). واهتم المتأخرون والمعاصرون بتعريفها، وتعريفاتهم متقاربة، ومن تلك التعريفات تعريف الإمام ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) للمقاصد العامة: " المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها" (ابن عاشور، ١٤٢٥هـ، ج٢، ص ١٢١). وتعريف د. اليوبي (المعاصر): " المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد" (اليوبي، ١٤١٨هـ، ص ٣٧). ويمكن القول إن مقاصد الشريعة الإسلامية هي الغايات والأهداف والحكم المبثوثة في النصوص القرآنية والنبوية وأحكامهما صراحةً أو ضمنًا، والتي توختها الشريعة وأرادتها، وهي عامة توجد في الشريعة وأحكامها كلها أو أكثرها مثل: رفع الحرج وجلب التيسير والعدل والحرية والشورى، وخاصة توجد في بعض الأحكام مثل حِكَم العبادات والمعاملات والأسرة والعقوبات والحقوق.

تعريف الاجتهاد

الاجتهاد مصدر للفعل اجتهد، وأصله من جهد، والجهد فيه معنى المشقة والعناء، ويلحق بالجهد ما فيه معنى المشقة، ومن معاني الجهد الطاقة يقول تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ فَيَسۡخَرُونَ مِنۡهُمۡ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (التوبة، ٧٩). (ابن فارس،

١٤٢٠هـ، مادة جهد، ص ٢١٠). وجهد الرجل في كذا إذا جدّ و بالغ (الجوهري، ١٤٢٦هـ، ج٢، ص ٤٠٢).

وعلى هذا فإن الاجتهاد **اللغوي** يدل على ما فيه العناء والمشقة سواء أكان حسيًا أو معنويًّا.

والاجتهاد في الاصطلاح الأصولي عُرِّف بتعريفات كثيرة، وهي متقاربة في المعنى، منها تعريف الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ): "بَذل الْمجتهِدِ وُسعَه في طلب العلم بأحكامِ الشريعة، والاجتهادُ التام أن يَبْذُلَ الوسع في الطلب بحيث يُحِسُّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب" (الغزالي، ١٤١٣هـ، ص ٣٤٢). وتعريف الإمام السالمي: "أن يطلب الفقيه حكم حادثة بشرع، ويبذل في ذلك مجهوده، بحيث لا يمكنه المزيد عليه في الطلب" (السالمي، ١٤٢٥هـ، ج٢، ص ٤١٧).

أي أنّ الفقيه (الذي استوفى شرائط الاجتهاد) يبذل في سبيل معرفة الحكم الشرعي للحادثة التي يريد إظهار حكمها طاقته وقدرته، ومن ذلك اطّلاعه على حقيقة الحادثة وتصورها وإدراك المصالح والمفاسد فيها، وترقب مآلاتها.

تعريف المعتدل

المعتدل اسم فاعل من الفعل اعتدل. والمصدر منه الاعتدال، وأصل الاعتدال عدل، فالعين والدال واللام أصله، والعدل يدل على معنيين متقابلين أحدهما الاستقامة والاستواء، والآخر الاعوجاج (ابن فارس، ١٤٢٠هـ، مادة (عدل)، ص٧١٨). والمعنى الأول هو المراد هنا والأنسب. ويستعمل العدل للدلالة على إقامة الحق، فهو خلاف الجور (الجوهري، ١٤٢٦هـ، ج٤، ص ١٤٣٦). والعدل ما قام في النفوس أنه مستقيم (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج١١، مادة (عدل)، ص ٤٣٠). والاعتدال يطلق على التوسط بين حالين في كم وكيف، كالاعتدال بين الطول والقصر والبارد والحار. ومنه يوم معتدل (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج١١، ص ٤٣٢).

والمقصودُ بالاجتهاد المعتدل، الاجتهادُ الذي يثمر أحكامًا تراعي غايات الشريعة ونسقها العام وحدودها المرسومة، ويجيب عن النوازل والحوادث إجابات واعية تراعي المصالح والمفاسد، وتفضي إلى مآلات نافعة، ويواكب اختلاف الأزمنة وتعدد الأمكنة بمعالجات واقعية مبنية على مراعاة الأعراف والعوائد والتمييز بين الثوابت والمتغيرات والأصول والفروع، وينفتح على الجديد بروح الشريعة التي تسع القضايا المتعددة بإجابات شافية تجمع ولا تفرق، وتيسر ولا تعسر، وتبني ولا تهدم، وتقدم الأوجب على ما دونه، والأهم على المهم.

المطلب الأول: أهمية العلم بمقاصد الشريعة وأثره في الاجتهاد المعتدل

مقاصد الشريعة هي المعاني والغايات التي تدل عليها الأدلة والأحكام المتفرعة عنها، فتجريد الأدلة وأحكامها عن معانيها وغاياتها وحكمها، يجعل الشريعة وأحكامها في الواقع العملي ظاهريةً بلا حِكَم تُتَّبع، وغايات تُقصد، ومصالح تُحقق وتُراعى؛ لذا كان من أولى ركائز الاجتهاد العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية؛ فلا اجتهاد بلا مقاصد، ولا مجتهد حقيقًا بالاجتهاد إلا من كان مستوعبًا للمقاصد متضلعًا منها. فبقاءُ الشريعة يحصل بتطبيق مقاصدها وحكمها، وبقاء الأمة متقاربة ومتحدة ومتجانسة مع اختلاف الآراء والمذاهب يكون بتحكيم مقاصدها وغاياتها وكلياتها. وصلاحيتُها لكل زمان ومكان يكون بالسعي إلى اكتشاف تلك المقاصد مع كل نازلة وحادثة واجتهاد. ولا يمكن أن يسمى الاجتهاد اجتهادًا ولا المجتهد مجتهدًا إلا بالعمل بالمقاصد وتحكيمها والانطلاق منها ومراعاتها، فإذا أهملت وضيعت كانت الآثار وخيمة، والعواقب جسيمة، فتكون تلك الاجتهادات لا تراعي المصالح، ولا تدفع المفاسد، جامدة، متشددة، تفرّق الأمة وتغرس التعصب والتخلف بين أبنائها، وتجعل الإسلام عرضة للشوية والوصم بالرجعية والجمود.

والمقاصد حاضرة منذ نزول أول آية في القرآن: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي

خَلَقَ﴾ (العلق، ١)؛ فكلمة "اقرأ" لها مقاصد وغايات وحكم ومصالح، فهي مفتاح وسيلة إلى ما هو أعظم وأسمى وأجل. فبالقراءة يُدرس القرآن وتُفهم أحكامه، وتستوعب مراشده وهداياته، وبالقراءة تدرك العلوم والمعارف، وتسخر في خدمة الإنسان والإسلام.

وما من آية أو حديث إلا وله مقاصد تُرتجى وتُراد، فالسعي إلى تلك المقاصد هو ما تبتغيه الشريعة وتهدف إليه، ولا يمكن الفصل بين الآية والحديث ومقاصدهما وإلا عطلنا العمل بهما، ففي قوله تعالى: ﴿**وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ**﴾ (العنكبوت، ٤٥) لايمكن الفصل بين الآية وما ترمي إليه من آثار عظيمة لإقامة الصلاة، ومثل ذلك حديث: «إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ» (البخاري، ١٤٢٢هـ، ج٨، ص ٥٤). وهكذا جميع الآيات والأحاديث الثابتة وما ينتج عنهما من أحكام يراعى في ذلك كله المقاصد والمعاني التي تشتمل عليه، سواء أكانت صريحة ظاهرة أو تحتاج إلى استنباط.

والأمر يسري على جميع الحوادث والنوازل المعاصرة والمستجدة التي ليس بها أدلة، فيراعى عند الاجتهاد فيها عموم الشريعة وكلياتها ومقاصدها، وتوزن بميزان المصالح والمفاسد، ويحكم عليها بمقتضى ذلك. وهذا ما يعطي الاجتهاد الاعتدال والقدرة على مواكبة الزمان والمكان.

ولا غرابة في أن ينص العلماء على وجوب العلم بالمقاصد والعمل بها وتطبيقها عند الاجتهاد، فالإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) يرى أن من لم يتنبه ويتفطن للمقاصد في أوامر الشريعة ونواهيها ليس على علم ودراية وبصيرة بوضع الشريعة (الجويني، ٢٠١٣م، ج١، ص ١٠١). ويشترط الإمام الشاطبي للمجتهد أن يتصف بوصفين أولهما إدراك مقاصد الشريعة وفهمها واستيعابها، والثاني مرتبط بالمقاصد كذلك، وهو التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه لتلك المقاصد (الشاطبي، ١٤١١هـ، م٢، ج٤، ٧٦). وينص سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي

(معاصر) على أن العلم بمقاصد الشريعة شرط أساس وضروري للمجتهد، فبمعرفة المقاصد تفهم الشريعة وتنزّل أحكامها على الواقع (الخليلي، د.ت، صص ٣٥ – ٣٩). ويقول سماحة الشيخ السبحاني: "إنّ الشيعة الإمامية عن بكرة أبيهم أكّدوا على أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمقاصد والأغراض، فلا واجب إلّا لمصلحة في فعله، ولا حرام إلّا لمفسدة في اقترافه، وقد تحقّق عندهم إنّ للتشريع الإسلامي نظاماً لا تعتريه الفوضى" (السبحاني، ١٤٢٥هـ، ص ٣٣٥). ويرى د. القرضاوي العلم بمقاصد الشريعة شرطًا لصحة الاجتهاد واستقامته، وإهماله وعدم مراعاته يفضي إلى اجتهاد يغلب عليه الخطأ (القرضاوي، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، صص ٤٣ – ٤٧).

ولا أدل على ضرورة العمل بالمقاصد في الاجتهاد من الاجتهادات المتعسفة التي تستحل إراقة الدماء لمجرد الاختلاف في المذهب، وتكفر وتفسق وتبدع الآخرين لخلافات في قضايا ظنية. فتلك الاجتهادات بُنيت مجردةً عن معاني الشريعة وكلياتها ومقاصدها القاطعة كحفظ الدين والنفس والمال والعرض وحرية الاجتهاد والرأي؛ لذا جاءت متطرفةً وشاذة عن أصول الشريعة وكلياتها، ومناقضةً لمقاصدها وأهدافها.

المطلب الثاني: معرفة المقاصد الأصلية والتبعية والمقاصد العامة والخاصة وأثرها في الاجتهاد المعتدل

توجه مقاصد الشريعة المجتهدَ إلى النظر في معاني الأدلة وغايات الأحكام وحِكَمها، فيُعمل المجتهد طرائق الكشف عنها (الشاطبي، ١٤١١هـ، ج٢، صص ٢٨٦-٣١٣؛ السالمي، ٢٠٠٨م، ج٢، صص ١٩٥-٢٠٤؛ ابن عاشور، ؟؟؟؟، صص ٢٥-٣٧)، ليصل إلى المقاصد الأصلية المرادة ابتداءً، وأولها وأعظمها الإخلاص لله وحده، وإفراده بالعبودية، وإخراجه من داعية الهوى وعبودية النفس والخَلق إلى عبادة رب العباد، يقول تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة، ٥)ويقول:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ ٥٧﴾ (الذاريات، ٥٦-٥٧)، ويشير إليه الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بأنه توجيه المكلف بأن يختار عبوديته لله وحده، فيكون متوجهًا إليه مختارًا راغبًا مثل ما أنه عبد لله بأصل خلقته وتكوينه (الشاطبي، ١٤١١هـ، ج٢، ص١٢٨). وينتقل بعدها إلى ما كان دون ذلك من المقاصد الأصلية الكلية مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ثم ينتقل إلى ما دونها من المقاصد التابعة والمكملة لها مثل الحاجيات ثم التحسينيات، إلى فيراعي كل ذلك، ويجعل تلك المقاصد الأصلية حاضرة في اجتهاده مقدمة على غيرها عند التعارض، ويقدم الأولى والأرجح منها عند تعارضها، فالضروريات مقدمة على الحاجيات، والحاجيات مقدمة على التحسينيات، والدينُ مقدم على النفس، والنفسُ مقدمة على المال، وجزئي الدين ومكمله مؤخر على أصل النفس والمال، فإقامة الصلاة في وقتها ليست أولى من إنقاذ النفس من الهلاك أو المال من السرقة أو العرض من الهتك.. وقد وضع العلماء ضوابط للتفريق بين المقاصد الأصلية والتبعية، والمقاصد الخاصة والعامة، فالمقاصد الأصلية هي التي لا حظ للمكلف فيها، وترجع إلى الضروريات المتفق عليها مثل حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، يقول عنها الإمام الشاطبي:" فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية ." (الشاطبي، ١٤١١هـ، ج٢، ص ١٣٤). والمقاصد التبعية هي التي راعت الشريعة فيها حظ المكلف، وهي دون الضروريات، وخادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها. مثل الزواج بقصد إعفاف النفس، والاستمتاع بما أباحه الله، ويقول عنها الإمام الشاطبي: " فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبِل عليه؛ من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسدّ الخلاّت." ولا يصح أن تناقض

المقاصدُ التبعية المقاصدَ الأصلية أو تبطلها؛ لأن ذلك ينافي مقصود الشريعة، فلا يصح الزواج بقصد التحليل أو الإضرار (اليوبي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، صص ٣٦٠-٣٦٣). فاستيعاب هذه المعاني يوجه المجتهد إلى الاعتدال في اجتهاد واختياره، فيراعي المقاصد الأصلية ولا التبعية ويُحسن ترتيبها، ويقدم الأوجب على غيره، والأولى على ما دونه.

وحين يسعى المجتهد لإدراك مقاصد الشريعة وحكمها وأهدافها فإنه سيكتشف المقاصد العامة والخاصة للشريعة وأحكامها، وسيراعيها عند اجتهاده وإنزاله للأحكام على المستجدات. فالمقاصد العامة هي المعاني والغايات الملحوظة والمرعية في الشريعة جميعها عبادات ومعاملات وعادات (اليوبي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص ٣٦٨). والخاصة في المعاني والغايات الملحوظة في بعض التشريعات (اليوبي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص ٤١١). فمن المقاصد العامة وحدة الأمة وتقاربها وحفظ نظامها (ابن عاشور، د.ت، صص ٢٤٣-٢٤٧)، وتأصيل الفطرة وتثبيتها، وتقديم السماحة والتيسير، وترسيخ الاعتدال، ودفع الضرر، وإقامة العدل وتثبيت الحرية (ابن عاشور، د.ت، صص ٩١-١٠٧)، "ومن المقاصد الخاصة المقاصد المبثوثة في أحكام الأسرة من زواج ونفقة ونسب وطلاق وفرقة وحضانة وميراث"... (ابن عاشور، د.ت، صص٢٧١-٢٩٧)، والمبثوثة في أحكام المعاملات والتبرعات والعقوبات والقضاء والشهادة... (ابن عاشور، د.ت، صص ٣٢١-٣٦١)، فالوعي بتلك المقاصد وإدراكها يقود المجتهد إلى النهج المعتدل والاجتهاد الصائب.

المطلب الثالث: معرفة مراتب الأدلة ودرجات المسائل وأثرها في الاجتهاد المعتدل

تُوضِّح مقاصد الشريعة للمجتهد وتظهر له أن الأدلة التي يستدل بها ليست على مرتبة واحدة في الدلالة والقوة، فبعضها أقوى من بعض، وبعضها مقدم على الآخر، فالدليل القرآني مقدم على غيره، والسنة الثابتة مقدمة على قول الصحابي والاستحسان والاستصحاب...، والأدلة فيها القطعي والظني، والقطعيُّ تختلف

جهة القطع فيه أهي في الورود والدلالة معًا؟ أو في أحدهما؟ والظني درجات حسب قوته في الدلالة، فالمجتهد يراعي كل ذلك، ويعطي كل دليل مرتبته في التقديم والاستدلال، فلا يقدم الظني على القطعي، ولا يستدل بالدليل الظني ويعده في درجة القطعي ويرتب عليه حكم القطعي؛ لأن ذلك يفضي إلى الغلو والشطط، ويخرج الاجتهاد عن منهج الاعتدال، ومراعاة كل ذلك يجعل الاجتهاد معتدلاً.

وبحسب قوة الأدلة ودرجة دلالتها تكون منزلة المسألة ودرجتها، فينتج عن ذلك المسائل القطعية اليقينية والمسائل الظنية. والمسائلُ القطعيةُ قليلةٌ، وهي ثابتة لا تتغير ولا تتجدد، ولا تحتاج إلى كبير اجتهاد؛ لأنها ثبتت بأدلة قاطعة ظاهرة، مثل قضايا الإيمان، وأركان الإسلام، ومكارم الأخلاق، والمحرمات المنصوص عليها مثل القتل والسرقة والزنا والربا... والمسائل الظنية كثيرة جدًا، وهي متجددة متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان. وغالبُ الأحكام الشرعية تدخل في المسائل الظنية، مثل فروع العبادات والمعاملات والعادات. وهذه المسائل تعرف بالقضايا الفرعية أو الجزئية أو الظنية أو مسائل الرأي، ويسوغ فيها الخلاف والتباين في الآراء، ولا يجوز فيها التكفير والتفسيق والتخطئة. فيقول الشيخ الصبحي (ت١١٥٠هـ): "... ومن أخذ بقول من أقاويل المسلمين لم يهلك، ولم يسع أحدً أن يخطئه؛ لأنه لا يجوز التخطئة فيما كان مخرجه مخرج الرأي" (الصبحي، ١٤٠٧هـ، ج٣، ص٨٧). والاجتهاد الذي يراعي الأدلة ومراتبها ودرجات المسائل التي تترتب عليها وتنتج عنها يكون اجتهادًا معتدلاً صائبًا، يجمع ولا يفرق، ولا يصدر أحكامًا تتهم المخالف له، أو تخرجه من الإسلام.

المطلب الرابع: العمل بالكليات ورد الجزئيات إليها وأثره في الاجتهاد المعتدل

تُمثّل قطعياتُ الشريعة المعروفة ب"الكليات" مُحكمًا تُردُّ إليه الجزئيات المتعددة، وتُضبط به الفروع المختلفة، ويقاس به انضباط الاجتهاد واعتدال أحكامه؛ إذ لا

يمكن أن تجري الأحكام مطردة ومتسقة وهي تخترق تلك الكليات وتتجاوزها، وتكبرها حكمًا وأهميةً وغايةً؛ فذلك يؤدي إلى اضطرابِ الشريعة وتناقض أحكامها، وضياعِ مقاصدها وغياب حِكَمها، وتعارضِها مع الفطرة والعقل والمنطق السليم. وبمراعاة تلك الكليات وتحكيمها واستحضارها في الاجتهاد تنضبط الجزئيات، وتتسق الفروع، وتظهر الأحكام في صورة تتناسب مع مقاصد الشريعة ونظامها العام، ويتجلّى أثرها في مآلات العمل بتلك الأحكام الاجتهادية وتقبل الواقع لها، وتلاؤمها مع الفطرة والمنطق. والكليات هي أعظم مقاصد الشريعة وأبرزها، فمن كليات الشريعة الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعدل...فينطلق منها الاجتهاد المعتدل؛ ليضبط الأحكام التي تصدر عنه، فلا تزيغ عن تلك الكليات، ولا تعارضها ولا تتقدمها، وكل اجتهاد ندّ على تلك الأصول هو اجتهاد غير معتدل، يسوق إلى الغلو والتشدد أو التخلص من أحكام الشريعة. فالاجتهاد الذي يُفتي بحل دم الإنسان أو ماله أو قذف عرضه دون دليل قاطع موجب لذلك بحكم قضائي استوفى درجاته هو اجتهاد خطير خاطئ، يهدم الدين، ويشوه صورته، ويغيّب مقاصده ومعانيه وغاياته.

فرد المجتهد الجزئيات إلى الكليات، وجعلها حاكمة على الفروع، ومقدمة عليها وضابطة لها يثمر اجتهادًا معتدلاً واعيًا.

يقول الإمام الشاطبي بعد أن ذكر أن الشريعة بنيت على المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات"... لأنها كلية تقضي على كل جزئي تحتها... (الشاطبي، ١٤١١هـ، ج٣، ص ٤). ويقول: "ومحال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضًا عن كليه فقد أخطأ." (الشاطبي، ١٤١١هـ، ج٣، ص ٥).

المطلب الخامس: التفطن إلى المصالح والمفاسد ودرجاتها وأثره في الاجتهاد المعتدل

تقوم الشريعة في غاياتها وحكمها على جلب المصالح، ودفع المفاسد، فما من أمر

إلا ويتضمن مصلحة، ولا نهي إلا ويدفع مفسدة، وهذا المصالح والمفاسد مراتب ودرجات، بعضها أعلى من بعض، فالعلمُ بالمقاصد يُوجّه المجتهد إلى الأخذ بالمصلحة الغالبة وتكثيرها، ودرء المفسدة العظيمة وتقليلها، ويدفع إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد، وتقديم الأنسب والأرجح والأصلح منها، فينتج عن ذلك أحكام مناسبة مقبولة قائمة على منهجية متزنة معتدلة، لا تنجرف إلى جلب المصالح المتوهمة، فتبنيَ عليها الأحكام المنفلتة، ولا تنساق إلى دفع المفاسد المتخيلة، فتبنيَ عليها الأحكام المغلظة المتشددة. ويؤكد الإمام العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) على أن مصالح الآخرة والدنيا إذا لم تراع ولم يؤخذ بها فسيفسد أمر الدنيا والآخرة، وأن مفاسدهما إذا وقعت ولم تدفع فسيهلك أهلها (ابن عبد السلام، ١٤٢٠هـ، ج١، ص ٧). ويرى أن مصالح الآخرة تدرك بأدلة الشرع القرآن والسنة... ومصالح الدنيا ومفاسدها تدرك بالتجارب والعادات والظنون المعتبرة (ابن عبد السلام، ١٤٢٠هـ، ج١، ص ١١).

فالتفطن إلى هذه المصالح والمفاسد مما توجه إليه مقاصد الشريعة، وتطلبه في عملية الاجتهاد، فيكون الاجتهاد مؤسسًا على العمل بالمصالح المعتبرة، ودرء المفاسد المؤثرة، وتغدو من آثاره أحكام معتدلة صائبة.

المطلب السادس: مراعاة المآل وأثره في الاجتهاد المعتدل

المقصود بالنظر في المآل توقعُ العواقب والنتائج التي تكون من آثار الاجتهاد وتقديرُها، ليتجنب المجتهد الحكم الذي تكون آثاره مضرة، ويرتضي الحكم الذي تكون آثاره نافعة (السنوسي، ١٤٢٤هـ، صص ١٨-٢١).

والنظر في المآل مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، فكثيرًا ما حضر وبرز في النصوص القرآنية والنبوية، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ ...**﴾ (الأنعام، ١٠٨)، وقوله تعالى: ﴿**مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ**

وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ ﴾ (الحشر، ٧)، وحديث: «دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ» (البخاري، ١٤٢٢هـ، ج٦، ص ١٥٤).

والنظرُ في المآلات يجعل المجتهد يتأنَّى في اجتهاده، ويستفرغ أعلى درجات الجهد والنظر في عملية الاجتهاد؛ حتى يكون اجتهاده معتدلاً صائبًا أو أقرب للصواب، والنظر في المآل يجنب المجتهد العواقب السيئة، والآثار الضارة، ويوجهه إلى تلمس العواقب ذات المصالح والمنافع المعتبرة. وهو مهم جدًا في عملية الاجتهاد خاصة في إظهار الحكم الشرعي للمستجدات المعاصرة التي تتنازعها المنافع والمضار، والآثار الإيجابية والآثار السلبية. فتفعيلُ النظر في المآلات -وهو من مقاصد الشريعة- يُرسِّخ الاجتهاد المعتدل، ويُوسِّع دائرته، ويؤدي إلى اجتهادات واعية معتدلة.

المطلب السابع: أصل الإباحة وأثره في الاجتهاد المعتدل

تظهر مقاصد الشريعة أن الإسلام دين رحمة ويسر، جاء بالحنيفية السمحة، وأنه أخف الشرائع، وأقلها تكليفًا يقول تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الأعراف، ١٥٧] ويقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾ [الحج، ٧٨]. لذلك دائرة التكاليف محصورة ومحددة فالواجبات والفرائض والمحرمات معروفة ومعدودة، وتبقى دائرة المباح هي الأوسع، فالاجتهاد التي ينطلق من هذه المقاصد لا يجنح إلى التحريم إلا بدليل بين ظاهر، ولا يفتي بالوجوب إلا مع حضور الدليل الناص على ذلك؛ فلا تحريم ولا إيجاب إلا بدليل. فإدراك ذلك والعمل به يقود إلى اجتهاد معتدل لا يلزم

المكلفين بما لم يكلفهم به الله، ولا يحرم عليهم ما أحله الله.

المطلب الثامن: تجنّب الحِيَل[1] وأثره في الاجتهاد المعتدل

الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة السليمة والنهج المستقيم، تقوم على الوضوح والصدق والرحمة واليسر، وتشرع أحكامها وفق تلك المقاصد العظيمة، ولا تكلف الإنسان ما لا يُطيق أو ما يجد فيه مشقة عظيمة، ومع وجود التكاليف جعلت الشريعة الرخص لأصحاب الأعذار مراعاة لأحوالهم الطارئة التي لا يقوون على تلك التكاليف أو تشق عليهم مثل الفطر في رمضان للمريض والمسافر والمضطر، والجمع والقصر للمسافر، وإجازة بعض المعاملات التي تدعو إليها الحاجة وهي على خلاف الأصل ثم بيع السلم... (السالمي، ٢٠٠٨م، ج٢، صص ٣٧٨-٤١٥). لكن الشريعة أكدت على منع التحايل على تلك الأحكام، وذكّرت بمصير بعض الأمم التي تحايلت على أحكام الله التي جاء بها أنبياؤهم مثل أصحاب السبت، -الذين منعوا من الصيد يوم السبت، فوضعوا شباكهم قبل يوم السبت، وأخرجوها بعده ﴿**وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ**﴾ [الأعراف، ١٦٣]- لأن التحايل على أحكام الله يجرد الأحكام من معانيها ومقاصدها وحكمها، ويجعلها ظاهرية جوفاء، ليس له ثمرة، ويفضي إلى التحلل من الشريعة والتنصل من أحكامها. وقد حذر علماء المقاصد من الآثار الوخيمة للحيل؛ ومن آثارها إظهار العمل المحرم والممنوع في صورة ظاهرية صحيحة. وأوردوا له أمثلة متعددة، منها: أن يهب الأب ماله لولده فرارًا من الزكاة، وأن

١. بعض الفقهاء يرى أن هناك حيلاً شرعية جائزة. ويترجح لدى الباحث أن الحيل ممنوعة عمومًا، وإطلاقُ بعضهم مصطلح الحيلة أو المخرج على مجموعة من الأفعال الجائزة - بشروط متعددة منها ألّا تخالف الأصول العامة ومقاصد الشريعة- هو من قبيل التوسع والمجاز. والله أعلم

يوصي المورث لوارث لكن بصورة الدين، وأن يضار الزوج زوجته لتفتدي منه (الشاطبي، ١٤١١هـ، ج٢، صص ١٨٧–٢٩٢؛ ابن عاشور، د.ت، صص ١٨٩-١٩٩).

والاجتهاد الذي يرفض التحايل ولا يعمد إليه ولا يعتمده منهجًا هو اجتهادٌ معتدلٌ يعمل بمقتضى الشريعة ويراعي مقاصدها، وتكون آثاره محمودة.

المطلب التاسع: إدراك الواقع وأثره في الاجتهاد

تُعنى مقاصد الشريعة بالواقع عناية كبيرة، فالواقع هو ما ينزل عليه الاجتهاد، وترتب عليه الأحكام، والمراد بإدراك الواقع فهمُه والإحاطة بأحواله وفقه ملاءمته لتنزيل الأحكام الشرعية عليه[١]. ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية شريعة واقعية، تراعي الإنسان وواقعه الذي يعيش فيه؛ فلم تكلفه فوق طاقته يقول تعالى ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة، ٢٨٦)، ورفعت عنه الحرج والعسر والمشقة يقول جل وعلا: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج،٧٨). وأثبتت له اليسر يقول تعالى ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة، ١٨٥)، وجاءت تشريعاتها العملية متواكبة مع ما يقع لناس من أحداث وقضايا، فتجيب عن أسئلتهم، وتكشف عن أحكام الحوادث التي تطرأ عليهم، وتعالج قضاياهم ومستجدات حياتهم، فنُلفي كثيرًا من الآيات نزلت إثر سؤال أو قضية حدثت في المجتمع، منها قوله تعالى ﴿**يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ**﴾ (سُورَةُ البَقَرَةِ، ١٨٩)، وقوله تعالى: ﴿**يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا**

١. لمزيد من البيان في تعريف فقه الواقع ومعناه ينظر: حصوة، ماهر حسين حصوة، فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، ط(١)، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، صص ١٣ - ٢٠. وحميتو، يوسف عبدالله حميتو، تكوين ملكة المقاصد، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، لبنان، ط(١)، (٢٠١٣م)، صص ٥٢ - ٥٥.

تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ﴾ (سُورَةُ البَقَرَةِ، ٢١٥)، وقوله ﷻ: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞ ... ﴾ (سُورَةُ البَقَرَةِ، ٢١٧)، وقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (سُورَةُ البَقَرَةِ، ٢١٩)، والفروع الفقهية فيها المتغيّر والمتجدد، وقد تختلف تلك الفروع مراعاةً للزمان والمكان وحالة المكلف، وكان من أدلة الاجتهاد العرف واعتبار العادة، والعرف والعادة قد يختلفان من قطر لآخر ومن زمان ومكان لزمان ومكان آخرين، ولذا كان من مقاصد الشريعة إدراك الواقع وفهمه، وتكون مراعاته بالأحكام المناسبة بما لا يصادم كليات الشريعة وقطعياتها، ولا يفضي إلى مفاسد عظيمة، بل يحقق مقاصد ومصالح حقيقية غير متوهمة. يقول العلامة ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عن علاقة فهم الواقع بالاجتهاد: " ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر" (ابن قيم، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ج١، ص ٦٩). ففهم الواقع والفقه فيه يقود إلى الاجتهاد الصائب، والاختيار الراجح، وهو مظنة جلب المصالح الحقيقية ودرء المفاسد الغالبة وإصابة حكم الله في الأمور الظنية الاجتهادية.

المطلب العاشر: الإلمام بالعلوم العصرية والاستعانة بأهل الاختصاص وأثره في الاجتهاد المعتدل

من حِكَم الشريعة ومقاصدها الاستفادةُ من كل ما يقدم نفعًا ومصلحة، ويدفع ضرًا ومفسدة، وكل ما يُعين المجتهدَ ويدفع بالاجتهاد إلى الأصوب والأصلح مرادٌ ومطلوب، ويأتي في مقدمة ذلك العلومُ العصرية -التي تتصل بالقضايا

موضع الاجتهاد ومحل الحكم الشرعي- والاستعانةُ بأهل الاختصاص في ذلك؛ لتتجلى القضية المبحوثة، ويحقق المناط فيها، ويُنزّل الحكم الصائب عليها. فالاجتهاد يتناول حوادث كثيرة ومتنوعة، منها ما يرتبط بالطب، ومنها ما يرتبط بالفلك والحساب والهندسة والكيمياء والفضاء والنفس والاجتماع والاقتصاد.

ففي قضايا الأهلة والمواقيت الزمانية يحتاج المجتهد إلى إلمام بمبادئ علم الفلك أو الاستعانة بالفلكيين المختصين، وفي قضايا الزكاة والمعاملات المالية والمصارف والاقتصاد الإسلامي يحتاج إلى الاطلاع على بعض مبادئ الاقتصاد والحسابات المالية أو سؤال المختصين في ذلك، وفي قضايا الأطعمة والأشربة يحتاج إلى معرفة مبادئ الكيمياء في استحالة المواد المضافة واستهلاكها أو إعطاء المختبرات المختصة لفحص العينات وإظهار حقيقة الاستحالة والاستهلاك والتغيّر. وفي قضايا الصيام والتبرع بالأعضاء تحتاج عملية الاجتهاد إلى الإلمام بالجوانب الطبية المتعلقة بحقيقة الأدوية التي تعطى للصائم ومنافذ وصوله للجسم، ودرجات المرض التي ليس للمريض أن يصوم معها، والأعضاء التي يمكن التبرع بها ولا تؤثر على المتبرع، أو أخذ رأي الأطباء المختصين في تلك القضايا.

وقد عملت المجامع الفقهية على ذلك، ففي دوراتها المتعددة تستعين بالمختصين في القضايا التي تناقشها، ومن تلك المجامع مجمع الفقه الإسلامي الدولي الذي ينضوي تحت مظلة منظمة العالم الإسلامي؛ فقد نص في خطته الاستراتيجية عند ذكر وسائل المجمع على الاستعانة بالخبراء المختصين في مختلف المجالات العلمية والعملية[1]. وعمل بذلك تطبيقًا في لقاءات علمية تناولت قضايا فقهية تتصل بالجوانب الطبية والفلكية والهندسية...[2].

١. ينظر في ذلك موقع مجمع الفقه الإسلامي. https://iifa-aifi.org/ar
الأربعاء ١٤٤٤/١١/١٨هـ - ٢٠٢٣/٦/٧م الساعة ٨ صباحًا بتوقيت مسقط.

٢. ينظر في ذلك كتاب مجلة مجمع الفقه الإسلامي. https://iifa-aifi.org/ar
الأربعاء ١٤٤٤/١١/١٨هـ = ٢٠٢٣/٦/٧م الساعة ٨ صباحًا بتوقيت مسقط.

والاجتهاد الذي يعمل على ذلك هو اجتهاد معتدل يتشوف المصالح، ويرجو النظر الأصوب في اجتهاداته، ويحقق القضايا التي يجتهد فيها، ويظهر الحكم الشرعي الصائب الذي يتوافق مع مبادئ الإسلام، لا يتعارض مع مقاصد الشريعة وكلياتها، ويراعي المصالح، ويجنب كثيراً من المفاسد والمآلات المضرة.

أهم النتائج

- لا يمكن للاجتهاد أن يكون معتدلاً ومتسقًا مع نظام الشريعة وكلياتها إذا كان بعيدًا عن استيعاب مقاصد الشريعة، متناسيًا لكلياتها، متغافلاً عن غاياتها.
- تُوجّهُ مقاصدُ الشريعة المجتهدين إلى تفعيل المقاصد الشرعية عند الاجتهاد مثل مراعاة درجات الأدلة ودلالاتها، والتفريق بين الثابت والمتغير والأصول والفروع، والنظر في عواقب الاجتهاد ونتائجه، وتجنب الحِيَل وردّها، والاستعانة بالمختصين في المجالات العلمية التي تتصل بالقضية المجتهد فيها، والإلمام بالعلوم العصرية التي تعين على تصور الواقع والحوادث.

توصية

على الكليات والجامعات الشرعية أن تولي مقاصد الشريعة مزيد عناية، وأن تجعلها مقرراً أصيلاً، تقدمه إلى طلابها بصورة تطبيقية عملية، تظهر فيه مكانة مقاصد الشريعة بين علوم الشريعة، وأثرها البالغ في الاجتهاد، وحاجة المسلمين على تفاوت مستوياتهم إليه.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م). قواعد الأحكام في مصالح الأنام (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

٢. ابن فارس، أحمد بن فارس. (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م). معجم مقاييس اللغة (الطبعة الأولى). بيروت: : دار إحياء التراث العربي.

٣. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية. (١٤١١هـ / ١٩٩١م). إعلام الموقعين عن رب العالمين (المحقق: محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

٤. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل. (١٤١٤ه). لسان العرب (الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.

٥. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. (١٤٢٢ه). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاري. (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ت محمد زهير بن ناصر الناصر). عمان: دار طوق النجاة.

٦. الجوهري، أبو نصر الفارابي. (١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م). الصحاح (الطبعة الرابعة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٧. الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني. (١٤١٨هـ / ١٩٩٧م). البرهان (الطبعة الأولى، ت صلاح بن محمد بن عويضة). بيروت.

٨. حصوة، ماهر حسين حصوة. (١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م). فقه الواقع وأثره في الاجتهاد (الطبعة الأولى). فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي.

٩. حميتو، يوسف عبدالله حميتو. (٢٠١٣م). تكوين ملكة المقاصد (الطبعة الأولى). بيروت: مركز نماء للبحث والدراسات.
١٠. الخليلي، أحمد بن حمد الخليلي. (د.ت). بيان أثر الاجتهاد والتجديد في تنمية المجتمعات الإسلامية. عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
١١. السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد السالمي. (٢٠٠٨م). طلعة الشمس شرح شمس الأصول (الطبعة الأولى، ت. عمر حسن القيام). عُمان: بدية، مكتبة الإمام السالمي.
١٢. السبحاني، جعفر السبحاني. (١٤٢٥هـ). أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه (الطبعة الأولى). طهران: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٣. السنوسي، عبدالرحمن بن معمر السنوسي. (١٤٢٤هـ). اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (الطبعة الأولى). الرياض: دار ابن الجوزي.
١٤. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (١٤١١هـ/ ١٩٩١م). الموافقات (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. الصبحي، سعيد بن بشير الصبحي. (١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م). الجامع الكبير من جوابات العلامة سعيد بن بشير الصبحي. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
١٦. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م). المستصفى. (الطبعة الأولى، المترجم: محمد عبد السلام عبد الشافي). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٧. القرضاوي، يوسف القرضاوي. (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الطبعة الأولى). الكويت: دار القلم.
١٨. اليوبي. (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م). مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الطبعة الأولى). الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع.
١٩. موقع مجمع الفقه الإسلامي https://iifa-aifi.org/ar/
٢٠. مجلة مجمع الفقه الإسلامي https://iifa-aifi.org/ar/

Editorial Board

Seifollah Sarrami
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Hasan Ali Aliakbarian
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Ahmad Moballeghi

Member of the Assembly of Leadership Experts

Mostafa Zolfaghar Talab
Associate Professor, Department of Shafi'ei Jurisprudence, University of Tehran

Akram Barakat
Professor, Lebanese University

Abbas Mousavi
Professor, Lebanese University

Alauddin Zatari

Professor, Jinan University, Tripoli

Mohammad Saeed Mansour

Professor, Gaza University

Mohammad Hossein Nassar

Professor, Kufa University

Arbitration panel for the first issue

Mohammad Ali Khademi Kusha, Alaudin Zatari, Seifollah Sarrami, Hasanali Aliakbarian.

The Principles Of The Comparative Jurisprudence
(Fiqh Al-Muqaran)
Between The Islamic Denominations

Vol. 1, No. 2, Autumn & Winter, 2024

2

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Mohammad Ali Khademi Kusha
Secretary of the Board:
Abdussamad Aliabadi
Administrative Director:
Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Sayyed Mohammad kalami, Mohammad Taghi Mohammadian, and Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 _ 2531156886 • P.O. Box.: 37185/3688
jpij.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می‌باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۸۰۰,۰۰۰ ریال

اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال

نام:
نهاد:
شرکت:

نام و نام خانوادگی:
تاریخ تولد:

نام پدر:
میزان تحصیلات:

نشانی:

استان:
شهرستان:
خیابان:
کوچه:
پلاک:

کد پستی:
صندوق پستی:
رایانامه:

کد اشتراک قبل:
پیش شماره:
تلفن ثابت:
تلفن همراه:

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی