

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

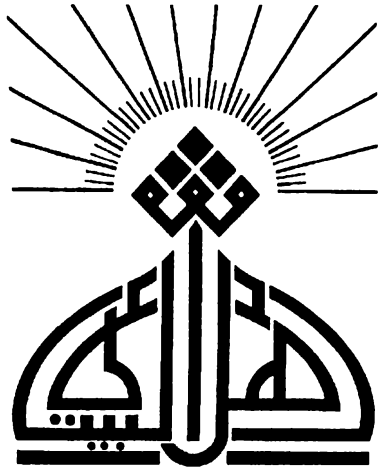
فصليّة فقهيّة تخصّصيّة

الطبعة الثالثة

عدد خاص

الشهيد الصدر... الفقيه المجتهد

- فقه النظرية لدى الشهيد الصدر رحمته
- الشهيد الصدر رحمته ونظرية تفسير النص
- معالم الإبداع الاصولي عند الشهيد الصدر رحمته
- الشهيد الصدر رحمته والدستور الإسلامي
- المنهج النقدي في مدرسة الشهيد الصدر رحمته
- مناقشات مع الدكتور حسن حنفي



مجلة قطية ومهية تخصصية

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

مدير التحرير :

الأستاذ عبدالكريم رؤوف

هيئة التحرير :

الشيخ صفاء الدين الزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب. : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٤٤٩٦٢

عدد خاص

بمناسبة الذكرى العشرين لاستشهاد

آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

فقه أهل البيت

مجلة فقهية تخصصية فضلية

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبعاً لهذه أهل البيت

العدد العشرون - السنة الخامسة

١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م



الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولارا خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير = الشهيد الصدر... القلب المجتهد
رئيس التحرير ٥ - ٦٤

الحوالة ٦٥ - ١٢٢
الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر
تقرير: سماحة السيد علي رضا الحائري

فقه النظرية لدى الشهيد الصدر
الشيخ خالد الغفوري ١٢٣ - ٢٠٤

الشهيد الصدر ونظرية تفسير النص
الأستاذ الشيخ أحمد الواعظي ٢٠٥ - ٢٢٨

معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر
الشيخ حيدر حب الله ٢٢٩ - ٢٧٦

الشهيد الصدر والدستور الإسلامي
الدكتور مصطفى الأنصاري ٢٧٧ - ٣٢٨

المنهج النقدي في مدرسة الشهيد الصدر
السيد عبد الحسن النفاخ ٣٢٩ - ٣٥٦

مناقشات مع الدكتور حسن هنلي
الشيخ خالد الغفوري ٣٥٧ - ٣٩٥

الشهيد الصدر...

الفقيه المجدد

(النبوغ - العظمة - الخلود - العبقرية - السمو) هي أدوات كل كاتب عند ما يتصدى للكتابة عن شخصية كبيرة .. (المجاز - الاستعارة - الكناية - المبالغة) هي الآليات التي يعتمد عليها في صناعة البيان .. فيبدأ ينحت الجمل والعبارات على صفحاته وأوراقه .. ويضغط بكل ما أوتي من قوة في سبيل تفعيل قريحته لخلق أجواء الاثارة وتصعيد ملكة الفصاحة إلى أقصى ما يمكن .. وغالباً ما يشعر الكاتب بأن غرضه لم يشبع بعد فيقفز جدار الواقع ويلجأ إلى باحات الوهم .. وكثيراً ما يحس بأن هدفه لم يتحقق فيطرق باب مخيلته مسترحماً عسى أن يظفر بصورة أكثر جذابية وأشدّ بهاءاً ..

غير أنني لا أشعر - وأنا أريد الحديث عن الشهيد الصدر رحمه الله - بالحاجة إلى تكلف التعبير .. ولا أجدني مضطراً إلى ورود منطقة الخيال لاستعارة اللوحات الأدبية .. فإنه يكفي للتعريف به أن أعرض بعض اللحظات عن خصاله وأن أنقل قطرة من بحر عطائه

النظري أو العملي.. ثم أدع المجال له ﷺ ليتحدث عن نفسه لا بلغة الألفاظ بل بلغة الانجازات وما صنعتها يده من كيان، من هنا سيلمس القارئ الموقر منا في هذه الكلمة الافتتاحية خروجاً عما ألفه في الأعداد السابقة من ناحية الصياغة والبيان.. وإنها للمرة الأولى التي أمارس الكتابة فيها بقلم لا أملك تسييره ولا أستطيع إيقافه.. وإنها للمرة الأولى التي أُعبر فيها بكلمات ليست من بنات أفكاري.. وإنها للمرة الأولى التي أقف فيها مدهوشاً قد ازدحمت أمامي رؤى و آراء ومواقف وبطولات لرجل كان كل الرجل.. لقد تألق له في كل سماء من سماوات العلى نجم ولمّا يأفل.. وبزغت في كل أفق من آفاق الكمال له شمس ولمّا تغرب... فلننظر على واحد من تلك الآفاق إطلالة سريعة وسنتوقف في بعض المحطات بما يتناسب مع خط المجلة باعتبارها متخصصة في دائرة الفقه، وبما يتناسب مع الافتتاحية من الاختصار بالقدر الممكن.

في آفاق المؤسسة الفقهية :

شرع في دراسته لعلوم الشريعة يافعاً لكن لا كما شرع غيره من طلبة العلوم الدينية... إذ الظروف العائلية التي مرّت به كانت في منتهى القساوة بحيث لم تترك لمن يعيشها خياراً خصوصاً لمن كان في مثل سنّه آنذاك.. بيد أنّه لم ينحن لها وصمّ فعاش كما أراد.. أو قل: كما أرادت له رسالته أن يعيش.. لقد قطع المراحل الدراسية المعهودة كافة بطريقة شاقّة لا يقوى على سلوكها سواه.. فاستوعب ما عند الأصحاب وأعطى لكن لا كما يعطي الآخرون.. فقد وفى للحوزة العلمية أيّما وفاء وخدم المؤسسة الفقهية أيّما خدمة..

■ على صعيد علم الأصول :

* ففيمما يرتبط بالهيكل العام في ترتيب البحوث الأصولية لم يخلد إلى الراحة متكلأ على المنهج المعروف في مدرسة الشيخ الأنصاري رحمته الله بل اقترح في قبال ذلك التقسيم المألوف تقسيمين مبتنيين على لحاظ حيثيات فنية :

الأول: التقسيم بلحاظ نوع الدلالة - من حيث كونها لفظية أو غير لفظية - :

١ - مباحث الألفاظ

٢ - مباحث الاستلزام العقلي: أ - المستقلات العقلية. ب - غير المستقلات العقلية.

٣ - مباحث الدليل الاستقرائي: أ - التواتر. ب - الإجماع. ج - السيرة.

٤ - الحجج الشرعية: أ - الأمارات. ب - الأصول العملية الشرعية.

٥ - الأصول العملية العقلية.

الثاني: التقسيم بلحاظ كاشفية الدليل عن الحكم الشرعي:

١ - الأدلة (المحرزة):

أ - الأدلة الشرعية: ويصنف البحث فيه إلى ثلاث جهات:

الأولى: في تحديد دلالات الدليل الشرعي: اللفظي وغير اللفظي.

الثانية: في إثبات صغراه، أي صدوره من الشارع.

الثالثة: في حجية تلك الدلالات.

٢ - الأدلة العقلية: ويصنف البحث فيه إلى جهتين:

الأولى: البحث الصغروي، أي إثبات القضايا العقلية: المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية

الثانية: البحث الكبروي، أي حجية الدليل العقلي.

٢ - الأصول العملية:

وكلا التقسمين يشتركان في أمرين:

١ - مقدمة تشتمل على: الحكم الشرعي وحجية القطع.

٢ - خاتمة في التعارض بين الأدلة.

وقد سار على المنهج الأول في البحث الخارج (بحوث في علم الأصول) في حين رجح المنهج الثاني في كتابه (دروس في علم الأصول) لأنه أكثر قدرة على إعطاء الدارس صورة واضحة عن دور القاعدة الأصولية في المجال الفقهي ورؤية أجلى لكيفية الممارسة الفقهية لقواعد علم الأصول.

* يبين ملامح مدرسته الأصولية بدقة عقلية خلق فيها إلى (غاية الفكر) بمهارة قلما توفر عليها أحد.. وتراه يصول ويجول في ميادين الأصول الشائكة والمعقدة متدرعاً بـ(مباحث الأصول) ومزجراً بـ(بحوث في علم الأصول) وهو ابن بجدها مقنناً مختلف النظريات ظهراً لبطن سابراً أغوارها فيخرج ظاهراً حائزاً قصب السبق لم يسبقه سابق ولم يلحقه لاحق حتى أنك لتلاقي صعوبة في دراسة التراث الأصولي لهذا الرجل، لا من جهة عدم وضوح الأسلوب أو غموض العبارة، بل من ناحية جذة الفكرة أو

أفقه الجديد والعميق الذي أعطاه لها السيد الشهيد رحمته الله، فإنك لا تجد لبعض أفكاره ونظرياته شبيهاً في كتب السابقين، ومن هنا يجد الدارس أو الممارس لتدريس كتبه مشقة في فهم أفكاره، ولا معين لهم يرجعون إليه لتوضيح هذه الأفكار.. والملاحظ أنه لم يتجاوز دائرة علم الأصول استرسالاً مع روح المناظرة والمباحثة وانسياقاً مع حب الاستطلاع.. فلم يمزج بين المباحث الأصولية والفلسفية والكلامية والفقهية.. ففي أول وهلة يميز بين البحث الأصولي والبحث الفقهي، ويميز بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، فمنح بذلك لعلم الأصول هوية مستقلة تفصله عن العلوم للصيقة به والمتداخلة معه، وقدم تعريفاً لعلم الأصول قطع فيه النزاع الطويل الذي استهلك جهداً ووقتاً من الباحثين في هذا المجال فخلصهم بذلك من غياهب (العوارض الذاتية) وجعلهم يعرفون العلم كما يعرفون أبناءهم قال رحمته الله: «إنه العلم بالعناصر المشتركة في استنباط جعل شرعي».. كان يحس بثقل التكليف الشرعي ومسؤوليته تجاه مولاه عز وجل كعبد تضاعل أمام عظيم سلطانه فوضع في عنقه نير (حق الطاعة) له حتى فيما يحتل أو يظن فضلاً عما لو قطع بمراده سبحانه.. فجميع ذلك عنده (منجز).. ولم يكن يصغي لإيقاع مقولة المشهور (قبح العقاب بلا بيان) ولم تطربه أنغام (البراءة العقلية) التي ركن إليها غيره.. ولم يركض وراء (معذرية) تؤمن له راحة البال.. فمجازية الاحتمال كانت تدعوه ألا يقر له قرار حتى يتيقن بورود الموقف الحاسم من الشارع سلباً أو إيجاباً.. وقد أتعب نفسه الزكية في لم شتات القرائن والاحتمالات من هنا وهناك حتى تصاعدت قيمتها بـ (التوالد الموضوعي) وبارك الله له فيها بحكمته

فَتَحَوَّلَتْ بـ (التوالد الذاتي) إلى وضوح وانكشاف تام .. لم يفهم (الحكم الشرعي) على أساس أنه مجرد خطاب صادر من الشارع .. بل فهمه على أساس ما له من محتوى ومضمون في (عالم الثبوت) من (ملاك) و (إرادة) و (اعتبار) لا أنه صرف (إبراز) في (عالم الإثبات) .. و كان ينظر إلى الحكم الشرعي بمنظار الواقع فاكتمت (الأحكام الظاهرية) لديه معنى آخر .. فأخى بينها وبين (الأحكام الواقعية) تحت مظلة (التزام الحفظي) من دون أن ينزلق في محذور (اجتماع الضدين) و (اجتماع المثلين) .. ما كان سطحياً فلم يعر أهمية كبيرة للألفاظ والمهم هو المعنى لديه .. فالألفاظ عنده أصوات متى اقترنت بالمعاني (قرناً أكيداً) تسربت بلباس (الدلالة) .. ولم تنشأ الدلالة بين الألفاظ والمعاني بتأثير (الاعتبار) أو (التعهد) أو دعوى (السببية الذاتية) بينهما ..

لقد وضع (التواتر) تحت مجهره الدقيق فبان عناصره الصغيرة التي اجتمعت وتكاثرت وبرزت كوحدة يقينية منسجمة لا يعترها ريب أو شك ..

وأنزل (الاجماع) من عرشه - كأحد الأدلة الأربعة - وأرجعه إلى السنة المظهرة باعتباره وسيلة إثبات لها أحياناً .. ووفق بتشريح (الاجماع) على طاولة (نظرية الاحتمال) فأزال عنه لغز (قاعدة اللطف) ونجّاه من اسطورة (الاجماع الدخولي) ..

لقد كان واقعياً فليس البخس من شيمه فأعطى (الحسن) حقه فأكبره وعشقه وكان يفرّ من (القبج) فراره من الأسود .. لأنه أدرك بعقله ووجدانه أن (الحسن والقبج أمران واقعيان) لم ينبثقا من (الاعتبار) المبني على المصالح التي يراها الناس ..

كان هذا ديدنه في مسيرته الاصولية .. وكان هذا منطقه في البحث الأصولي .. لذا لا تجده يمز على مطلب دون أن يتوقف معلقاً أو مضيقاً أو مغتيراً لاتجاه البحث فيه وواضعاً إياه في مساره الصحيح .. كانت نظرفته حول طبيعة هذا العلم من الوضوح بمكان .. وتحصلت لديه رؤية خاصة عنه فأسس وأصل وأبان له (المعالم الجديدة) ..

* لم يتعامل مع علم الأصول بنظرة موضوعية ولم يركّز نظره على ذات العلم ومسائله - كما هي عليه الآن - فحسب .. وإنما سرح بطرفه إلى مدى أبعد فراح ينقب عن نسبه وتاريخ نشأته ومراحل تطوره .. وبدأ يترقب رحلته التاريخية فعرف أن علم الأصول كان قد ولد في أحضان على الفقه .. ولم يك يشك في أن بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) منذ أيام الصادقين على مستوى تفكيرهم الفقهي .. وما كانت آنذاك فكرة (العناصر المشتركة) وأهمية دورها في عملية الاستنباط بالوضوح والعمق الكافيين .. وإنما اتضحت معالمها وتعمقت بالتدريج خلال توسع العمل الفقهي .. ولم تنفصل دراسة العناصر المشتركة بوصفها دراسة علمية مستقلة عن البحوث الفقهية وتصبح قائمة بنفسها إلا بعد مضي ردها من الزمن .. إن ظهور علم الأصول والانتباه العلمي إلى العناصر المشتركة في عملية الاستنباط كان يتوقف على وصول عملية الاستنباط إلى درجة من الدقة والاتساع وتفتح الفكر الفقهي وتعمقه ، ولهذا لم يكن من المصادفة أن يتأخر ظهور علم الأصول تاريخياً عن ظهور علم الفقه والحديث .. وأخذ يتطور تدريجياً .. وقد ضغط الله هذا التطور في ثلاثة عصور :

الأول : العصر التمهيدي : وهو عصر وضع البذور الأساسية

لعلم الأصول، ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيـد وينتهي بظهور الشيخ..

الثاني: عصر العلم: وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور وأثمرت وتحَدَّت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع.. ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي ومن رجالته الكبار ابن إدريس والمحقق الحلي والعلامة والشهيد الأول..

الثالث: عصر الكمال العلمي: وهو العصر الذي افتتحت في تأريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر الهجري على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني.. وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قَدَّمته من جهود متضافرة في الميدانين الأصولي والفقهي.. وفي هذه المدة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة:

ويتشمل الجيل الأول في المحققين الكبار من تلامذة الأستاذ الوحيد كبحر العلوم وكاشف الغطاء والميرزا القمي والسيد علي الطباطبائي وأسد الله التستري..

ويتمثل الجيل الثاني في النوابغ الذين تخرَّجوا على بعض هؤلاء.. كالشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم وشريف العلماء والسيد محسن الاعرجي والمولى أحمد النراقي والشيخ محمَّد حسن النجفي..

وأما الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري وقد قَدَّر له أن يرتفع بعلم الأصول في عصره الثالث إلى القمة..

ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية
الإمامية يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الأستاذ
الوحيد..

والى هنا يتوقف رحمته وينتهي رحلته مؤرخاً للعلم ولكنه واصل
مسيرته أصولياً وأتى بما لم تأت به الأوائل فغربل هذا العلم
وأخلاه من كل نقاط الضعف وقدمه خالصاً سائغاً للشاربين حتى
صار عصره عصرراً رابعاً أو كاد..

■ على سعيد علم الفقه :

* لقد امتازت مدرسة أهل البيت عليهم السلام على سعيد الفقه بعدة
خصائص ميّزتها عن المدارس الفقهية الإسلامية الأخرى من حيث
المباني الأصولية، فمن الواضح لكل من له أدنى خبرة بالفقه
وأدلته أن هذه المدارس تتفق في الجملة على بعض الأدلة كالكتاب
الكريم والسنة النبوية الشريفة والاجماع والعقل، كما تختلف في
بعض آخر كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ومذهب
الصحابي وشبه ذلك. وقد وقفت مدرسة أهل البيت عليهم السلام موقفاً
موضوعياً تجاه هذه الأصول فقبلت ما قامت عليه الحجة ورفضت
الاستناد إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة لعدم قيام
الدليل المَحْرَز على حجيتها بل أنها لا تفيد أكثر من الظن. وهذا
يعني قلة الخيارات الممكنة أمام عملية الاستدلال في الاطار
الشيوعي، وطبق الحسابات المتعارفة كان ينبغي أن يغلق باب
الاجتهاد في هذه المدرسة أو أن ينحسر إلى حد كبير، إلا أننا نرى
العكس تماماً حيث التطور الملحوظ الذي شهدته هذه المدرسة
خلال تاريخها الطويل، فلم تتوقف هذه الحركة يوماً ما وأخذت

تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، والسبب الأكبر يعود إلى مؤسسي هذه المدرسة وهم أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين أحكموا ركائز هذا الكيان وسقوه بماء الرسالة وأمنوه بعناصر البقاء والديمومة، مما دفع بخزيجي هذه المدرسة المباركة أن ينقوا ذلك البذر ويواصلوا رعايته حتى صار زرعاً أخرج شطأه فأزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزرع.

وفقيهما الشهيد الصدر رحمته الله أحد أبناء هذه المدرسة لم يشذ عن أصولها ولا عن طريقتها.. ففي مقدمة كتاب الفتاوى الواضحة حدد مصادر الفتوى، قال رحمته الله: «ونرى من الضروري أن نشير أخيراً بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدناها بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي كما ذكرنا في مستهل الحديث عبارة عن الكتاب الكريم والسنة الشريفة المنقولة عن طريق الثقة المتورعين في النقل مهما كان مذهبه. أما القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوغاً شرعياً للاعتماد عليها.

وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به ولكننا لم نجد حكماً واحداً يتوقف اثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة.

وأما ما يسمى بالاجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة وإنما لا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة اثبات في بعض الحالات.

وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنة ونبتهل إلى

الله تعالى أن يجعلنا من المتمسكين بهما ومن استمسك بهما ﴿ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾^١.

إذن فالآليات التي اعتمدها في الاستنباط في الجملة هي الأدلة المتعارفة في مدرسة أهل البيت عليه السلام، والتي أسماها بالعناصر المشتركة لا عن تقليد وتبعية غير واعية، بل تبناها بعد ما ثبتت حجيتها بالدليل، وهذا ما عالجه نظرياً في إطار علم أصول الفقه كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. وبعد أن أحكم أسس عملية الاستنباط وما تبنتني عليه من قواعد كلية شرع في ممارسة الاستدلال وتفعيل تلك الأدلة المشتركة في استخراج الأحكام الشرعية الفرعية. ونحن إذ نذكر بالمباني الأصولية لا رغبة في التكرار والاعادة وإنما نريد التأكيد على شدة الارتباط بين عالم الأصول وعالم الفقه ومدى تأثير الأول في الثاني، فإن الدقة والعمق في علم الأصول سيلقيان بظلالهما على عملية الاجتهاد واستخراج الأحكام، فكلما تكاملت الخبرة الأصولية لدى المجتهد ونضجت عنده المباني كلما توفّق في عملية الاستدلال واستطاع أن يعمل هذه المباني بمهارة تامة. ونلمس هذا الأمر بشكل جلي في عملية إجراء الأصول العملية، فإن تشخيص كون المورد الذي يعالجه المجتهد مجرى لأي أصل من الأصول العملية في غاية الأهمية، فهل هو مجرى لأصالة البراءة أو لأصالة الاحتياط أو غيرها من الأصول؟ وتحديد الإجابة على هذا السؤال بدقّة سيحدّد النتيجة التي سينتهي إليها الفقيه في مقام الافتاء وبيان الموقف الشرعي، وبلا شك تتفاوت هنا الإجابة بحسب تفاوت خبرة المجتهد الأصولية.

وأيضاً يبرز لنا بوضوح أثر الخبرة الأصولية على عملية الاستنباط في أعمال قواعد التعارض عند ما يواجه الفقيه أدلة

متعارضة ويحاول حلّ هذا التعارض والتنافي بين الأدلة، فإنّ الأصولي الماهر يعالج التعارض بعمق ومتانة في حين قد يتعامل الأصولي الاعتيادي بسطحية.

من هنا نعرف أن توفّر الشهيد الصدر رحمته الله على رؤية أصولية دقيقة وامتلاكه مبادئ متقنة وأصول محكمة أكسبه عنصر قوة في عملية تطبيق تلك المبادئ وممارسة الاستنباط، فإنّ المهارة المتميّزة في مجال الفقه التي تمتع بها رحمته الله لا يمكن فصلها عن الأرضية الأصولية التي أرسى عليها بحوثه الفقهية. وهذه البحوث وإن لم تكن من الناحية الكمية بتلك السعة والاستيعاب؛ إذ لم تكن لديه الفرصة الكافية لمعالجة أبواب فقهية كثيرة بيد أنّ المقدار الذي بحثه يكشف بصورة واضحة معالم مدرسته الفقهية المتينة، ويعكس مساحة التجديد والتطوير الذي تم على يده رحمته الله.

* إن أهم دراساته الفقهية الاستدلالية هي:

أ - بحوث في شرح العروة الوثقى: وهو تلخيص وإيجاز لما ألقاه في مجلس الدرس خلال الفترة (١٠ / جمادى الثانية / ١٣٨٥) إلى أواسط سنة ١٣٩٣ هجرية، وقد حرّره بقلمه وفرغ من كتابته في اليوم الرابع عشر من جمادى الأولى سنة ١٣٩٧ هجرية.

وهو شرح لمتن فقهي معروف في الأوساط الحوزوية وهو كتاب العروة الوثقى لفضيلة أهل البيت عليهم السلام السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي رحمته الله. وقد تيسّر للسيد الشهيد أن يشرح بعض فصول هذا الكتاب وهو بحث المياه وأقسامها، والأعيان النجسة وقسماً كبيراً من أحكام النجاسات.

٢ - بحث إحياء الموات: وهو عبارة عن تقارير لبحث عقده

في أيام العطلة . وقد بحث في ذلك مرتين :

المرة الأولى سنة ١٣٨١ هـ ، واشتمل البحث على ثلاثة مقامات (أدلة ملكية الإمام للموات ، الأدلة المعارضة ، أحكام الموات) ، وبعد ذلك تعرّض لبحث أخبار التحليل وبحث المعادن ، واحتوت الخاتمة على بعض الاستدراكات .

والمرة الثانية سنة ١٣٩١ هـ ، بحث فيه ثلاث مسائل : الأولى : ملكية الأرض الموات ، الثانية : ما يكتسب بالإحياء ، الثالثة : بقاء حق المحيي بعد إهماله .

٣ - بحث الحوالة : وهو أيضاً تقريرات لبحث كان قد ألقاه في ليالي شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ . وقد فهرس البحث في ثلاثة فصول : الأول في بيان حقيقة الحوالة وتكييفها الفقهي ، والثاني في بيان مقوماتها وأركانها وهي ثلاثة (العقد - المتعاقدان - المال) ، والثالث في بيان أحكام الحوالة وآثارها ، إلّا أنّه لم يكمل بحثه إلى الأخير بل توقّف عند الركن الثاني من الفصل الثاني ، أي بحث المتعاقدين .

٤ - بحث الخمس : وهو عبارة عن تقرير لبحوثه كتبها أحد تلامذته ، ولم تطبع إلى الآن . وقد أُشير إلى بعض آرائه ونظرياته في بحوث تلامذته .

٥ - هذا ، وقد نقل بعض طلابه قسماً من آرائه ونظرياته في العقود التي طرحها إبان تدريسه لكتاب (المكاسب) للشيخ الأنصاري .

٦ - بعض البحوث الاستدلالية التي أوردها في كتابي

(اقتصادنا) و (البنك اللاربوي) سيما في الملاحق التي أوردها آخر الكتابين المذكورين.

٦ - البحوث الاستدلالية المنفردة ، حيث تطرق في كتبه الفتوائية إلى بعض الاستدلالات ، كما نجد بعض الاستدلالات في كتبه الفكرية والثقافية .

* وأما كتبه الفتوائية ، فهي :

١ - تعليقة على كتاب منهاج الصالحين (للسيد الحكيم) : وقد استوعب فيها أكثر الأبواب الفقهية .

٢ - الفتاوى الواضحة : ولم يكمل منها سوى الجزء الأول الذي تضمن قسم العبادات فقط . وهي رسالة عملية فريدة من نوعها من ناحية المنهجية والأسلوب والبيان .

٣ - تعليقة على مناسك الحج للسيد أبي القاسم الخوني .

٤ - موجز أحكام الحج .

٥ - تعليقة على فصل صلاة الجمعة من كتاب الشرائع .

٦ - تعليقة على (بلغة الراغبين) وهي رسالة عملية لخاله الشيخ محمد رضا آل ياسين رحمته الله .

خصائص مسلكه الفقهي :

وعلى ضوء التراث الذي تركه رحمته الله يمكن اقتناص عدّة خصائص لمسلك السيد الشهيد رحمته الله امتاز بها عن سائر المسالك الفقهية : -

الخصيصة الأولى - تأكيده لمرجعية القرآن الكريم : ولا ريب في كون القرآن الكريم المصدر الأساسي للتشريع . ولا تجد

ففيها مهما كان اتجاهه إلا ويستند في تخريج قسماً من الأحكام استناداً إلى الكتاب. والذي نريد بيانه بهذا الشأن هو توسعة دائرة هذه المرجعية ؛ وذلك في بعدين :

البعد الأول : لمرجعية القرآن الكريم : استخدام الآيات في الاستدلال على بعض الأحكام التي تعارف الفقهاء فيها على استخدام أدلة أخرى غير الكتاب غافلين عن دلالة بعض الآيات عليها ؛ حيث لم يعدها من جملة آيات الأحكام ، وهذا ما نراه جلياً في استدلاله لإثبات خطي الخلافة والشهادة والمساحة التي يتحرك فيها كل منهما ، ففيما يرتبط بخط الخلافة استدلال بالآيات التالية :

١ - ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٢ ﴾

٢ - ﴿ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ٣ ﴾

٣ - ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ٤ ﴾

٤ - ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ٥ ﴾

٥ - ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ٦ ﴾

ثُمَّ قَالَ ﷻ : « إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى شَرَفُ الْإِنْسَانِ بِالْخَلْقَةِ عَلَى الْأَرْضِ فَكَانَ الْإِنْسَانُ مَتَمِيزاً عَنْ كُلِّ عُنَاوَرِ الْكُونِ بِأَنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ عَلَى الْأَرْضِ وَبِهَذِهِ الْخَلَافَةِ اسْتَحَقَّ أَنْ تَسْجُدَ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَتَدِينُ لَهُ بِالطَّاعَةِ كُلِّ قُوَى الْكُونِ الْمَنْظُورِ وَغَيْرِ الْمَنْظُورِ .

والخِلافة الَّتِي تَتَحَدَّثُ عَنْهَا الْآيَاتُ الشَّرِيفَةُ الْمَذْكُورَةُ لَيْسَتْ اسْتِخْلَافاً لِشَخْصٍ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلْ لِلْجِنْسِ الْبَشَرِيِّ كُلِّهِ لِأَنَّ مَنْ يَفْسُدُ فِي الْأَرْضِ وَيُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَفَقْراً لِمَخَاوِفِ الْمَلَائِكَةِ لَيْسَ آدَمُ بِالذَّاتِ بَلْ الْآدَمِيَّةُ وَالْإِنْسَانِيَّةُ عَلَى امْتِدَادِهَا التَّارِيخِي فَالْخَلَافَةُ إِذَنْ ، قَدْ أُعْطِيَتْ لِلْإِنْسَانِيَّةِ عَلَى الْأَرْضِ وَلِهَذَا خَاطَبَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فِي الْمَقْطَعِ الثَّانِي وَالْمَقْطَعِ الثَّلَاثِ الْمَجْتَمَعَ الْبَشَرِيَّ فِي مَرَاوِلِ مُتَعَدِّدَةٍ وَذَكَرَهُمْ بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَكَانَ آدَمُ هُوَ الْمُمَثِّلُ الْأَوَّلُ لَهَا بِوَصْفِهِ الْإِنْسَانُ الْأَوَّلُ الَّذِي تَسْلَمُ هَذِهِ الْخَلَافَةُ وَحُظِيَ بِهَذَا الشَّرَفِ الرَّبَّانِيِّ فَسَجَدَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَدَانَتْ لَهُ قُوَى الْأَرْضِ .

وَكَمَا تَحَدَّثُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عَنْ عَمَلِيَّةِ الْاسْتِخْلَافِ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ تَحَدَّثُ عَنْ تَحْمِلِ الْإِنْسَانِ لِأَعْبَاءِ هَذِهِ الْخَلَافَةِ بِوَصْفِهَا أَمَانَةً عَظِيمَةً يَنْوُءُ الْكُونُ كُلُّهُ بِحَمْلِهَا قَالَ اللَّهُ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ۝ ٧ ۝ ﴾

وَاسْتِخْلَافَ اللَّهِ تَعَالَى خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ لَا يَعْنِي اسْتِخْلَافَهُ عَلَى الْأَرْضِ فَحَسَبَ بَلْ يَشْمَلُ هَذَا الْإِسْتِخْلَافُ كُلَّ مَا لِلْمُسْتَخْلَفِ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى مِنْ أَشْيَاءٍ تَعُودُ إِلَيْهِ وَاللَّهُ هُوَ رَبُّ الْأَرْضِ وَخِيَرَاتِ الْأَرْضِ وَرَبُّ الْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ وَكُلِّ دَابَّةٍ تَنْتَشِرُ فِي أَرْجَاءِ الْكُونِ الْفَسِيحِ وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ خَلِيفَةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ مُسْتَخْلَفٌ عَلَى كُلِّ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ

ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة كما يلاحظ في المقطع الرابع من المقاطع القرآنية المتقدمة ^٨ المرتبطة بالخلافة .

ولما كانت الجماعة البشرية هي التي منحت - ممثلة في آدم - هذه الخلافة فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية .

وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة وهو أَنَّ الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعمارها اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله ^٩ .

وبالنسبة إلى خط الشهادة ذكر أُولَى الآيات الكريمة التالية :

١ - ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴾ ^{١٠} .

٢ - ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ ^{١١} .

٣ - ﴿ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ ^{١٢} .

٤ - ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ ^{١٣} .

٥ - ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ

شهيذاً عليكم وتكونوا شهداء على الناس ﴿ ١٤ ﴾ .

٦ - ﴿ إن يمسسكم قرح فقد مس الهوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين ﴾ ١٥ .

٧ - ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والرّبانّيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ﴾ ١٦ .

٨ - ﴿ وأشرقّت الأرض بنور ربّها ووُضِعَ الكتابُ وجيءَ بالنبيّين والشهداء وقضي بينهم بالحقّ وهم لا يظلمون ﴾ ١٧ .

ثم قال معقّباً على الآية السابقة: « ومن هنا أمكن القول بأنّ خط الشهادة يتمثل:

أولاً: في الأنبياء .

وثانياً: في الأئمة الذين يعتبرون امتداداً ربّانياً للنبي في هذا الخط .

وثالثاً: في المرجعية التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة .

والشهادة على العموم يتمثل دورها المشترك بين الأصناف الثلاثة من الشهداء فيما يلي:

أولاً - استيعاب الرسالة السماوية والحفاظ عليها .

﴿ بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ﴾ ١٨ .

ثانياً - الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة

ومسؤولية إعطاء التوجيه بالقدر الذي يتصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها.

ثالثاً - التدخل لمقاومة الانحراف واتخاذ كل التدابير الممكنة من أجل سلامة المسيرة.

فالشهيد مرجع فكري وتشريعي من الناحية الايديولوجية ويشرف على سير الجماعة وانسجامه ايدولوجياً مع الرسالة الربانية التي يحملها ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق»^{١٩}.

وقال في موضع آخر: «... فأعلن عن الغيبة الكبرى وبذلك بدأت مرحلة جديدة من خط الشهادة تمثلت في المرجعية وتميز في هذه المرحلة خط الشهادة عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في شخص النبي أو الإمام وذلك لأن هذا الاندماج لا يصح إسلامياً إلا في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطين معاً، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطين في فرد واحد.

فخط الشهادة يتحمل مسؤوليته المرجع على أساس أن المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط. وهذه المسؤولية تفرض: أولاً: أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويرد عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه مجتهداً ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية وتمتد مرجعيته في هذا المجال إلى تحديد الطابع

الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط بل للعناصر المتحركة الزمنية أيضاً باعتباره هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلامياً وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض.

والمرجع الشهيد معين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص أي بالشروط العامة في كل الشهداء التي تقدم ذكرها ومعين من قبل الأمة بالشخص؛ إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له.

وأما خط الخلافة الذي كان الشهيد المعصوم يمارسه فما دامت الأمة محكومة للطاغوت ومقصية عن حقها في الخلافة العامة فهذا الخط يمارسه المرجع ويندمج الخطان حينئذ - الخلافة والشهادة - في شخص المرجع وليس هذا الاندماج متوقفاً على العصمة لأن خط الخلافة في هذه الحالة لا يتمثل عملياً إلا في نطاق ضيق وضمن حدود تصرفات الأشخاص ما دام صاحب الحق في الخلافة العامة قاصراً عن ممارسة حقه نتيجة لنظام جبار فيتولى المرجع رعاية هذا الحق في الحدود الممكنة ويكون مسؤولاً عن تربية هذا القاصر وقيادة الأمة لاجتياز هذا القصور وتسلم حقها في الخلافة العامة.

وأما إذا حررت الأمة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الرباني. وتمارس الأمة

دورها في الخلافة في الاطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين
التاليتين :

﴿ وَأُمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ ٢٠ .

﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرُونَ بالمعروف وينهونَ عن المنكر... ﴾ ٢١ . فَإِنَّ النصَّ الأوَّلَ يعطي للأُمَّة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك والنص الثاني يتحدث عن الولاية وأنَّ كل مؤمن وليّ الآخرين ويريد بالولاية تولي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه ، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية . وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف .

وهكذا وزع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين بين المرجع والأُمَّة بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية فلم يشأ أن تمارس الأُمَّة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية ، ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً .

وبالإمكان أن نستخلص من ذلك أنَّ الإسلام يتجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم - بل مرجع شهيد - ولا أُمَّة قد أنجزت ثورياً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية - بل امة لا تزال في أوَّل الطريق - فلا بدَّ أن تشترك المرجعية والأُمَّة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني بتوزيع خطي الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدم .

ومن الضروري أن يلاحظ أنّ المرجع ليس شهيداً على الأمة فقط بل هو جزء منها أيضاً وهو عادة من أوعى أفراد الأمة وأكثرها عطاء ونزاهة وعلى هذا الأساس وبوصفه جزءاً من الأمة يحتل موقفاً من الخلافة العامة للإنسان على الأرض وله رأيه في المشاكل الزمنية لهذه الخلافة وأوضاعها السياسية بقدر ما له من وجود في الأمة وامتداد اجتماعي وسياسي في صفوفها.

وهكذا نعرف أنّ دور المرجع كشهيد على الأمة دور رباني لا يمكن التخلي عنه ودوره في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأمة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية»^{٢٢}.

البعد الثاني لمرجعية القرآن الكريم: النظرة إلى دليلية الكتاب لا من خلال حدود ضيقة، وهي الدلالات اللفظية لكل آية آية، بل النظرة إليه نظرة مجموعية وانتزاع المفهوم أو الموقف القرآني على ضوء ذلك، وعلى هذا الأساس يكون منطلقنا في فهم الأخبار والروايات وتحديد دلالاتها، ففي باب التعارض مثلاً تعتبر موافقة الحديث وعدم مخالفته للكتاب الكريم ضابطة في قبول الحديث وإلا فيسقط الحديث عن الحجّة.

والتفسير المشهور لذلك: إنّ كل حديث لا يكون في القرآن دلالة - ولو بالعموم أو الإطلاق - توافق مدلوله وتشهد عليه لا يكون مقبولاً^{٢٣}.

وفي قبال ذلك اختار الشهيد الصدر رحمته بأنّه ليس المراد من المخالفة والموافقة المضمونية الحدية مع آيات الكتاب، بل إنّها تشمل حالات المخالفة مع الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا تكون

نظائره وأشباهه موجودة فيه . ويكون المعنى حينئذٍ أنَّ الدليل إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجة ، فمثلاً لو وردت رواية في ذم طائفة من الناس وبيان خستهم في الخلق أو أنهم قسم من الجن ، قلنا أنَّ هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الانسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم . وأمَّا مجيء رواية تدلُّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم وما فيه من الحثِّ على التوجُّه إلى الله والتقرب منه عند كل مناسبة وفي كل زمان ومكان . وهذا يعني أنَّ الدلالة الظنية المتضمنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامة ، خصوصاً إذا ثبتت حجيتها بالكتاب نفسه^{٢٤} .

ونظير ذلك يقال بالنسبة إلى الضابطة في قبول الشرط في العقود والمعاملات ، فكل ما خالف الروح العامة للكتاب فيلزم ويجب الوفاء به وإلا فلا .

الخصيصة الثانية - القدرة على التحليل : يتميز الفقهاء الذين ينتمون إلى الاتجاه الأصولي في المدرسة الامامية عادة بالدقَّة والتحليل ، وإن تفاوتت درجة الدقة من فقيه لآخر ، وهذه الدقة لها منشآن :

المنشأ الأول : إعمال القواعد الأصولية في عملية استنباط الأحكام ، ففرق كبير بين تعامل الأصولي مع الأدلة وبين تعامل غير الأصولي من ناحية الدقة ، إذ أنَّ الوسائل والآليات المتاحة

للأصولي أكثر عِدَّة وعِدَّة، وهذا ما يجعله يتحرَّك في مساحة مرنة يصول ويجول ويكرّ ويفرّ. في حين أنّ من يفقد هذه الآليات أو أكثرها لا يقوى على المناورة إلّا في حدود ضيقة لا تتجاوز منطقة الأسانيد أو الاستظهارات من المتن. بل إنّ اقتحام هذه المناطق ليس بالأمر الهين.

المنشأ الثاني: أنّ الدقة الأصولية تُلقَى بظلالها على ذهنية الفقيه فتمنحها عمقاً في تعامله العلمي مع كلّ فكرة، سيما علم الفقه الذي هو أقرب إلى الأصول من حبل الوريد.

من هنا نجد أنّ الدراسات التي قام بها أصحاب الاتجاه الأصولي يطغى عليها العمق وعدم السطحية، ومن ضمنها أبحاث السيد الشهيد^ع، فهو مضافاً إلى الدقة التي يشترك بها مع غيره من الأصوليين تميّز بنبوغ خاص مكّنه من التحليق في آفاق مفتوحة فيطرح وجوهاً جديدة وتقريبات واحتمالات لم تخطر على بال من قبله.

وليس المراد بالدقة والتحليل الخروج عن حدود البحث الفقهي والجنوح إلى عالم الفلسفة والمنطق أو البحوث الكلامية، فإنّ مثل ذلك وإن صدق عليه مفهوم الدقة ويكشف عن براعة وعمق الباحث إلّا أنّه لا يكشف عن فقاوته، بل المراد هو تعميق المطالب داخل دائرة البحث الفقهي.

ولنورد بعض النماذج:

أ - في بحثه حقيقة الحوالة ذكر أربعة تصورات وأشار إلى أنّ بعضها يناسب الحوالة على المدين وبعضها يناسب الحوالة على البريء وبعضها يناسب كلا القسمين، وهذه الأنحاء المتصورة هي:

١ - الوفاء، ٢ - القنازل، ٣ - تغيير الدائن مع الحفاظ على أصل الدين والمدين، ٤ - تغيير المدين مع الحفاظ على أصل الدين والدائن.

وسياي التعرض لتفصيل هذه الأنحاء في بحث الحوالة الآتي.

ب - في بحثه للقول بوحدة الوجود وهل أنه موجب للكفر أو لا أفاد قائلاً: « لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية، التي توجب تعقل فكرة الخالق والمخلوق، مقوم للاسلام، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد. فالقول بوحدة الوجود، إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية، فهو كفر، وأما إذا لم ير القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من الثنائية المذكورة، فلا كفر في قوله، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً.

وتوضيح الحال في ذلك: أن مفهوم الوجود المنتزع من الخارج، تارة يقال: بأن منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضية الحميلة، التي يكون مفهوم الوجود محمولاً فيها، وهذا معناه القول بأصالة الماهية. وأخرى: يقال: بأن منشأ انتزاعه حقيقة وراء ذلك، وتكون الماهية بدورها منتزعة عن تلك الحقيقة أيضاً، وهي سنخ حقيقة لو أمكن تصورهما مباشرة، لكان ذلك مساوقاً للتصديق بوجودها وطارديتها للعدم، وهذا قول بأصالة الوجود.

وعلى الأول لا إشكال في التكثر لتعدد الماهيات. وأما على الثاني: فتارة يقال: أن نسبة مفهوم الوجود إلى تلك الحقيقة، نسبة الكلي إلى الفرد، بنحو تتكثر الأفراد، أو نسبة العنوان إلى المعنوي مع وحدته. فعلى الأول، يكون مفهوم الوجود ذا مناشئ انتزاع متعددة بعدد أفرادها. وعلى الثاني، تثبت وحدة حقيقة الوجود.

وعليه فتارة: يقال بأن هذه الحقيقة مختصة بالله تعالى، وأن
موجودية غيره بالانتساب إليه لا بوجدانه للحقيقة نفسها، وهذا
قول بوحدة الوجود وتعدد الموجود.

وأخرى: يقال بأن تلك الحقيقة لا تختص بالواجب تعالى، بل
كل الموجودات ذاق طعمها، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود.

وعليه فتارة: يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع
الوجود، نظير الفارق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في
صقع الماهيات.

وأخرى: يرفض هذا الفارق، ويدّعي أنه لا فرق بينهما إلا
بالاعتبار واللاحظ، لأن الحقيقة إن لوحظت مطلقة كانت هي
الواجب، وإن لوحظت مقيدة كانت هي الممكن. والاحتمال الأخير
في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر، دون الاحتمالات
السابقة، لتحفظها على المرتبة اللازمة من الثانية»^{٢٥}.

ج - في بحثه لإحياء الموات وحله التعارض بين أدلة مالكية
الامام للموات الشاملة للميتة المفتوحة عنوة وغيرها، وبين أدلة
مالكية المسلمين للأرض الخراجية المفتوحة عنوة الشاملة للميتة
والعامرة، ومادة الاجتماع الأرض الميتة المفتوحة عنوة، فيشمّلها
كل من الدليلين بإطلاقه ويتعارضان. وبعد أن ردّ محاولة
استاذة رحمته في حلّ هذا التعارض قال:

«إنّ فالتحقيق في علاج التعارض بين دليل مالكية الإمام عليه السلام
ودليل مالكية المسلمين في مادة الاجتماع - وهي الأرض الميتة
المفتوحة عنوة - هو أن يقال: إنّ دليل مالكية المسلمين للأراضي
الخراجية المفتوحة عنوة يحتمل فيه احتمالان بدواً:

الأول: أن يكون موضوعه ما كان ملكاً للكفار سابقاً وأخذه المسلمون عنوةً بالسيف.

الثاني: أن يكون موضوعه ما كان تحت سيطرة الكفار سابقاً - سواء كان ملكاً لهم أو لا - وأخذه المسلمون عنوةً وبالسيف.

فإن بني على الاحتمال الأول بحيث يكون ميزان مالكية المسلمين كون الشيء سابقاً ملكاً للكفار فحينئذ لا تعارض أصلاً بين دليل مالكية المسلمين ودليل مالكية الإمام عليه السلام بالنسبة إلى مادة الاجتماع - وهي الأرض الميَّنة المفتوحة عنوة - بل تكون مشمولة لدليل مالكية الإمام عليه السلام بالخصوص. وأما دليل مالكية المسلمين فهو قاصر عن الشمول لها؛ لأن دليل مالكية المسلمين إنما يشمل الأرض الميَّنة المفتوحة عنوة التي كانت سابقاً ملكاً للكفار - كما هو المفروض - فلا بد من إحراز كونها سابقاً ملكاً للكفار كي يتم به موضوع دليل مالكية المسلمين، ومن المعلوم أنه لم يدل دليل على أنها كانت سابقاً ملكاً للكفار كي يشملها دليل مالكية المسلمين، بل غاية ما دل عليه الدليل مالكية الكافر للأرض التي يحييها.

إذن فالأرض الميَّنة المفتوحة عنوة خارجة تخصصاً عن دليل مالكية المسلمين فهي ملك للإمام عليه السلام، ولا تعارض أصلاً بين الدليلين، بل إن دليل مالكية الإمام عليه السلام وارد على دليل مالكية المسلمين ورافع لموضوعه.

وأما إن بني على الاحتمال الثاني بحيث يكون ميزان مالكية المسلمين كون الأرض المفتوحة عنوة تحت سيطرة الكفار سابقاً فحينئذ تكون الأرض الميَّنة المفتوحة عنوة مشمولة لدليل مالكية

المسلمين أيضاً ؛ لأنها كانت سابقاً تحت سيطرة الكفار وجداناً ،
فيقع التعارض بين دليل مالكية المسلمين ودليل مالكية الإمام عليه السلام .
وحينئذ يتم العلاج الفني للتعارض بأحد وجوه أربعة :

الوجه الأول :

أن يقال بتقديم دليل مالكية الإمام عليه السلام على دليل مالكية
المسلمين ؛ لأن الأول عام وضعي ، كما في قوله عليه السلام : « كل أرض
خربة ... » أو قوله : « الموات كلها للإمام عليه السلام ... » .

وأما الثاني فهو مطلق حكمي ثابت بمقدمات الحكمة ، فيقدم
العام الوضعي على المطلق الحكمي ، إِمَّا لأنَّ العامَّ الوضعي وارد
على المطلق الحكمي باعتبار أنَّ الأول منجز والثاني معلق ، وإِمَّا
لأنَّ العامَّ الوضعي أظهر من المطلق الحكمي على أقلَّ تقدير ، فينتج
أنَّ الأرض الميَّنة المفتوحة عنوةً ملك للإمام عليه السلام .

الوجه الثاني :

أن يقال : كلما تعارضت طائفتان من الروايات وكانت إحداها
منقسمة إلى قسمين : قسم يصلح أن يعارض الطائفة الأخرى دلالةً
وقسم لا يصلح لذلك بل لو خَلَّى مع الطائفة الأخرى لكانت الطائفة
الأخرى واردة عليه ورافعة لموضوعه ، فحينئذ لا تقع المعارضة
بين الطائفة الأخرى ومجموع القسمين للطائفة الأولى ، بل تقع
المعارضة بين القسم الأول للطائفة الأولى مع الطائفة الثانية ، وبعد
التساقط يرجع إلى القسم الثاني للطائفة الأولى .

وهذه القاعدة لها نظائر كثيرة في الفقه ، منها : ما هو محل
الكلام ؛ فَإِنَّ هُنَا طائفتين من الروايات متعارضتين : إحداها طائفة
الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام ، والثانية طائفة الروايات

الدالة على مالكية المسلمين، إلا أن الطائفة الأولى الدالة على مالكية الإمام عليه السلام تنقسم إلى قسمين: قسم من الروايات دال على مالكية الإمام عليه السلام منجزاً، وقسم من الروايات دال على مالكية الإمام عليه السلام معلقاً على كون الأرض لا رب لها، فإذا نسب القسم الأول إلى الطائفة الثانية الدالة على مالكية المسلمين لكانت النسبة هي التعارض، وإذا نسب القسم الثاني إليها لكانت النسبة الورود؛ فإن الطائفة الثانية ترفع موضوع القسم الثاني من الطائفة الأولى وتبين أن للأرض رباً وهم المسلمون، فلا يبقى موضوع لمالكية الإمام عليه السلام، فحينئذ لا تقع المعارضة بين الطائفة الثانية مع مجموع القسمين للطائفة الأولى؛ لاستحالة كون القسم الثاني من الطائفة الأولى معارضاً للطائفة الثانية لأنه مورود لها، بل الطائفة الثانية الدالة على مالكية المسلمين تعارض بالقسم الأول من الطائفة الأولى الدال على مالكية الإمام عليه السلام منجزاً، وبعد التساقط يرجع إلى القسم الثاني من الطائفة الأولى الدال على مالكية الإمام عليه السلام معلقاً على كون الأرض لا رب لها.

وهذا الوجه وإن كان صحيحاً وفنياً من حيث الكبرى فلقد طبقناه في موارد كثيرة في الفقه إلا أنه من حيث الصغرى - بعد وقوع المعارضة بين الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام منجزاً والروايات الدالة على مالكية المسلمين وتساقطهما والرجوع إلى الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام لما لا رب له - يفقر إلى ضم استصحاب عدم وجود رب لها سابقاً إلى تلك الروايات كي يتم به موضوع مالكية الإمام عليه السلام وهو عدم وجود رب للأرض، كما بيناه سابقاً.

ومن هنا كان هذا الوجه موقوفاً على عدم تشريع مالكية

المسلمين قبل تشريع الأنفال، فإنّ هنا ثلاثة أمور:

الأول: تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام للأنفال.

الثاني: تشريع مالكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوة.

الثالث: وقوع نفس الفتح خارجاً الذي هو موضوع الأمر الثاني.

فإن فرض أنّ تشريع مالكيّة الإمام كان قبل تشريع مالكيّة المسلمين من حيث الزمان أو كان مقارناً له، فبعد تساقط الطائفة الثانية مع القسم الأول من الطائفة الأولى والانتفاء إلى القسم الثاني يصحّ التمسك باستصحاب عدم وجود ربّ للأرض، وبذلك يتمّ موضوع مالكيّة الإمام عليه السلام.

وأما إن فرض أنّ تشريع مالكيّة المسلمين كان قبل تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام فلا يجري استصحاب عدم وجود ربّ للأرض؛ لأنّ الربّ قد ثبت لها سابقاً وهم المسلمون، فلا يتمّ موضوع مالكيّة الإمام عليه السلام.

الوجه الثالث:

أن يقال: سلّمنا وقوع التعارض بين الطائفة الدالة على مالكيّة المسلمين والطائفة الدالة على مالكيّة الإمام عليه السلام بقسميها وتساقطهما بالتعارض، إلّا أنّه بعد ذلك يرجع إلى العامّ الفوقاني الدالّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام، فإنّ هذا العامّ الفوقاني ورد عليه مخصّص وهو دليل مالكيّة المسلمين، وقد ابتلي المخصّص بالمعارض في خصوص الموات منه وسقط بالمعارضة، فيرجع إلى العامّ الفوقاني الدالّ على مالكيّة الإمام عليه السلام لكلّ أرض، ومنها الأرض الميّنة

المفتوحة عنوةً التي هي محلّ الكلام، والعامّ فوقاني عبارة عن قوله عليه السلام في رواية مسمع بن عبد الملك المتقدمة في الطائفة الرابعة: «الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا...»، وأيضاً من قبيل قوله عليه السلام في رواية أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام: «والأرض كلّها لنا...».

الوجه الرابع:

أن يقال: مع التنزّل عن كل ما تقدّم وفرض التعارض والتساقط وعدم وجود عامّ فوقاني يرجع إليه، فيرجع إلى الأصل العملي وهو عبارة عن استصحاب مالكيّة الإمام عليه السلام؛ فإنّ الأرض الميّنة كانت ملكه عليه السلام قبل الفتح، ويشك في ملكيّة عليه السلام لها بعد الفتح، فتستصحب ملكيّة عليه السلام لها.

وهذا الوجه موقوف على سبق تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام زماناً على تشريع مالكيّة المسلمين، فإنّه حينئذٍ يجري استصحاب مالكيّته.

وأما إذا كان تشريع مالكيّة المسلمين أسبق من تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام من حيث الزمان فلا يجري استصحاب مالكيّته عليه السلام لها بعد الفتح؛ إذ بعد الفتح لا يشك في مالكيّته عليه السلام لها بل يقطع بعدمها وأنها ملك المسلمين؛ فإنّ دليل مالكيّة الإمام عليه السلام حينئذٍ يعارض دليل مالكيّة المسلمين ويتساقطان، ويرجع بعد ذلك إلى استصحاب مالكيّة المسلمين.

وكذلك لا يجري استصحاب مالكيّة الإمام عليه السلام فيما لو فرض أنّ تشريع مالكيّة المسلمين كان مقارناً لتشريع مالكيّة الإمام عليه السلام زماناً؛ فإنّه حينئذٍ يتعارضان ويتساقطان، ولا مجال لاستصحاب

مالكيّة الإمام عليه السلام ؛ إذ لا يقين بثبوتها سابقاً ، كما لا يقين بثبوت مالكيّة المسلمين سابقاً أيضاً ؛ إذ المفروض تقارن تشريعهما من دون سبق أحدهما على الآخر .

إذن فقد اتّضح أنّ بالإمكان رفع التعارض بين دليل مالكيّة المسلمين ودليل مالكيّة الإمام عليه السلام بالنسبة إلى مادّة الاجتماع - وهي الأرض الميّنة المفتوحة عنوة - بأحد هذه الوجوه الأربعة وإثبات مالكيّة الإمام عليه السلام لها « (٢٦) .

د - بحثه لحكم الجعالة في صورتين :

الأولى : لو فُرض للعامل عوض مرتبط بأرباح الجاعل ، كما إذا كان الجاعل من منتجي الأسرة الخشبية فيجعل لكل من يعمل من ألواحه سريراً نصف ما سوف يجنيه من الأرباح فترتبط مكافأة العامل بنتائج العملية وأرباحها ارتفاعاً وانخفاضاً .

الصورة الثانية : لو فُرض مكافأة ترتبط بنتائج العملية وأرباحها لأدوات الانتاج ، كأن يقول : من أعانني بجهاز لتقطيع الخشب فله عليّ كذا .

قال عليه السلام : « أمّا النقطة الأولى وهي علاقة تاجر الأسرة بالعامل في الجعالة فتوضيحا أنّ الجعل الذي يفرضه تاجر الأسرة للعامل في الجعالة يمكن تصويره بأنحاء .

١ - أن يجعل له نصف الخشب الذي يملكه التاجر فعلاً وذلك بأن يقول التاجر : من عمل سريراً من خشبي هذا فله نصف هذا الخشب وفي هذه الحالة يكون العوض شخصياً وعيناً خارجية معينة ولا إشكال فيه .

٢ - أن يجعل له مالاً في الذمة يحدد بكونه مساوياً لنصف

الثلث أو الربح الذي سوف يحصل عليه التاجر عند بيع السرير لو أراد بيعه بمعنى أنّ تاجر الأسرة يقول من عمل سريراً من خشبي هذا فله في ذمتي مال بقدر نصف الثلث الذي سوف يتاح الحصول عليه عند بيع السرير بعد إكمال صنعه .

وفي هذه الحالة يكون العوض أمراً في الذمة ولا اشكال فيه إلا من ناحية أنّ العوض هنا غير محدد تحديداً كاملاً ، فبناء على عدم اشتراط تعيين العوض في باب الجعالة كتعيين الأجرة في الاجارة لا مانع من الالتزام بصحة هذه الجعالة .

٣ - أن يجعل للتاجر نصف الثلث الشخصي الذي سوف يحصل عليه عند بيع السرير لا مالاً في ذمته يعادل النصف أو يفرض له نصف الربح العيني الذي سوف يوجد في البضاعة .

ولابدّ لتحقيق هذه الصورة من الالتفات إلى شيء وهو أنّ العامل في باب الجعالة يملك الجعل باتيانته للعمل ففيما إذا كان الجعل نصف الثلث الذي سوف يحصل عليه البائع لا نتصور ملكية العامل لشيء على التاجر لأنّ الجعل ليس عينا شخصية مملوكة للتاجر فعلاً ليملكها العامل بالعمل ولا مالاً في ذمته ليعقل تملك العامل له بعد انجاز عمله .

وهذا الاشكال نظير الاشكال في إجارة الأرض وجعل الأجرة شيئاً من حاصلها فإنّ الأجرة في هذا الفرض ليست عينا خارجياً وشيئاً خارجياً موجوداً في ملك المستأجر فعلاً ولا مالاً في ذمته ليصبح بعقد الاجارة ملكاً للمؤجر فمن اختار بطلان الاجارة بهذا النحو لأجل هذا الاشكال لزمه في محل الكلام أيضاً لأنّ الجعل في الصورة المشار إليها كالأجرة في تلك الاجارة لا هو أمر خارجي

مملوك فعلاً للجاعل ولا شيء في ذمته فأني شيء يملك العامل على الجاعل بالعمل ومن لم يأخذ بهذا الاشكال بعين الاعتبار في باب الاجارة يمكنه البناء على صحة الجعالة في المقام أيضاً .

هذا هو ملخص الكلام في النقطة الأولى .

وأما النقطة الثانية وهي علاقة تاجر الأسرة بأداة الانتاج فتوضيحا أن الجعالة هنا تتصور على أنحاء أيضاً بلحاظ ما يجعل بأزائه الجعل .

الأول : أن يكون الجعل بأزاء منفعة أداة الانتاج بأن يقول تاجر الأسرة اني أجعل ديناراً لمن انتفع بالأداة التي يملكها في تقطيع الخشب وهذه الجعالة باطلة لأن الجعالة لابد أن تتضمن جعلاً على عمل لا على منافع الاموال فلا يمكن فرض المجعول له منفعة أداة الانتاج .

الثاني : بأن يكون الجعل بأزاء تملك صاحب الأداة منفعة أدواته لتاجر الأسرة والفرق بين هذا وسابقه أن الجعل هنا يكون على عمل وهو تملك المنفعة من قبل صاحب الأداة لا على منفعة المال ولكن الاشكال في تصور تملك المنفعة من قبل صاحب الأداة فإنه إن كان تملكاً مجانياً بعنوان الهبة فهو يتوقف على القول بصحة الهبة في المنافع وعدم اختصاصها بالأعيان كما هو المعروف وإن كان تملكاً بعنوان الاجارة فهو خلاف المفروض ونظيره أن يفرض الجعل على اباحة مالك الأداة للتصرف فيها والانتفاع بها لا على تملك منافعها وعلى أي حال لا يكون الجعل بأزاء مساهمة أداة الانتاج في العملية بل بأزاء عمل يصدر من مالك الأداة وهو التملك والاباحة ولهذا يستحقه ولو لم تساهم الأداة في الانتاج أصلاً .

الثالث: أن يكون الجاعل هو مالك الأداة لا تاجر الأسرة بأن يقول مالك الأداة من أعطاني نصف هذا الخشب فله منفعة هذه الأداة جعلاً بحيث تكون منفعة الأداة والعمل الذي جعل له هذا الجعل هو اعطاء تاجر الأسرة نصف الخشب لمالك الأداة أي تملكه نصف الخشب ولا يأتي فيه الاشكال السابق في هبة المنافع لأن هذا يدخل في باب هبة الأعيان لا المنافع ولكن منفعة الأداة في هذا الفرض تكون بنفسها مكافأة والكلام إنما هو في تحديد نوع مكافأتها لا في صيرورتها مكافأة على شيء آخر .

الخصيصة الثالثة - الذوق العرفي: من العناصر الدخيلة في فقه المجتهد هو فهمه الأدلة فهماً عرفياً، وإلا فلا قيمة للاستظهار إن لم يكن عرفياً؛ فان حجية الظهور المراد بها الظهور النوعي لا الشخصي، بل إن الفهم العرفي ليس ضرورياً على مستوى الظهورات بل هو ضروري على مستوى فهم بعض الأدلة الأخرى كالسيرة العقلانية والارتكاز العقلاني؛ فان لم يتمتع الفقيه بذهنية عرفية فلا يمكنه التعاطي مع الأدلة اللفظية ولا اللبية ولا يمكنه تحليل مسائل العقود والمعاملات؛ لأنها اعتبارات عرفية أمضاها الشارع، بل إن تشخيص الموضوعات وفروض المسألة يتطلب شأمة عرفية. وكل من له أدنى خبرة بالاستنباط يعرف مدى خطورة هذا الأمر في عملية الاجتهاد، بل حتى لو رجعنا خطوة إلى الوراء وعدنا إلى القواعد العامة والأدلة المشتركة ووردنا دائرة علم الأصول لوجدنا أهمية الفهم العرفي في البحوث الأصولية فضلاً عن التطبيقات الفقهية .

ويتفاوت الفقهاء فيما بينهم في درجة الفهم والذوق العرفي عند تعاملهم مع الأدلة .

وكتاب بحوث في شرح العروة الوثقى بأجزائه الأربعة مليء بالموارد التي أعمل فيها الشهيد الصدر رحمته فهمه العرفي، وسنكتفي بذكر نموذج من البحوث التي ألحقها في كتابه (البنك اللاربوي في الاسلام):

ففي مقام مناقشته للتخريجات التي تستهدف تحويل الفائدة التي يتقاضاها البنك الى كسب محلل وتطويرها بشكل مشروع أورد سبعة تخريجات معتمداً في ردّها أكثرها على نكات عرفية .

واليك مناقشة التخرّيج الأول: « لاحظنا في وضع سياسة البنك اللاربوي تجاه الفوائد الربوية على القروض أن تصاغ بشكل يميزها بقدر الإمكان نصاً وروحاً عن فكرة الربا المحرم في الاسلام .

وأما إذا قطعنا النظر عن هذه الملاحظة فهناك تخريجات فقهية متعددة يمكن تصويرها بصدد محاولة تحويل الفائدة إلى وجه مشروع. ولكي يستكمل البحث عناصره الفقهية نذكر فيما يلي أهم ما يمكن أن يقال أو قيل فعلاً من هذه التخريجات مع مناقشتها:

[التخرّيج الأول]

أنّه في القرض يتمثل عنصران: أحدهما، المال المقرض من الدائن للمدين. والآخر، نفس الإقراض بما هو عمل يصدر من المقرض. والربا: هو وضع زيادة بإزاء المال المقرض. فالفائدة حيث توضع في مقابل المال المقرض تصبح رباً محرماً، ولكنها إذا فرض بإزاء نفس الإقراض بما هو عمل يصدر من الدائن على أساس الجعالة تخرج بذلك عن كونها رباً.

فالشخص الذي يحاول أن يحصل على قرض يقوم بإنشاء جعالة يعين فيها جُعلاً معيناً على الإقراض فيقول: من أقرضني ديناراً فله

درهم. وهذه الجعالة تغري مالك الدينار فيتقدم إليه ويقرضه ديناراً وحينئذٍ يستحق عليه الدرهم، وهذا الإستحقاق لا يجعل القرض ربوياً؛ لأنه ليس بموجب عقد القرض بل هو استحقاق بموجب الجعالة. ولهذا لو فرض أن الجعالة انكشف بطلانها بوجه من الوجوه ينتفي بذلك استحقاق المقرض للدرهم وإن كان عقد القرض ثابتاً؛ لأنَّ استحقاق الدرهم نتج عن الجعالة، لا عن عقد القرض. والدرهم في الجعالة موضوع بإزاء الإقراض بما هو عمل لا بإزاء المبلغ المقترض بما هو مال. فهذا نظير من يجعل جعالة لمن يبيعه بيته، فلو قال شخص: «من باعني داره كان له درهم» كان البائع مستحقاً للدرهم لا بموجب عقد البيع، بل بموجب الجعالة، وهو بإزاء نفس البيع والتملك بعوض بما هو عمل، لا بإزاء الدار المباعة. ولهذا لا يسري على الدرهم حكم العوضين.

والكلام حول هذا التقريب من جهتين: الأولى، من جهة الصغرى. والثانية، من جهة الكبرى.

أما من جهة الصغرى: فقد فرض في هذا التقريب أن الدرهم موضوع بإزاء نفس عملية الإقراض لا على المال المقترض، ولكن يمكن أن يقال بهذا الصدد أن الإرتكاز العقلاني قائم على كون الدرهم في مقابل المال المقترض لا في مقابل نفس الإقراض، وجعله بإزاء عملية الإقراض مجرد لفظ.

وعليه فلا نتصور الجعالة في ذلك؛ لأنَّ الجعالة فرض شيء على عمل لا على مال. وبعد إرجاع الدرهم في محل الكلام بالإرتكاز العقلاني إلى كونه مجعولاً في مقابل المال لا تكون هناك جعالة بل يكون الدرهم ربوياً؛ لأنه زيادة على المال المقترض.

وأما من جهة الكبرى: بمعنى أنا لو افترضنا أن المتعاملين (الدائن والمدين) تحررا من ذلك الإرتكاز العقلائي واتجهت إرادة المدين حقيقة إلى جعل الدرهم بإزاء نفس عملية الإقراض، فهل هذه الجعالة صحيحة؟ أو لا؟..

ولكي نعرف جواب ذلك لابد أن نعرف حقيقة الجعالة، فإنه يمكن القول فيها أن استحقاق الجعل المحدد في الجعالة ليس في الحقيقة إلا بملك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع، فأنت حين تأمر الخياط الخاص بأن يخط لك الثوب فيمثل لأمرك تضمن قيمة عمله وتشتغل ذمتك بأجرة المثل. وهذا نحو من ضمان الغرامة في الأعمال على حد ضمان الغرامة في الأموال، وبإمكانك في هذه الحالة أن تحوّل أجرة المثل منذ البدء إلى مقدار محدد فتقول: من خاط الثوب فله درهم، أو: إذا خطت الثوب فلك درهم، فيكون الضمان بمقدار ما حدد في هذا الجعل، ويسمى هذا جعالة. فالجعالة بحسب الإرتكاز العقلائي تنحل إلى جزئين: أحدهما: الأمر الخاص أو العام بالعمل أي بالخياطة مثلاً. والآخر: تعيين مبلغ معين بإزاء ذلك. والجزء الأول من الجعالة هو ملاك الضمان، والضمان هنا من قبيل ضمان الغرامة لا الضمان المعاوضي. والجزء الثاني يحدد قيمة العمل المضمونة بضمان الغرامة حيث إن أجرة المثل هي الأصل في الضمان ما لم يحصل الإتفاق على الضمان بغيرها.

وإذا تحقق هذا فيترتب عليه أن الجعالة لا تتصور إلا على عمل تكون له أجرة المثل في نفسه وقابل للضمان بالأمر به كالخياطة والحلاقة.. وأما مالا ضمان له في نفس ولا تشمله أدلة ضمان الغرامة فلا تصح الجعالة بشأنه؛ لأن فرض الجعل في الجعالة

ليس هو الذي ينشئ أصل الضمان ، وإنما يحدد مقداره . وعلى هذا الأساس لا تصح الجعالة على الإقراض مما هو عمل ؛ لأنَّ مالية الإقراض في نظر العقلاء في نظر العقلاء إنما هي مالية المال المقرض وليس لنفس العمل بما هو مالية زائدة . ومع فرض كون مالية المال المقرض مضمونه بالقرض فلا يتصور عقلاً ضمان آخر لمالية نفس عملية الإقراض .

وبتعبير واضح : ليس عندنا في نظر العقلاء إلا مالية واحدة وهي مالية المال المقرض ، وتضاف إلى نفس عملية الإقراض باعتبار ذلك المال . فليس هناك إلا ضمان غرامة واحد ، ولا يتصور في الإرتكاز العقلائي ضمانان من ضمانات الغرامة : أحدهما للعمل ، والآخر للمال المقرض ، والمفروض أنَّ المال المقرض مضمون بعقد القرض ، والضمان الحاصل بعقد القرض هو من نوع ضمان الغرامة وليس ضماناً معاوضياً ، ومعه فلا مجال لفرض ضمان غرامة آخر لنفس عملية الإقراض .

وبناءً على ذلك لا تصح الجعالة على الإقراض ؛ لأنَّ الجعالة دائماً تقع في طول شمول أدلة ضمان الغرامة للعمل المفروض له الجعل . . ففي مورد لا تشمل أدلة ضمان الغرامة ولا يكون العمل فيه مضموناً بالأمر على الأمر لا تصح فيه الجعالة »^{٢٧} .

الخصيصة الرابعة - الإبداع والتجديد : لا ريب في أنَّ عملية الاجتهاد من العمليات المعقَّدة ، فكَّل مجتهد عندما يبدأ بإعداد مقدمات البحث في أية مسألة فقهية ثم يستنبط منها الموقف الشرعي حسب تشخيصه إنما يقوم بعملية اكتشاف جديدة ، فكَّل عملية اجتهاد في نفسها تستبطن الإبداع والتجديد ، بخلاف التقليد

- والاحتياط فإنه تقليد أيضاً - التي تعني متابعة فتوى الغير .
ولكن المراد بالإبداع والتجديد هنا إنما هو تقييم العملية الاجتهادية بالقياس إلى غيرها من عمليات الاجتهاد السابقة عليها، أي يجب أن نزن الممارسة الاجتهادية بميزان تخصصي، لا بالنظر العادي، فإنَّ العرف قد يعتني ببعض الابداعات الجزئية، بل يعدّ ما ليس بابداع ابداعاً، وقد يهمل بعض الابداعات التي تعبّر عن فتح علمي جليل .
والإبداع بالمعنى المراد له صور، منها:

١ - إعطاء فتوى جديدة وتبنّي رأي فقهي غير متعارف، ولو على مستوى إضافة أو حذف قيد أو شرط .

٢ - إضافة نكته استدلالية إما بابتكار دليل جديد أو ابتكار وجوه وتقريبات للأدلة، وإما بتغيير مسار البحث أصلاً وتغيير مركز الثقل في البحث .

٣ - استنباط حكم مسألة مستحدثة .

٤ - ابتكار اطروحة كاملة لمعالجة ظاهرة معينة سواء استبطنت هذه الاطروحة رأياً مستحدثاً أو لا .

وتختلف قيمة الإبداع حسب درجه الإبداع ومقدار الاستفادة من كلمات أو اشارات السابقين وحسب حجم الإبداع وحسب أهمية الإبداع، ومدى الآثار المترتبة عليه فقهاً أو مدى الانعكاس في الواقع الحياتي للناس .

وتراث الشهيد الصدر رحمته الله الفقهي حافل بألوان عديدة من الإبداع والتجديد، من ذلك:

أولاً - تقديمه اطروحة البنك اللاربوي في الاسلام، وهي

اطروحة جديدة تعبر عن فتح كبير، وفي الوقت نفسه اشتملت في داخلها على جملة ابتكارات موضوعية مهمة.

ولا شك بأن ابتكار مجموعة مترابطة من الأحكام ضمن إطار موحد أهم بكثير من تقديم حل الاستفتاء في مسألة واحدة مستحدثة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك حيثية خطيرة وهي أن معالجة المسائل المستحدثة غالباً لا يعدو أن يكون عملية ترقيعية ومعالجة موضوعية في حدود ضيقة. أما إذا تمت هذه المعالجة في إطار منظومة شاملة فستكون المعالجة أكثر إتقاناً وإكاماً، وهذا ما صنعه الشهيد الصدر في كتابه (البنك اللاربوي في الاسلام)، بل أنه تعدى ذلك إلى إثارة حيثية أخرى في طول الحيثية الأولى، وهي أننا نكرر السؤال مرة أخرى بالنسبة لهذه الاطروحة، فهل أنها لا تعدو أن تكون عملية ترقيع في كيان تشريعي أكبر أو لا؟ فقد ميّز بين حالتين: حالة من يقدم اطروحة ضمن واقع اسلامي سليم، وحالة من يقدم اطروحة ضمن واقع غير إسلامي.

قال: «أودّ لدى محاولة التخطيط لاطروحة البنك اللاربوي أن أشير إلى نقطة أساسية في هذه المحاولة، وهي: أننا يجب أن نميز بصورة جوهريّة بين الموقفين التاليين:

أ - موقف من يريد أن يخطط لبنك لا ربوي ضمن تخطيط شامل للمجتمع، أي بعد أن يكون قد تسلم زمام القيادة الشاملة لكل مرافق المجتمع، فهو يضع للبنك اطروحته الاسلامية كجزء من صورة اسلامية كاملة وشاملة للمجتمع كله.

ب - وموقف من يريد أن يخطط لإنشاء بنك لا ربوي بصورة

مستقلة عن سائر جوانب المجتمع، أي مع افتراض استمرار الواقع الفاسد والاطرار الاجتماعي الاسلامي للمجتمع، وبقاء المؤسسات الربوية الأخرى من بنوك وغيرها، وتفشي النظام الرأسمالي مضموناً وروحاً في الحياة الاقتصادية والحياة الفكرية والخلقية للناس .

إنَّ هذين الموقفين يختلفان اختلافاً أساسياً . إذ على مستوى الموقف الأول يطبق حكم الاسلام بتحريم الربا على البنك ضمن تطبيق شامل للنظام الاسلامي كله، وبذلك يؤتى تحريم الربا في مجال التطبيق كل ثماره المرجوة، ولا يخلق مضاعفات، ويساهم مع باقي أجزاء النظام الاسلامي في تحقيق الأهداف الرئيسية التي يتوخاها الاسلام في تنظيمه الاجتماعي .

وقد قلنا في كتاب « اقتصادنا »: إنَّ النظام الاسلامي كل مترابط الأجزاء، وتطبيق كل جزء يهيئ إمكانيات النجاح للجزء الآخر في مجال التطبيق، ويساعده على أداء دوره الاسلامي المرسوم .

وأما على مستوى الموقف الثاني؛ فإنَّ تحريم الربا سوف يطبق على بنك خاص بينما يبقى غير مطبق على سائر المؤسسات النقدية والمالية الأخرى، ويبقى كثير من جوانب النظام الاسلامي معطلاً في واقع الحياة . وهذه التجزئة في مقام التطبيق سوف لن تسمح للتطبيق الجزئي المحدود لفكرة تحريم الربا أن يؤتي كل ثماره، ويحقق نفس الأهداف والمكاسب التي بإمكانه أن يحققها لو وضع ضمن تطبيق شامل للنظام الاسلامي كله .

ولكن هذا لا يشكل عذراً عن التطبيق الشرعي حيث يمكن؛ لأنَّ كل حكم من أحكام الاسلام واجب التطبيق على أي حال، سواء

طبقت الأحكام الأخرى أم لا . وتطبيق كل حكم يقرب المجتمع نحو إمكانية التطبيق الشامل للشريعة المقدسة .

وهكذا نعرف أن الشخص الذي يتاح له الموقف الأول يمكنه أن يصوغ اطروحة البنك اللاربوي بشكل ينطبق على أحكام الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً، ويساهم في تحقيق الأهداف الرئيسية التي يتوخاها الاقتصاد الإسلامي، من توازن اجتماعي، وعدالة في التوزيع، وغير ذلك، ولا يمتني بتناقض بين اطروحة البنك اللاربوي، وباقي جوانب المجتمع . ذلك لأن الموقف الأول يعني أن تنظم كل جوانب المجتمع على أساس الإسلام، ومع وحدة الأساس للتنظيم الاجتماعي في كل المجالات لا يبقى مجال للتناقض أو نشوء المضاعفات .. إلا تلك المضاعفات التي قد تنشأ عن ضغوط المجتمعات الأخرى الربوية التي تعايش المجتمع الإسلامي .

وعلى العكس من ذلك من فرض عليه الموقف الثاني .. لأنه موقف ضيق بطبيعته، إذ تفرض عليه الأرضية والإطار بصورة مسبقة، وهذا يجعل اطروحة البنك اللاربوي غير مرنة ولا حرة في اتخاذ أفضل صيغة لها من الناحية الإسلامية، بل إنها مضطرة إلى اتخاذ صيغة صالحة للعيش والحركة ضمن ذلك الإطار والأرضية، وقادرة على معاصرة البنوك الأخرى التي تواصل نشاطها الربوي حتى بعد قيام البنك اللاربوي المزمع إيجاده»^{٢٨} .

ثم شرع في بيان سياسة الاطروحة المقترحة، فقال: « وحديثنا الآن عن اطروحة البنك اللاربوي المقترحة يجب أن يكون بروح الموقف الثاني؛ لأن المفترض بقاء الواقع كما هو من سائر نواحيه .. الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية والسياسية، ولو كنا

نعالج الموضوع بروح الموقف الأول لكان لنا حديث غير هذا الحديث .

وروح الموقف الثاني تفرض علينا أن نفتش عن صيغة شرعية معقولة للبنك اللاربوي ، ولكي تكون الصيغة المقترحة كذلك يجب أن تتوفر فيها عناصر ثلاثة :

الأول: أن لا يكون البنك المقترح مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية .

الثاني: أن يكون البنك قادراً على التحرك والنجاح في الجو الفاسد للواقع المعاش أي أن لا تخلق صيغته الإسلامية فيه تعقيداً وتناقضاً شديداً مع واقع المؤسسات الربوية الرأسمالية وجوها الاجتماعي العام بالدرجة التي تشلّه عن الحركة والحياة . .

نقول هذا فعلاً ، بينما لم يكن هذا التناقض الشديد ليشكل خطراً على البنك اللاربوي لو أُتيح لنا الموقف الأول ، إذ نستأصل حينئذٍ كلّ المؤسسات الربوية ونجتث كلّ جذورها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية . وهكذا نعرف أن الصعوبة لا تكمن في إعطاء صيغة إسلامية لا ربوية للبنك ، بل في إعطائه هذه الصيغة مع افتراض أن يعيش ضمن الواقع الفاسد ومؤسساته المختلفة .

الثالث: أن تمكّن الصيغة الإسلامية البنك اللاربوي لا من النجاح كمؤسسة تجارية تتوخّى الربح فحسب ، بل لابد للبنك اللاربوي هذا أن يكون قادراً ضمن تلك الصيغة على النجاح بوصفه بنكاً ، أي أن يؤدي في الحياة الاقتصادية نفس الدور الذي تقوم به البنوك فعلاً ، من تجميع رؤوس الأموال العاطلة ودفعها إلى مجال الاستثمار والتوظيف على أيدي الأكفاء من رجال الأعمال ، وتمويل

القطاعات التجارية والصناعية والقطاعات الأخرى بما تحتاجه من المال، وتكثير وسائل الدفع التي تعوِّض عن العملة وتساهم في اتساع حركة التبادل ونشاطها من شيكات (صكوك) وغيرها.

وإضافة إلى ذلك، لابد للبنك لكي ينجح باعتباره بنكاً في بلد من البلاد النامية أن يؤدي دوراً طليعياً في تنمية اقتصاد البلد الذي يشكّل البنك جهازاً من أجهزته المالية الحساسة، وأن يساهم مساهمة فعّالة في تطوير الصناعة في ذلك البلد ودفعها إلى الأمام.

نستخلص من ذلك، أنّ سياسة البنك اللاربوي المقترح يجب أن توضع على ثلاثة أسس:

أولاً: أن لا يخالف أحكام الشريعة المقدسة.

ثانياً: أن يكون قادراً على الحركة والنجاح ضمن إطار الواقع المعاش بوصفه مؤسسة تجارية تتوخّى الربح.

ثالثاً: أن تمكنه صيغته الإسلامية من النجاح بوصفه بنكاً، ومن ممارسة الدور الذي تتطلبه الحياة الاقتصادية والصناعية والتجارية من البنوك، وما تتطلبه ظروف الاقتصاد النامي والصناعة الناشئة من ضرورة التدعيم والتطوير.

وعلى ضوء هذه السياسة، سوف نتحدث عن الأطروحة المقترحة للبنك دون أن نتقيد بحصر نشاط البنك المقترح في نطاق الدائرة التقليدية لنشاطات البنوك التجارية (بنوك الخصم والودائع)، أو الدائرة التقليدية لنشاطات بنوك التخصص (بنوك العمال)، أو أي دائرة أخرى محدودة من هذا القبيل، بل إنّنا سوف نفكر في أي نشاط يمكن أن يقوم به البنك، إذا كان منسجماً مع

الأسس الثلاثة المتقدمة، سواء كان هذا النشاط من اختصاص هذه الدائرة أو تلك...»^{٢٩}.

ثانياً - اطروحته حول شكل وطبيعة دستور الدولة الإسلامية التي قَدَّمها في كتابه (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية)، بل بعض حلقات سلسلة (الاسلام يقود الحياة)، وهذه الاطروحات تتضمن أيضاً إبداعات جزئية.

ثالثاً - اطروحته في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام. وهي من أروع ما كتب إلى الآن، وهذه الاطروحة حاشدة بالإبداعات الضمنية ومفعمة بالاجتهادات في المسائل الجزئية.

رابعاً - إفتاؤه بطهارة أصحاب العقائد المنحرفة من المسلمين رغم كفرهم، قال: «من ينسب نفسه إلى الاسلام ويعلن في نفس الوقت عقائد دينية أخرى تتعارض مع شروط الاسلام شرعاً، وذلك كالغلاة الذين يشهدون الشهادتين ولكنهم يغالون في بعض الأنبياء أو الاولياء من أهل البيت عليه السلام أو غيرهم غلوّاً يتعارض مع الاسلام، وكذلك النواصب الذين ينصبون العداء لأهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً؛ فإن هؤلاء الغلاة والنواصب كفّار ولكنهم طاهرون شرعاً ما داموا ينسبون أنفسهم إلى الاسلام»^{٣٠}.

خامساً - بيانه لثبوت الهلال وتشريحه لذلك بنحو لم يُعهد ممّن قبله، قال عليه السلام: «شهر رمضان وشعبان من الشهور القمرية وهي تتكوّن تارة من تسعة وعشرين يوماً وأخرى من ثلاثين يوماً حسب طول الدورة الاقترانية للقمر وقصرها، وهي دورة القمر حول الأرض، حيث إنّ القمر يتحرك حول الأرض من المغرب إلى

المشرق، وهو كالأرض نصفه يواجه الشمس، فيكون نيراً ويكون الوقت في المناطق الواقعة فيه نهراً ونصفه الآخر لا يقابل الشمس فيكون مظلماً، ويكون الوقت في المناطق الواقعة فيه ليلاً، فإذا ما دار القمر حلّ الليل في المناطق التي كانت في النصف النير وطلع النهار في المناطق التي كانت في النصف المظلم، والقمر أثناء دورته هذه حول الأرض تارة يصبح في موضع بين الأرض والشمس على صورة يكون مواجهاً بموجبها للأرض بوجهه المظلم ومختفياً عنها بوجهه المنير اختفاءً كاملاً، وأخرى يصبح في موضع على نحو تكون بينه وبين الشمس، وثالثة يكون بين هذين الموضعين وحينما يكون القمر في الموضع الواقع بين الأرض والشمس على النحو الذي وصفناه لا يمكن أن يرى منه شيء وهذا هو المحاق، ثم يتحرك عن هذا الموضع فتبدو لنا حافة النصف أو الوجه المضيء المواجه للشمس وهذا هو الهلال، ويعتبر ذلك بداية الحركة الدورية للقمر حول الأرض وتسمى بالحركة الاقترانية؛ لأنّ بدايتها تقدر من حين اقتران القمر بالأرض والشمس وتوسطه بينهما على النحو الذي وصفناه وابتدأه يتجاوز هذه النقطة.

وكما بعد القمر عن موضع المحاق زاد الجزء الذي يظهر لنا من وجهه أو نصفه المضاء ولا يزال الجزء المنير يزداد حتى يواجهنا النصف المضاء بتمامه في منتصف الشهر ويكون القمر إذ ذاك بديراً وتكون الأرض بينه وبين الشمس، ثم يعود الجزء المضيء إلى التناقص حتى يدخل في دور المحاق، ثم يبدأ دورة اقترانية جديدة وهكذا. وعلى هذا الأساس تعتبر بداية الشهر القمري الطبيعي عند خروج القمر من المحاق وابتدائه بالخروج عن

حالة التوسط بين الأرض والشمس، وابتدأه بالخروج هذا يعني أن جزءاً من نصفه المضيء سيواجه الأرض وهو الهلال، وبذلك كان الهلال هو المظهر الكوني لبداية الشهر القمري الطبيعي. وظهور الهلال في أول الشهر يكون عند غروب الشمس ويرى فوق الأفق الغربي بقليل ولا يلبث غير قليل فوق الأفق ثم يختفي تحت الأفق الغربي، ولهذا لا يكون واضح الظهور وكثيراً ما تصعب رؤيته، بل قد لا يمكن أن يرى بحال من الأحوال لسبب أو لآخر، كما إذا تمت مواجهة ذلك الجزء المضيء من القمر للأرض ثم غاب واختفى تحت الأفق قبل غروب الشمس، فإنه لا تتيسر حينئذ رؤيته ما دامت الشمس موجودة، أو تواجد بعد الغروب ولكن كانت مدة مكثه بعد غروب الشمس قصيرة جداً بحيث يتعذر تمييزه من بين ضوء الشمس الغاربة القريبة منه، أو كان هذا الجزء النير المواجه للأرض من القمر (الهلال) ضئيلاً جداً لقرب عهده بالمحاق إلى درجة لا يمكن رؤيته بالعين الاعتيادية للإنسان، ففي كل هذه الحالات تكون الدورة الطبيعية للشهر القمري قد بدأت على الرغم من أن الهلال لا يمكن رؤيته.

ولكن الشهر القمري الشرعي في هذه الحالات التي لا يمكن فيها رؤية الهلال لا يبدأ تبعاً للشهر القمري الطبيعي بل يتوقف ابتداء الشهر القمري الشرعي على أمرين: أحدهما: خروج القمر من المحاق وابتدأه بالتحرك بعد أن يصبح بين الأرض والشمس، وهذا يعني مواجهة جزء من نصفه المضيء للأرض. والآخر: أن يكون هذا الجزء مما يمكن رؤيته بالعين الاعتيادية المجردة.

وعلى هذا الأساس قد يتأخر الشهر القمري الشرعي عن الشهر

والجواب: أنَّ في حالة من هذا القبيل تعتبر بداية الشهر القمري الشرعي الأول من ليلة السبت على الرغم من عدم رؤية الهلال لكي لا ينقص الشهر الشرعي عن تسعة وعشرين يوماً، وبهذا أمكن القول أنَّ الشهر القمري الشرعي يبدأ في الليلة التي يمكن أن يرى في غروبها الهلال لأول مرة بعد خروجه من المحاق أو في الليلة التي لم ير فيها الهلال كذلك ولكن رؤي هلال الشهر اللاحق في ليلة الثلاثين من تلك الليلة^{٣١}.

وامكان الرؤية هو المقياس لا الرؤية نفسها فقد لا تتحقق الرؤية لعدم ممارسة الاستهلال أو لوجود غيم ونحو ذلك غير أنَّ الهلال موجود بنحو يمكن رؤيته لولا هذه الظروف الطارئة فيبدأ الشهر الشرعي بذلك وبكلمة أنَّ وجود حاجب يحول دون الرؤية كالغيم والضباب لا يضرّ بالمقياس؛ لأنَّ المقياس إمكان الرؤية في حالة عدم وجود حاجب من هذا القبيل.

ولا وزن للرؤية المجهرية وبالأدوات والوسائل العلمية المكثرة، وإنما المقياس إمكان الرؤية بالعين الاعتيادية المجردة، وتلك الوسائل العلمية يحسن استخدامها كعامل مساعد على الرؤية المجردة وممهد لتركيزها.

وقد تختلف البلاد في رؤية الهلال فيرى في بلد ولا يرى في بلد آخر فما هو الحكم الشرعي؟

والجواب: أنَّ هذا الاختلاف يشتمل على حالتين:

الأولى: أن يختلف البلدان لسبب طارئ كوجود غيم أو ضباب ونحو ذلك، وفي هذه الحالة لا شك في أنَّ الرؤية في أحد البلدين تكفي بالنسبة إلى البلد الآخر؛ لأنَّ المقياس كما تقدم هو إمكان

الرؤية لا الرؤية نفسها وإمكان الرؤية هكذا ثابت في البلدين معاً ولا يضر به وجود حاجب في أحد البلدين يمنع عن الرؤية فعلاً كغيم ونحوه كما تقدم .

الثانية : أن يختلف البلدان اختلافاً أساسياً لتغايرهما في خطوط الطول أو تغايرهما في خطوط العرض على نحو يجعل الرؤية في أحدهما ممكنة وفي الآخر غير ممكنة بذاتها وحتى بدون غيم وضباب وذلك يمكن افتراضه في صورتين :

إحدهما : أن يكون هذا التفاوت بسبب اختلاف البلدين في خطوط الطول على نحو يكون الغروب في أحد البلدين قبل الغروب في البلد الآخر بمدة طويلة ، وبيان ذلك : إننا عرفنا سابقاً أن القمر بعد خروجه من المحاق ومواجهة جزء من نصفه النير للأرض يظل هذا الجزء النير يزداد وكلما ابتعد عن المحاق اتسع وازداد ونضيف إلى ذلك أن الليلة - أي ليلة - تسير تدريجياً بحكم كروية الأرض من المشرق إلى المغرب فتغرب الشمس في بلد بعد غروبها في بلد آخر بدقائق أو ساعات حسب موقع البلدين في خطوط الطول ، والغروب في كل خط يسبق الغروب في الخط الواقع في غربه ويتأخر عن الغروب في الخط الواقع في شرقه فقد تغرب الشمس في بلد كالعراق مثلاً ، ويكون القمر قد خرج من المحاق ، ولكن الهلال لا يمكن رؤيته لضالته مثلاً غير أنه يصبح بعد ساعات ممكن الرؤية ؛ لأن الجزء النير من القمر يزداد كلما بعد عن المحاق فحين تغرب الشمس في بلد يقع في غرب العراق بعد ساعات عديدة يكون بالإمكان رؤية الهلال .

والصورة الأخرى : التي يكون الهلال بموجبها ممكن الرؤية في

أحد البلدين دون الآخر أن نفترض البلدين واقعين على خط طول واحد، بمعنى أن الغروب فيهما يحدث في وقت واحد ولكنهما مختلفان في خطوط العرض فأحدهما أبعد عن الآخر عن خط الاستواء، ونحن نعلم أن طول النهار وقصره يتأثر بخطوط العرض فالنهار الواحد والليل الواحد يكون في بعض المناطق أطول منه في بعضها تبعاً لما تقع عليه من خطوط العرض ويختلف بسبب ذلك أيضاً في الغالب طول مكث الهلال في تلك المناطق، إذ يمكث في بعضها أطول مما يمكث في بعضها الآخر، فإذا افترضنا أن مكثه في أحد هذين البلدين كان قصيراً جداً على نحو لا يمكن رؤيته ومكثه في البلد الآخر كان طويلاً نسبياً نتج عن ذلك اختلاف البلدين في إمكان الرؤية.

وقد يتميز بلد عن بلد آخر في إمكان الرؤية على أساس كلا الاعتبارين السابقين بأن نفترض أنه واقع في خط طول غربي بالنسبة إلى البلد الآخر وواقع أيضاً على خط عرض آخر يتيح للهلال مكثاً أطول.

وهكذا نلاحظ أن البلاد قد تختلف في إمكان الرؤية وعدم إمكانها فهل يكون الشهر القمري في كل منطقة من الأرض مرتبطاً بإمكان الرؤية فيها بالذات فيكون لكل أفق شهره القمري الخاص فيبدأ في هذا الأفق الغربي في ليلة متقدمة وفي أفق شرقي في ليلة متأخرة أو أن الشهر القمري له بداية واحدة بالنسبة إلى الجميع فإذا رُئي الهلال في جزء من العالم كفى ذلك للآخرين؟

وبكلمة أخرى: هل حلول الشهر القمري الشرعي أمر نسبي يختلف فيه أفق عن أفق - فيكون من قبيل طلوع الشمس فكما أن

الشمس قد تطلع في سماء بغداد ولا تطلع في سماء دمشق فيكون الطلوع بالنسبة إلى بغداد ثابتاً والطلوع بالنسبة إلى دمشق غير متحقق كذلك بداية الشهر القمري الشرعي - أو أن حلول الشهر القمري الشرعي أمر مطلق وظاهرة كونية مستقلة لا يمكن أن يختلف باختلاف البلاد ؟

وتوجد لدى الجواب على هذا السؤال في مجال البحث الفقهي نظرية تؤكد على الافتراض الثاني وتقول: بأن حلول الشهر لا يمكن أن يكون نسبياً، وأن يكون لكل منطقة شهرها القمري الخاص، وأن من الخطأ قياس ذلك على نسبية الطلوع التي تجعل لكل منطقة طلوعها الخاص، وذلك لأن طلوع الشمس عبارة عن مواجهة هذا الجزء من الأرض أو ذلك الشمس، ولما كانت الشمس تواجه أجزاء الأرض بالتدرج بحكم كرويتها وحركتها - أي الأرض - حول نفسها، فمن الطبيعي أن يكون الطلوع نسبياً فتطلع الشمس على هذا الجزء من الأرض قبل ذاك. وأما بداية الشهر القمري فهي بخروج القمر من المحاق أي ابتدائه بالحرك بعد أن يتوسط بين الشمس والأرض، وهذه ظاهرة كونية محددة تعتبر عن موقع جرم القمر من جرمي الشمس والأرض، ولا تتأثر بهذا الجزء من الأرض أو ذاك، فلا معنى لافتراض النسبية هنا وللقول بأن الشهر يبدأ بالنسبة إلى هذا الجزء من الأرض في ليلة السبت وبالنسبة إلى ذلك الجزء في ليلة الأحد.

وهذه النظرية ليست صحيحة من الناحية المنهجية ؛ لأنها تقوم على أساس عدم التمييز بين الشهر القمري الطبيعي والشهر القمري الشرعي، فإن الشهر القمري الطبيعي يبدأ بخروج القمر من المحاق ولا يتأثر بأي عامل آخر، ولما كان خروج القمر من المحاق قد

يؤخذ كظاهرة كونية محددة لا تتأثر بهذا الموقع أو ذاك ، فلا معنى حينئذٍ لافتراض النسبية فيه ^{٣٢} ، وأما الشهر القمري الشرعي فبدايته تتوقف على مجموع عاملين : أحدهما : كوني وهو الخروج من المحاق ، والآخر : أن يكون الجزء النير المواجه للأرض ممكن الرؤية ، وإمكان الرؤية يمكن أن نأخذه كأمر نسبي يتأثر باختلاف المواقع في الأرض ، ويمكن أن نأخذه كأمر مطلق محدد لا يتأثر بذلك ، وذلك لأننا إذا قصدنا بإمكان الرؤية إمكان رؤية الانسان في هذا الجزء من الأرض ، وفي ذاك كان أمراً نسبياً وترتب على ذلك أن الشهر القمري الشرعي يبدأ بالنسبة إلى كل جزء من الأرض إذا كانت رؤية هلاله ممكنة في ذلك الجزء من الأرض فقد يبدأ بالنسبة إلى جزء دون جزء ، وإذا قصدنا بإمكان الرؤية إمكان الرؤية ولو في نقطة واحدة من العالم فهمها رؤى في نقطة بدأ الشهر الشرعي بالنسبة إلى كل نقاط كان أمراً مطلقاً لا يختلف باختلاف المواقع على الأرض .

وهكذا يتضح أن الشهر القمري الشرعي لما كان مرتبطاً إضافة إلى الخروج من المحاق بإمكان الرؤية وكانت الرؤية ممكنة أحياناً في بعض المواضع دون بعض كان من المعقول أن تكون بداية الشهر القمري الشرعي نسبية . فالمنهج الصحيح للتعرف على أن بداية الشهر القمري هل هي نسبية أو لا ؟ الرجوع إلى الشريعة نفسها التي ربطت شهرها الشرعي بإمكان الرؤية لنرى أنها هل ربطت الشهر في كل منطقة بإمكان الرؤية في تلك المنطقة أو ربطت الشهر في كل المناطق بإمكان الرؤية في أي موضع كان ؟ والأقرب على أساس ما نفهمه من الأدلة الشرعية هو الثاني ، وعليه فإذا رُوي الهلال في بلد ثبت الشهر في سائر البلاد ^{٣٣} .

سادساً - عند توضيحه للطريق الثاني من طرق ثبوت الهلال قال ﷺ: « اتضح أنَّ بداية الشهر القمري الشرعي تتوقف على أمرين: خروج القمر من المحاق وكون الهلال ممكن الرؤية بالعين الاعتيادية المجردة في حالة عدم وجود حاجب، والآن نريد أن نوضح كيف يمكن إثبات هذين الأمرين وإحرازهما بطريقة صحيحة شرعاً.

إنَّ إثبات ذلك يتم بأحد الطرق التالية:

الأول: الرؤية المباشرة بالعين الاعتيادية المجردة فعلاً لأنَّ رؤية الهلال فعلاً تثبت للرائي أنَّ القمر قد خرج من المحاق وأنَّ بالإمكان رؤيته وإلا لما رآه فعلاً.

الثاني: شهادة الآخرين برؤيتهم، فإذا لم يكن الشخص قد رأى الهلال مباشرة ولكن شهد الآخرون برؤيتهم له كفاه ذلك إذا توفرت في هذه الشهادة أحد الأمرين التاليين:

أولاً: كثرة العدد، وتنوع الشهود على نحو يحصل التواتر أو الشيع المفيد للعلم أو الاطمئنان، فإذا كثر العدد ولم يحصل العلم أو الاطمئنان من أجل منشأ معقول لم يثبت الهلال، فالكثرة العددية عامل مساعد على حصول اليقين ولكنها ليست كلّ شيء في الحساب بل ينبغي للفطن أن يدخل في الحساب كلّ ما يلقي ضوءاً على مدى صدق الشهود أو كذبهم أو خطأهم، ونذكر الأمثلة التالية على سبيل التوضيح:

١ - إذا أحصى أربعون شاهداً بالهلال من بلدة واحدة فقد يكون تواجدهم جميعاً في بلدة واحدة يعزز شهادتهم، بينما إذا أحصى

أربعون شاهداً من أربعين بلدة استهل أبناؤها قشهد واحد من كل بلدة لم يكن لهم نفس تلك الدرجة من الإثبات، والسبب في ذلك أن تواجد أربعين شخصاً على خطأ في مجموعة المستهلكين من بلدة واحدة أمر بعيد نسبياً، بينما تواجد شخص واحد على خطأ في مجموعة المستهلكين من كل بلد أقرب احتمالاً.

٢ - وفي نفس الحالة السابقة قد يصبح الأمر على العكس، وذلك فيما إذا كانت تلك البلدة التي شهد من أهاليها أربعون شخصاً واقعة تحت تأثير ظروف عاطفية غير موجودة في المدن الأخرى.

٣ - وكما ينبغي أن يلحظ الشهود بالإثبات كذلك يلحظ نوع وعدد المستهلكين الذين استهلّوا وعجزوا عن رؤية الهلال، فكلما كان عدد هؤلاء الذين عجزوا عن الرؤية كبيراً جداً ومتواجداً في آفاق نقية صالحة للرؤية وقريبة من مواضع شهادات الشهود شكل ذلك عاملاً سلبياً يدخل في الحساب.

٤ - ونوعية الشهود لها أثر كبير إيجاباً وسلباً على تقرير النتيجة، ففرق بين أربعين شاهداً يعرف مسبقاً أنّهم لا يتورعون عن الكذب وأربعين شاهداً مجهولي الحال وأربعين شاهداً يعلم بوثاقتهم بدرجة وأخرى.

٥ - قد تتحد مجموعة من الشهادات، في المكان بأن يقف عدد المستهلكين في مكان مشرف على الأفق فيرى أحدهم الهلال ثم يهدي الآخر إلى موضعه فيراه ثم يهدي الثالث إليه وهكذا، وفي مثل ذلك تتعزز هذه الشهادات؛ لأنّ وقوعها كلّها فريسة خطأ واحد في نقطة معينة من الأفق بعيد جداً، وقدرة المشاهد الأول على إراءة

ما رآه تعزز الثقة بشهادته .

٦ - التطابق العفوي في النقاط التفصيلية بين الشهود بأن يشهد عدد من الأشخاص المتفرقين من بلدة واحدة ويعطي كلّ منهم نقاطاً تطابق النقاط التي يعطيها الآخر من قبيل أن يتفقوا على زمان رؤية الهلال وزمان غروبه عن أعينهم ، فإنّ ذلك عامل مساعد على حصول اليقين .

٧ - ينبغي أن يلحظ أيضاً مدى ما يمكن استفادته من استخدام الوسائل العلمية الحديثة من الأدوات المقربة والرصد المركز ، فإنّ رؤية الهلال بهذه الوسائل وإن لم تكن كافية لإثبات الشهر ولكن إذا افترضنا أنّ التطلع إلى الأفق رسدياً لم يتح رؤية الهلال ، فهذا عامل سلبي يزيل من نفس الإنسان الوثوق بالشهادات ولو كثرت ، إذ كيف يرى الناس بعيونهم المجردة ما عجز الرصد عن رؤيته ؟ !

٨ - بل يدخل في الحساب أيضاً التنبؤ العلمي المسبق بوقت خروج القمر من المحاق ، فإنّه إذا حدد وقتاً وادعى الشهود الرؤية قبل ذلك الوقت كان التحديد العلمي المسبق عاملاً سلبياً يضعف من تلك الشهادات ، فإنّ احتمال الخطأ في حسابات النبوءة العلمية وإن كان موجوداً ولكنه قد لا يكون أبعد أحياناً عن احتمال الخطأ في مجموع تلك الشهادات أو على الأقل لا يسمح بسرعة حصول اليقين بصواب الشهود في شهادتهم .

ثانياً : تواجد البيئة في الشهود .

والبيئة على الهلال تكتمل إذا توفر ما يلي :

١ - أن يشهد شاهدان رجلان عدلان برؤية الهلال فلا تكفي شهادة الرجل الواحد ولا النساء وإن كنّ عادلات .

٢ - أن لا يقع اختلاف بين الشاهدين في شهادتهما على نحو يعني أن ما يفترض أحد الشاهدين أنه رآه غير ما رآه الآخر .

٣ - أن لا تتجمع قرائن قوية تدل على كذب البينة أو وقوعها في خطأ، ومن هذه القرائن أن ينفرد إثنان بالشهادة من بين جمع كبير من المستهلّين لم يستطيعوا أن يروه مع اتجاّهم جميعاً إلى نفس النقطة التي اتجه إليها الشاهدان في الأفق وتقاربهم في القدرة البصرية ونقاء الأفق وصلاحيته العامة للرؤية، وهذا معنى قولهم عليه السلام : « إذا رآه واحد رآه منه » ^{٣٤} .

سابعاً - إفتاؤه بحصر حرمة استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب دون سائر الاستعمالات ^{٣٥} .

ثامناً - إفتاؤه بأنّ المتنجس الثاني لا ينجس ^{٣٦} .

وفي الختام، نرجو أن نكون قد وفّقنا في كلمة هذا العدد لتسليط الضوء على جانب من البعد الفقهي في مدرسة الشهيد الصدر المعطاءة سائلين المولى القدير التوفيق للاستمرار في هذه المحاولة وتطويرها إنّه سميع مجيب .

ولا حول ولا قوّة إلّا بالله

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) الفتاوى الواضحة : ٩٨ .
- (٢) البقرة : ٣٠ .
- (٣) الأعراف : ٦٩ .
- (٤) فاطر : ٣٩ .
- (٥) ص : ٢٦ .
- (٦) الأحزاب : ٧٢ .
- (٧) الأحزاب : ٧٢ .
- (٨) سورة ص : ٢٦ .
- (٩) الإسلام يقود الحياة ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمّد باقر الصدر
١٢ : ١٢٣ - ١٢٤ .
- (١٠) النساء : ٤١ .
- (١١) البقرة : ١٤٣ .
- (١٢) المائدة : ١١٧ .
- (١٣) النحل : ٨٩ .
- (١٤) الحج : ٧٨ .
- (١٥) آل عمران : ١٤٠ .
- (١٦) المائدة : ٤٤ .
- (١٧) الزمر : ٦٩ .
- (١٨) المائدة : ٤٤ .
- (١٩) الإسلام يقود الحياة ، ضمن المجموعة الكاملة ١٢ : ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢٠) الشورى : ٣٨ .

(٢١) التوبة : ٧١ .

(٢٢) المصدر السابق : ١٥١ - ١٥٤ .

(٢٣) انظر : تعارض الأدلة الشرعية : ٣١٩ .

(٢٤) انظر : المصدر السابق : ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٢٥) شرح العروة الوثقى ٣ : ٣١٨ - ٣١٩ .

(٢٦) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ، العدد ١١ - ١٢ : ٤٤ - ٤٩ .

(٢٧) البنك اللاربوي في الإسلام : ١٦٤ - ١٦٨ ، ط - دار التعارف للمطبوعات .

(٢٨) المصدر السابق : ٥ - ٧ .

(٢٩) المصدر السابق : ٨ - ١٠ .

(٣٠) الفتاوى الواضحة : ٣١٩ .

(٣١) وكذلك في الليلة التي لم ير فيها الهلال كذلك ولكن رؤي هلال الشهر الذي بعد اللاحق بعد مضي (٧٥) يوماً مع افتراض الشهر اللاحق (٢٩) يوماً وهكذا ، فمثلاً إذا ثبت أن رجب ثلاثون يوماً بموجب اكمال العدة ثم ثبت أن شعبان (٢٩) يوماً ثم رؤي الهلال بعد مضي (٢٨) يوماً من رمضان فلا بد أن نأخذ يوماً من شعبان فيقع (٢٨) يوماً فنأخذ له يوماً من رجب فيثبت أنه كان ناقصاً .

(٣٢) وذلك إذا فسرنا المحاق بأنه عبارة عن انطباق مركز القمر على الخط الواصل بين مركز الأرض ومركز الشمس على أساس أن هذا الانطباق هو الذي يحقق غيبة القمر عن كل أهل الأرض نظراً لأن حجم الأرض الصغير لا يتيح في هذه الحالة حتى لمن كان في أقصى الأرض أن يواجه شيئاً من وجهه المضيء ، فإذا كان المحاق هو الانطباق المذكور صح ما يقال من أنه ليس نسبياً ، وأما إذا فسرنا المحاق بأنه مواجهة الوجه المظلم بتمامه لمنطقة ما على الأرض فهذا أمر نسبي .

(٣٣) الفتاوى الواضحة : ٦٢٠ - ٦٢٨ .

(٣٤) الفتاوى الواضحة : ٦٢٨ - ٦٣١ .

(٣٥) منهاج الصالحين (الحكيم) ١ : ١٧٦ ، التعليقة رقم (٣٩٤) .

(٣٦) الفتاوى الواضحة : ٣٢٤ - ٣٢٦ .

الحوالة

حقيقتها وبعض مقوماتها

تقرير بحث سيّدنا الشهيد السعيد آية الله العظمى
السيد محمد باقر الصدر (قدس سرّه الشريف)
ألقاه في ليالي شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ. ق

الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر رحمته الله

تقرير: سماحة السيد علي رضا الحائري

وقد عدّد لها في العروة عشرين فرعاً أو ما يقاربها، ونحن سوف لا نتعرّض للفروع جميعها بحسب تعدادها الترتيبي بحيث نذكر فرعاً بعد آخر، بل ننسّق البحث في ترتيب بحيث تتحقّق فيه الفروع وتنطبق عليه، ويتشكل هذا الترتيب في فصول ثلاثة^(١):

الفصل الأوّل: في بيان حقيقة الحوالة وتكييفها الفقهي والأنحاء المتصوّرة لهذه المعاوضة مع الموازنة فيه بين الفقه الجعفري وسائر المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية، وهذا الفصل سوف يشكّل القواعد الأساسية لفقه الحوالة بحيث ينطوي تحته ما يستنبط في الحوالة.

الفصل الثاني: في بيان مقومات الحوالة وأركانها، وهي ثلاثة:

أ - العقد المقوم للحوالة .

ب - المتعاقدان اللذان يقعان طرفي الحوالة .

ج - المال الذي يقع موضوعاً للحوالة .

الفصل الثالث: في بيان أحكام الحوالة وآثارها، وفيه ثلاثة بحوث:

أ - في أحكامها وآثارها بلحاظ المحيل مع المحال .

ب - في أحكامها وآثارها بلحاظ المحال مع المحال عليه .

ج - في أحكامها وآثارها بلحاظ المحيل مع المحال عليه .

الفصل الأول

في بيان حقيقة الحوالة والأنحاء المتصورة فيها

وتحقيق هذا الفصل يتم بتقديم أمور ثلاثة:

الأمر الأول:

في أن الديون كلها تشتمل على إحدى المرتبتين: الذمة والعهدة، فلا بد من بيان معنى الذمة والعهدة، فنقول:

إنّ الذمة والعهدة من المفاهيم التي وضعها الفقه الإسلامي، فهما وعاءان اعتباريان من الاعتبارات العقلائية يختلفان من حيث المظروف الذي يحتويانه . فإن كان المظروف أمراً شخصياً وعيناً خارجية فظرفه العهدة، وإن كان أمراً كلياً لا شخص له خارجاً فظرفه الذمة، فالذمة: هو الوعاء الذي صاغه العقلاء واعتبروه ظرفاً للأمور الكلية، والعهدة: هو الوعاء الذي صاغوه واعتبروه ظرفاً للأمور الجزئية الشخصية الخارجية .

وهذا التعريف المزبور لكل من الذمة والعهدة كأنه مأخوذ من ارتكازات العقلاء في باب الغصب؛ حيث رأوا أنَّ العين المغصوبة إذا كانت موجودة يقال: إنها في عهدة الغاصب، فإذا تلفت يقال: إنها في ذمته، وحيث إنَّ العين قبل تلفها أمر خارجي وبعده عبارة عن المثل أو القيمة فمن هنا تخيل أنَّ الفارق الأساسي بين العهدة والذمة هو: أنَّ الأول ظرف للشيء الخارجي والثاني ظرف للشيء الكلي الذي لا وجود له خارجاً، بينما نرى أنَّ بينهما بحسب الحقيقة فرقاً جوهرياً في تركيبهما العقلائي، والفرق الذي ذكره إنما هو من نتائج ذاك الفرق الجوهري الحقيقي، وحاصل هذا الفرق الحقيقي:

أنَّه لو واجهنا السؤال الآتي: ماهو معنى الذمة؟ فنقول في جوابه: إنَّ العقلاء اتفق لهم في كثير من الأحيان أن كانوا في مقام التملك والتملك من دون أن تتيسر لهم أعيان خارجية يصبّون عليها التملك أو التملك، كما في المعاوضات التي لايتيسر لكلا الطرفين أو لأحدهما مال خارجي يوقع عليه العقد، وكما في باب التحميلات القانونية من قبيل الحكم على من أتلف مال غيره بأنَّه يجب عليه إيفاء مثله له مع عدم وجود المثل عنده، ففي مثل هذه الموارد -التي احتاج فيها العقلاء إلى جعل تمليكات على الأموال من دون أن تتيسر لهم أموال وأعيان خارجية - اخترع وعاء سمّي بالذمة، وفرض فيه وجود أموال هي في الحقيقة مفهومات خارجية معتبرة بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي؛ بمعنى أنَّ نسبة المال الموجود في الذمة إلى المال الموجود خارجاً نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي في كون الأوّل رمزاً ومعنى آلياً دون الثاني الذي هو معنى استقلالي، فالملكية انصبّت -في الموارد المزبورة التي احتيج فيها إلى جعل تمليكات مع عدم وجود أعيان خارجية - على المعنى الآلي الذمي بلحاظ كونه مرآة للخارج، فإذا فرض أنَّ في ذمة زيد عشرة دنائير فمعناه أنَّ هذه العشرة دنائير أموال رمزية ومرآة لتلك الأموال الخارجية، وإنَّما فرض ذلك لكي يترتب على هذه الأموال الرمزية نفس الأثر

المرتّب على الأموال الخارجيّة؛ فإنّه لا يمكن تصوّر العشرة دنائير غير الموجودة خارجاً إلّا بوجودها الذمّي الرّمزي، وإلّا فهي ليست موجودة بين الأرض والسماء من دون أن تستقرّ لا في الذمّة ولا في الخارج، إذن فالذمّة وعاء للأموال الرّمزية وليست وعاءاً للخارج، فليس تقسيم الدين إلى الذمّة والعهدّة تقسيماً اعتباطياً، بل هو راجع إلى طبيعة الوعاء الذي يحتوي على الدين، فما دامت العين موجودة في يد الغاصب لا معنى لكونها في ذمّته؛ لأنّ الذمّة وعاء للرموز لا للأعيان الموجودة، وهذا التملّك الذمّي هو الذي عبّر عنه في كلماتهم عليه السلام بشغل الذمّة، ويعبّر عن المال بالدين وعن المالك بالدائن. هذا هو تفسير الذمّة.

وأما العهدّة فهي وعاء اعتباري آخر وظرف لشيء آخر يختلف عمّا كانت الذمّة ظرفاً له، فالحعهدّة ظرف للتعهدات والمسؤوليات المَجعولة على الشخص سواء منها ما كان مجعولاً من قبل نفس الشخص كما في الالتزامات التي يتعهدها الشخص في العقود - ونعني بالالتزامات الشروط - وكما في النذر على بعض مبانيه، أو ما كان مجعولاً بشكل قانون عام كنفقة الأقارب - لا الزوجة - فلهمّ التعهدات والمسؤوليّات وعاء آخر اسمه العهدّة، وهي كما تكون ظرفاً للأعيان الخارجيّة كذلك تكون ظرفاً للأعيان الكلّية، فأما الأوّل فكالغاصب؛ فإنّ العين الموجودة الخارجيّة تكون في عهدته فهو مسؤول عنها، وأما الثاني فكالمدّين؛ فإنّ الدين يترتب على وعاء الذمّة أولاً فتصير ذمّته مشغولة، وبعد ذلك يكون عليه مسؤوليّة الوفاء.

إذن فقد اتّضح أنّ الدين له مرتبتان: الذمّة أو اشتغال الذمّة، وهو تملّك المالك شيئاً ملصقاً بذمّة الآخر، والعهدّة وهي مسؤوليّة الوفاء التي تقع على عاتق المدّين، واتّضح أنّ النسبة بين الذمّة والعهدّة هي العموم من وجه:

فمادّة الاجتماع واضحة.

ومادة افتراق العهدة عن الذمة لها أمثلة :

منها: ما إذا كانت العين في يد الغاصب قبل التلف فعهدته مشغولة .

ومنها: ما إذا تواردت أيادٍ متعدّدة على العين المغصوبة ثم تلفت في يد الأخير، بناءً على مبنى صاحب الجواهر رحمته الله حيث فرّق بين من تلفت العين عنده فذمته مشغولة وبين من قبله فعهدتهم مشغولة^(٢) .

ومنها: ما إذا باع شيئاً وقبض الثمن ولم يُقبض المبيع، فعهدة البائع مشغولة لا ذمته .

ومادة افتراق الذمة عن العهدة هو المدين العاجز عن أداء الدين ؛ فإنّ ذمته مشغولة ولكن مسؤوليته ساقطة ، أي لا عهدة عليه .

والآن بعدما اتضح لنا معنى العهدة والذمة فيجب علينا أن نعرف أنّ الحوالة هل هي تصرّف بلحاظ العهدة أو بلحاظ الذمة ، فإذا كان زيد مديناً لعمرو بمئة مثلاً، ثم أحال زيد عمراً على خالد بأن يأخذ الدين منه ، فزيد المدين هو المحيل وعمرو الدائن هو المحال ، وخالد المعطي هو المحال عليه ، والمال هو المحال به فهل يكون تصرّف زيد في الدين تصرّفاً في الذمة أو في العهدة ؟ ذهب الفقه الجعفري إلى الأوّل وأنّ الحوالة تصرّف في الدين بلحاظ الذمة ، وذهبت جملة من المذاهب الأخرى غير الجعفرية إلى الثاني وأنها تصرّف بلحاظ العهدة . وسيأتي توضيح الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى .

الأمر الثاني:

إنّ التصرّف الواقع على الدين يكون على أحد أنحاء خمسة :

١ - التصرّف بالوفاء ، وبه يعبر في الفقه الإسلامي والغربي معاً إذا كان الوفاء بالجنس ، وأمّا إذا كان بغير الجنس فيعبر عنه في الفقه الإسلامي بالوفاء ، وفي الفقه الغربي بالمقابل ، كما سيأتي .

٢ - التصرف بالتنازل، ويعبّر الفقه الغربي عنه بالمقاصة، وهذا تارة يكون بحكم القانون ويعبّر الفقه الغربي عنه باتّحاد الذمة، وأخرى يكون بالاختيار -أي الإبراء- ويعبّر الفقه الغربي عنه بالإبراء التبرّعي إذا لم يكن بإزائه شيء وبالتجديد إذا كان بإزائه شيء.

٣ - التصرف بتبديل الدائن، ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي ببيع الدين أو هبته، وفي الفقه الغربي بحالة الحق.

٤ - التصرف بتبديل المدين، ويعبّر الفقه الغربي عنه بحالة الدين.

٥ - التصرف بتبديل نفس المال وتطويره.

هذه هي الأنحاء الخمسة التي ترجع إليها أنحاء التصرف المعاملي كلها الطارئة على الدين، وإليك شرح الأنحاء الخمسة بالتفصيل:

الأول: الوفاء، ومرجعه إلى تعيين المال الذمي في عين خارجية وإخراجه من عالم الرموز إلى عالم الوجود والحسّ، وبذلك ينحلّ الدين؛ لأنّ قوام الدين بالمال الرمزي، فإذا حوّل إلى المال الخارجي فينحلّ الدين، فمثلاً إذا كان زيد مديناً لعمرو بمئة دينار في ذمّته فحوّلها إلى مئة دينار خارجية وأوفاه بها فقد انحلّ الدين.

وهذا الوفاء: تارة يكون تعييناً لما في الذمة في مصداق حقيقي له بلا عناية وهو الوفاء بالجنس، كما إذا وفى بمئة دينار له في مقابل المئة دينار التي كانت في ذمّته، ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي والغربي بالوفاء.

وأخرى يكون تعييناً لما في الذمة في مصداق غير حقيقي له مع العناية وهو الوفاء بغير الجنس، ويعبّر عنه الفقه الغربي بالمقابل، كما إذا وفى له بمئة تومان في مقابل الخمسة دنانير التي كانت في ذمته.

الثاني: التنازل؛ بمعنى أن يتنازل الدائن عن المال الذي كان في ذمة

المدين، وهو أيضاً يوجب انحلال الدين .

وهذا تارة يكون بحكم القانون، كما إذا حكم الشارع بانحلال الدينين المتساويين فيما إذا كان زيد مديناً لعمرو بخمسة وعمرو مديناً لزيد بخمسة، فيتهاثر الدينان، وبه يحصل التنازل القانوني؛ أي اتحاد الذمة على حدّ تعبير الفقه الغربي، وأيضاً كما إذا كان الأب مديناً لابنه ثم مات الأب وورثه الابن، فيحكم الشارع بالتقاصّ والتنازل بما ورثه الابن .

وأخرى يكون بالاختيار، وهو الإبراء الذي يكون مرجعه إلى إسقاط الدائن حقّه من المدين . وهذا تارة يكون إلى بدل؛ أي لا يكون مجانياً، وأخرى يكون إلى غير بدل، أي يكون مجانياً، فمثال الأول ما إذا قيل للدائن مثلاً: أبرئ ذمة مديك ولك عشرة دنانير، ففي طول التنازل والإبراء يتولّد دين آخر، ومثال الثاني ما إذا قال الدائن للمدين: أبرأت ذمتك .

والجامع بين هذه الصور هو عنوان التنازل، وهذا العنوان وإن لم يكن مذكوراً في الفقه الغربي إلّا أنّ الصور المذكورة، ولا خلاف بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي في ذلك وأنه يوجب انحلال الدين، لكن الخلاف في المصطلحات .

والفرق بين هذين النحويين من أنحاء التصرف الواقع على الدين وبين الأنحاء الثلاثة الآتية: أنّ الدين في هذين النحويين المزبورين غير ثابت بل هو منحلّ، وأمّا في الأنحاء الثلاثة الآتية فالدين ثابت في نفسه، غاية الأمر يكون التغيير بالنسبة إلى الدائن أو المدين أو المال مع الحفاظ على أصل الدين .

الثالث: تغيير الدائن مع الحفاظ على أصل الدين وعلى المدين، فمثلاً إذا كان زيد مديناً لعمرو بخمسة فيجوز تبديل الدائن -وهو عمرو- بشخص آخر، وهذا نظير المال الخارجي، فكما يمكن تبديل مالك المال الخارجي بالبيع وغيره كذلك يمكن تبديل مالك المال الذمي؛ فإنّه ليس إلّا رمزاً أو اعتباراً يعتبره العقلاء، فيمكن اعتباره في وعاء ملصق بشخص آخر، فلا فرق بين

المال الخارجي والمال الذمي في كونهما مالاً، غاية الأمر أَنَّ المال الخارجي روح العشرة دنائير والمال الذمي رمزها.

وتغيير الدائن تارة يكون ببيع الدين وأخرى بهبته، أمّا الأول فالمشهور عند الفقه الجعفري هو الجواز إذا كان البيع بنقد حاضر لا بدين آخر وإلا فيكون من باب بيع الدين بالدين، وأمّا الثاني فالمشهور عدم الجواز. وأمّا العامة فالمشهور عندهم - إلا مالك - عدم الجواز في بيع الدين فضلاً عن هبته إلا على المدين نفسه، فإنه يجوز عندهم بيع الدين على نفس المدين، وأمّا مالك فيرى جواز بيع الدين مطلقاً.

الرابع: تغيير المدين مع انحفاظ الدائن والمال؛ بمعنى أن يتحوّل المدين من شخص إلى آخر، فيكون من قبيل تبديل مكان المال الخارجي، فإنّ مكان المال الذمي هو الذمة فيجوز تحويله من ذمة إلى ذمة أخرى، غاية الأمر أنه يتوقف على رضا المحول إليه؛ إذ هو الذي تكون ذمته وعاء للمال بعد تحويله من ذمة المدين، وهذا لا إشكال فيه وإن كان بحسب الفهم الفلسفي يرى أَنَّ الدين يتغيّر بسبب تحويله من ذمة إلى أخرى؛ لأنّ الاعتبار لا ينقل والذمة أمر اعتباري، فإذا نقلت إلى ذمة أخرى فمعناه إحداث دين غير الأول.

إلا أنّ هذا فهم فلسفي لا فقهي، والكلام في الثاني دون الأول؛ فإنّه لا اعتبار بالفهم الفلسفي في الأمور الارتكازية العقلانية؛ فإنّ العقلاء يرون أنّ المكان قد تغيّر من دون أيّما تغيير في الدين.

وهذا هو أحد محتملات الحوالة بحسب الفقه الإسلامي كما يتضح بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

والآن فقد جاء دور النحو الخامس من الأنحاء الخمسة، وقبل بيانه لابد من الوقوف على النحو الثالث والرابع لنرى الفرق بينهما بين التصوّر الإسلامي للذمة وبين التصوّر الغربي لها، فإنه بناءً على التصوّر الإسلامي للذمة يصبح

إمكان النحو الثالث والرابع على درجة عالية من الوضوح؛ وذلك لأنَّ الذمة بحسب التصوّر الإسلامي عبارة عن الوعاء الاعتباري للأموال الرمزية - كما سبق - والدين هو المال المطروح في ذلك الوعاء، وحينذاك فيمكن تبديل مالك الوعاء وكذلك يمكن تبديل الوعاء نفسه؛ أي يمكن تبديل الدائن - وهو النحو الثالث - وتبديل المدين - وهو النحو الرابع - ولا يرد عليه أي إشكال بناءً على هذا.

وأما بناءً على تصوّر الفقه الغربي للذمة والدين فإنَّ الدين عنده عبارة عن الالتزام الشخصي من قبل إنسان بأن يدفع إلى غيره مالاً، وبناءً عليه وقع النحو الثالث والرابع المزبوران مورداً للإشكال الثبوتي في الفقه الغربي، فلا يرى أنهما ممكنان، بل هو يرى أنَّ أيّة محاولة لتغيير الدائن أو المدين ترجع إلى إنهاء الدين الأوّل وإنشاء دين آخر، فيكون مرجعه إلى التنازل غير المجاني، فالإشكال ناشئ من ناحية تصوّر فقهاء الرومان للدين؛ حيث فسّروه بالالتزام الشخصي، ومن هناك استشكلوا في تغيير الدائن أو المدين بأنَّ الالتزام الشخصي لا يمكن انحفاظه في صورة تغيير الملتزم أو الملتزم له، بل مع تغيير أحدهما يتغيّر الالتزام أيضاً، فلا يبقى الدين أصلاً.

وهذا الإشكال غير صحيح بالنسبة إلى ما تصوّره الفقه الإسلامي للذمة؛ فإنّه لا يفسّر الدين بالالتزام كي يرد عليه الإشكال، بل يفسّره بالمال الرمزي المحتفظ في الوعاء الاعتباري المسمّى بالذمة، وهذا ينحفظ حتى مع تغيير الدائن أو المدين فإنَّ العقلاء لا يرون إشكالاً في تغيير مالك الوعاء أو الوعاء نفسه مع الحفاظ على أصل الدين كما مرّ آنفاً.

وأما الفقه الغربي فحيث تصوّر الدين وفسّره بالالتزام الشخصي فاستشكل في جواز حوالة الحق - أي تغيير الدائن - وحوالة الدين - أي تغيير المدين - باعتبار أنَّ الدين يتغيّر فيهما أيضاً، ولا يمكن انحفاظه مع تغييرهما؛ لأنَّ الدائن والمدين هما المقومان للدين، فبتغييرهما يتغيّر الدين إلى دين جديد، وهذا هو معنى التنازل إلى بدل.

ومن هنا لم يشترع القانون الروماني حوالة الحق وحوالة الدين، نعم اعترف في باب الإرث بحوالة الحق وحوالة الدين، فإنّ الابن يقوم مقام أبيه في كونه دائناً أو مديوناً؛ وذلك باعتبار أنّ الوارث امتداد للمورث واستمرار للحكم الذي كان مسجلاً على المورث سواء كان الحكم هو الدائنية أو المديونية، إذن فالالتزام في هذه الصورة لا يتغير، فيبقى الدين على حاله فيصح.

ثم بعد أن أشكل الفقه الغربي على الملكية بالنسبة إلى الأموال الرمزية ولم يتعقلها بل اعتبر الملكية في خصوص الأموال الخارجية، أخذ يشعر بوجود الحاجة إلى إعمال هذه العملية -أي عملية تغيير الدائن- فكان يتوصل إلى بعض نتائجها أو جميعها عن طريق التجديد، فإذا كان للشخص مدين وأراد أن يجعل له دائناً آخر فحيث إنّ الدين بنفسه التزام ويستحيل تغيير طرفي الالتزام مع البقاء على نفس الالتزام فكان الفقه الغربي يحتال على هذه العملية عن طريق التجديد -أي إنشاء دين آخر غير الدين السابق- فكان يلغي الدين الكائن بين زيد وعمرو ويحدث ديناً آخر بين خالد وعمرو، فبينما كان لزيد حق لمطالبته عمراً بالدين فقد انتقل الحق إلى خالد وأصبح هو الذي يطالب عمراً بالدين. وهذا الدين يغير الدين السابق.

فالعلمية روحها هو ما قلناه من تغيير الدائن، إلا أنّ الفقه الغربي ألبسها ثوب عملية تغيير الدين وسماها بالتجديد، وجعل الفارق بين الدين السابق واللاحق احتياج الأخير إلى إذن المدين حيث يراد جعل خالد دائناً له، فأصبح الفقه الروماني بذلك معترفاً بحوالة الحق بعدما كان ناكراً، ثم اعترف الفقه الألماني الجرمانى بحوالة الدين أيضاً.

وقيل في سبب اعتراف الفقه الغربي بحوالة الحق: إنّ ركنية الدائن في الدين أخف وطأة من ركنية المدين فيه، فإنّ المدين لا يفرق في حاله بين أن يكون دائنه زيداً أو عمراً، فإذا تغير الدائن لا يضر به شيئاً، وأمّا الدائن فيفرق

في حاله بين أن يكون مدينه زيداً أو عمراً، فقد يكون المدين الأول أسهل في طلب الحق منه من المدين الثاني، ولأجل هذا فلا يضّر إن قيل بجواز حواله الحق وتغيير الدائن دون حواله الدين وتغيير المدين.

وثمّ بعد ذلك افترض عند الفقه الغربي أنّ حواله الدين أيضاً كذلك فاعترف بها، وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

وأخيراً: فقد اتّضح أنّ الإشكال الذي عاشه الفقه الغربي تجاه عمليّتي تغيير الدائن والمدين إنّما تولّد عن تصوّره لمعنى الذمّة والدين، وأمّا الفقه الإسلامي فقد أمضى هاتين العمليّتين من دون أيّما إشكال، وذلك على أساس تصوّره لمعنى الذمّة والدين.

نعم، عاش الفقه الإسلامي سنخ الإشكال المزبور، وذلك بالنسبة إلى نقل الحقّ وبيعه لا نقل الدين، فإنّ هناك كلاماً بين فقهاء الإسلام في جواز نقل الحقوق وعدمه^(٣) فجاء في ذلك إشكال نظير الإشكال السابق، حيث قيل في مقام إفادة عدم الجواز: إنّ الحق عبارة عن الإضافة الشخصية ومتقوّمة بطرفيها - أي من له الحق ومن عليه الحق - فلا يتعقّل انحفاظ هذه الإضافة مع تبدّل طرفيها، فمثلاً في باب الشفعة حيث إنّها حق للشريك فهي إضافة شخصية متقوّمة بالشريك الذي له الحق وبالمشتري الذي عليه الحق، فإذا تغيّر أحدهما أو كلاهما بأحد أسباب النقل فقد تغيّرت الإضافة أيضاً لتغيّر طرفيها المقومين لها، فلا يتصور انحفاظها مع تبدّلها.

وهذا الإشكال يؤوّل إلى الإشكال السابق الذي أورده الفقه الغربي على انتقال الدائن والمدين، وقد اقترح جملة من فقهاءنا - كالمحقق الأصفهاني رحمته الله - حلاً للإشكال، وأفادوا: إنّ طرفي الإضافة قد لا يكونان مقومين لها بل يمكن انحفاظها مع تبدّلها، فهذا يشبه كثيراً ما أفادوه في باب الدين من إلغاء مقومية الطرفين، والتفصيل موكول إلى محله.

إنّ فقد عاش الفقه الإسلامي روح الإشكال ولكن بالنسبة إلى باب الحقوق لا في باب الديون .

هذا هو النحو الرابع من أنحاء التصرف المتصورة .

الخامس: هو تغيير المال نفسه وتطويره ، وسوف نؤجل بيانه إلى ما بعد البدء في التخريجات لنكتة نذكرها هناك إن شاء الله .

الأمر الثالث:

إنّ العناوين المنطبقة على التصرفات المعاملية على قسمين :

الأول: العناوين الأولية الحاكية عن نفس التصرف المعاملي ابتداءً ومباشرة ، كعنوان البيع فإنّه لا يحكي إلّا عن نفس التملك والتصرف المعاملي بنفسه ، وكعنوان الهبة فإنّه يحكي عن نفس التملك بعوض أو مجاناً .

الثاني: العناوين الثانوية المنتزعة عن التصرفات المعاملية بلحاظ أمور وإضافات زائدة ، كعنوان الحوالة فإنّه ليس حاكياً عن نفس التصرف المعاملي مباشرة ، بل هو عنوان ثانوي لهذا التصرف المخصوص بلحاظ أنّ هذا التصرف يكون عن طريق الإحالة فينتزع العنوان عن كيفية هذا التصرف ، وكعنوان الصلح فإنّه ليس عنواناً أولياً للمعاملة ، فإنّ المعاملة المخصوصة إنّما ينطبق عليها عنوان الصلح بلحاظ أنّها أنشئت بلسان التسالم والإصلاح فانتزع منها عنوان الصلح ، وكذلك عنوان الإجارة فإنّ هذه المعاملة عبارة عن تملك المنفعة بعوض ، وانتزع منها عنوان الإجارة بلحاظ أنّها تكون عن طريق إيجار المالك عينه ، فهذا العنوان قد انتزع من العين ، ولهذا تسند الإجارة إلى العين لا إلى المنفعة ؛ أي يقال: أجر داره ، ولا يقال: أجر منفعتها ، فهذا يكشف عن أنّ هذا العنوان منتزع من هذه المعاملة المخصوصة لا أنّه ينطبق عليها مباشرة ، وإلّا لصحّ إسناد الإجارة إلى المنفعة التي تقع المعاملة عليها .

وحينذاك فيجب التنبيه على نقطتين :

النقطة الأولى: أنه ذكر في الجواهر في مقام تحقيق الحوالة وماهيتها - بعد ذكر كلمات بعض العامة وبعض فقهاءنا في أنها معاوضة أو استيفاء أو تغيير في المدين أو الدائن - أن الصحيح أن الحوالة أصل برأسها وعنوان مستقل، فليست معاوضة ولا استيفاء ولا غير ذلك، فهي معاملة بنفسها مستقلة في عرض الاستيفاء كسائر العناوين التي تنطبق على التصرفات مباشرة، فالبحت عن أنها وفاء أو تغيير للمدين أو غيره غير مجدٍ بعد فرض أنها عنوان أولي غير منتزع عن شيء^(٤).

وهذا غير صحيح بعدما ذكرنا أن الحوالة بنفسها ليست عنواناً أولياً بل هي منتزعة عن العنوان الأولي بلحاظ نكته، فلا بد من الفحص عن تلك النكته هل هي نكته الوفاء أو تغيير المدين أو غير ذلك ؟ فالبحت في تكيف الحوالة ضروري، وكونها أصلاً من الأصول لا يجدي بعد فرض أنها عنوان ثانوي منتزع من العنوان الأولي.

النقطة الثانية: إذا دلّ الدليل على إمضاء العنوان الثانوي لمعاملة، فإما أن يفرض عدم الانفكاك بين العنوان الأولي للمعاملة وبين عنوانها الثانوي المنتزع عن ذلك، فلا أثر عملي في البحث عن أن الدليل الدالّ على إمضاء العنوان الثانوي يشمل العنوان الأولي أو لا يشمل؛ وذلك لفرض التلازم بينهما، فإذا دلّ الدليل على إمضاء أحدهما كان مثبتاً للآخر أيضاً كما هو كذلك في الإجارة، فإنه إذا دلّ الدليل على إمضاء تملك المنفعة بعوض فهو دالّ على إمضاء الإجارة.

وإما أن يفرض انفكاك العنوان الأولي لمعاملة عن العنوان الثانوي لها، فيجب البحث عن أن الدليل الدالّ على إمضاء العنوان الثانوي لها هل يشمل العنوان الأولي أو لا ؟ فإذا تمسكنا بعمومات الإمضاء فيها نصّح العنوان

الأولي أيضاً، وإلا فلو اقتصرنا على الأدلة الخاصة في الإمضاء - والمفروض أن الأدلة دلت في باب الحوالة على إمضاء الحوالة أي العنوان الثانوي لا المعاوضة بين الدينين - فهل يمكن استفادة العنوان الأولي منها - وهو المعاوضة بين الدينين - أو لا ؟

وهذا يرتبط بما يستفاد من دليل الإمضاء، فإن استفيد منه أن العنوان الثانوي معرّف للعنوان الأولي فبنفس دليل الإمضاء تثبت صحة العنوان الأولي - أي المعاوضة بين الدينين - في باب الحوالة وإن لم ينطبق عليها العنوان الثانوي وهو الحوالة، وإن استفيد من دليل الإمضاء أن العنوان الثانوي له موضوعية بنفسه من دون أن يكون معرّفاً للعنوان الأولي فلا يستفاد من الدليل الدالّ على العنوان الثانوي صحة العنوان الأولي.

هذا تمام الكلام في الأمور الثلاثة التي كان لابدّ من تقديمها قبل البحث عن حقيقة الحوالة وبيان الأنحاء المتصورة فيه.

والآن فلا بدّ لنا من البحث عن الأنحاء المتصورة في الحوالة، ثم بعد ذلك يقع البحث عن الآثار واللوازم لها إثباتاً ونقياً، وحينئذ نرى أن جملة من الآثار واللوازم تنسجم مع بعض الأنحاء وجملة أخرى منها مع البعض الآخر.

الأنحاء المتصورة للحوالة :

أما الأنحاء المتصورة لهذا التصرف المعاملي - بعد البناء على أنه تصرف بلحاظ مرتبة الذمة كما هو المعروف بين فقهاءنا - فهي أربعة، وقبل شرحها لابدّ من الإشارة إلى أن الفقهاء يقسمون الحوالة إلى قسمين: الحوالة على المدين، والحوالة على البريء.

فأما الأول: فهو أن يكون زيد مديناً لعمرو بمئة مثلاً، ويكون - في نفس الوقت - زيد دائناً لخالد بمئة، فيحيل زيد دائنه وهو عمرو على مدينه وهو خالد ليأخذ المبلغ المعلوم، فالحوالة وقعت على مدين المحيل وهو خالد.

وأما الثاني: فهو أن يكون زيد مديناً لعمره بمئة مثلاً ثم يحيله على خالد من دون أن يكون له حق في ذمة خالد، فالحوالة وقعت على البريء وهو خالد.

والمتيقن من الأدلة الدالة على إمضاء الحوالة هو القسم الأول، وأما القسم الثاني - أي الحوالة على البريء - فقد وقعت مورد الكلام بينهم، والمشهور صحته أيضاً كما هو المختار، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

وإذ قد عرفنا قسمي الحوالة فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ الأنحاء الأربعة الآتية بعضها يناسب كلا القسمين والبعض الآخر يناسب أحدهما.

النحو الأول: الوفاء كما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله من أنّ الحوالة هي بمعنى الاستيفاء^(٥).

وله نظريتان فقهيتان:

النظرية الفقهية الأولى للوفاء:

هي أن يكون المحيل هو الموفي للدين والمحتال هو المستوفي؛ وذلك بأن يستعين زيد المحيل بذمة خالد المحال عليه في مقام وفاء دينه إلى المحتال وهو عمرو، فيكون الموفي هو زيد المحيل، ويكون الدين المستوفى هو دين عمرو في ذمة زيد، ويكون الوفاء قد تمّ عن طريق ذمة خالد المحال عليه. وهذا الوفاء تصرف مستقل في الدين ولا يرجع إلى باب المعاوضة، وإن توهمه بعضهم بتخيّل أنّ الوفاء عبارة عن تبديل مالكية الدائن للمال الذمي إلى المال الخارجي فهو معاوضة بين المال الذمي والمال الخارجي، ولكن هذا غير صحيح، ويظهر وجه عدم صحته بالتأمل في معنى الذمة الذي سبق ذكره؛ فإنّ الذمة هي الوعاء الاعتباري للأموال الرمزية التي تكون مرآة للأموال الخارجية، ونسبتها إلى الأموال الخارجية نسبة المعنى الحرفي إلى المعنى

الاسمي، وحيث إنَّ الدائن يملك مالاً رمزياً في ذمّة المدين فوافؤه عبارة عن تعيين المال الرمزي في المال الخارجي؛ أي تبديل المال الرمزي الحرفي إلى المال الخارجي الذي هو روح ذلك المال الرمزي، فليس بين المال الرمزي والمال الخارجي اثنيّتيّة كي يصدق على الوفاء أنّه معاوضة، بل المال الرمزي هو المال الخارجي، غاية الأمر أنّه رمز له ومرآة لتصوّره.

وإن شئت قلت: إنّ المال الرمزي لو كان بنفسه مالاً فهو مغاير للمال الخارجي، ويكون تبديله به معاوضة بينهما، حيث إنّ الاثنيّتيّة متحققة بينهما، إلّا أنّ المال الرمزي ليس مالاً حقيقة، بل هو أمر ذهني لوحظ مرآة للمال الخارجي، فهو مال اعتباري، والمال الحقيقي هو المال الخارجي، فلا مغايرة بينهما كي تتحقق المعاوضة.

وبالجملة: فالوفاء ليس معاوضة، بل هو عنوان مستقل في مقابل سائر المعاوضات والعناوين، ومرجعه إلى تعيين المال الرمزي في المال الحقيقي، فلنلاحظ أنّ الحالة هل هي وفاء أو لا ؟

لا إشكال في أنّ الحالة ليست وفاء بالمعنى الذي سبق - وهو تعيين المال الرمزي الذمي في المال الخارجي - إذ أنّ المحيل لا يوفي دينه عن طريق تبديل المال الذي في ذمته إلى مال خارجي، بل هو يبديله بمال ذمي آخر وهو المال الذي في ذمّة المحال عليه، فلا يصدق على الحالة أنّها وفاء إلّا بعناية زائدة ونكتة فقهية، وهي: أنّ المال الموجود في ذمّة المدين إن كان هو المال الكلّي القابل للانطباق على المال الخارجي فقط - أي كانت العشرة دنائير الذميّة التي هي في ذمّة المدين هي العشرة الكلية الجامعة للعشرات من الدنانير الخارجية فقط؛ أي لا تنطبق على غير الخارجية - فحينذاك لا يكون الوفاء صحيحاً إلّا بتطبيق العشرة الذميّة على عشرة خارجية فقط، وبدونها لا يصدق الوفاء، وحينذاك فلا تكون الحالة وفاء؛ لأنّ التطبيق فيها ليس تطبيقاً للمال الذمي

على المال الخارجي بل على المال الذمي الآخر .

وأما إن كان المال الموجود في ذمة المدين هو المال الكلي القابل للانطباق على المال الخارجي وعلى المال الذمي أيضاً - أي كانت العشرة دنائير الذمية التي هي في ذمة المدين هي العشرة الجامعة بين العشرة الخارجية والعشرة الذمية - ففي مقام الوفاء يمكن للمدين أن يطبق ما في ذمته على المال الخارجي وعلى المال الذمي الآخر، فتكون الحوالة حينئذٍ وفاءً؛ لأنَّ المحيل يطبق ما في ذمته على المال الذي في ذمة المحال عليه .

إذن : فتصوير الوفاء يدور مدار تصوير كيفية المال الكلي الذي هو في ذمة المدين، فإن كان قابلاً للانطباق على المال الخارجي والذمي - أي كان جامعاً للمال الخارجي والمال الذمي - فيتعقل أن تكون الحوالة وفاءً، وإلا فلو كان المال الذي في ذمة المدين قابلاً للانطباق على المال الخارجي فقط فلا تكون الحوالة وفاءً بل ينحصر معنى الوفاء بالتطبيق على المال الخارجي .

وهنا قد تأتي شبهة قائلة بأنَّ هناك أصلاً موضوعياً وهو أنَّ المدين إذا أراد أن يطبق المال الذي هو في ذمته على المال الخارجي ويوفي به للدائن فيجب على الدائن قبول ذلك؛ لأنَّ الدائن لا يستحق إلاَّ الجامع، وهو ينطبق على الفرد الخارجي، وللدائن المطالبة بالفرد الخارجي، وحينذاك فإذا قلنا إنَّ الموجود في ذمة المدين هو الجامع بين المال الخارجي والمال الذمي فهذا يعني أنَّ المدين له الحق في أن يجبر الدائن على القبول بتطبيق ما في ذمته على الفرد الذمي الآخر؛ أي للمدين الحق في أن يجبر الدائن على قبوله الحوالة، والحال أنَّه ليس كذلك، فقد فرغنا عن الأصل الموضوعي القائل بأنَّ للدائن المطالبة بالفرد الخارجي، فليس للمدين الحق في إجباره على القبول بالفرد الذمي، وهذا يكشف عن أنَّ الثابت في ذمة المدين هو المال الكلي الذي ينطبق على الفرد الخارجي فقط وليس قابلاً للانطباق على الفرد الذمي الآخر، وحينذاك فلا تكون

الحوالة وفاء.

والجواب على هذه الشبهة: أَنَّ الارتكاز العقلاني يساعد على أَنَّ الدائن حيث إنَّه يملك مالاً رمزياً في ذمّة المدين بما هو استتراق للوصول إلى الواقع - وهو المال الخارجي - فيكون له على المدين حق في أن يوصل المدين المال المملوك في ذمته إلى الواقع، ومن هنا شرع للدائن حق المطالبة بالفرد الخارجي؛ فإنَّه لولا ثبوت حق الإيصال إلى الواقع، على المدين للدائن لما كان للدائن حق المطالبة بالفرد الخارجي؛ إذ حينئذٍ يمكن للمدين أن يقول للدائن بأنَّ المال الخارجي لا تملكه أنت والمال الذمّي إن قدرت على قبضه فاقبضه، وبذلك يكون قد سحق على حق المطالبة الثابت للدائن، إذن فحق المطالبة بالمال الخارجي إنَّما ثبت للدائن في طول ثبوت حق آخر له وهو حق الإيصال إلى الواقع، وحينئذٍ فإذا فرض أنَّ الدائن تمسك بهذا الحق فلا يمكن للمدين أن يطبق ما في ذمته على فرد ذمّي آخر؛ أي لا يمكنه إحالة الدائن على ذمّة شخص ثالث، فإنَّ الفرد الذمّي الآخر وإن كان فرداً للجامع الكلي الثابت في ذمّة المدين إلّا أنَّ هذا الفرد لا يوصل الدائن إلى الواقع وهو المال الخارجي، إذن فلا تكون الحوالة وفاءً، وأمّا لو لم يتمسك الدائن بحق المطالبة بالفرد الخارجي وأسقط حقه أو سكت وقبل بالتطبيق على الفرد الذمّي - أي قبل بالإحالة - فتكون الحوالة وفاءً صحيحاً، وبهذا تحقق عندنا وفاء متوسط يختلف عن الوفاء بالفرد الخارجي، فهناك نحوان من الوفاء:

الأول: الوفاء الحقيقي: وهو تطبيق ما في الذمّة على الفرد الخارجي، وولاية هذا القسم من الوفاء يكون للمدين فقط، وليس للدائن الامتناع من التطبيق على الفرد الخارجي؛ فإنَّ هذا القسم يجمع بين حقّي الدائن، وهما: مالكيته للفرد الذمّي وحق إيصاله إلى الواقع، فكلاهما ثابتان في الوفاء الحقيقي.

الثاني: الوفاء غير الحقيقي: وهو تطبيق ما في الذمّة على ما في ذمّة

أخرى، وهو الحوالة، وولاية هذا القسم من الوفاء يكون للمدين أيضاً ولكن لا بنحو مطلق بل في حدود رضا الدائن، فإذا رضي الدائن به فهو، وإلا فلو امتنع منه فلا يكون وفاءً؛ وذلك لأنَّ الفرد الذمي وإن كان فرداً للكلي الجامع الثابت في ذمة المدين إلا أنه لا ينسجم مع الحق الثابت للدائن - وهو حق الإيصال إلى الواقع الخارجي - فإنَّ الفرد الذمي لا يوصله إلى الواقع، فإذا طالب الدائن بهذا الحق فلا ينفذ هذا الوفاء، وإلا فلو لم يطالب وسكت عنه فهو وفاء صحيح. وهذا القسم الثاني هو المعني بقولنا إنَّه وفاء متوسط.

هذا كله في النظرية الفقهية الأولى للوفاء، وهي كما تناسب الحوالة على المدين - كما عرفت - فكذلك تناسب الحوالة على البريء؛ بأن يحيل زيد دائنه وهو عمرو على خالد الذي هو بريء عن ثبوت أي حق في ذمته، وذلك بنكتة زائدة وهي تصوير الوفاء بغير مال المدين.

وتوضيحه: إنَّ الوفاء بالفرد الخارجي كما يكون تارة بالفرد الخارجي المملوك للمدين وأخرى بالفرد الخارجي غير المملوك له - كما فيما إذا تبرَّع شخص بالوفاء عن المدين - فكذلك الوفاء بالفرد الذمي تارة يكون بالفرد الذمي المملوك للمدين - كما في الحوالة على المدين - وأخرى يكون بالفرد الذمي غير المملوك له كما في الحوالة على البريء، إذن فالنكتة في جميع الصور واحدة، غاية الأمر أنه لا بد في الوفاء بغير المملوك - سواء كان بالفرد الخارجي غير المملوك أو الفرد الذمي غير المملوك - من إذن ذلك الغير المالك لهذا المال أو لهذه الذمة، وعليه فيشترط في التبرَّع رضاية المتبرِّع، وفي الحوالة على البريء رضايته أيضاً.

هذه هي النظرية الفقهية الأولى للوفاء، وقد عرفت أنَّها تناسب كلا قسمي الحوالة - أي الحوالة على المدين والحوالة على البريء - على ضوء البيان المزبور.

النظرية الفقهية الثانية للموفااء :

هي أن يكون المحيل هو المستوفي للدين والمحتال هو الموفي له ؛ بأن نفرض أنَّ لزيد المحيل في ذمة خالد المحال عليه عشرة دنانير، وعمرو المحتال في ذمة زيد المحيل عشرة دنانير أيضاً، فيوفي عمرو بعشرة دنانير لزيد قائلأ له : أنا أوفي ما في ذمة خالد لك بما في ذمتك لي ، وبهذا تنتقل العشرة التي هي لعمرو في ذمة زيد إلى زيد ، ويسقط ما في ذمة زيد ، ويكون من قبيل بيع الدين على من هو عليه ، وبذلك ينتج شيئان :

الأول : سقوط الدين الذي كان لزيد المحيل في ذمة خالد المحال عليه ، وذلك بوفاء عمرو نيابة عنه .

الثاني : سقوط الدين الذي كان لعمرو المحتال في ذمة زيد المحيل ، وذلك ببيع عمرو على زيد الدين الذي كان له في ذمته بما لزيد في ذمة خالد ، فهو يسقط بالاستيفاء .

إذن : فحين يسقط هذان الدينان تبقى نقطة واحدة وهي : أنه ما هو مصير عمرو مع خالد حيث ضحى عمرو بدينه الذي كان له في ذمة زيد في سبيل الدين الذي كان لزيد في ذمة خالد ، فهل يكون المحتال هنا - وهو عمرو - مالكا لما في ذمة المحال عليه وهو خالد أو لا يكون مالكا ؟

يمكن تقريب مالكية عمرو المحتال لما في ذمة خالد المحال عليه بأحد تقريبين :

التقريب الأول : بقاعدة التسبب المقتضية للضمان ، حيث إنَّ خالدأ يضمن لعمرو ما وقاه عمرو لزيد ؛ وذلك لأنَّ عمروأ المحتال إنما وقى ذلك الدين - الذي كان في ذمة خالد لزيد - بأمر خالد ، فيضمن له خالد ذلك كما هو مقتضى قاعدة التسبب ؛ حيث سبب خالد أن يوفي عمرو ما في ذمته لزيد ،

فتكون ذمة المحال عليه مشغولة للمحتال .

لكن الدين الذي أصبح لعمرو في ذمة خالد مغاير للدين الذي كان لزيد في ذمة خالد، فإن ذلك أوفي وسقط وأصبح عمرو دائناً لخالد بملك آخر وهو الضمان التسبيبي .

التقريب الثاني: بالمعاوضة القهرية ؛ أي بنحو ينتقل نفس الدين الذي كان لزيد في ذمة خالد إلى عمرو في ذمة خالد، وهذا يحتاج في توضيحه إلى مقدمة ، وهي :

إن جملة من الفقهاء رحمهم الله ذكروا في باب تعاقب الأيادي الغاصبة على العين المغصوبة إذا تلفت العين في يد الأخير: أن للمالك مطالبة أي واحد منهم شاء بالقيمة، فلو طالب المالك من قبل الأخير ووفى هذا للمالك قيمة العين التالفة فيرجع هذا إلى الأخير قائلاً له: أنا أعطيت ضمان العين التي تلفت في يدك فأنت ضامن لي بما دفعته إلى المالك. وقد خرّج جملة منهم كالمحقق الأصفهانى والمحقق النائيني رحمهما الله والسيد الأستاذ (دام ظله) هذا الحكم -وهو الحكم برجوع من قبل الأخير إلى الأخير بما دفعه إلى المالك من قيمة العين التالفة - بتخريج فقهي، وهو الالتزام بالمعاوضة القهرية بين ما دفعه من قيمة العين التالفة وبين العين التالفة ؛ أي أن هذا الذي دفع قيمة العين التالفة لملكها كأنه ملك العين التالفة بالمعاوضة القهرية بين ما دفعه من القيمة وبين العين التالفة، بحيث لو كان قد بقيت للعين التالفة أنقاض فهي ملك لهذا الدافع دون المالك، وحينئذٍ فيرجع إلى الدافع يملك العين التالفة بالمعاوضة القهرية وقد أتلها الأخير فيرجع إلى الأخير ويطالبه بما دفعه إلى المالك.

فإذا تبين لك هذه المقدمة فالمقام من هذا القبيل أيضاً، حيث إن عمراً المحتال وفى لزيد ما كان في ذمة خالد، والمفروض أنه كان بإذن من خالد، فتحصل معاوضة قهرية بين ما دفعه المحتال -وهو عمرو- إلى زيد نيابة عن

خالد وبين ما في ذمة خالد، وبتعبير أوضح: تحصل المعاوضة القهرية بين ما وقاه عمرو لزيد وبين ذمة خالد، فيملك عمرو المحتال ذمة خالد المحال عليه بالمعاوضة القهرية على نحو ما كان يملك من قبل الأخير ذمة الأخير- في باب تعاقب الأيدي على العين المغصوبة - بما دفعه إلى مالكاها.

وقد يقال: إن فرض المعاوضة القهرية في المقام خلف؛ وذلك لأننا ذكرنا فيما سبق أن الوفاء ليس معاوضة بين المال الذمي والمال الخارجي بل هو تعيين للكلي في مصداقه على الرغم مما توهمه بعضهم من أن الوفاء معاوضة بين المال الذمي والخارجي، فقد ذكرنا أن هذا التوهم ليس بصحيح؛ وذلك لأن المال الذمي ليس مالا في قبال المال الخارجي؛ لما ذكرناه من أن المال الذمي رمز ومعرف ومشير إلى المال الخارجي، فلو لوحظ بالنسبة إلى المال الخارجي فهو وهم واعتبار، وحينئذ فبناءً على أن الوفاء ليس معاوضة بين المال الذمي والخارجي بل هو تعيين المال الرمزي في المال الخارجي فكيف يمكن أن يكون وفاء عمرو المحتال ما في ذمة خالد المحال عليه معاوضة قهرية بين ما وقاه عمرو وبين ما في ذمة خالد والحال أن الوفاء ليس معاوضة أصلاً؟!

وفي مقام الجواب على هذه المقالة لابد لنا من أن نقدم مقدمة تمهد السبيل للجواب، وهي:

إن الإنسان قبل أن يكون مديناً لشخص يملك ذمة نفسه من دون أن يملك أموالاً فيها؛ لأن ملكية أموال في الذمة تعني الدائنية والمديونية، والحال أنه لا يوجد هناك من يكون دائناً له، فقبل أن يكون مديناً يملك ذمة نفسه فقط، ومعنى ملكيته لذمته تسلطه عليها بحيث يحق له إشغالها وجعلها مدينة بما يشاء من الأموال، فإذا أعمل هذا السلطان الثابت له على ذمة نفسه فأشغلها بمن من حنطة مثلاً لزيد أصبح زيد بذلك مالكا لمن من حنطة في ذمة المدين

نتيجة إعمال المدين سلطنته على ذمته وجعلها مدينة لزيد، ثم حيث إنَّ زيدا الدائن يملك متناً من حنطة في ذمة المدين يملك بنفس المقدار نفس الوعاء والذمة من المدين، أي يكون الدائن مالكا لذمة المدين بمقدار ما هو مالك للمال الثابت في الذمة، وهذا يعني انتقال تلك الملكية التي كانت ثابتة للمدين على ذمة نفسه إلى الدائن، فيتربط للدائن أمران:

الأول: ملكيته للمظروف، وهو عبارة عن المنّ من الحنطة.

الثاني: ملكيته للظرف، وهو عبارة عن المقدار من الذمة الذي هو وعاء للمنّ من الحنطة.

ومن هنا يصحّ بيع الدين على من هو عليه في مقابل الإشكال الذي أورده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته في المكاسب على بيع الدين على من هو عليه بأنّه غير معقول؛ إذ يصبح الشخص دائناً لنفسه^(٦)، والحال أنّ بيع الدين على من هو عليه صحيح عندهم ومسقط للدين، فقد خرّجه جملة منهم السيد الأستاذ (دام ظله)^(٧) بأنّ مرجع بيع الدين على من هو عليه تملك المدين بالملكية الحقيقية ذاك المقدار من الذمة الذي افتقده عند صيرورته مديناً - كما ذكرنا آنفاً - فبيع الدين على من هو عليه إرجاع لتلك الملكية التي كانت ثابتة للمدين على ذمته قبل أن يكون مديناً، لا أنّه إحداث لملكية جديدة كي يرد عليه إشكال الشيخ رحمته، فمرجع بيع الدين على من هو عليه بيع وعاء الدين - أي بيع المقدار من الذمة الذي كان يملكه الدائن - لا بيع نفس الدين، وإن كان تعبير الفقهاء: «بيع الدين على من هو عليه» لكن المراد بحسب النكته التي ذكرناها بيع الوعاء والذمة، فإنّ الدائن يملك الظرف والمظروف معاً - كما ذكرنا آنفاً - فإذا باع الدائن دينه على مدينه فهو حقيقةً بيع الظرف لا بيع المظروف؛ إذ يسترجع المدين بهذا البيع سلطانه الذي كان ثابتاً له على ذمة نفسه قبل إشغالها بالدين والذي فقده عند إرهابها بالدين، فهذا هو التفسير الصحيح والتخريج الفقهي لبيع الدين على من هو عليه.

فإنّما تبَيَّنَتْ لنا هذه المقدمة بوضوح نأتى إلى محل الكلام وهو الوفاء، فنرى أنّ الوفاء تارة يكون الموفي فيه هو المدين وأخرى يكون شخصاً آخر، فإن كان الموفي هو المدين فتارة نلاحظ الوفاء بالنسبة إلى المظروف وأخرى بالنسبة إلى الظرف، فإن كان وفاءً للمظروف فهو تطبيق للمال الرمزي على المال الخارجي - وقد سبق بيانه - وليس معاوضة، وإن كان وفاءً للظرف - أي يكون المدين قد استرجع بوفائه سلطنته على ذمّته - فهذا يكون معاوضة إن كان الموفي به مالاً خارجياً؛ إذ تحصل المعاوضة القهرية بين المقدار من الذمّة الذي كان يملكها الدائن على المدين وبين ما يدفعه المدين إلى الدائن في مقام الوفاء.

وإن كان الموفي غير المدين ولكن بإذن من المدين فهو يقوم بنفس العملية التي كان يقوم بها المدين نفسه؛ أي يطبّق الكلي على مصداقه، فلا تكون هناك معاوضة بلحاظ المظروف، وأمّا بلحاظ الظرف فحيث إنّ مالكيّة الدائن للظرف تزول عند زوال مالكيّته للمظروف بسبب الوفاء فيبقى الظرف دائراً أمره بين أن يكون مالكة هو المدين المحيل وبين أن يكون مالكة هو الموفي، فإن كان مالكة المدين فهذا يعني أنّ الوفاء كان تبرّعياً من قبل الموفي، حيث إنّته أدّى ما على المدين من الدين ورجع الوعاء ملكاً للمدين، وأمّا إذا قلنا إنّ مالك الذمّة يكون هو الموفي الذي وقى الدين عن المدين فهذا لا يكون إلّا بالمعاوضة القهرية بين ذمّة المدين وبين ما وقاه الموفي، ففي مثالنا السابق إذا كان لزيد المحيل دين في ذمّة خالد المحال عليه وكان لعمرى المحتال دين في ذمّة زيد المحيل فباع عمرو دينه الذي كان له في ذمّة زيد بالدين الذي كان لزيد في ذمّة خالد فيسقط الدينان لا محالة، لكن ينشأ بعدئذٍ دين ثالث وهو دين ثابت لعمرى في ذمّة خالد؛ حيث إنّ عمرأ هو الذي وقى دين خالد الذي كان عليه لزيد، فتحصل بسبب الوفاء معاوضة قهرية بين ذمّة خالد وبين ما وقاه عمرو إلى زيد عن خالد على نحو المعاوضة القهرية الحاصلة فيما إذا كان

الموفي هو المدين كما ذكرناه قبل أسطر .

هذه هي صيغة المعاوضة القهرية ، وقد اندفع بها الإشكال المزبور .

وبهذا نكون قد انتهينا من النظرية الفقهية الثانية للوفاء ، وقد عرفت أنّها تناسب أحد قسمي الحوالة وهو الحوالة على المدين ، دون القسم الآخر وهو الحوالة على البريء ، وذلك بخلاف النظرية الفقهية الأولى للوفاء ؛ حيث إنّها كانت تناسب كلا القسمين كما مرّ بيانها مفصلاً .

وإلى هنا تمّ الحديث عن النحو الأول من الأنحاء الأربعة المتصورة للحوالة وهو الوفاء .

النحو الثاني: التنازل :

وهو ينقسم إلى قسمين : التنازل المجاني ، والتنازل إلى بدل .

ولا ينبغي الإشكال في أنّ المقصود منه في باب الحوالة التنازل غير المجاني ؛ فإنّه لا يتصوّر في باب الحوالة أن يحيل المحيل دائنه إلى ثالث على فرض أن يكون الدائن قد تنازل مجاناً عن دينه ، بل ينحصر تصوّر الحوالة وتطبيقها على التنازل بالتنازل إلى بدل ، فإنّه نحو تصرف في الدين ، فلنلاحظ أنّه كيف يمكن تطبيق الحوالة على التنازل والحكم بكونها تنازلاً لا مجاناً ؟ يمكن تصوير ذلك بأحد تقرّيبين :

التقريب الأول :

أن يقال : إنّ تنازل الدائن عن دينه حيث إنّّه عمل سائع فيصح جعل جعالة عليه كما هو كذلك في كل عمل سائع ، فيجعل المدين جعالة في مقابل تنازل الدائن عن دينه ، والجعالة كما يمكن أن تكون عيناً خارجيّة كذلك يمكن أن تكون مالاً ذميّاً ، فإنّ يتنازل عمرو عن دينه الذي كان في ذمّة زيد مشروطاً

بأن يجعل زيد لعمره جعالة على تنازله، والجعالة عبارة عن الدين الذي يكون لزيد في ذمة خالد، فيقول زيد المحيل لدائنه عمرو المحتال: إن أبرأنتني عما لك في ذمتي فلك ما لي في ذمة خالد، وهذه العملية تعني شيئين:

الأول: سقوط الدين الذي كان لعمره المحتال على زيد المحيل، وذلك بالتنازل اللامجاني.

الثاني: تغيير دائن خالد المحال عليه، حيث إن دائنه قبل هذه العملية كان زيدا، والآن بعد التنازل يكون دائنه عمرا، والدين محفوظ على حاله.

وهذا التقريب للتنازل غير المجاني واضح، غايته بالنسبة للحالة على المدين، وأما إذا كانت الحالة على البريء - كما إذا لم يكن خالد في المثال مدينا لزيد ومع ذلك أحال زيد دائنه عمرا على خالد البريء - فلا يتصور فيها معنى التنازل غير المجاني بالتقريب المتقدم؛ إذ لا يمكن لزيد أن يجعل جعالة على تنازل دائنه عن دينه وتكون الجعالة عبارة عن مال في ذمة خالد والحال أنه لا يملك في ذمة خالد مالا؛ لفرض أن خالدأ بريء، فهو من قبيل جعل الجعالة من مال الغير، فكما لا يجوز ذلك لايجوز هنا أيضاً، فلا يصح أن يقول زيد المدين لعمره الدائن مثلاً: إن أبرأنتني فلك في ذمة خالد عشرة دنائير؛ حيث إنه لا يملك أي شيء في ذمة خالد البريء.

إذن: فالتقريب الأول لتطبيق التنازل على الحالة جعل الجعالة من قبل المدين المحيل على تنازل الدائن المحتال، وهي عبارة عن الدين الثابت في ذمة المحال عليه بشرط أن تكون الحالة على المحال عليه المدين.

التقريب الثاني:

أن يقال: إن المحال عليه يستدعي من المحتال أن يبرئ ذمة المحيل ويستجيب المحتال لهذا الاستدعاء، وحينذاك فيسقط الدين الذي كان على

المحيل للمحتال وذلك بالإبراء والتنازل، إلا أنه لا يذهب حق الدائن المحتال هباءً، بل حيث إن التنازل إنما كان بسبب استدعاء المحال عليه منه ذلك والاستدعاء موجب للضمان بالارتكاز العقلائي، فيكون المحال عليه المستدعي للإبراء ضامناً للدين الذي كان في ذمة المحيل للمحتال، فيعود المحتال على المحال عليه ليأخذ الدين منه. وهذا الضمان الثابت على المستدعي هنا نظير الضمان الثابت على من قال لشخص: ألق متاعك في البحر، فإن هذا الاستدعاء إن كان عقلاً فهو موجب لضمان القائل، فكما أن هذا الاستدعاء يوجب الضمان على المستدعي فكذلك استدعاء المحال عليه من المحتال أن يبرئ ذمة المحيل يوجب ضمانه، ولا فرق بين الاستدعاءين من ناحية الحكم وإن كان هناك فرق بينهما من ناحية أن الاستدعاء الأول أمر بإتلاف المال الخارجي - فيما إذا قال له: ألق متاعك في البحر - والاستدعاء الثاني أمر بإتلاف المال الذمي - فيما إذا قال المحال عليه: أبرئ ذمة المحيل - إلا أن هذا لا يكون فارقاً بينهما من ناحية الحكم وهو الضمان، إذن فتشتغل ذمة المحال عليه للمحتال بالمقدار الذي كانت ذمة المحيل مشغولة للمحتال به.

وحيث إن استدعاء المحال عليه لم يكن تبرعاً بل كان بسبب من استدعاء المحيل نفسه - فإنه هو الذي قال للمحال عليه: استدع أنت من الدائن إبراء ذمتي - فيعود المحال عليه على المحيل بالخسارة التي أصابته من جزاء استدعائه من المحتال إبراء ذمة المحيل؛ وذلك لأن استدعائه هذا مسبب عن استدعاء المحيل نفسه منه ذلك فيضمن له، وحينذاك فيحصل للمحال عليه دين في ذمة المحيل، وقد كان للمحيل دين في ذمة المحال عليه كما هو المفروض؛ لأن الحوالة كانت على مدين لا على بريء فقد كان المحال عليه مديناً للمحيل قبل ذلك، فإذا أصبح المحال عليه دائناً للمحيل بسبب استدعاء المحيل من المحال عليه إبراء ذمته عند المحتال فيحصل التهاافت بين الدينين، فيسقط الدين

الذي كان للمحيل في ذمة المحال عليه قبل الاستدعاء بالدين الذي حصل للمحال عليه على المحيل بسبب الاستدعاء.

إذن: فقد وصلنا إلى النتيجة المطلوبة من التنازل وهو سقوط الدين الذي كان للمحتال على المحيل، وذلك بالإبراء والتنازل وسقوط الدين الذي كان للمحيل على المحال عليه بحصول دين للمحال عليه على المحيل بسبب الاستدعاء الموجّه من قبل المحيل إلى المحال عليه بأن يطلب من المحتال إبراء ذمته.

وبهذا قد انتهينا من النحو الثاني من الأنحاء المتصورة للحوالة وهو التنازل، وقد عرفت أنّه يقرب بأحد تقريبين، وكلاهما يناسب أحد قسمي الحوالة وهو الحوالة على مدين، لا القسم الآخر وهو الحوالة على بريء كما هو واضح.

النحو الثالث: تغيير الدائن مع الحفاظ على أصل الدين والمدين:

ولا يسقط الدين فيه كما كان يسقط في الوفاء والتنازل، وهذا هو الذي يسمّى في الفقه الإسلامي بـ«بيع الدين» أو «هبة الدين»، وفي الفقه الغربي بـ«حوالة الحق»، فإذا أردنا تطبيق هذا التصرف في الدين على الحوالة فتارة يكون الكلام في الحوالة على المدين وأخرى في الحوالة على البريء.

فإن كانت الحوالة على مدين - كما إذا فرضنا أنّ زيداً المدين يحيل دائنه عمراً على خالد الذي هو مدين لزيد - فتخريج الحوالة على أساس بيع الدين في غاية السهولة؛ وذلك لأنّه في المثال يوجد دينان:

الأول: الدين الذي يملكه عمرو في ذمة زيد؛ أي دين المحتال على المحيل.

الثاني: الدين الذي يملكه زيد في ذمة خالد؛ أي دين المحيل على المحال عليه.

فإذا أقال زيد دائنه عمراً على مدينه خالد فهذا يعني أنّ زيداً باع ما يملكه في ذمة خالد بما يملكه عمرو في ذمته، وعمرو اشترى ذلك، فيسقط الدين الأول الذي كان لعمرو في ذمة زيد بنفس البيع؛ لأنّ الدين انتقل بالبيع إلى زيد نفسه، وانتقال الدين إلى من هو عليه يوجب سقوطه عنه، وأمّا الدين الثاني الذي كان لزيد في ذمة خالد فهو محفوظ، غاية الأمر أنّه تغيّر دائنه؛ حيث إنّ دائنه كان زيداً والآن أصبح الدائن عمراً، هذا إذا كان بائع الدين الأول زيداً والمشتري عمراً.

وكذا الحال في العكس - أي فيما إذا كان البائع عمراً والمشتري زيداً - فإنّ عمراً يبيع ما يملكه في ذمة زيد بما يملكه زيد في ذمة خالد، فيسقط الدين الأول بالبيع ويتغيّر دائن الدين الثاني كما سبق آنفاً.

وأما إن كانت الحوالة على البريء - بأن نفرض أنّ زيداً في المثال أقال دائنه عمراً على خالد الذي هو بريء وليس في ذمته شيء لزيد المحيل - فتخريج الحوالة على أساس بيع الدين يتوقف على إحدى دعويين؛ وذلك لأنّ عمراً المحتال يملك مالاً وهو ما في ذمة زيد، وأمّا زيد المحيل فلا يملك مالاً في ذمة أحد لتتحقق المعاوضة بين المالكين، فكيف يتصوّر بيع الدين في الحوالة على البريء ؟

يتوقف تصويره على إحدى دعويين :

الدعوى الأولى :

أن نلتزم بأنّه لا يشترط في المعاوضة أن يدخل كلّ من العوضين في ملك من يخرج منه العوض الآخر، فإنّ هناك خلافاً بين الفقهاء في أنّه هل يشترط في المعاوضة أن يدخل الثمن في ملك من خرج منه المثلّم ويدخل المثلّم في ملك من خرج منه الثمن، أو لا يشترط ذلك ؟ - وقد تعرّض لهذه المسألة في مكاسب الشيخ الأنصاري رحمه الله (٨) ..

فإن قلنا إنه يشترط ذلك في باب المعاوضة فلا يصح بيع الدين هنا؛ لأن الشرط مفقود، فإنه لم يدخل المثلن - وهو الدين الذي لعمرو على زيد - في ملك من خرج منه المثلن وهو خالد، فإن المثلن خرج من ملك خالد ودخل في ملك عمرو من دون أن يدخل المثلن - الذي هو عبارة عن دين عمرو في ذمة زيد - في ملك خالد وإنما دخل في ملك زيد، فلا تصح المعاوضة، ولا يمكن حينئذ تخريج الحوالة على البريء على أساس بيع الدين، فهو نظير ما إذا اشترى كتاباً بمال غيره.

وأما إن قلنا إنه لا يشترط في المعاملة دخول كل من العوضين في ملك من خرج منه العوض الآخر بل يجوز أن يدخل المثلن في ملك من لم يخرج منه المثلن وكذلك العكس - كما ذهب إليه المحقق الإيرواني رحمته الله في حاشيته على المكاسب^(٩) - فتصح المعاوضة هنا، ويتحقق بيع الدين فيما إذا أقال زيد دائئه عمراً على خالد البريء، غاية الأمر أنه يتوقف على إذن خالد، فيكون تخريج الحوالة على البريء على أساس بيع الدين صحيحاً.

إذن: فالدعوى الأولى لصحة بيع الدين في الحوالة على البريء هي عدم اشتراط دخول كل من العوضين في ملك من خرج من ملكه العوض الآخر في باب المعاوضة.

الدعوى الثانية:

أن نلتزم بإعارة خالد - البريء - ذمته لزيد، فإن العارية مرجعها إلى تسليم المستعير على الانتفاع بالعين المستعارة، فإذا وسعناها وعمناها إلى الذمة - بأن قلنا بصحة إعارة الذمة كما تصح إعارة العين الخارجية - فيصح للبريء هنا أن يعير ذمة نفسه للمحيل، فإنه قبل الإعارة كان مالكا لذمة نفسه، ومعنى ملكه لها سلطنته على إشغالها بما شاء من الأموال، فإذا أعارها للمحيل فهذا يعني أن حق الانتفاع بها انتقل إلى المحيل المستعير، فينتفع المستعير بها بأن

يشغلها كما كان للمعير نفسه حق لإشغالها، فتصحّ الحوالة أن تكون بيعاً للدين فيما نحن فيه .

إذن: فالدعوى الثانية تستند إلى تعميم فكرة العارية إلى غير الأعيان الخارجية، فلو التزمنا بذلك وقلنا بصحة إعارة الذمة فيصحّ للمحال عليه البريء إعارة ذمته للمحيل فينتفع بها المحيل المستعير، ومعنى الانتفاع بها إشغالها، فيشغلها بجعلها ثمناً لما اشتراه وهو الدين الذي كان عليه للمحتال، فتكون الحوالة هنا عبارة عن تغيير الدائن .

إلا أن الفقهاء لم يلتزموا في باب العارية صحة إعارة الذمة بل خصصوها بالأعيان الخارجية، ومن هنا لم تصحّ الدعوى الثانية، فبقى صحة تخريج الحوالة على البريء على أساس بيع الدين متوقفة على صحة الدعوى الأولى المزبورة .

وإلى هنا انتهينا من النحو الثالث من الأنحاء الأربعة وهو تغيير الدائن، وقد عرفت أنه يناسب الحوالة على المدين، وأمّا الحوالة على بريء فصحتها متوقفة على الدعوى الأولى السابقة .

النحو الرابع: تغيير المدين مع الحفاظ على أصل الدين وعلى الدائن :

وهو المسمّى في الفقه الغربي بـ«حوالة الدين»، وقد سبق أن بحثنا عن إمكانه واستعرضنا الإشكال الثبوتي الذي وجّهه الفقه الغربي إلى هذا التصرف وأجبنا عنه، والآن فلنلاحظ هل من الممكن تخريج الحوالة على أساس تغيير المدين أو لا يمكن ؟

الصحيح أن من الممكن تخريجها عليه .

وتوضيحه: أن الحوالة إن كانت حوالة على مدين - بأن نفرض أن زيداً يحيل دائنه عمراً على مدين له وهو خالد - فتخرج هذه الحوالة على أساس تغيير

المدين واضح ؛ وذلك لأننا ذكرنا فيما سبق أَنَّ الدائن الذي يملك مالاً في ذمّة مدينه يملك باتبعه مقداراً من الذمّة نفسها ، فبمقدار ما هو يملك من الأموال في ذمّة المدين يملك الوعاء والذمّة التي هي ظرف لتلك الأموال ، وملكيته لذمّة المدين لا تعني سوى جواز الانتفاع بزمّته ، والانتفاع بالذمّة يكون بإشغالها ، فيصحّ للدائن إشغال ذمّة مدينه بالمقدار الذي يملك من الأموال في ذمّته .

فإذن يصحّ في المثال أن يتفق زيد مع دائنه وهو عمرو على حمل الدين الذي هو لعمرو على زيد من وعاء ذمّة زيد إلى وعاء ذمّة خالد ، فإنّ ذمّة خالد مملوكة لزيد بالمقدار الذي يملكه عليه من الأموال فيها ، فينتقل وعاء الدين من ذمّة زيد إلى ذمّة خالد ، فيطالب عمرو خالداً به ، وينتج أمران :

الأول : تبدّل وعاء الدين الذي كان لعمرو على زيد ، فإنّ وعاءه كان هو ذمّة زيد فأصبح الآن وعاءه ذمّة خالد مع الحفاظ على أصل الدين والدائن ، وهذا التبدّل في الوعاء كان نتيجة لإعمال سلطتين : سلطة زيد على ذمّة خالد وسلطة عمرو على الدين ، فبإعمال هاتين السلطتين استطعنا تبديل وعاء الدين من ذمّة زيد إلى ذمّة خالد .

الثاني : سقوط الدين الذي كان لزيد على خالد قهراً ؛ لأنّ زيداً بإعمال سلطته على ذمّة خالد وإشغالها بالدين الذي كان عليه لعمرو أسقط حقّه ومالكيته لذمّة خالد ، فلا يكون بعد ذلك مالاً لذمّة خالد ، وهذا يعني سقوط دينه ؛ إذ أنّ ذلك المقدار من ذمّة خالد لا يفي ولا يتحمّل أكثر من دين واحد ، فإنّما هو دين زيد عليه وإنّما هو دين عمرو عليه ، فإذا سقط الأوّل بمجيء الثاني فيبقى الثاني عليه .

وبهذا يكون ما يملكه عمرو من الآن في ذمّة خالد هو نفس ما كان يملكه في ذمّة زيد ، فالدين والدائن محفوظان والمدين قد تغيّر .

وبما ذكرناه من أنّ المتغيّر - في مورد الحوالة على مدين - هو المدين ظهر

عدم صحة ما ذكره بعض فقهاء العامة حيث قال: إنّ في مورد الحوالة على مدين يتحقق تغيّر الدائن والمدين معاً، فإنّ زيداً كان هو الدائن لخالده وأصبح عمرو هو دائنه، وعمرو كان مدينه زيداً فأصبح الآن خالد هو مدينه، فقد تغيّر الدائن والمدين معاً.

فإنّ ما ذكره هذا غير صحيح بل غير معقول بناءً على ما سبق آنفاً، فإنّ في مورد الحوالة على مدين - كالحوالة على خالد المدين لزيد - إمّا أن يتغيّر الدائن أو يتغيّر المدين، ولا يمكن الجمع بين التغيّرين. والسّرّ العلمي في ذلك هو أنّ في موارد الحوالة على مدين يوجد دينان:

أحدهما: دين المحتال على المحيل.

وثانيهما: دين المحيل على المحال عليه.

فإمّا أن يتغيّر الدائن، وهذا يعني أنّ زيداً المحيل يبيع دينه الثابت على خالد المحال عليه لعمرو المحتال، فيصبح عمرو محلّ زيد في دائنيته لخالده، فينتهي بذلك الدين الذي كان لزيد على خالد، وأمّا الدين الثابت لعمرو على زيد فينتهي بأحد التخريجات السابقة.

وإمّا أن نلتزم بتغيير المدين، فهذا يعني أنّ الدين الثابت لعمرو على زيد ينتقل وعاءه إلى ذمّة خالد، وأمّا الدين الثابت لزيد على خالد فينتهي بإشغال زيد ذمّة خالد لعمرو.

إنّ فلا يجتمع تغيّر الدائن مع تغيّر المدين؛ لأنّ تغيّر كل من الدائن والمدين لا يوجب انحلال الدين بل يبقى الدين على حاله، فإذا قلنا في موارد الحوالة على مدين إنّ التغيّرين مجتمعان - بتقريب: أنّ دائن خالد كان زيداً ثم أصبح عمراً ومدين عمرو كان زيداً ثم أصبح خالداً - فهذا يعني اجتماع دينين على خالد؛ لأنّ كلّاً من التغيّرين يعني بقاء الدين وانحفاظه، فحينما يتغيّر دائن خالد من زيد إلى عمرو يبقى الدين على حاله، وحينما يتغيّر مدين عمرو من

زيد إلى خالد يبقى الدين أيضاً على حاله، فيجتمع دينان على خالد المحال عليه، وهذا خلاف طبع الحوالة.

إذن فإمّا أن يتغيّر الدائن فقط وإمّا المدين فقط؛ كي يلزم في كل مورد ثبوت دين واحد في ذمّة المدين المحال عليه، هذا كله في الحوالة على مدين.

وأما إذا كانت الحوالة على بريء - كما إذا كان خالد في المثال بريئاً لم يثبت في ذمّته شيء للمحيل - فلا يملك زيد المحيل شيئاً من ذمّته كي يتوجّه التوجيه السابق، وإنّما ذمّة خالد تحت سلطان نفسه، فالعملية التي كان يقوم بها زيد المحيل في الحوالة على خالد المدين هناك يقوم بها خالد نفسه هنا، والعملية هي إشغال ذمّة خالد لعمره، فكما كان زيد المحيل وعمره المحتال يتواطآن هناك على إشغال ذمّة خالد المدين لزيد بدين عمره فكذلك هنا يتواطأ خالد نفسه مع عمره على إشغال ذمّة نفسه بدين عمره بدلاً عن زيد، وبهذا يصحّ النحو الرابع في الحوالة على البريء أيضاً كما كان يصحّ في الحوالة على المدين.

هذا تمام الكلام في الأنحاء الأربعة المتصوّرة للحوالة.

والآن يقع الكلام بلحاظها في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: إنّّه مع قطع النظر عن الدليل الدالّ على صحّة الحوالة بعنوانها هل يمكن الحكم بصحّة كل من الأنحاء السابقة أو بعضها، أو لا يمكن؟

النقطة الثانية: ملاحظة الدليل الدالّ على صحّة الحوالة وأنّ موضوعه ماهو؟

النقطة الثالثة: إنّ كلمات الفقهاء وتعريفهم للحوالة ينسجم مع أيّ من الأنحاء السابقة، وبتعبير أوضح: ماهي الحوالة بالارتكاز الفقهي من بين الأنحاء المذكورة؟

فأما النقطة الأولى: فلا بدّ فيها من استعراض الأنحاء السابقة لنرى ما يدلّ على كل منها بقطع النظر عمّا دلّ على الحوالة:

فأما النحو الأوّل:- وهو الوفاء - فليس عقداً ولا معاوضة؛ أي لا يندرج تحت عنوان العقود والمعاوضات، فلا يمكن التمسك بصحّته بمثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١٠)، ولكن بالإمكان تصحيحه بالارتكازات العقلائية القائمة على توسيع نطاق الدين بحيث يشمل الفرد الذمّي والفرد الخارجي؛ بمعنى أنّ الكلّي الذي هو في ذمّة المدين لا يختص شموله للأفراد الخارجية بل يشملها ويشمل الفرد الذمّي الآخر - كما ذكرنا في النحو الأوّل - فيكون الكلّي الذمّي جامعاً للخارجي والذمّي، فإذا أدّى المدين فرداً خارجياً من المال أو فرداً ذمّياً فيحصل به الوفاء، ولهذا تكون الحوالة منطبقة على الوفاء لأنّها وفاء بالفرد الذمّي، فلا فرق بين أداء الفرد الذمّي والفرد الخارجي غاية الأمر أنّه يحتاج في أداء الفرد الذمّي إلى رضا الدائن، إذن فالارتكازات العقلائية تساعد على توسيع نطاق الدين إلى الفرد الذمّي، فتكون الأدلّة الدالّة على وجوب وفاء الدين شاملة للوفاء بالفرد الذمّي كشمولها للفرد الخارجي، فينعقد لأدلّة وجوب وفاء الدين إطلاق مقامي للحوالة كأني دليل يتكفّل حكم عنوان من العناوين من دون تخصيصه بخصوصيته، ويكون للنظر العقلائي إمضاء فرد مشكوك وإدراجه تحت العنوان الكلّي. إذن فهذا النحو الأوّل - وهو الوفاء - يمكن تصحيحه بلحاظ أحد هذين السبيلين المبتنين على الارتكاز العقلائي، وهما:

الأوّل: الإطلاق المقامي لأدلّة وجوب وفاء الدين.

الثاني: السيرة العقلائية على إمضاء الوفاء بالفرد الذمّي - أي الحوالة - مع عدم ردع الشارع عنها.

فيثبت بأحدهما أو بهما أنّ الحوالة وفاء.

وأما النحو الثاني:- وهو التنازل - فقد تصورناه بأحد تقريبين :

الأول : أن يكون على نحو الجعالة .

الثاني : أن يكون على نحو الاستدعاء الموجب للضمان .

فأما التقريب الأول له فصحيح بضم أدلة نفوذ التنازل والإبراء إلى أدلة صحة الجعالة ، وأما التقريب الثاني له فصحيح أيضاً بضم أدلة نفوذ الإبراء والتنازل إلى ما دلّ على كون الاستدعاء موجباً للضمان وهو السيرة العقلانية مع عدم الردع عنها من قبل الشارع .

وأما النحو الثالث :- وهو تغيير الدائن أو بيع الدين - فلا إشكال في أنه مشمول لعموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، فإنه عقد ومعاوضة ، وذلك بناءً على المختار من أن هذا العموم يرجع إليه حتى في تصحيح كل عقد ، ولا يكون الرجوع إليه منحصراً بإثبات لزوم كل عقد ، خلافاً لما قيل من أن هذا العموم يرجع إليه في إثبات لزوم كل عقد لا في تصحيحه ، مضافاً إلى الأدلة الخاصة الواردة في باب البيع بالخصوص فإنها تشمل هذا البيع - وهو بيع الدين - أيضاً .

نعم في المقام إشكال واستدراك :

فأما الإشكال : فقد يقال : إننا لو قطعنا النظر عما دلّ على صحة الحوالة بعنوانها فهذه المعاوضة - وهي بيع الدين - خارجة عن عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، وكذلك هي خارجة عن شمول الأدلة الخاصة الواردة في باب البيع ؛ وذلك لأنّ هذه المعاوضة عبارة عن بيع الدين بالدين ، وقد ورد في النبويّ أنه ﷺ نهى عن بيع الدين بالدين^(١١) ، فتبطل ، وحينذاك فلا يمكن تخريجها بالتخريج السابق .

والجواب عن هذا الإشكال واضح ؛ فإنّ النبويّ الدالّ على نهى النبي ﷺ عن بيع الدين بالدين ظاهره عدم جواز بيع الدين الذي يبقى على حاله حتى بعد

البيع بالدين الذي يبقى على حاله أيضاً؛ أي إنَّ ظاهره بقاء الدين الواقع ثمناً والدين الواقع مثنماً على حاله ولا يخرج الدين بالبيع عن كونهما دينين، وأمّا إذا كان البيع موجباً لخروج أحد الدينين أو كليهما عن كونه ديناً فلا يشمل النبوي فيصح.

والمقام من هذا القيل؛ فإنَّ الدين الثابت لعمرو على زيد لا يبقى على حاله بعد البيع، فإنّه بمجرد ما اشترى زيد دينه الثابت في ذمّته لعمرو بالدين الثابت له في ذمّة خالد فهذا يعني انتقال الدين الذي كان على زيد إلى نفسه، وانتقال الدين إلى مَنْ هو عليه يعني سقوطه، فيسقط الدين الثابت لعمرو على زيد بهذا البيع، إذن فلم يبقَ الدين على حاله بعد البيع، فلا يشمل النبوي. هذا هو الإشكال مع جوابه.

وأما الاستدراك فحاصله: أنّا لو بنينا على صحّة هذه المعاوضة وذلك استناداً إلى عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ والأدلة الخاصة الواردة في البيع فحينذاك لابدّ من أن تخضع هذه المعاوضة للاستثناءات التي تخضع لها العقود والمعاوضات الأخرى، فمثلاً دلّ الدليل على اشتراط القبض في بيع الصرف -أي بيع النقود بالنقود- ومع عدم القبض لا يصحّ، فاستثنى بيع الصرف من سائر البيوع بأن اشترط فيه القبض وبدونه لا يصحّ، بخلاف سائر البيوع فإنّها تلزم قبل القبض وتصحّ، فلو بنينا على أنّ هذه المعاوضة أيضاً بيع فلا بدّ من أن نلتزم فيها بأنّه يشترط القبض إذا كان الدينان من قبيل الدراهم والدنانير، كما إذا كان -في مثالنا السابق- زيد مديناً لعمرو بعشرة دنانير ودائناً لخالد بعشرة دنانير، فإنّ بيع أحد الدينين بالآخر يكون من بيع الدينار بالدينار فيشترط فيه القبض.

وأيضاً دلّ الدليل على عدم صحّة بيع الطعام المسلم فيه قبل قبضه إلّا بنحو التولية -وهناك قول بالكراهة- فإذا بنينا على عدم جوازه فلا بدّ من أن

نلتزم به في المقام أيضاً، فإذا كان لعمره من من حنطة في ذمة زيد ولزيد من من حنطة في ذمة خالد ببيع السلم - بأن كان زيد قد أعطى الثمن وكان في ذمة خالد أن يعطيه المن من الحنطة وقت حلول الأجل - فلا يجوز حينئذ أن يبيع زيد المن من الحنطة الثابت له على خالد بالمن من الحنطة الثابت لعمره عليه ما دام لم يقبض المن من الحنطة الثابت له على خالد.

إذن فهذا النحو الثالث يصح بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وبالأدلة الخاصة في باب البيع.

وأما النحو الرابع: - وهو تغيير المدين - فلا إشكال في أنه لا تشمل الأدلة الخاصة الواردة في باب البيع وباب الجعالة وباب الصلح وباب الهبة وغيرها؛ فإنه لا ينطبق عليه أي عنوان من هذه العناوين، فليس بيعاً ولا صلحاً ولا جعالة ولا هبة، فينبغي تصحيحه بالعمومات كعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهذا يتوقف على أن لا يكون المنصرف من العقود ما كان معهوداً في عصر الشارع، وأما لو بنينا على أن المنصرف من الآيات العقود المعهودة في عصر الشارع فلا يمكن تصحيح النحو الرابع إلا إذا أثبتنا أنه حوالة، فإن أثبتنا ذلك فتشمله أدلة الحوالة وإن لم نثبتها فلا يصح، وحيث إن المختار في الآية عدم انصرافها إلى خصوص ما هو المعهود في عصر الشارع بل تشمل غيره أيضاً فيصح هذا النحو الرابع أيضاً استناداً إلى عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

إذن فالأنحاء الأربعة كلها صحيحة بالعمومات والأدلة الخاصة الواردة في البيع والجعالة وغيرها بلا حاجة إلى التمسك بأدلة الحوالة، نعم يفيد التمسك بأدلة الحوالة بالنسبة إلى بعض الاستثناءات اللاحقة للحوالة. وبهذا انتهينا من النقطة الأولى.

وأما النقطة الثانية: - وهي ملاحظة ما دل على صحة الحوالة وأن موضوعه ما هو؟ - فنقول:

إن لاحظنا باب الألفاظ فينبغي أن نقول إنّ الحوالة المأخوذة بعنوانها في الروايات تحتل احتمالين: فإما أن نقدر أن تكون مضافة إلى الدين أو إلى الدائن؛ أي إما أن يكون تحويل الدين أو تحويل الدائن.

فإن فرض الأول فمقتضى الجمود على حاقّ اللفظ هو الالتزام بالنحو الرابع من بين الأنحاء الأربعة، فإنّ النحو الرابع عبارة عن تغيير المدين؛ أي تحويل الدين من وعاء إلى وعاء آخر، فهو تحويل للدين مع الحفاظ عليه، وأمّا الأنحاء الأخرى فليست تحوّلًا للدين بهذا المعنى.

وإن فرض الثاني - بأن كانت الحوالة عبارة عن تحويل الدائن لا تحويل الدين - فإما أن نفرض أنّ المقصود تحويل الدائن بما هو دائن فأيضاً يكون مرجعه إلى تحويل الدين؛ إذ معناه تحويل دائنيته، ولا يكون المقصود تحويل ذاته بل تحويل الصفة المتمثلة به وهي الدائنية، إذن فيكون تحويل الدائنية عبارة أخرى عن تحويل الدين فيرجع إليه.

وإما أن نفرض أنّ المقصود من تحويل الدائن دفعه إلى المحال عليه ليأخذ منه ما كان له أن يأخذ من المحيل، فهذا يناسب جميع الأنحاء الأربعة؛ فإنّ كلّاً من الوفاء والتنازل وتغيير الدائن وتغيير المدين عبارة عن دفع المحال الدائن إلى المحال عليه، غاية الأمر أنّها تختلف اختلافاً جزئياً كما اتضح، وحينئذ فيتمسك بإطلاق الدليل الدالّ على صحة الحوالة؛ إذ لم يؤخذ فيه سنخ تصرف مقيد بخصوصية تختص ببعض الأنحاء دون البعض الآخر، بل له إطلاق لكلّ ما ينطبق عليه عنوان التصرف الأولي الذي هو عبارة عن دفع ذات المحال الدائن إلى المحال عليه، وهذا هو ما قلناه سابقاً من تقسيم العناوين إلى أوليّة وثانوية، فإنّ هذا عنوان أولي للتصرف المباشر.

هذا كلّه إن لاحظنا باب الألفاظ، إلّا أنّ هناك عاملاً آخر ينبغي الالتفات إليه وهو الارتكاز العقلائي، فإنّه لو فرض قيام الارتكاز العقلائي على كون الحوالة

عبارة عن النحو الأول - وهو الوفاء - فهذا بنفسه قرينة على صرف ظهور اللفظ عن النحو الرابع إلى النحو الأول لو كان اللفظ مضافاً إلى الدين - أي كان تحويل الدين الذي قلنا باختصاصه بالنحو الرابع - كما أنه لو قام الارتكاز على كون الحوالة عبارة عن النحو الرابع فهذا بنفسه قرينة على صرف ظهور اللفظ عن بقية الأنحاء إلى النحو الرابع لو كان اللفظ مضافاً إلى الدائن - أي كان تحويل الدائن الذي قلنا بشموله للأنحاء كلها - ولا يبقى للدليل إطلاق بحيث يشمل سائر الأنحاء؛ وذلك لأنّ الدليل الدالّ على إمضاء الحوالة إنّما يدلّ على وجوب ترتيب أحكام عليها، كبراءة ذمة المحيل وعدم جواز الرجوع وغيرهما من الأحكام، فتتصرف هذه الأحكام إلى المعاملة المعهودة بين العقلاء، فينعقد للدليل ظهور في خصوص ما هو المرتكز عقلياً.

لكنّ الإنصاف عدم وجود ارتكاز عقلائي كذلك، ولعلّ أحسن الشواهد على ذلك نفس الاختلاف الموجود بين العقلاء في فهم الحوالة، فإنّ المسلمين - شيعية وسنة - منذ مئات السنين يذكرون أنّ الحوالة استيفاء أو معاوضة أو من قبيل الاستيفاء أو من قبيل المعاوضة أو نقل الذمة، فنفس هذا الاختلاف قرينة على عدم وجود ارتكاز عقلائي يقيد الحوالة بشيء من الأنحاء الأربعة دون غيره، فيتمسك بإطلاق الدليل - بعد فرض إضافة الحوالة إلى الدائن - فيشمل الأنحاء الأربعة كلّها.

وأما النقطة الثالثة: - وهي ملاحظة أنّ الحوالة بحسب الإرتكاز الفقهي تنسجم مع أيّ من الأنحاء السابقة؟ - فهذه من مشكلات الحوالة، فإنّ فقهاءنا لم يتعرّضوا لحقيقة الحوالة بنحو فنيّ وسيع دقيق بل اكتفوا بنفس الإجمال وفرّعوا عليها الفروع، ومن هنا كان علينا أن نلتفت إلى الفروع المذكورة في الحوالة كي نرى أنّها تناسب مع أيّ من الأنحاء، ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ الموجود في تعريفهم للحوالة - بأنّها: معاوضة تقتضي انتقال الذمة إلى

ذمة أخرى - هو النحو الرابع، فإنه يقتضي نقل ذمة إلى ذمة أخرى؛ لأنه عبارة عن تغيير المدين؛ أي تغيير وعاء الدين وهو الذمة، إلا أننا مع ذلك لا ندري أنهم حين عرّفوا الحوالة بهذا التعريف هل كانوا ملتفتين إلى بقيّة الأنحاء الأربعة وخصّصوا من بينها النحو الرابع، أو أنهم لم يكونوا ليلتفتوا إلى ذلك بل كان تعريفهم للحوالة تعريفاً غامضاً يمكن تطبيقه على كلّ من الأنحاء السابقة؟

وبالتدقيق في الفروع التي ذكرها السيد مكي في العروة وذكرها الجواهر ومفتاح الكرامة تختلف مناسبتها للأنحاء، وهذا ما سوف يتّضح عند البحث في الفصل الثاني والفصل الثالث.

وبهذا انتهينا من دور الفصل الأول، وهو بيان حقيقة الحوالة والأنحاء المتصورة فيها.

الفصل الثاني

في بيان مقومات الحوالة وأركانها

وينقسم إلى ثلاثة أبحاث:

البحث الأول: في عقد الحوالة.

البحث الثاني: في مال الحوالة.

البحث الثالث: في المتعاقدين.

فأما البحث الأول: ففي عقد الحوالة:

أي في الأداة الإنشائية التي بها يتنجز التصرف الذي تكلمنا عن حقيقته، والذي يبدو ويتحصل من العروة أن في عقد الحوالة ثلاثة احتمالات:

الأول: أن تكون الأداة الإنشائية عبارة عن عقد وعمل ثنائي يقوم بين المحيل والمحتمل بحيث يكون المحيل هو الموجب والمحتمل هو القابل، وأما المحال عليه فلا يكون طرفاً في العقد بل يشترط رضاه إما مطلقاً - سواء كان مديناً أو بريئاً - أو في خصوص ما إذا كان بريئاً وأما إذا كان مديناً فلا يعتبر رضاه.

الثاني: أن تكون الأداة الإنشائية عبارة عن عقد وعمل ثلاثي مركب من ثلاث فعاليات: من المحيل والمحتمل والمحال عليه، وقد عبر في العروة عنه بإيجاب وقبولين؛ بحيث يكون الإيجاب من المحيل، والقبول الأول من المحتمل، والقبول الثاني من المحال عليه إما مطلقاً أو في خصوص ما إذا كان بريئاً، وهذه الفعالية الثالثة الصادرة من المحال عليه عبارة عن نفس ذلك الرضا الذي كان يعتبر في الاحتمال الأول من ناحية المحال عليه، إلا أنه حوّل إلى

عمل إنشائي، فبينما كان يعتبر رضاه - إمّا مطلقاً أو إذا كان بريئاً - في الاحتمال الأول حوّل هذا الرضا إلى عمل إنشائي هنا في الاحتمال الثاني، فلا يكفي مجرد رضاه من دون أن تصدر منه فعالية متجاوبة مع فعالية المحيل والمحتال.

الثالث: أن تكون الأداة الإنشائية عبارة عن إيقاع لا عقد، وهذا الإيقاع يصدر من المحيل فقط ولا تعتبر فيه مشاركة المحتال معه أو المحال عليه، بل يشترط فيه رضا المحتال، وكذلك رضا المحال عليه إمّا مطلقاً أو إذا كان بريئاً، وهو الذي اختاره السيد عليه السلام في العروة^(١٢).

وتحقيق الكلام في ذلك يكون بتوضيح الموازين التي بها تكون المعاملة عقداً أو إيقاعاً أو منوطة برضا الغير، فهنا ثلاث خصوصيات لابدّ من البحث عنها، وهي:

الأولى: الخصوصية التي بها تكون المعاملة عقداً ويشترك فيها اثنان أو أكثر.

الثانية: الخصوصية التي بها تكون المعاملة إيقاعاً ويكفي فيها الشخص الواحد.

الثالثة: الخصوصية التي بها تكون المعاملة منوطة برضا الغير سواء كانت المعاملة بنفسها عقداً أو إيقاعاً.

فأما الخصوصية الأولى: فكون معاملة عقداً مرجعه إلى أنّ القانون قد جعل هذه المعاملة تحت سلطة شخصين أو أكثر، ولا يكتفى فيها بالشخص الواحد.

وأما الخصوصية الثانية: فكون معاملة إيقاعاً مرجعه إلى أنّ القانون قد جعل هذا التصرف تحت سلطة شخص واحد.

إذن فما هي النكته في أن يجعل القانون المعاملة تحت سلطة شخصين أو أكثر أو تحت سلطة شخص واحد ؟

إنّ النكته والملاك النوعي في جعل القانون معاملة تحت سلطة شخصين أو أزيد هو أن يكون التصرف منصباً على شأنيين لا على شأن واحد، وبتعبير أوضح: يكون التصرف ماساً شأن شخصين أو أكثر، وحينذاك فبحسب الارتكاز العقلاني والإطلاق المقامي تكون المعاملات التي هي من قبيل البيع والصلح والإجارة من العقود، فإنّ التصرف فيها ينصبّ على شأن شخصين: مالك السلعة ومالك الثمن، فلا يصحّ فيها الاكتفاء بتقومها بشخص واحد، فهذه قاعدة عقلانية جارية في العقود كافّة، ولا يجب أن يدلّ دليل على أنّ البيع - مثلاً - عقد، بل تكون القاعدة العقلانية حاکمة بذلك بعد قيام الدليل على صحّة المعاملة .

نعم، قد تنخرم هذه القاعدة في بعض الموارد، فنرى أنّ المعاملة تمسّ شأن شخصين ومع ذلك حكم القانون بتقومها بشخص واحد وجعل ولايتها له وحده من دون أن تكون الولاية لمجموع الشخصين، وذلك كالطلاق فإنّه معاملة تمسّ شأن كلّ من الزوجين؛ فإنّ الزوجيّة ثابتة لكل منهما، وكان مقتضى القاعدة العقلانية المزبورة أن تكون ولاية الطلاق لمجموع الزوجين، إلّا أنّه دلّ النصّ على جعل ولايته للزوج فقط ولا دخل للزوجة في ذلك، فحينئذٍ تخصّص القاعدة بأمثال هذا المورد، ونقيّد ذاك الإطلاق المقامي الذي كان يقتضي في المقام ثبوت الولاية لمجموع الشخصين .

وأما النكته في جعل القانون معاملة تحت سلطة شخص واحد هو أن يكون التصرف فيها ماساً شأن شخص واحد ولا ينصبّ على شؤون أشخاص آخرين، فبعد قيام الدليل على صحّة معاملة تمسّ شأن شخص واحد لا يفتقر إلى قيام دليل آخر على كونها إيقاعاً، بل القاعدة العقلانية والإطلاق المقامي

يقتضيان ذلك، من قبيل العتق فإنّه يمسّ شأن شخص واحد وهو المولى المالك دون غيره، ومن هنا كانت الولاية له فقط، فبعد قيام الدليل على صحة العتق لا يفتقر إلى قيام دليل آخر على كونه إيقاعاً، بل ذلك ما تقتضيه القاعدة العقلانية المزبورة.

نعم، قد تنخرم القاعدة أيضاً، فنرى في معاملة أنّها تمسّ شأناً واحداً لا أزيد ومع ذلك حكم القانون بأنّها تتقوّم بشخصين وجعل ولايتها لهما دون شخص واحد، فيكون تخصيصاً للقاعدة وتقييداً للإطلاق المقامي.

فالميزان النوعي في كون المعاملة تحت سلطة شخص واحد أن لا تمسّ أكثر من شأن واحد، والميزان النوعي في كونها تحت سلطة شخصين أو أكثر أنّها تمسّ شأنين أو أكثر من ذلك، وهذه القاعدة جارية عقلائياً في كلّ مورد.

ومن هنا - حيث جعلنا الميزان النوعي في جعل المعاملة تحت سلطان شخص واحد أنّها تمسّ شأناً واحداً - وقع الإشكال في جملة من المعاملات التي تعتبر عندهم من العقود رغم أنّها تمسّ شأناً واحداً، وذلك من قبيل الهبة فإنّها تمسّ شأن الواهب فقط، وأمّا المتّهب فليست الهبة تصرّفاً ماساً شأناً من شؤونه، فينبغي أن تكون إيقاعاً والحال أنّهم جعلوها من العقود، وكذلك المضاربة والمزارعة والمساقاة فإنّها تمسّ شأن المالك فقط، ولا تقتضي تملك المالك عمل العامل كالإجارة كي يقال إنّها تمسّ شأن العامل أيضاً، فكان من المفروض أن تعدّ هذه المعاملات من الإيقاعات مع أنّهم عدّوها من جملة العقود.

إلا أنّ هذا الإشكال غير صحيح، وذلك: أمّا بالنسبة للمضاربة والمزارعة والمساقاة فقد بيّنا حقيقتها سابقاً، فإنّ حقيقتها عبارة عن تعيين ما يكون العمل مضموناً به.

وتوضيحه: إنّ عمل الغير للإنسان إذا كان باستدعاء منه فهو مضمون

عليه بأجرة المثل، فلو فرض أنَّ زيدا قال لعمرو: احمل متاعي هذا، فإنَّ العمل يكون مضموناً عليه بأجرة المثل، فإذا أراد الخروج عن هذه القاعدة فلا بدَّ له من أن يستأجر العامل، فإذا استأجره فسوف يكون عمله مملوكاً له، وحينذاك فلا تلزمه أجرة المثل بل تلزمه الأجرة التي بها استأجر العامل سواء كانت أقلَّ من أجرة المثل أو أكثر، إذن فمع عدم اتفاق العامل والمالك يكون العمل مضموناً على المالك بأجرة المثل، وليس هذا الضمان مجعولاً معاملياً بل هو ضمان الغرامة، وحيث إنَّ الضمان إنَّما شرَّع هنا من أجل منفعة العامل فيصحَّ اتفاقهما على تحديد ما به الضمان من دون إجارة؛ وذلك بأن يأمره المالك بالعمل ويبين له أنَّه مستعدٌّ لأنَّ يضمن عمله بهذا المقدار من المال لا أكثر منه، فهذا صحيح ولا يكون معاملة بل استدعاءً من العامل وتحديداً لما به الضمان، فبدلاً من أن تلزمه أجرة المثل عين له مقداراً من المال من دون إجارة ومعاملة، فيكون قد حدَّد ضمانه، ومن هنا قلنا إنَّ الجعالة ليست معاملة بل هي استدعاء من المَجْعول له العامل وتحديد لما به الضمان؛ أي تعيين للمقدار الذي يستعدُّ المالك ضمانه ولا يكون ضامناً بأكثر منه، وإنَّما يعيَّنه لكي لا تلازمه أجرة المثل بعد ذلك، ونفس النكته موجودة في المضاربة والمزارعة والمساقاة، فإنَّ العامل لو عمل من دون تعيين ما به الضمان من قبل المالك فله أجرة المثل، وأمَّا لو اتَّفقا على شيء به الضمان فمرجعه إلى ما قلناه من الضابط الكلِّي، حيث إنَّها تصرَّفات تمسُّ شأنين: شأن المالك وشأن العامل، فيلزم أن تكون من جملة العقود لا الإيقاعات، وعليه فيندفع الإشكال.

فكون هذه التصرفات عقوداً لا إشكال فيه؛ فإنَّ ذلك ما يقتضيه الميزان النوعي الذي ذكرناه، فإنَّها تمسُّ شأنين؛ لأنَّ مرجعها إلى تعيين ما به الضمان كما قلنا، وهذا يمسُّ شأن العامل كما يمسُّ شأن المالك.

وأما الهبة فهي تصرف في شأن الواهب، فإن كان الارتكاز العقلائي يقتضي أن تكون زيادة المال تصرفاً في شؤون الشخص فتكون الهبة عقداً من العقود؛ لأنها حينئذٍ تمسّ شأنيين: شأن الواهب لأنه مالك للمال، وشأن المتّهب لأنّ المفروض أنّ ازدياد مال الإنسان تصرف يمسّ شأنه، فزيادة هذا المال الموهوب على أموال المتّهب يمسّ شأنه فتكون عقداً.

وإن لم يكن الارتكاز العقلائي مقتضياً لأن تكون زيادة مال على أموال الانسان تصرفاً ماساً شأنه فتكون الهبة إيقاعاً لا عقداً؛ لأنها حينذاك تمسّ شأن الواهب فقط.

وأما الخصوصية الثالثة: فهي التي بها تكون المعاملة منوطة برضا الغير دون أن يكون طرفاً للعقد؛ بأن يكون دخل الغير في المعاملة بنحو تتوقف المعاملة على رضاه فقط من دون أن يكون دخله بنحو تتوقف على إنشائه، ولا بدّ من معرفة الضابط في هذا النحو من الدخل الذي هو في قبال النحو الأوّل من الدخل، فإنّ النحو الأوّل من الدخل عبارة عن الدخل الإنشائي، كدخّل المتعاقدين في المعاملة فإنّها تتوقف على إنشائهما، وهذا النحو من الدخل عبارة عن الدخل الإذني، فإنّ المعاملة تتوقف على إذنه لا على إنشائه، فلنلاحظ ما هو الضابط لهذا النحو من الدخل ؟

قبل ذلك لابدّ من التمييز بين ما نقصده بالإذن هنا وبين ما يعتبر من الإذن في باب التوكيل ونحوه، فإنّ الإذن المعتبر هناك ليس إلّا عبارة أخرى عن الدخل الإنشائي؛ فإنّ الموكل للوكيل يأذن في إيجاد المعاملة، فدخّل الموكل في المعاملة دخل إنشائي غاية الأمر أنّه بتوسّط الوكيل المأذون، فإنشاء الوكيل في الواقع هو إنشاء موكله ومعاملته معاملة، فإذا كان إنشاءه وضعي؛ فإنّ إذنه يفيد صحّة المعاملة وإنشائها، وذلك بخلاف الإذن المقصود هنا، فإنّ المعتبر منه هنا ما يكون من قبيل الإذن التكليفي؛ بمعنى أنّه يأذن

الغير في المعاملة بحيث لا تنفذ المعاملة بدونه فهو مبيع للمعاملة ، فالإذن يفيد حكماً تكليفياً وهو الإباحة ولا يفيد إنشاءً ، كما في إذن المرتهن ببيع العين المرهونة من قبل الراهن ، فإنّ هذا الإذن معتبر في المعاملة بمعنى أنّه مبيع لها ، ولا يفيد إنشاءً ؛ لأنّ المرتهن ليس بمالك للعين المرهونة .

إذن فلنعد إلى السؤال الأوّل : ماهو الضابط لاعتبار إذن الغير في المعاملة وتوقفها على رضاه ؟

الجواب : أنّ الضابط أحد أمرين :

الأوّل : الضابط النوعي : وهو ما إذا كانت المعاملة تصرّفاً في مال شخص وكان الأمر بحيث لو نفذت المعاملة لتلفت العين على شخص ثالث ، ولو كان من باب انتفاء الموضوع فحيث إنّ المعاملة تكون إتلافاً لحقّ الغير فيحتاج إلى إذنه ، ومثاله حقّ الرهانة الثابت للمرتهن ، فإنّ الراهن إذا أراد بيع العين المرهونة فالبيع تصرّف فيها وليست ملكاً للمرتهن ، فليس له دخل إنشائي في البيع ؛ لأنّه ليس مالاً لها ، فالدخل الإنشائي للمرتهن لا ملاك له ، إلّا أنّ البيع حيث إنّّه يكون متلفاً لحقّ الرهانة الثابت للمرتهن بالرهن فيتوقف نفوذه على إذنه ، فللمرتهن الدخل الإذني في البيع لا الإنشائي ، وملاك هذا النحو من الدخل هو أنّ البيع متلف لحقه مع أنّه ليس تصرّفاً في ملكه ، وهذا بناءً على المعروف من أنّ حقّ الرهانة يتعلّق بالعين المرهونة بما هي مملوكة للراهن لا بما هي عين فقط ؛ بمعنى أنّه يعتبر أن يكون مالكة الراهن بحيث إذا انتقلت إلى غيره يبطل الرهن ، لا أنّ الحقّ ثابت على العين بما هي عين بحيث إذا انتقلت إلى غير الراهن يبقى الحقّ أيضاً على حاله ؛ فإنّه بناءً على أنّ حقّ الرهانة ثابت على العين المرهونة بوصف كونها مملوكة للراهن يكون بيعها متلفاً لحقّ الرهانة الثابت للمرتهن ، فإنّ العين وإن كانت باقية بعد البيع أيضاً لكن وصفها قد تغيّر ، فليست مملوكة للراهن .

نعم، لو فرضنا - بعيداً - أَنَّ حقَّ الرهانة كحقَّ الجناية ثابت على العين بما هي عين - فكما أَنَّ العبد لو جنى فيتعلق حقَّ الجناية برقبته من دون وصفها بكونها مملوكة لشخص فحتى لو انتقلت إلى غير مولاها فالحقُّ باقٍ عليها فكذلك حقَّ الرهانة ثابت للمرتهن حتى مع تغيير مالك العين المرهونة - فحينذاك لا يحتاج بيعها إلى إذن المرتهن؛ لأنَّ البيع لا يكون متلفاً لحقه فإنَّ الحقَّ يبقى بعده أيضاً، إلاَّ أَنَّ المشهور خلاف ذلك وأَنَّ حقَّ الرهانة يتعلّق بالعين بما هي مملوكة للراهن، فبيعها متلف لحقَّ المرتهن فيحتاج إلى إذنه؛ لأنَّ الحقَّ متقوم بها بوصفها مملوكة للراهن.

الثاني: الضابط الشخصي: وهو فيما إذا قام دليل تعبدّي على اشتراط إذن الغير في المعاملة، كما هو الحال في تزوّج زوجة على عمّتها أو خالتها، فإنّه دلّ الدليل على اشتراط إذن العمّة والخالة في تزوّج بنت أخيها أو بنت أختها عليها، مع أنّه ليس إتلافاً لحقّها كما هو واضح.

فإذن: عرفنا الميزان النوعي لكون المعاملة تحت سلطان شخصين أو أكثر وبه تكون المعاملة عقداً، وعرفنا الميزان النوعي لكون المعاملة تحت سلطان شخص واحد وبه تكون المعاملة إيقاعاً، وعرفنا الميزان النوعي لإناطة المعاملة برضا الغير وإذنه وبه يتوقف نفوذ المعاملة - عقداً أو إيقاعاً - على إذنه.

فلنأتِ إلى الحوالة على ضوء الموازين والخصوصيّات المزبورة لنرى هل إنّه إيقاع أو عقد؟ وعلى كلا التقديرين فهل هي متوقفة على رضا غير المتعاقدين أو رضا غير مَنْ أنشأ الإيقاع، أو ليست كذلك؟

لابدّ من أن نحقق هذا على ضوء الأنحاء الأربعة السابقة الذكر، فلا بدّ من استعراضها والبحث عنها واحداً تلو الآخر.

فأما النحو الأول: - وهو أن تكون الحوالة وفاءً واستيفاءً - فإنّما أن تكون

حوالة على مدين أو على بريء، فإن كانت الحوالة على مدين فلا إشكال في أن الحوالة حينذاك من الإيقاعات - كما رجّحه السيد تيّز في العروة (١٣) - لا عقداً مركباً من إيجاب وقبول، فضلاً عن أن يكون مركباً من إيجاب وقبولين، وبتعبير آخر: يكون الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاثة المزبورة في عقد الحوالة هو السائد؛ وذلك لأنّه إذا كانت الحوالة على مدين وفرضنا أنّ الحوالة وفاء فالمحيل يوفي دينه الثابت عليه للمحتال بإحالتها على المحال عليه الذي هو مدين للمحيل وذلك بإيقاع من قبله فقط، ولا موجب للدخل الإنشائي من قبل المحتال والمحال عليه في ذلك، نعم للمحتال دخله الإذني في المعاملة بمعنى أنّه تتوقف الحوالة على إذن المحتال في المقام؛ وذلك لما أُلحنا إليه سابقاً من أنّ للدائن المحتال حقاً على المحيل المدين، وهو عبارة عن وجوب إيصال المحتال إلى الواقع وهو المال الخارجي، ومن المعلوم أنّ الحوالة لاتوصله إلى المال الخارجي، بل هي تطبيق للمال الذمي الثابت في ذمة المحيل المدين على مال ذمي آخر ثابت في ذمة المحال عليه لا على مال خارجي، وهذا التطبيق مفوّت لحقّ المحتال الدائن - وهو حقّ الإيصال - فلا بدّ من إذنه في الحوالة تطبيقاً للميزان النوعي السابق في إناطة المعاملة برضا الغير، فللمحتال دخل إذني في الحوالة على مدين لا دخل إنشائي، وأمّا المحال عليه فلا دخل له لا إنشاءً ولا إذناً، أمّا إنشاءً فلأنّ الحوالة ليست تصرفاً في ماله، وأمّا إذناً فلأنّ الحوالة ليست مفوّتة لحقه.

فتلخص: أنّ الحوالة على مدين إذا فسّرناها بالوفاء وطبقناها عليه تفتقر إلى إيقاع من قبل المحيل فقط وإذن من قبل المحتال، وأمّا المحال عليه فلا يعتبر - أصلاً - إذنه ولا إنشاؤه.

وإن كانت الحوالة على بريء وفسّرناها بالوفاء فهذا وفاء بالمال الذمي المملوك للغير، فهو إيقاع يمارسه الغير؛ أي المحال عليه لا المحيل، فإنّ

المحال عليه هو الذي يملك المحتال ماله الذي هو تحت سلطانه ، ولا يعتبر دخل المحيل فيه لا إنشاءً ولا إذنًا ، أمّا إنشاءً فلأنّ الحوالة حينئذٍ تصرف في مال المحال عليه لا في مال المحيل ، وأمّا إذنًا فلأنّ الحوالة لا تفوّت على المحيل حقًا كي يعتبر إذنه .

نعم ، لو كان المحيل قد استدعى من المحال عليه البريء أن يوفي دينه الثابت في ذمّته للمحتال فيصبح ضامناً ، فيكون دخل المحيل معتبراً في الحوالة ، وهذا موضوع آخر لا يرتبط بما نحن بصددّه .

إذن فلا يعتبر في الحوالة على بريء - إن فسّرناها بالفناء - دخل المحيل لا إنشائه ولا إذنه ، بل هي إيقاع من قبل المحال عليه فقط ، وأمّا المحتال فيعتبر إذنه ؛ وذلك لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ للمحتال الدائن حقاً في أن يوصله المحيل المدين إلى المال الخارجي ، فالحوالة حيث إنّها إيصال إلى مال ذمي آخر فهي مفوّتة لحقه فلا بدّ من إذنه .

فتلخص : أنّ الحوالة بناءً على أنّها وفاء فهي إيقاع إنشائي من قبل المحيل فقط إن كانت الحوالة على مدين ، وإيقاع إنشائي من المحال عليه فقط إن كانت الحوالة على بريء ، وفي كلتا صورتين تتوقف على إذن المحتال .

وأما النحو الثاني : - وهو أن تكون الحوالة تنازلاً لا مجانياً أي التنازل إلى بدل - فإن خرّجنا التنازل على أحد التقريبين السابقين وهما : الجعالة والاستدعاء الموجب للضمان فيظهر حينذاك أنّ الحوالة ليست إيقاعاً كاملاً ولا عقداً كاملاً ، بل هي مجموع معاملتين : الإبراء والجعالة أو الإبراء والاستدعاء ، فإن كانت مركّبة من الإبراء والجعالة فهي معاملة مجتمعة من إيقاع وعقد بناءً على أنّ الجعالة عقد ، أو من إيقاعين بناءً على أنّها إيقاع ، وإن كانت مركّبة من الإبراء والاستدعاء فهي مجتمعة من إيقاعين .

وأما إذا لم نخرّج التنازل على أحد التقريبين السابقين وفرضنا أنّ هناك

احتمالاً آخر للتنازل - وهو أن يكون تنازلاً عن الدين عن طريق المعاوضة بحيث يكون أحد العوضين فيها نفس سقوط الدين والعوض الآخر المال الذي هو في ذمة المحال عليه - فحينذاك تكون الحوالة عقداً ؛ لأنها تمسّ شأنيين : شأن المحيل وشأن المحتال .

وتختلف هذه المعاوضة عن المعاوضة في النحو الثالث ؛ فإنه هناك ينتقل الدين إلى مَنْ هو عليه ، وهنا يسقط الدين عنه .

وأما النحو الثالث : - وهو أن تكون الحوالة عبارة عن تغيير الدائن - فيظهر حاله ممّا ذكرناه في النحو الثاني ، فإنّ الحوالة إمّا أن تكون على مدين أو على بريء . فإن كانت على مدين فهي مبادلة مال بمال ؛ فإنّ المال الثابت للمحيل في ذمة المحال عليه تبديل بالمال الثابت للمحتال في ذمة المحيل ، فهي معاوضة إنشائية ، والأداة الإنشائية لها هي العقد ، ولكلّ من المحيل والمحتال دخل إنشائي فيها سواء كان الأوّل هو البائع والثاني هو المشتري أو بالعكس .

وأما المحال عليه فلا دخل له أصلاً في المعاوضة لا بنحو الإنشاء ولا بنحو الإذن ، فأما الأوّل فلأنّه لم يقع تصرّف في ماله وفي شأن من شؤونه كي يكون له دخل إنشائي فيه ، وأما الثاني فلأنّ المعاوضة لا توجب تلف حقّ على المحال عليه كي يكون له دخل إذني فيها .

وإن كانت الحوالة على بريء فقد خرّجناها سابقاً على أحد تقريبين :

الأوّل : البناء على أنّ المعاوضة لا يشترط فيها دخول كل من العوضين في ملك من خرج منه العوض الآخر ، فحينذاك يقال : إنّ أحد العوضين هنا هو المال الثابت في ذمة المحيل للمحتال والعوض الآخر هو مال المحال عليه ، وقد خرج العوض الأوّل من ملك المحتال ودخل في ملك المحيل ، والعوض الثاني خرج من ملك المحال عليه ودخل في ملك المحتال ، فتكون الحوالة عقداً ؛ لأنها

منقومة بدخل إنشائي من كل من المحتال والمحال عليه ، أمّا المحتال فلأنّه الذي خرج من ملكه العوض الأوّل ودخل في ملكه العوض الثاني ، وأمّا المحال عليه فلأنّه الذي قد خرج من ملكه العوض الثاني وإن كان لم يدخل في ملكه العوض الأوّل بل دخل في ملك المحيل .

ويبقى الكلام في أنّه هل لابدّ من دخل إنشائي من قبل المحيل في هذه المعاوضة - باعتبار أنّه الذي يدخل في ملكه العوض الأوّل ، ودخوله في ملكه مساوق لسقوط الدين عنه - أو لا يعتبر دخله الإنشائي في المعاوضة باعتبار أنّه لم يخرج من ملكه أيّ من العوضين ؟

الصحيح أنّ ذلك ملحق بباب تمليك الدين على من هو عليه ، فإن قلنا إنّ تمليك الدين على من هو عليه هبة وعقد ففي المقام أيضاً لابدّ من دخل إنشائي من قبل المحيل ، وإن قلنا هناك إنّ إبراء وإيقاع ولا يحتاج إلى قبول من عليه الدين ففي المقام أيضاً ينتفي دخله الإنشائي ، وحيث إنّ التوسّع في هذا المجال يسوقنا إلى البحث عن النكات الأساسية لإلحاق الهبة بالإبراء فلنتركه إلى محله .

الثاني: البناء على إعارة المحال عليه ذمّته للمحيل بحيث يملك المحيل الانتفاع بها ويشغلها بما شاء ، فحينذاك تكون الحوالة مسبوقة بالعارية دائماً ، وتكون العارية بين المحيل المستعير والمحال عليه المعير ، وتكون الحوالة بين المحيل والمحتال ، فكما لا يكون للمحتال دخل إنشائي في العارية فكذلك لا يكون للمحال عليه دخل إنشائي في الحوالة ؛ لأنّها تقع بين المحيل والمحتال . فعلى هذا التقريب تكون الحوالة أيضاً عقداً ؛ لأنّها تمسّ شأنين : شأن المحيل وشأن المحتال ، وأمّا المحال عليه فله دخل إنشائي في العارية التي تمهّد الطريق للحوالة وتكون مقدمة لها .

وأما النحو الرابع : - وهو أن تكون الحوالة عبارة عن تغيير المدين - فإمّا أن تكون حوالة على بريء أو على مدين ، فأمّا إذا كانت الحوالة على بريء فهي

عقد؛ لأنها تمسّ شأنين: شأن المحتال وشأن المحال عليه، أما الأوّل فلأنّه الذي يحدث الانتقال في ماله من وعاء إلى وعاء آخر - أي من ذمّة زيد إلى ذمّة خالد - فهو تصرّف في ماله، فلا بدّ من دخله الإنشائي في المعاوضة، وأمّا الثاني فلأنّه الذي تشتغل ذمّته عند الحوالة للمحتال، وحيث إنّ ذمّته ملك له فأشغالها لعمرو المحتال تصرّف في ملك المحال عليه، فلا بدّ من دخله الإنشائي أيضاً، وأمّا المحيل فهو أجنبيّ؛ لأنّ المعاوضة لا توجب التصرّف في ماله بل توجب التصرّف فيما عليه من الدين، وهذا لا يسبّب دخله الإنشائي في الحوالة.

وأما إذا كانت الحوالة على مدين فقد يقال: إنّها تصرّف قائم بين المحتال والمحال عليه من دون دخل للمحيل في ذلك، وقد يقال: إنّها تصرّف قائم بين المحيل والمحتال من دون دخل للمحال عليه في ذلك، وقد يقال: إنّها تصرّف قائم بين المحيل والمحتال والمحال عليه، حسب التصوّرات الفنيّة للموقف.

وتوضيحه: إنّّه لو أحال زيد دائنّه عمراً على خالد الذي هو مدين للمحيل فالذي يحدث أنّ الدين الثابت لعمرو على زيد قد انتقل من ذمّته إلى ذمّة خالد وأصبح عمرو يملك الدين في ذمّة المدين الجديد، ففي هذا المورد تكون الحوالة تصرّفاً في شأن المحتال والمحال عليه، أما الأوّل فلأنّ الدين الذي كان ثابتاً لعمرو على زيد قد انتقل من ذمّة إلى أخرى، وهذا تصرّف فيه، فلا بدّ من دخل إنشائي من قبل المحتال في ذلك لأنّه ملكه، وأمّا الثاني فلأنّ ذمّة المحال عليه قد اشتغلت بدين جديد للمحتال فهو تصرّف في ذمّة خالد التي هي تحت سلطان نفسه، ومجرّد كونه مديناً للمحيل لا يبرّر للمحيل أن يجعله مديناً لشخص آخر كيفما شاء وفي أيّ جزء من ذمّة المدين، إذن فهو تصرّف في شأن المحال عليه أيضاً، فلا بدّ من دخله الإنشائي، وأمّا المحيل فلا دخل له أصلاً؛ لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه.

وبتعبير أوضح: إنّ في المقام مالين: المال الذي يملكه زيد في ذمة خالد، والمال الذي يملكه عمرو في ذمة زيد، فأما الأول فلا تمسّه الحوالة بناءً على النحو الرابع؛ لأنّ تغيير المدين لا يوجب تغيير الدين الثابت للمحيل على المحال عليه بل هو محفوظ، وأما الثاني فهو الذي تمسّه الحوالة؛ باعتبار أنّها تمسّ شأنين: شأن المحتال لأنّه ماله، وشأن المحال عليه لأنّه الذي اشتغلت ذمّته به، فلا بدّ من دخلهما معاً، دون المحيل لأنّه ليس تصرفاً في ملكه.

نعم، لو فرضنا أنّ المحيل استدعى من المحال عليه هذا التصرف فيضمن للمحال عليه، وحينذاك لا بدّ من دخله الإنشائي، وقد يؤدي هذا الاستدعاء إلى سقوط الدين الثابت على المحال عليه للمحيل بالتهاتر بين الدينين كما سبق، إلّا أنّ الاستدعاء مسألة أخرى لا تمتّ إلى موضع البحث بصلّة.

إذن فعلى التقريب المزبور يتحقّق صدق القول الأوّل، وأنّ الحوالة على مدين -بناءً على أنّها تغيير للمدين- تصرف قائم بين المحتال والمحال عليه فقط.

وأما القول الثاني -وهو أنّ الحوالة هنا تصرف بين المحيل والمحتال دون المحال عليه- فهو مبنيّ على أن نفترض أنّ الدائن كما يملك المال في ذمة مدينه فكذلك يملك من ذمة المدين ذاك المقدار الذي يستوعبه المال، فهو مالك للمال والذمة لا بكاملها، بل هو مالك لجزء منها وهو الجزء الذي انحفظ فيه المال، فتكون الحوالة حينئذٍ -بناءً على النحو الرابع- تصرفاً في شأن المحيل والمحتال دون المحال عليه، أما المحيل فلأنّه دائن ويملك جزءً من ذمة مدينه المحال عليه كما مرّ، فله التصرف فيه بإشغاله بما يريد بشرط أن لا يتعدّى الجزء المملوك له إلى سائر أجزاء ذمة المدين المحال عليه، وأما المحتال فلأنّه الذي يملك المال في ذمة المحيل، فإذا أراد المحيل نقله من ذمة نفسه إلى ذمة أخرى فهو يتضمّن تصرفاً في ملك المحتال، فلا بدّ من دخله الإنشائي، وأما

المحال عليه فلا دخل له ؛ وذلك لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه وفي شأن من شؤونه .

والفرق بين هذا التقريب - الذي يحقق صدق القول الثاني وأنّ الحوالة هنا تصرّف بين المحيل والمحتال دون المحال عليه - وبين التقريب الأوّل - الذي حقّق صدق القول الأوّل وأنها تصرّف بين المحتال والمحال عليه دون المحيل - أنّ التقريب الأوّل مبنيّ على أنّ الدين الذي ينقل من ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه لا ينقل إلى نفس الجزء من الذمّة الذي كان يملكه المحيل بل نقل إلى جزء آخر من ذمّة المحال عليه ، وحيث إنّ الجزء الآخر كان تحت سلطان المحال عليه نفسه فكان لا بدّ من دخله الإنشائي ، وأمّا هنا فحيث فرضنا أنّ الدين ينتقل إلى نفس الجزء من الذمّة الذي كان يملكه المحيل دون الأجزاء الأخرى فكان لا بدّ من دخل المحيل فيه ؛ لأنّه تصرّف في ملكه وهو الجزء من ذمّة المحال عليه ، ولا دخل للمحال عليه فيه ؛ لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه وفي شأن من شؤونه .

وأما القول الثالث : - وهو أنّ الحوالة بناءً على أنّها تغيير للمدين تصرّف قائم بين المحيل والمحتال والمحال عليه ولكل من هؤلاء الدخل الإنشائي فيه - فهو مبنيّ على نفس المبنى الذي تدخّل في التقريب السابق وعدم تبنيّ الرأي القائل بأنّ الدائن يملك جزءً من ذمّة مدينه ، فإذا لم تنتبّه هذا القول فمعناه أنّ ذمّة المحال عليه بكاملها مملوكة لنفسه ولا يملكها - ولا جزء منها - الدائن ، فهي بجمعها تحت سلطان نفسه ، وحيث إنّ الحوالة تتضمن التصرّف في ذمّة المحال عليه فهي تصرّف يمسّ شأنه ، فلا بدّ من دخله الإنشائي ، كما أنّ للمحتال الدخل الإنشائي ؛ لأنها تصرّف في ماله الذي يملكه في ذمّة المحيل ، وللمحيل أيضاً الدخل الإنشائي ؛ لأنها تصرّف في ماله الذي يملكه في ذمّة خالد المحال عليه .

هذا هو غاية ما يمكن من توضيح التقارب الثلاثة .

وحينئذٍ: فلا إشكال في بطلان التقريب الأول؛ لأنه مبني على أن للدائن الحق في أن يشغل سائر الأجزاء من ذمة المدين غير الجزء الذي يملكه . وهذا غير صحيح؛ فإنَّ الحوالة لا توجب إشغال ذمة المحال عليه بكاملها، بل إنَّ الدين الثابت للمحتال على المحيل ينتقل إلى نفس الجزء من الذمة الذي يملكه المحيل على المحال عليه .

والبرهان عليه: أنهم اتفقوا على براءة ذمة المحال عليه بمجرد الحوالة قبل الأداء، وهذا دليل على أن المال المنقول من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه إنما انتقل إلى نفس الجزء من الذمة الذي كان ظرفاً ووعاءً مملوكاً للمحيل، ويعني هذا أن دين المحيل على المحال عليه قد سقط وحلَّ محلَّ دين في ذمة المحال عليه للمحتال، بينما لو كان الأمر كما يقوله التقريب الأول وأنَّ الدين الثابت للمحتال على المحيل ينتقل إلى جزء آخر من ذمة المحال عليه غير الجزء المملوك للمحيل لما كان يبرأ المحال عليه بمجرد الحوالة، بل غايته ضمان المحيل لو كان هو المستدعي، والضمان فرع الأداء وفي طوله، والحال إنهم اتفقوا على براءة ذمة المحال عليه قبل الأداء .

إذن فالتقريب الأول واضح البطلان .

فيدور الأمر بين التقريب الثاني والثالث، وحيث إننا بيّنا ارتكازية كون الدائن مالكا للوعاء والذمة أيضاً كما هو مالك للمال المظروف فالصحيح هو التقريب الثاني؛ لأنه الذي يحقق هذه الارتكازية دون الثالث لأنه ينسفها . وبذلك انتهى الحديث عن عقد الحوالة وتبين ما هي حدودها .

الهوامش

- (١) لابد من الإشارة إلى أن سيّدنا الأستاذ الشهيد قدّس الله نفسه قد ألقى هذا البحث في فترة تعطيلات الدروس الحوزوية ، فلم تكن الفرصة كافية لإكمال البحث بفصوله الثلاثة المذكورة في المقدّمة ، وقد توقّف عند الركن الثاني من الفصل الثاني .
- (٢) جواهر الكلام ٣٧ : ٣٤ .
- (٣) راجع : كتاب المكاسب لشيخنا الأنصاري رحمه الله .
- (٤) انظر : جواهر الكلام ٢٦ : ١٦٥ .
- (٥) انظر : جواهر الكلام ٢٦ : ١٦٥ .
- (٦) المكاسب : ٧٩ .
- (٧) مصباح الفقاهة ٢ : ٥٩ .
- (٨) المكاسب : ٨٩ .
- (٩) حاشية المكاسب : ١٠٨ - ١٠٩ .
- (١٠) المائدة : ١ .
- (١١) الكافي ٥ : ١٠٠ ، ب بيع الدين بالدين ، ح ٢ .
- (١٢) العروة الوثقى ٢ : ٧٨٤ .
- (١٣) المصدر السابق .

فقه النظرية

لدى الشهيد الصدر عليه السلام

□ الشيخ خالد الغفوري

مَهَيّد

فقه النظرية هو عملية استنباط واكتشاف الاطار العام للموقف الفقهي تجاه مجال معين من مجالات الحياة - كالمجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو القضائي أو السياسي أو الاعلامي وغير ذلك - وبلورة المعالجة الاسلامية وصياغتها بصورة نظرية كلية محكمة تكون بمثابة قاعدة جامعة لشتات الأحكام الفرعية وصالحة لأن تنبثق عنها الأبنية العلوية من الأحكام والقوانين لتنظيم الحياة .

وهذا الاتجاه التنظيري يعتبر جديداً نسبياً في أجوائنا الاسلامية ، سيما في مراكز العلوم الاسلامية ، فإنّ تاريخ ظهورها على الساحة الفكرية قد لا يتعدّى خمسة أو ستة عقود، فقبل ذلك لم تكن هذه الرؤية متداولة ولا واضحة المعالم .

وتعدّ بحق اطروحة آية الله العظمى الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام في بلورة النظرية الاسلامية في المجال الاقتصادي التجربة الرائدة والناضجة في هذا المضمار، حيث قام بمحاولة موفقة لكيفية اكتشاف مباني وقواعد المذهب

الاقتصادي في الاسلام وفق منهجية مبتكرة ومحددة بعد أن خاض معركة فكرية حادة مع أهم المدارس الاقتصادية وأكثرها اقتداراً وهيمنة على الساحة، وهما الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الرأسمالي.

ولا نبالغ إذا قلنا بأن هذه الأطروحة القيمة ظلت يتيمة لم تشفع بأخرى رغم مرور حقبة من الزمن ليست بقصيرة، فلا غرو أن تعتبر أحد الفتوحات الفكرية الكبرى في تاريخنا المعاصر، وأحد الانجازات الهامة في عصرنا الحاضر، والتي كان لها بالغ الأثر في تغيير الخطاب الاسلامي شكلاً ومضموناً وأبعاداً، وفتحت للعقل الاسلامي آفاقاً رحبية للتجديد الأصيل، وشقت الطريق أمام الرسالة للمنافسة المتكافئة مع الآخر، بل ساهمت مساهمة مؤثرة في قلب مركز الاقتدار الفكري لصالح الاتجاه الاسلامي في الصراع الثقافي المحتدم بينه وبين الاتجاهات الوضعية، ولا زالت في ذاكرتنا تلك الأيام العجاف حين كان خصماؤنا الوضعيون يتبجحون بملء أفواههم بامتلاكهم منهجية تامة حول برنامج الحياة لزعمهم أن سر تفوقهم هو انطلاقهم من نظرية عامة كأساس تصوري تقف عليه بناءاتهم التفصيلية المتكثرة كافة. وكنا يومها نتوارى من القوم تحاشياً للاحراجات إذ لم يكن باستطاعتنا أن نقدم وقتئذ أكثر من إجابات سريعة ومرسلة ومتناثرة حول ما يكتنف الشريعة الحنيئة من إبهامات وفراغات متوهمة على أصدعة حساسة وخطيرة لا يمكن الغض عنها أو تأجيل البحث فيها إلى وقت سيأتي.

من هنا ندرك حجم الانعطاف المبين الذي حدث في مسار الفكر ومدى التوسع الكبير في أفق الذهنية الاسلامية ببركة فقه النظرية وما رافق ذلك من نقلة ملحوظة وتحول بارز من موقع الدفاع الغاضب إلى موقع السباق الحضاري الواعي.. ولا نزال نحن نستصحب المنهج ذاته في حالات الزهو والتألق الفكري.. وما نفتأ نسترجع مفرداته بعينها في أوج الخطاب الثقافي.

معطيات فقه النظرية،

أجد من اللازم البحث حول مدى جدوى النظريات العامة، وهل ثمة فوائد وآثار عملية يمكن أن تترتب على ذلك أو لا ؟ فقد يظن الظانون والذين يلقون الكلام بغير حساب أن ذلك لا يعدو أن يكون تحليلاً صرفاً لا طائل تحته .

لذا ينبغي فهرسة الثمرات العملية وتشريح الانعكاسات الواقعية والآثار الناشئة من تلك النظريات وعلى أصعدة شتى، فإنّ لفقه النظريات العامة بركات كثيرة وفوائد جمّة، وسنبوّب بعض هذه الثمرات حسب الأبعاد المتوقعة لفقه النظرية .

١ - الفكر والثقافة :

تشكّل النظرية العامة رقماً صعباً في المعادلة الثقافية والفكرية، وتوفّر أماناً فرصاً ذهبية للامتداد والزحف نحو اقتحام وفتح الساحة الثقافية المناوئة وتقصّر المسافات للوصول إلى الأهداف الرسالية وتقرب البعيد؛ حيث يتمّ بواسطة الصياغات العامة ضغط الكمّ الهائل من الأحكام الممتدّة افقياً - والتي يتعذّر عادة الإحاطة بها تصوّراً من قِبَل الملاء العامّ فضلاً عن القناعة بها - ضمن قوالب ناجزة وقواعد معدودة يسهل دركها ولا يصعب تصديقها، ففرق كبير بين الخطاب المنفوش والبيانات الموزّعة و بين الخطاب المركّز والحاوي لعصارات المنهج الإسلامي و خلاصات البرنامج الحضاري المتبنّى. ولا ريب في رجحان الأسلوب الثاني باعتباره يخلق في الأذهان وضوحاً وانكشافاً، ويرفع النفوس إلى مستوى الشهود الرسالي. ونحن وإن استطعنا أن نزرع في الساحة الثقافية جوّاً من الوضوح في الاطار العقائدي أو في الاطار الأخلاقي أو المعنوي إلا أنّ ذلك وحده غير كافٍ؛ فإنّه يدفع الجمهور إلى نصف الطريق حيث يمدّهم برؤية كونية ويعرّفهم هويتهم الوجودية ويقف عند هذا الحدّ، ولا يعرفهم هويتهم الحضارية؛ ممّا يجعل الحاجة إلى مكمل لهذه الرؤية أكثر إلحاحاً..

وهذا المتمم للوعي يتمثل بتحصيل الرؤية الحياتية ووعي الموقف، وإنّ فقه النظرية بتأمين ذلك لجدير، فمن خلاله يمكن تقديم صورة متجانسة لوجهي الواقع، أي الواقع الموجود والواقع المطلوب، فيزيد المؤمنين إيماناً مع إيمانهم ويكسبهم الثقة العالية بدينهم والاطمئنان الراسخ برسالتهم، وتثبت بذلك أقدامهم على الحقّ المبين ولا يهنوا تجاه أمواج الغزو الثقافي، بل يسكنهم حينئذٍ الانطلاق لخوض المنافسة والنزال مع الغير؛ فإنّ للنظرية العامة لبهاء وسحراً وإنّ عليها لطلاوة تأخذ بمجامع العقول وتجذب الأفئدة. ولا نريد أن نبالغ في تصوير مدى الأثر الاعلامي والثقافي للنظريات العامة، فإنّ بعض الأباطيل والاتجاهات الهزيلة استطاعت أن تجد لها مكاناً في الساحة الثقافية وتسبغ على نفسها سمة المسلك لأنّها تسربت بزيّ النظرية العامة. وهذه حقيقة لا ينكرها إلّا مكابر؛ فإنّ النظرية العامّة هي العملة الرائجة في سوق الأفكار، وهي اللغة المفضّلة في عصرنا الراهن، وهي الموضة الراقية بنظر المثقّف.

وأعرب الشهيد الصدر رحمته عن أهمية فقه النظرية بقوله: «... تكون الحاجة إلى دراسة نظريات القرآن والاسلام حاجة حقيقية ملحة، خصوصاً مع بروز النظريات الحديثة من خلال التفاعل بين انسان العالم الاسلامي وانسان العالم الغربي، بكل ما يملك من رصيد كبير وثقافة متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية، حيث وجد الانسان المسلم نفسه أمام نظريات كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان لابدّ لكي يحدّد موقف الاسلام من هذه النظريات وأن يستنطق بنصوص الاسلام ويتوغّل في أعماق هذه النصوص لكي يصل إلى مواقف الاسلام الحقيقية سلباً وإيجاباً، لكي يكتشف نظريات الاسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية الذكية في مختلف مجالات الحياة»^(١).

٢ - الإدارة والحكم:

مقدمة نقول: إنّ التكاليف الشرعية على قسمين فردية واجتماعية، ولا يُعرّف الفرق بينهما من خلال لحاظ صيغة الأفراد أو الجمع في الخطاب، بل إنّ الفرق أبعد من ذلك وأعمق.. فهو ناشئ في مرحلة المبادئ والملاكات ويستمر إلى مرحلة الامتثال بل يتجاوز ذلك ويمتد إلى الآثار واللوازم. والعلّة في ذلك تعود إلى الاختلاف بين طبيعة الفرد والمجتمع، فالمجتمع ليس هو حصيلة تصاعد كمّي وعددي مسبّب عن ضمّ فرد إلى آخر وإضافته رياضياً، بل هو مركّب ذو ماهيّة مستقلّة وشخصيّة ذات كيان خاصّ وإن كان غير خارج عن الأفراد إلّا أنّ الفارق بين الوجود الفردي والاجتماعي - مضافاً إلى الفارق الكمي - فارق كفي ينشأ من عنصر العلاقات المتشابكة التي تربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض. وإن شئت قلت: إنّ للفرد حيثيتين وعنوانين: أحدهما من حيث هو، والآخر من حيث هو جزء من كل.

وهذا الفرق ليس فرقاً اعتبارياً بل هو فرق واقعي ينسحب ويترتب عليه جملة من الآثار، كاختلاف السنن التي تحكم كل منهما، واختلاف طبيعة الدور الذي يلعبه الفرد والمجتمع، ومجال حركة كل منهما في الحياة.

واستدلّ السيد الشهيد رحمته الله على الفرق بين كيان الفرد وكيان المجتمع بالآيتين الكريمتين، وهما:

أولاً - قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْلِمُونَ﴾ (٢).

ثانياً - قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْلِمُونَ﴾ (٣).

وقرّب الاستدلال بقوله: «نلاحظ في هاتين الآيتين الكريمتين أنّ الأجل

أضيف إلى الأمة، إلى الوجود المجموعي للناس، لا إلى هذا الفرد أو ذاك الفرد بالذات. إذن، هناك وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، أجل آخر وميقات آخر للوجود الاجتماعي للأفراد، للأمة بوصفها مجتمعاً ينشئ ما بين أفرادها العلاقات والصلات القائمة على أساس مجموعة من الأفكار والمبادئ المسندة بمجموعة من القوى والقابليات. هذا المجتمع الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالأمة له أجل، له موت، له حياة، له حركة، كما أن الفرد يتحرك فيكون حياً ثم يموت، كذلك الأمة تكون حية ثم تموت، وكما أن موت الفرد يخضع لأجل وقانون، كذلك الأمم أيضاً لها آجالها المضبوطة وقوانينها. وهناك نواميس تحدد لكل أمة هذا الأجل...»^(٤).

وهذا الفرق ينسحب إلى أحكام ووظائف كلّ منهما؛ فإنّ التفاوت بين الأحكام والتكاليف الفردية جوهرية. من هنا نلمس البون الشائع بين خطاب ﴿أقيموا الصلاة﴾^(٥) وبين خطاب ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٦) رغم اتّحاد الصيغتين لفظاً؛ فإنّ الخطاب الأوّل موجّه إلى فرد أو مجموعة أفراد لا يصدق عليهم أي جامع حقوقي فكلّ مكلف يمكنه امتثال هذا الأمر، بينما الثاني يقصد به الكيان والجهة. فالأمة من حيث هي كيان ذات شخصية حقوقية مسؤولة عن إقامة الدين وحدوده، لا أنّ كلّ مكلف يسوغ له إجراء ذلك وتنفيذه. وليس من الصحيح تصوير الفرق بين النحويين على أساس العينية والكفائية في التكاليف؛ فإنّ (صلاة الأموات) من الأحكام الكفائية إلّا أنّها ليست حكماً اجتماعياً. كما أنّ العكس صحيح أيضاً فربّ تكاليف وأحكام اجتماعية تكون عينية يوكل أمرها إلى طائفة معيّنة بل إلى شخص واحد كالأحكام المرتبطة بولي الأمر.

وعلى أيّة حال فإنّ الكتب الفقهية عكفت على تشخيص التكاليف الفردية - وربما بعض التكاليف الاجتماعية أحياناً - بصورة مفصّلة وبيان كيفية تطبيقها

وامتثالها وتفصيل شرائطها.. في حين إنّ وظيفة فقه النظرية التصدي لمعالجة وبحث التكاليف في دائرة أوسع من الفرد، أي بحث التكاليف الاجتماعية؛ فإنّ هذا المجال الفقهي الواسع بمستوى من الخطورة والضرورة يفوق فقه الفرد بمراتب ما دمنا نعتقد بأنّ قيادة الاسلام للمجتمع من المسلّمات اليقينية فقهياً؛ إذ من الواضح أنّ رسم الصورة الاسلامية في طريقة حكم وإدارة المجتمع لا يكفي فيه استعراض أو استنباط الأحكام الفردية أو بعض الأحكام الاجتماعية المتناثرة هنا وهناك.

ونحن نجد الفقيه لا يدّخر جهداً في استنباط الموقف الشرعي تجاه مسألة جزئية تطرح من قبل شخص واحد أو اثنين، فنراه لا يقرّ له قرار حتى يعرف حكم الله ليعرّفه السائل والمستفتي. فالمأمول بالفقيه أن يبذل قصارى ما في وسعه لاستخراج الموقف الشرعي تجاه الحركة الاجتماعية العامة وكيفية توجيهها وإدارتها، ولا ريب في أنّ من جملة الحلول - إن لم نقل أقربها وأقواها - هو النظرية العامة، ولا أقلّ من القول بأنّ التوفّر على رؤية شاملة وامتلاك قاعدة عامة للانطلاق في معالجة قضايا حكم المجتمع وإدارته وما يكتنف ذلك من ملابسات وتعقيدات خير من المعالجات المقطعية والتي تؤدي إلى الهرج والمرج واشاعة الفوضى قطعاً سواء على صعيد الحاكم الشرعي الأعلى - ولي الأمر - أو على مستوى أجهزته المتعددة ودوائره المختلفة، فإنّ مثل هذه الأجهزة تصدر يومياً عشرات القرارات..

إنّه من المسلّم فقهياً أنّ هناك جملة من الحوادث تركت الشريعة أمر معالجتها إلى ولي الأمر سواء آمناً بتمامية أدلّة ولاية الفقيه أو ناقشنا في ذلك وتمسكنا بحبل الحسبة؛ فإنّه لا شكّ من وجود مساحة مرنة لكي يتحرّك فيها المتصدّي ويحدّد فيها الموقف. ومن المعلوم أنّ تحديد الموقف مشروط أولاً: بمراعاة المصلحة العامة وثانياً: بما يكون منسجماً مع مذاق الشارع. والقيد

الأول احرازه عن طريق دراسة الظروف داخلاً وخارجاً ووعي المرحلة والتقدير المستقبلي. وأمّا إحراز القيد الثاني فهو أمر صعب مستصعب؛ لأنّه ما من حكم ولائي إلّا ويتزاحم مع بعض الأحكام - سواء كانت واقعية أو ظاهرية ترخيصية أو إلزامية وإن كانت الترخيصية أخفّ إشكالاً وأهون - من قبيل التصادم مع مبدأ سلطنة الناس على نفوسهم وأموالهم وشؤونهم الخاصّة بهم، ولا سبيل للخروج من هذا المأزق إلّا بتوقّف ولي الأمر على رؤية واضحة ومحيطية بالاتّجاهات العامّة للشرعية ومذاقها - الذي هو بمثابة ملكوت الأحكام الشرعية وأمّ الكتاب لها - فحينئذٍ يمكن تحديد الخطوط الحمراء التي لا يمكن تخطّيها بحال.

إذن فإنّ تطبيق الشرعية كنظام يتوقّف على تحديد الاتّجاهات العامّة للتشريع.. وإلّا تكون التجربة ساذجة ومتعنّرة تحكم على نفسها بالفشل.

يقول ﷺ: «لابدّ من أن يتوغّل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ليصل إلى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية والتطورات الرئيسية التي تمثّل وجهة نظر الاسلام؛ لأنّنا نعلم أنّ كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات.

ففي مجال الحياة الاقتصادية ترتبط تلك الأحكام بنظرية الاسلام بالمذهب الاقتصادي الاسلامي، وفي مجال النكاح والطلاق وعلاقات المرأة مع الرجل ترتبط بنظرياته الاساسية عن المرأة والرجل ودور كل منهما. هذه النظريات الأساسية تشكّل القواعد النظرية لهذه الأبنية العلوية، لابدّ من التوغّل عمودياً أيضاً إليها، ومحاولة اكتشافها بقدر الامكان» (٧).

ونحن نلمس الحاجة الماسة إلى فقه النظرية في عدّة مجالات عملية، منها

ما يلي:

المجال الأول: التقنين: وهذا ما يمكن أن نتصوره على مستويين:

المستوى الأول: تحديد الأسس الكلية للقوانين بصورة إجمالية، أو ما يصطلح عليه بالدستور. ومن المعلوم أننا لو قصرنا النظر على دائرة الأحكام الفرعية والفردية ولم نتقدم خطوة إلى الأمام في اقتناص النظريات العامة فسوف نعجز عن إراءة الحلّ الأصيل، ولا نهتدي إلى تحصيل الاتجاهات والبُنى التحتية التي تقف عليها كلّ التفاصيل والفروع، فمثلاً كيف يمكن تحديد الرؤية الإسلامية تجاه تحديد وظائف كل من القوى الثلاث العليا: وهي القوة المقتنة والقوة القضائية والقوة التنفيذية، وهل أنّها تعمل مستقلة أو غير مستقلة بعضها عن بعض؟

إنّ الرؤية الشاملة أي فقه النظرية سيعين كثيراً في تقديم الاجابة المتينة وبشكل محدّد تجاه هذه المسائل وأشباهاها.

المستوى الثاني: سنّ القوانين والأنظمة التفصيلية اللازمة لإدارة المجتمع: فمع رفضنا للفقه الوضعي وما يتبنّى من تقنيات. كيف يمكن تأمين هذه الحاجة وملاءم الخلاً؟! فهل من المعقول الاستغناء عن نظام التربية والتعليم أم هل يمكن غرض النظر عن نظام البلديات أم هل من المعقول إغفال التخطيط الصحي أو الاقتصادي أو الأمني، أم هل يمكن إهمال تنظيم الجيوش والقدرات الدفاعية وسائر الدوائر؟! فهل أنّ الدولة الإسلامية شرعاً مسؤولة عن تعليم أفراد المجتمع وتوفير إمكانات ذلك؟

هل أنّ من واجب الدولة تقديم الخدمات الصحية؟ وبأي مستوى وكيف؟

هل أنّ للدولة الإسلامية جهازاً أمنياً، وما هي حدود صلاحياته وكيف يمارس نشاطه؟

هل أنّ سنّ الخدمة العسكرية الاجبارية أمر سائغ شرعاً أو لا؟

وغير ذلك من الأسئلة الكثيرة المنبثقة من صميم الواقع الاجتماعي. إن كثيراً من هذه الظواهر والأسئلة لا نمتلك أجوبة واضحة عنها، وأنسى لنا بالاجابة مع عدم امتلاك صورة محيطية على الموقف العام والنظرية العامة.

فإنّ ما لدينا من الأحكام الفرعية والفردية - مع قلّتها وعدم نظرها إلى هذه الزوايا - سرعان ما تتآكل بسبب ما تبثلى به من تزاحم، فلو تصدّينا مثلاً لمعالجة النظام المصرفي من خلال ما نمتلك من أحكام فرعية فقط كحرمة الربا. فيا ترى هل يحالفنا التوفيق في تقديم النموذج الناضج! الحق: إنّنا ما لم نكتشف التكييف الشرعي للمعاملات المصرفية على ضوء النظرية الاقتصادية العامة وفي ظلّ التصدّر التامّ حول الثروة وحقيقة المال وسائر العناصر المقوّمة لحركة الاقتصاد فستنحسر الحلول في عمليات الترقيع والترميم.

وربّما سعى بعض الفقهاء لحلّ المشكلة من زاوية النظر إلى الفرد، فيتفنّن في تصيّد طريق شرعي - ولو صوري ومتكلف - غير ملتفت إلى أنّ هذه مجرد عمليات تسكين لا ترقى إلى مستوى الحلّ؛ ولذا نرى المكلف يستلم فتاوى لا ترضي وجدانه، لأنّها معالجات مقطعية تنظر إلى المراد الشرعي بعين واحدة ومن أفق ضيق.

المجال الثاني: النظام القضائي والحقوق: فإنّ التعامل مع باب القضاء والحقوق طبقاً للأحكام الجزئية والحدود والديات وبعض الأبواب المتفرقة لا يؤمن لنا العدالة المنشودة، بل ربّما يؤول الأمر إلى إشاعة الفوضى واختلال النظم العام؛ لأنّ كلّ مجتهد يقضي وفق اجتهاده فتجد الحالة الواحدة لها أكثر من معالجة نتيجة لاختلاف في الاجتهاد. وكذلك الحال بالنسبة إلى الموقف تجاه وسائل الإثبات وطرق التحقيق والاستجواب. وهل هناك مجال لإعطاء حقّ الدفاع وجعل الوكيل الحقوقي من قبل الفرد. وكيفية التعامل مع نظام العقوبات البدنية أو المالية أو الحقوقية أو السياسية. وعشرات المسائل الأخرى

التي لو لوحظت مستقلة لانتبهنا إلى نتائج غير متسقة وإذا لوحظت كأجزاء من كل أو جزئيات لكلي لأعطت نتائج ليست مقصودة وغير مرضية للشارع .

هذا كله بالنسبة إلى الجانب التشريعي من عملية القضاء وأما بالنسبة إلى تحديد كيفية إجراء الأحكام وسير الدعاوى والجانب التشريفاتي فهذه أيضاً حاجة أخرى ترجع إلى مجال التقنين .

المجال الثالث: التنفيذ: فإن طريقة تطبيق النظرية الاسلامية على أرض الواقع قد يكون بطرق عديدة ، فإن انتخاب أي طريق من هذه الطرق قد يتم على ضوء النظرية العامة ، فهي قد تلقي بإشعاعاتها على طريقة الاجراء أيضاً .
ففي إطار تحديد النظام البنكي نلمس مدى التأثير الذي تتركه النظرية العامة على ذلك ، يقول الشهيد الصدر^(١) : «من الواضح أن الإسلام لا يقرّ البنك الرأسمالي بصورته التي شرحناها ؛ لأنه :

أولاً - يتناقض مع أحكام الشريعة الاسلامية والقانون المدني للفقهاء الاسلامي التي حرمت الاقتراض بفائدة .

وثانياً - يتناقض مع أسس الاقتصاد الاسلامي وروحه العامة في توزيع الثروة واستثمارها... فلا يكفي فقط التخلص من التناقض الأول ، بل لابد من حلّ كلا التناقضين بين البنك الرأسمالي والإسلام لكي نحصل على بنك اسلامي حقيقي يشكل جزءاً أصيلاً في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الاسلامي ، وليس مجرد عملية ترقيع للبنك الرأسمالي... وبدلاً من استخدام وسائل رأسمالية في انجاز المهمة الموضوعية يستخدم البنك في المجتمع الاسلامي وسائل ذات طابع اسلامي في هذا المجال ، وبذلك يحصل المجتمع على المكاسب الموضوعية للنشاط المصرفي في الحياة الاقتصادية ولكن في اطار المذهب الاقتصادي الاسلامي ووفقاً لمقولات الحياة الاسلامية ، ويعبر ذلك في الحقيقة عن تحوّل عظيم في طبيعة النشاط المصرفي .

ويمكن تلخيص هذا التحول في النقاط التالية :

أولاً - إنّ عملية تجميع الأموال وتوظيفها تتولّاها في المجتمع الاسلامي الدولة نفسها عن طريق بنك رسمي، ولا يسمح بالاستثمارات المصرفية في القطاع الخاص، وبهذا ينفصل الهدف التنموي لهذه العملية عن مغزاها الرأسمالي؛ إذ تصبح عملية تجميع الأموال عملية اجتماعية تنوب فيها الدولة - بمعنى من المعاني - عن أصحاب الأموال أنفسهم. وأي قدرة جديدة يخلقها هذا التجمع لن تكون ملكاً لفرد أو أفراد محددين، كأولئك الذين يسيطرون على النشاط المصرفي ويمسكون بزمام الحياة الاقتصادية كلها في المجتمعات الرأسمالية.

ثانياً - إنّ الدولة لا تعتمد في تجميع الأموال والكميات المبعثرة أو المدخرة من النقود على الاغراء بدخل ثابت تحت اسم فوائد، كما تصنع البنوك الرأسمالية، وإنّما تنطلق في رسم سياستها في هذا المجال من التركيب بين حقائق أو قضايا مستمدة من مذهبها الاقتصادي ومستوحاة من الروح العامة للتشريع الاسلامي^(٨).

وبعد أن أوضح الشهيد^(٩) تلك القضايا والحقائق المستمدة من المذهب الاقتصادي قال: «بعد أن حدّدنا - في الفقرة السابقة - المركّب النظري الذي يعتمده البنك في المجتمع الاسلامي أساساً لممارسة مهمته الموضوعية ودوره في الحياة الاقتصادية نستطيع أن نتعرف على الطريقة التي تمكّن البنك الاسلامي من تجميع الكميات المتفرقة من النقد بدون إغراء بالفائدة الربوية ولا استعمال للأساليب الرأسمالية...»^(٩).

المجال الرابع: القرارات المصيرية: إذ لا ريب في تعرّض الأمة الاسلامية والمجتمع الاسلامي إلى حالات عصبية وأزمات داخلية أو خارجية على أصعدة مختلفة، وفي مثل هذه الحالات إمّا يكون الموقف من ولي الأمر موقفاً

متخذاً على أساس المصالح الدنيوية والخبرة الخاصة والمهارة الذاتية، وأخرى أن يضاف إلى ذلك الخطوط العريضة التي تعين أو ترجح موقفاً معيناً على غيره.

٣ - الاجتهاد والافتاء:

إنّ فقه النظرية بمقدار ما يساهم في تكوين نظرة متكاملة وتحصيل رؤية شاملة سوف يدخل بنفسه كنعصر مؤثّر في استنباط الأحكام الفرعية أيضاً؛ فإنّ النظريات العامة تعطي للأدلة الشرعية بعداً جديداً شأنها في ذلك شأن أيّة قاعدة فقهية أخرى لكن بأفق أرحب وأوسع، وبذلك يتطوّر لدينا مفهوم القاعدة الفقهية، وتبرز موارد جديدة لها. هذا من جانب ومن جانب آخر إنّ فقه النظرية سينفع باتجاه تفعيل عملية الاجتهاد وإدخال عنصري الزمان والمكان في الاستنباط. وأنت خبير بأنّ إخضاع عملية الاجتهاد لتأثير الزمان والمكان مطلقاً ومن دون وضع حدود يعني مسح الشريعة ومحققها، إلّا أنّنا يمكننا تحصين الاجتهاد من تلك الأخطار بفقه النظرية الذي هو بنيان مرصوص وحصن واثق.

وأيضاً من جملة الآثار التشريعية معرفة مدى الموافقة أو المعارضة مع الروح العامة للكتاب، فقد ذكر الفقهاء في بعض الأبواب كالشروط والأصوليون في باب التعارض مقياساً وهو عدم مخالفة الشرط أو الحديث مع الكتاب الكريم، وإلّا فيسقط الشرط وكذلك يسقط الحديث عن الاعتبار عند المخالفة.

والتفسير المشهور لذلك: إنّ كل حديث لا يكون في القرآن دلالة - ولو بالعموم أو الإطلاق - توافق مدلوله وتشهد عليه لا يكون مقبولاً^(١٠).

وفي قبال ذلك اختار الشهيد الصدر^(١١) بأنّه ليس المراد من المخالفة والموافقة المضمونية الحديثة مع آيات الكتاب، بل إنّها تشمل حالات المخالفة مع الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه.

ويكون المعنى حينئذٍ أنَّ الدليل إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجة ، فمثلاً لو وردت رواية في ذم طائفة من الناس وبيان خستهم في الخلق أو أنهم قسم من الجن ، قلنا إنَّ هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الانسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم . وأمّا مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم وما فيه من الحثّ على التوجّه إلى الله والتقرب منه عند كل مناسبة وفي كل زمان ومكان . وهذا يعني أنَّ الدلالة الظنية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامة ، خصوصاً إذا ثبتت حجيتها بالكتاب نفسه ^(١١) ولا ريب في أنَّ النظرية العامة تكشف النقاب عن هذه الروح العامة للقرآن .

منهجية الاستنباط في فقه النظرية.

تجدر الإشارة إلى أنَّ المنهج الذي ابتكره السيد الشهيد رحمته الله كان في حدود اكتشاف النظرية العامة في مجال الاقتصاد . وبما أننا بصدد دراسة المنهج العام لفقه النظرية لذا حاولنا تجريد هذا المنهج عن تلك الخصوصية وطرحه بشكل عام بقدر الامكان ، ثم نذكر التطبيق الخاص بعد ذلك ، وقد سعينا قدر المستطاع إلى المحافظة على متن عباراته رحمته الله الواردة في بحثه القيم في كتاب (اقتصادنا) .

وفي البدء أكد رحمته الله على ضرورة التمييز بين المذهب والقانون ؛ فإنَّ المذهب هو : مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة على مستوى الاتجاه العام . والقانون هو : التشريع الذي يعالج مشاكل الحياة وينظّمها على مستوى التفاصيل . وعلى هذا لا يصح الخلط بين المذهب والقانون وعدهما أمراً واحداً . فانك ترى دولاً كثيرة في العالم تتبنّى مذهباً معيناً كالرأسمالية ،

ولكنها قد تختلف في تشريعاتها القانونية ؛ لأن تلك التشريعات القانونية ليست من المذهب الرأسمالي .

ثم اننا لابد أن ندرك باستيعاب الروابط التي تشدّ أحدهما إلى الآخر باعتبارهما مندمجين في مركب عضوي نظري واحد . فالمذهب بنظرياته وقواعده يشكل قاعدة لبناء فوقه من القانون ، ويعتبر عاملاً مهماً في تحديد اتجاهه العام .

وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بدوره بناء علوياً لقاعدة يرتكز عليها ، فإنّ البناء النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرة عامة . ويضم طوابق متعدّدة يرتكز بعضها على بعض ، ويعتبر كل طابق متقدّم أساساً وقاعدة للطابق العلوي المشاد عليه ، فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري ، والقانون هو الطابق العلوي منهما الذي يتكيّف وفقاً للمذهب ، ويتحدّد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب .

وعلى ضوء ذلك تتحدّد حركة البحث في الشريعة الاسلامية ، فإنّ الباحث هنا دوره دور المكتشف ، فإنّه امام تشريع منجز تمّ وضعه وهو مدعوّ إلى تمييزه بوجهه الحقيقي وتحديد هيكله العام والكشف عن قواعده الفكرية وإبرازه بعلامحه الأصلية ونفض غبار التاريخ عنها ، والتغلّب بقدر الامكان على كثافة الزمن المتراكم المسافات التاريخية الطويلة وايحاءات التجارب غير الأمانة التي مارست - ولو اسمياً - عملية تطبيق الاسلام ، والتحرر من آخر الثقافات غير الاسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء ، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في التفكير . ووظيفة الباحث هي محاولة التغلّب على كل هذه الصعاب واجتيازها للوصول إلى النظرية العامة .

وبهذا يتعيّن على عملية الاكتشاف أن تبدأ الطريق من البناء العلوي إلى القاعدة وتطلق من جمع الآثار وتنسيقها إلى الظفر بصورة محددة للمذهب .

مراحل وخطوات المنهج :

يتألف هذا المنهج من مرحلتين أساسيتين :

الأولى : هي استيعاب البناء العلوي من التصميم الاسلامي .

والثانية : هي اكتشاف القواعد والنظريات العامة التي يقوم على أساسها البناء العلوي ، ويرتكز عليها ذلك الحشد من الأحكام .

وهذا هو النصف الثاني من عملية الاكتشاف التي تنطلق من البناء العلوي إلى القاعدة ، ومن التفصيلات التشريعية إلى العموميات النظرية .

ومن الجدير بالذكر أن هذا لا يعني أن يتم إنجاز كل مرحلة بخطوة واحدة ، بل غالباً ما يتم السير في عدة خطوات تضمنية ، وسوف يتبين بعض هذه الخطوات عند ذكر النموذج والتطبيق الذي قدمه السيد الشهيد رحمته الله .

المرحلة الأولى - البناء العلوي :

الخطوة الأولى : عملية تجميع الأحكام التي تعتبر بناءً فوقياً والتي تساهم فيقاء الضوء على عملية الاكتشاف ، ففي المجال الاقتصادي لابد من جمع الأحكام المرتبطة بالمعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الدولة والأمة وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في إنفاق تلك الإيرادات . وأما الأحكام التي لا تساهم في ذلك فهي خارجة عن مجال البحث .

يقول رحمته الله : « فعلى سبيل المثال : نذكر الربا ، والغش ، وضريبة التوازن ، وضريبة الجهاد . فإنّ الاسلام قد حرّم الربا في المعاملة كما حرّم الغش أيضاً ، غير أنّ تحریم الربا والمنع عن القرض بفائدة يساهم في عملية الاكتشاف ؛ لأنّه جزء من بناء علوي لنظرية توزيع الثروة المنتجة ، فهو يكشف عن القاعدة العاسة للتوزيع في الاسلام ... وأما حرمة الغش فليس لها

إطار مذهبي؛ ولذلك قد تتفق عليها قوانين جميع البلاد المختلفة في مذاهبها الاقتصادية.

وكذلك الأمر في ضريبتَي التوازن والجهاد، فإنَّ الضريبة التي يشرّعها الاسلام لحماية التوازن كالزكاة مثلاً تدخل في عملية الاكتشاف دون ضريبة الجهاد التي يأمر بها الاسلام لتمويل جيش المجاهدين؛ فإنَّها تتصل بدور الدعوة في الدولة الاسلامية، لا بالمذهب الاقتصادي في الاسلام» (١٢).

إنَّ فعلية التجميع هذه ليست عشوائية بل هي عملية انتقاء موضوعي. وهذا يتوقّف على إحاطة بأحكام الشريعة وإطلاع واسع على قوانينها.

الخطوة الثانية: استحضار العناصر الأخرى التي تساهم في عملية الاكتشاف إلى جانب الأحكام، وهي:

١ - المفاهيم: والمراد كل رأي للاسلام أو تصور إسلامي يفسّر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً، وهي وإن كانت لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة ولكن قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في عملية الاكتشاف.

ولكي يتضح بشكل عام الدور الذي يمكن أن يؤديه هذا النمط من المفاهيم نأخذ مثلاً لمفهومين اسلاميين دخلا في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي.

فأحد هذين المفهومين هو: مفهوم الاسلام عن الملكية القائل بأنَّ الله تعالى استخلف الجماعة على المال والثروة في الطبيعة، وجعل من تشريع الملكية الخاصة اسلوباً يحقق ضمنه الفرد متطلبات الخلافة، من استثمار المال وحمايته، وإنفاقه في مصلحة الانسان فالملكية عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة، ولحسابه ضمن الجماعة.

والمفهوم الآخر هو: رأي الاسلام في التداول بأنَّه شعبة من شعب الانتاج، لأنَّ الانتاج دائماً هو انتاج منفعة، والتاجر بجلبه للسلعة المنتجة واعدادها في

متناول المستهلكين يحقق منفعة جديدة، بل لا منفعة للسلعة بالنسبة إلى المستهلكين بدون ذلك الاعداد.

ففي ضوء هذين النموذجين لمفاهيم الاسلام نستطيع أن نستوعب ونحدد الدور الذي يمكن أن يؤديه أمثال هذه المفاهيم على صعيد البحث وفي عملية الاكتشاف.

فهناك من المفاهيم ما يقوم بدور الاشعاع على بعض الأحكام، وتيسير مهمة فهمها من نصوصها الشرعية والتغلب على العقبات التي تعترض ذلك، فالمفهوم الأول يهيئ الذهنية الاسلامية ويعدها لتقبل نصوص شرعية تحد من سلطة المالك وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة للجماعة؛ لأن الملكية بموجب ذلك المفهوم وظيفة اجتماعية يسندوها الشارع إلى الفرد ليساهم في حمل أعباء الخلافة التي شرف الله بها الانسان على هذه الأرض، وليست حقاً ذاتياً لا يقبل التخصيص والاستثناء، فمن الطبيعي أن تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة ومن اليسير في هذا الضوء تقبل نصوص تحد من سلطة المالك وتسمح بانتزاع المال من يد صاحبه في بعض الأحيان. كالنصوص الاسلامية في الأرض التي تؤكد أن الأرض إذا لم يقم صاحبها باستثمارها ورعايتها وفقاً لمتطلبات الخلافة تنتزع منه ويسقط حقه فيها وتُعطى لآخر.

وبعض المفاهيم الاسلامية يقوم بانشاء قاعدة يركز على أساسها ملء منطقة الفراغ الذي اعطي لولي الأمر حق ملئها. فالمفهوم الاسلامي عن التداول يصح أن يكون أساساً لاستعمال الدولة صلاحياتها في مجالات تنظيم التداول، فتمنع في حدود الصلاحيات كل محاولة من شأنها الابتعاد بالتداول عن الانتاج وجعله عملية لإطالة الطريق بين المستهلك والسلعة المنتجة، بدلاً من أن يكون عملية إعداد للسلعة وإيصال لها إلى يد المستهلك.

٢ - منطقة الفراغ: وليس المراد بهذا الاصطلاح أن هناك جملة من الأمور قد

اهملت واغفلت في الشريعة ، بل المراد المساحة التي أوكلت الشريعة تعمداً أمر تحديدها بيد ولي الأمر، نظير ما يقال بالنسبة إلى المباحات التي تركت الشريعة تحديد الموقف فيها إلى الفرد المكلف فقد يختار الفعل فيقدم عليه وقد يختار الترك فيحجم عنه ، وإن كان المثال يقرب من جهة ويبعد من جهة أخرى كما يقال .

من هنا نشير إلى تعسف البعض في الاستشكال على هذا الاصطلاح قائلاً: « يستحدث باقر الصدر مقولة وجود الفراغ في التشريع الاسلامي - إلى أن قال :- ونحن لا نقدر أبداً على التسليم بوجود فراغ في التشريع ؛ لأنّ الأمور المستحدثة التي لا نصّ فيها قد بلغنا أمر المشرّع بالاجتهاد في معرفة أحكامها... » (١٣) .

ومن الطريف أنّ السيد الشهيد رحمه الله كان يحس أن مثل هذا الوهم ربما يطرأ على بعض الأذهان ، لذا فقد بادر إلى دفعه قائلاً: « ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية ، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث ، بل تعبّر عن استيعاب الصورة ، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة ؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً ، وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف .

فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها ، ولولي الأمر حق المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضيات الظروف » (١٤) .

والأكثر طرافة هو أنّه رحمه الله كان قد جعل عنوان الفصل (منطقة الفراغ ليست نقصاً) ، فهل يبقى مجال للاستشكال بعد هذا التوضيح كله ، أغلا يصرون؟!

فعلى صعيد الاقتصاد يبين السيد الشهيد أنَّ المذهب الاقتصادي في الاسلام يشتمل على جانبين :

أحدهما: قد ملئ من قبل الاسلام بصورة منجزة لا تقبل التغيير والتبديل .
والآخر: يشكّل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الاسلام مهمة ملئها إلى الدولة (ولي الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الاسلامي ومقتضياتها في كل زمان .

وقد اطلق على الأول اسم (العناصر الثابتة) ، وعلى الثاني اسم (العناصر المرنة والمتحركة) ، ويمكن تشخيص النوع الثاني من خلال المؤشرات الاسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة ، فالعناصر الثابتة تلقي ضوءاً على العناصر المتحركة^(١٥) .

اذن فالمذهب الاقتصادي يرتبط ارتباطاً كاملاً بنظام الحكم في مجال التطبيق ، فما لم يوجد حاكم أو جهاز حاكم لا يتاح ملء منطقة الفراغ في المذهب الاقتصادي بما تفرضه الأهداف الاسلامية وفقاً للظروف ، وبالتالي يصبح من المتعذر تطبيق المذهب الاقتصادي كاملاً بنحو نقطف ثماره ونحقق أهدافه^(١٦) .

وهكذا الحال عندما نمارس اكتشاف أية نظرية من نظريات الاسلام المرتبطة بنظام الحياة فاننا لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار نظام الحكم الذي يراه الاسلام ، فهذا يعدّ ركناً أساسياً في تطبيق الشريعة ، وبالتالي فلا يمكن إغفاله في عملية اكتشاف النظرية العامة في المجالات المختلفة .

ولا شك بأنّ التمييز بين العناصر الثابتة التي لا يطالها التبدّل وبين العناصر المتحركة التي يحددها الحاكم وولي الأمر مسألة في غاية الأهمية ولها دور كبير في تحديد الاتجاه العام للتشريع ؛ فإنّ الخلط بين النوعين من العناصر يقود إلى الاشتباه في تعيين ذلك الاتجاه العام .

المرحلة الثانية - اكتشاف النظرية العامة :

وهي عملية التركيب بين الأحكام، أي أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل، وطرفاً من صيغة عامة مترابطة لنتتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشعّ من خلال الكلّ أو من خلال المركّب وتصلح لتفسيره وتبريره .

يقول ﷺ: « فالغناء فائدة رأس المال في عقد القرض، والسماح بالكسب الناتج عن إيجار وسيلة الانتاج في عقد الاجارة، ومنع المستأجر عن أن يملك بسبب عقد الاجارة المادة الطبيعية التي يحوزها أجيره كل هذه الأحكام لابدّ - بعد التأكد من صحتها شرعاً - أن تدرس مترابطة، ويركّب بينها ليتاح لنا الخروج منها بالقاعدة الاسلامية لتوزيع الثروة المنتجة التي تميّز موقف الاسلام من التوزيع عن موقف المذهب الاشتراكي الذي يقيم توزيع الثروة المنتجة على أساس العمل وحده، وموقف المذهب الرأسمالي الذي يقيم توزيعها على أساس العناصر المشتركة في تكوين الثروة المنتجة المادي والبشري» (١٧) .

ثمّ إنّّه بعد إنجاز الخطوات السابقة في المرحلة الأولى تصبح أمام الباحث مجموعة من العناصر التي يمارس اجتهاده في ضوئها. وهذه الخطوة من أهم الخطوات وأصعبها فكل ما تقدّم بمثابة المقدمة والوظيفة الأساسية للباحث تتمثّل في عملية الاستنتاج، فإنّ عملية تجميع العناصر وإن كانت في كثير من الأحيان لا تتم بسهولة إلّا أنّ الصعوبة تكمن في كيفية الاستفادة من هذه العناصر باتجاه النظرية العامة؛ لأنّ النصوص لا تُبرز - في الغالب مضمونها التشريعي أو المفهومي - الحكم أو المفهوم إبرازاً صحيحاً محدّداً لا يقبل الشك في أية جهة من جهاته، بل كثيراً ما ينطمس المضمون أو تبدو المضامين مختلفة وغير متسقة، وفي هذه الحالات يصبح فهم النص واكتشاف المضمون

المحدد من مجموع النصوص التي تعالج ذلك المضمون عملية اجتهاد معقدة لا فهماً بسيطاً.

وعلى أية حال، فإن طبيعة العملية تفرض عليه نوع الأحكام التي يجب أن ينطلق منها، وتحتم أن تكون نقطة الانطلاق مجموعة متسقة ومنسجمة من الأحكام، فإن استطاع أن يجد هذه المجموعة فيما يضمه اجتهاده الشخصي من أحكام وينطلق منها في عملية الاكتشاف لفهم الأسس العامة للنظرية الاسلامية دون أن يمتنى بتناقض أو تنافر بين عناصر تلك المجموعة فهي فرصة ثمينة تتحد فيها شخصية الممارس بوصفه فقيهاً يستنبط الأحكام مع شخصيته بوصفه مكتشفاً للنظريات.

وأما إذا لم يسعد بهذه الفرصة ولم يسعه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة، فلا يؤثر ذلك على تصميمه في العملية، ولا على إيمانه بأن واقع التشريع الاسلامي يمكن أن يفسر تفسيراً نظرياً متسقاً شاملاً، وسوف لن يصل إلى طريق مسدود. والسبيل الوحيد الذي يتحتم على الممارس سلوكه في هذه الحالة: أن يستعين بالأحكام التي أدت اليها اجتهادات غيره من المجتهدين؛ لأن في كل اجتهاد مجموعة من الأحكام تختلف إلى حد كبير عن المجاميع التي تشتمل عليها الاجتهادات الأخرى.

وليس من المنطقي أن نتربص اكتشاف نظرية عامة وراء كل مجموعة من تلك المجاميع، وإنما نؤمن بنظرية عامة واحدة تقوم على أساسها أحكام الشريعة الموجودة ضمن تلك المجاميع، ففي حالة التنافر بين عناصر المجموعة الواحدة التي يتبناها الممارس، يتعين عليه في عملية الاكتشاف أن يزيل العناصر القلقة التي تؤدي إلى التناقض على الصعيد النظري، ويستبدلها بنتائج وأحكام في اجتهادات أخرى أكثر انسجاماً وتسهيلاً لعملية الاكتشاف، ويكون مجموع ملفقة من اجتهادات يتوفر فيها الانسجام لينطلق منها ويخرج

في النهاية باكتشاف الرصيد النظري لتلك المجموعة الملققة من الأحكام الشرعية .

وأقل ما يقال في تلك المجموعة: إنها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الاسلامي . وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أية صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي . وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية ؛ لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة ؛ ولأجل ذلك يصبح بالامكان للمجتمع الاسلامي أن يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة التي يجب عليه أن يختار واحدة منها .

وعملية الاختيار هذه هي عملية اجتهاد لكن في حدود انتخاب صورة من الصور الاجتهادية ؛ فيختار المجتهد هنا لا بشكل عشوائي أو مزاجي بل ينتقي في كل مجال أقوى العناصر التي يجدها وأكثر الفتاوى انسجاماً وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة وتحقيق الأهداف العليا للاسلام ؛ فإنه من المستحيل في بعض الأحيان اكتشاف النظرية الاسلامية والقواعد العامة شاملة كاملة منسجمة مع بنائها العلوي وتفصيلاتها التشريعية وتفريعاتها الفقهية إلا على أساس المجال الذاتي للاختيار .

وهذا كلّ ما يمكن إنجازه في عملية الاكتشاف للاقتصاد الاسلامي عندما يعجز الاجتهاد الشخصي للممارس عن تكوين النقطة المناسبة للانطلاق . بل انّ هذا هو كل ما نحتاج إليه تقريباً بهذا الصدد . وماذا نحتاج بعد أن نكتشف مذهباً اقتصادياً يتمتع بامكان الصدق والدقة في الصياغة ، بدرجة لا تقل عن حظّ أي صورة اجتهادية أخرى ، وتتوفر فيها مبررات النسب الاسلامي ؛ باعتبار انتسابها إلى مجتهدين اكفاء ، وتحمل من الاسلام رخصة التطبيق في الحياة الاسلامية (١٨) ؟ !

أضواء:

١ - لقد نبّه ﷺ أنّ الممارس لفقه النظرية بإمكانه أن يدرس النظرية على الصعيد التطبيقي؛ فإنّ التطبيق يحدد ملامح النظرية الاسلامية وخصائصها، كما تحددها نصوص النظرية في مجالات التشريع، باعتبار أنّ الاسلام قد دخل حياة المجتمع بوصفه النظام السائد في عصر النبوة، وقد جسّد عملياً آنذاك.

ولكن النصوص التشريعية للنظرية أقدر على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي؛ لأنّ تطبيق نص تشريعي في ظرف معين قد لا يستطيع أن يعكس المضمون الضخم لذلك النص، ولا أن يصوّر مغزاه الاجتماعي كاملاً، فيختلف إلهام التطبيق ومعطاه التصوري للنظرية عن المعطى الفكري^(١٩).

٢ - كما وحّد ﷺ من خطر العنصر الذاتي وتسرّب الذاتية إلى عملية الاجتهاد القائمة على أساس من فهم الأحكام والمفاهيم من النصوص، ويشدّد الخطر ويتفاقم عندما تفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش الممارس واقعاً مخالفاً كل المخالفة لطريقة النصوص في علاج تلك القضايا، كالنصوص التشريعية والمفهومية المرتبطة بالجوانب الاجتماعية من حياة الانسان، ولأجل هذا كان خطر الذاتية على عملية اكتشاف النظرية العامة أشد من خطرها على عملية الاجتهاد في أحكام أخرى فردية: كالحكم بطهارة بول الطائر أو حرمة البكاء في الصلاة.

وبالنظر لأهمية هذا البحث وخطورته وتأثيره على العملية الاجتهادية لابدّ من عرضه بشكل واضح ووافٍ؛ فإنّ وعي هذه المسألة تقرب حالة استنباط الأحكام الفرعية إلى الموضوعية وتحصّنها من التورّط في المخالفة للواقع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى تجعل عملية التعامل مع الفتاوى والآراء الفقهية لأيّ فقيه، وتقويمها وتفعيلها في استنباط النظرية العامة عملية منطقية، إذ لا

يمكن التعويل على وجه نظر فقهية خاصة ما دامت مهددة بخطر الذاتية .

من هنا تصدّى ﷺ إلى تحديد منابع هذا الخطر، وقد أشار بهذا الصدد إلى أربعة أسباب بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتية :

أ - تبرير الواقع: إنّ عملية تبرير الواقع هي: المحاولة التي يندفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين، ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وحاول ان يخضع النص للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النص، فتأول أدلة حرمة الربا والفائدة. وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد، وهي: أنّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة، وإنّما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً، يتعدى الحدود المعقولة .

ب - دمج النص ضمن إطار خاص: وأمّا عملية دمج النص ضمن إطار معين فهي: دراسة النص في إطار فكري غير إسلامي. وهذا الإطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش، وقد لا يكون. فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازته إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير.

ومن الإطارات الفكرية التي تلعب دوراً فعالاً في عملية فهم النص: الإطار اللغوي، كما إذا كانت الكلمة الأساسية في النص لفظاً مشحوناً بالتاريخ أي ممتداً ومتطوراً عبر الزمن، فمن الطبيعي أن يبادر الممارس بصورة عفوية إلى فهم الكلمة، كما تدل عليه في واقعها، لا في تاريخها البعيد. وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمر الكلمة، ونتاجاً لغوياً لمذهب جديد، أو حضارة ناشئة، ولأجل ذلك يجب عند تحديد معنى النص الانتباه الشديد إلى عدم الاندماج في إطار لغوي حادث، لم يعيش مع النص منذ ولادته.

وقد يتفق أن تساهم عملية الاشراف الاجتماعي للملكية في تضليل الممارس للنص عن الفهم الصحيح. فالكلمة حتى إذا كانت محتفظة بمعناها الأصل على مَرّ الزمن، قد تصبح خلال ملابسات اجتماعية معينة بين مدلولها فكر خاص أو سلوك معين مشروطة بذلك الفكر أو السلوك، حتى ليطغى أحياناً مدلولها السيكولوجي - على أساس عملية الاشراف التي ينتجها وضع اجتماعي معين - على مدلولها اللغوي الأصلي، أو يندمج على أقل تقدير المعطى اللغوي للكلمة بالمعطى الشرطي النفسي، الذي هو في الحقيقة نتيجة وضع اجتماعي يعيشه الممارس، أكثر من كونه نتيجة للكلمة ذاتها.

ج - تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه: إنَّ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه هو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي.

وهذه العملية كثيراً ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية وهو ما يطلق عليه فقهاء اسم: (التقرير) ونظراً إلى أنَّ هذا النوع من الأدلة له أثر كبير على عملية الاجتهاد في الأحكام والمفاهيم، التي تتصل بالمذهب الاقتصادي.. فمن الضروري أن نبرز الخطر الذي يتهدد هذا الدليل نتيجة لتجريده عن ظروفه وشروطه.

ولنشرح أولاً معنى (التقرير): إنَّ التقرير مظهر من مظاهر السنّة الشريفة، ونعني به سكوت النبي ﷺ أو الإمام عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع، سكوتاً يكشف عن سماحه به وجوازه في الاسلام.

والتقرير على قسمين: لأنّه تارة: يكون تقريراً لعمل معين يقوم به فرد خاص، كما إذا شرب أحد الفقهاء أمام النبي ﷺ، فسكت عنه، فإنّ هذا السكوت يكشف عن جواز شربه في الإسلام. وأخرى: يكون تقريراً لعمل عام، يتكرر صدوره من الناس في حياتهم الاعتيادية، كما إذا عرفنا من عادة الناس في عهد التشريع الاسلامي قيام الأفراد باستخراج الثروات المعدنية،

وتملكها بسبب استخراجها، فإنّ سكوت الشريعة عن هذه العادة وعدم معارضتها.. يعتبر تقريراً منها ودليلاً على سماح الإسلام للفرد باستخراج المادة الطبيعية وتملكها. وهذا ما يطلق عليه في البحث الفقهي اسم: العرف العام أو (السيرة العقلانية).

وعملية التجريد هذه تتخذ شكلين: ففي بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوك اقتصادي معين، ويحس بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه، إلى درجة يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده، والظروف الموقته التي مهدت له. فيخيل له أنّ هذا السلوك أصيل، وممتد في التاريخ إلى عصر التشريع، بينما هو وليد عوامل وظروف معينة حادثة، أو من الممكن أن يكون كذلك على أقل تقدير.

وأما الشكل الآخر من عملية التجريد في دليل التقرير فهو ما يتفق عندما ندرس سلوكاً معاصراً لعهد التشريع حقاً، ونستكشف سماح الإسلام به من سكوت الشريعة عنه. فإنّ الممارس في هذه الحالة قد يقع في خطأ التجريد، عندما يجرد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع عن خصائصه، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في السماح به، ويعمم القول: بأنّ هذا السلوك جائز وصحيح إسلامياً في كل حال. مع أنّ من الضروري لكي يكون الاستدلال بدليل التقرير موضوعياً: أن ندخل في حسابنا كل حالة من المحتمل تأثيرها في موقف الاسلام من ذلك السلوك. فحين تتغير بعض تلك الحالات والظروف يصبح الاستدلال بدليل التقرير عقيماً.

د - اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص: ونقصد باتخاذ موقف معين تجاه النص: الاتجاه النفسي للباحث، فإنّ للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص. ولكي تتضح فكرة الموقف، نفترض شخصين يمارسان دراسة النصوص، يتجه أحدهما نفسياً إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما

يتصل بالدولة من أحكام الاسلام ومفاهيمه، بينما يجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتصل بالسلوك الخاص للأفراد. فإنّ هذين الشخصين بالرغم من أنّهما يباشران نصوصاً واحدة، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص، فيحصل كل منهما على مكاسب أكبر فيما يتصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم يتجه إليه نفسياً.

وهذا الموقف النفسي الذي تفرضه ذاتية الممارس لا موضوعية البحث، لا يقتصر تأثيره على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحياناً إلى التضليل في فهم النص التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، وذلك حينما يريد الممارس أن يفرض على النص موقفه الذاتي الذي اتخذه بصورة مسبقة، فلا يوفق حينئذٍ إلى تفسيره بشكل موضوعي صحيح.

٣ - ونحن نضيف هنا ملاحظة أخرى وهي إنّهُ عند تجميع الأحكام والنصوص ينبغي أن لا نهمل الأحكام والنصوص الدالة على الآداب والسنن مستحبة كانت أو مكروهة فإنّ ذلك قد يكون مؤثراً جداً في البعد التطبيقي والتنفيذي.

٤ - كما ونؤكد على أنّه لا فرق في تطبيق هذا المنهج سواء كان على صعيد اكتشاف المذهب والبنى التحتية أم على صعيد اكتشاف النظرية للبنى الفوقية ذاتها، فإنّ الممارس في كلا الصعيدين يحاول اكتشاف النظرية العامة؛ إذ قد يتكون التشريع من عدّة طوابق يُبنى بعضها على بعض.

٥ - ضرورة الانفتاح على الواقع، بمعنى معرفة حجم وأبعاد الحاجة البشرية في المجال الذي يراد استنباط نظرية عامة فيه، بل لابدّ من الاطلاع والإلمام إلى حدّ ما بالحلول البشرية المقدّمة.

فلو أردنا أن نكتشف النظرية الاقتصادية في الاسلام لابدّ من الرجوع إلى

الواقع لنرى منشأ المشكلة الاقتصادية ما هو، وكيف فهمت المدارس الاقتصادية الأخرى تلك المشكلة؟ فالرأسمالية تعتقد أنَّ المشكلة الاقتصادية الأساسية هي قلة الموارد الطبيعية نسبياً، نظراً إلى أنَّ الطبيعة محدودة، فلا يمكن أن يزداد في كمية الأرض التي يعيش عليها الإنسان، ولا في كمية الثروات الطبيعية المتنوعة المخبوءة فيها، مع أنَّ الحاجات الحياتية للإنسان تنمو باطراد، وفقاً لتقدم المدنية وازدهارها. الأمر الذي يجعل الطبيعة عاجزة عن تلبية جميع تلك الحاجات بالنسبة إلى الأفراد كافة، فيؤدي ذلك إلى التزاحم بين الأفراد على اشباع حاجاتهم، وتنشأ عن ذلك المشكلة الاقتصادية.

فالمشكلة الاقتصادية في رأي الرأسمالية هي: أنَّ الموارد الطبيعية للثروة لا تستطيع أن تواكب المدنية، وتضمن إشباع جميع ما يستجد خلال التطور المدني من حاجات ورغبات.

والماركسية ترى: أنَّ المشكلة الاقتصادية دائماً هي مشكلة التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع. فمتى تم الوفاق بين ذلك الشكل وهذه العلاقات ساد الاستقرار في الحياة الاقتصادية، مهما كانت نوعية النظام الاجتماعي الناتج عن التوفيق بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع.

والسؤال المطروح هو: هل أنَّ المشكلة بنظر الاسلام هي قلة الموارد الطبيعية؟ أم أنَّ المشكلة نابعة من التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع؟ أو شيء آخر لا هذا ولا ذاك (٢٠)؟

فلابدّ من تحديد المشكلة في مرحلة سابقة قبل التفكير في حلّها. وهكذا الحال عندما نريد بحث النظرية السياسية في الحكم، فهل أنَّ المشكلة نابعة من إعطاء الفرد دوراً أساسياً وكونه هو الأصل وإلغاء دور المجتمع؟ أم أنَّ المشكلة نابعة من إعطاء الدور الأساسي للمجتمع وإلغاء دور الفرد وكون المجتمع هو الأصل؟ أم أنَّ المشكلة بنظر نابعة من أمر آخر غيرهما؟

إذن فتشخيص ماهية المشكلة والقضية التي يراد بحثها يجب أن يكون أولاً على أساس الواقع، لا على أساس التحليل الذهني المجرد.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ضرورة الوقوف على التجارب التي عاشتها البشرية، لمعرفة النتائج التي انتهت إليها والأسباب التي أدت إليها، قال تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سننُ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (٢١)؛ فقد أكدت هذه الآية على ضرورة التتبع لأحداث التاريخ من أجل استكشاف ما تنطوي عليه من أسباب ومنعطفات، ومن ثم الاعتبار بذلك. ولا داعي لحصر الاعتبار في حدود الانعكاسات الأخلاقية أو العقيدية فحسب كما هو المتعارف، حيث يقال عادة بأنَّ الانسان والأُمم التي كذّبت الأنبياء ورسالاتهم انتهوا نهاية تعسة ولم تبق لهم باقية. بل إنَّ دائرة الاعتبار من أحداث التاريخ أوسع من ذلك بحيث يشمل عملية تحليل الحضارات السابقة، وما مرَّ على الأُمم الماضية من ظروف، لكي نوظّف هذا الوعي في عملية اكتشاف خط السير الصحيح وتشخيص جهة الحركة فعلاً ومستقبلاً.

القيمة الأصولية لفقه النظرية،

إنَّ كل ما ذكر عن معطيات فقه النظرية هو جيّد ونافع، وربما تكون آثارها أوسع من ذلك، ولكن هذا كلّهُ لا يقتضي أن نسترسل مع الإيقاع الخلّاب لشعارات فقه النظرية ما لم يتضح لنا التبرير الشرعي لهذا النمط من الطرح وما ينطلق منه من أساس فلا بدّ اذن من تثبيت المباني أصولياً أولاً ثم البدء بتشييد معالم فقه النظرية في مجال معين. ويتحتم علينا البحث عن مدى إمكان اثبات حجّة هذه الأطروحة والسعي الجاد لفلذكة التخرّيج الغني لها.

إنَّ أماننا طريقتين لبيان القيمة الشرعية لهذا السنخ من الاستنتاج والاستنباط وتختلف النتيجة المترتبة على كل واحد من الطريقتين سعة وضيقاً:

الطريق الأول: محاولة تحصيل الأدلة الشرعية المتعارفة في أية عملية استنباط فقهية، فمن المعلوم أن الاستدلال الفقهي على نوعين:

النوع الأول: الاستناد إلى دليل لبي. وتقريبه بأننا من خلال التأمل في حيثيات الأدلة الشرعية وتقليبها ظهراً لبطن، والنظر إليها من زاوية الواقع الخارجي والتطبيقي للشرعية كنظام عامّ وبلحاظ اتّجاهاتها العامة يمكننا انتزاع نكات تشكّل مفاصل لبند النظرية، خصوصاً إذا أدركنا أنّ الشريعة مهما تكثرت أحكامها فهي مترابطة فيما بينها بل قد تتداخل وتشترك جميعاً في تحقيق أهداف كلية وأغراض عامة مقصودة للمولى عزّوجلّ. وهذه النكات المتصيّدة من الأدلة ربّما تكون احتمالية أو ظنيّة بدوّاً، إلّا أنّ تجميع القرائن سواء أكانت لفظية أم غيرها متّصلة أم منفصلة وتحكيم الارتكازات العقلانية والمتشرّعية في هذا الإطار يقود إلى تصعيد القيمة الاحتمالية إلى درجة اليقين أو إلى مستوى الاطمئنان على الأقلّ، سيّما إذا صاحب ذلك استبعاد وتضعيف للفرضيات والاحتمالات المخالفة. وكم لهذه المنهجية في الفقه من نظائر وكم لهذا الدليل من أشباه، وما هو بعزيز؛ إذ أنّ الفقيه كثيراً ما يسلك الطريق نفسه في تحصيل القطع بأنّ هذا الحكم أو ذاك ممّا لا يرضى بتفويته الشارع فيفتي من هذا المنطلق جازماً دون أي تردّد بضرورة التصديّ لتنفيذه وحتمية تحقيقه خارجاً. وكذا القناعة بكون هذا الحكم أهمّ من ذاك فيقدّم عليه في الامتنال، أو الجزم بإلغاء الخصوصية في موضوع لتعديّة الحكم منه إلى آخر، بل إنّنا لو كشفنا النقاب عن أغلب الارتكازات المتشرّعية والتي كثيراً ما يلجأ إليها المجتهد في تبرير بعض استنباطاته لوجدنا أنّها نشأت من تراكم الاحتمالات وعلوقها في صفحة اللاشعور تدريجاً حتى تنقلب قضية يقينية مسلّمة لا يعترىها أي شكّ. وحركة العقل هنا وهناك واحدة؛ فإنّها تتّمْ طبقاً لقوانين الاستقرار وقواعده.. سواء كانت هذه الحركة متعمّدة أو دون التفات. وكذا ما نحن فيه؛ فإنّه عبارة عن محاولة تبيين وتجليّة نكات لازمة غير بيّنة،

تظير ما يسمّى في اصطلاح علماء القرآن بعملية التأويل للمتن القرآني، فالتأويل في حقيقته استنباط لنكات غير ظاهرة من اللفظ نقطع بكونها مرادة في الخطاب وإن صعب استفادتها مباشرة، والتأويل ممارسة علمية ومنطقية وليست كما يتصور البعض رجماً بالغيب. كذلك الغوص في الأدلة الشرعية لاكتشاف الملاكات الكبرى واستنباط نظرية عامة في أحد الأصعدة عبر تقصّي الموارد الجزئية من خلال تتبع الأحكام الفرعية وأدلتها الموضوعية، بل إنّ بعض هذه النكات التي نصل إليها بعد لأبي لعلها كانت مرتكزة في أذهان الرساليين في العصر الأوّل إلا أنّه قد عفا عليها الزمن على أثر غياب الحالة التطبيقية وبعد أقول المعاشية اليومية للشريعة كنظام عامّ يملأ كلّ مشاعرا الإنسان وأحاسيسه.

النوع الثاني: الاستناد إلى الدليل اللفظي؛ فإنّه لا خلاف بينهم ولا إشكال عندهم في كبرى حجّة ظهور الخطابات الشرعية في الجملة وأنّ المعاني المستكشفة من ظاهر الأدلة اللفظية هي مقصودة للشارع المقدّس وإن وقع بحث صفروي آثاره طائفة في خصوص ظهورات الكتاب العزيز لشبهة تصدّي الأصوليون لردّها. والظهور على نوعين: ظهور مقطعي وهو المتعارف بحته في علم أصول الفقه مفصّلاً. والثاني هو الظهور المجموعي.

بيان ذلك: أنّ المتكلّم الملتفت يبيّن مراده الجدّي عادة ضمن عبارة أو عبارتين مع الاتصال أو ما هو بحكمه، لكن ربّما يتعذّر عليه ذلك لسبب من الأسباب فيلجأ إلى الكشف عن تمام مراده من خلال مجموع بيانات يقولها في مناسبات عديدة وفي أوقات مختلفة قد تكون طويلة نسبياً، ففي كلّ فرصة يبيّن بعضاً ممّا يريد ويكشف عن شيء من مقصوده، حتى إذا أكمل كلماتها كلّها تجلّى للمخاطب المعنى المكنون في نفسه على التمام. كما هو الحال بالنسبة إلى الأستاذ الذي يريد تدريس النظرية النسبية لتلاميذه الناشئين؛ فإنّه

لا يستطيع إيصال فكرته بدقة دفعة واحدة، بل يضطرّ إلى استدراج أذهان التلاميذ شيئاً فشيئاً بعد التمهيد وطَيّ بعض المقدمات، فإذا قضى معهم وطراً تهَيَّأت عقولهم لإدراك النظرية بصورة تامة، فهنا اعتمد الأستاذ لأجل بيان تمام مراده على مجموعة من البيانات. وهذا طريق عقلائي قد يسلكه المتكلم لأسباب معيّنة مرتبطة به أو بالمخاطب أو بالخطاب ذاته، ولا يستبعد من الشارع أن يتخذ هذا السبيل لوجود مبررات كثيرة؛ فإنّه لا يخفى على أحد عمق النظريات ودقّة المفاهيم ومثانة المباني الفقهية التي لم تكن تتناسب والعقلية الساذجة للمخاطبين آنذاك. وهذا ما يدعو إلى اعتماد سبيل البيانات التدريجية التي تلحظ بلحاظين: اللحاظ الاستقلالي والحاظ الارتباطي لكن يكون من جهتين مختلفتين. وبعبارة أخرى: إنّ للفظ عدّة دلالات. الدلالة التصورية الوضعية والدلالة التصديقية الاستعمالية والدلالة التصديقية الجدّية.. ثم قد تنعقد في طول الدلالات الثلاث دلالة رابعة وهي دلالة تصديقية أيضاً ولكن لمجموع الخطابات لا لكلّ واحد منها تكون كاشفة عن المراد الغائي بالرغم من انحفاظ تلك الدلالات المتقدّمة كلّ في رتبته. ويشهد لذلك - بل يدلّ عليه - ما ورد من كون خطابات الشرع كتاباً وسنّة متّحدة ويفسّر بعضها بعضاً. وتجدر الإشارة إلى أنّ تحصيل الظهور المجموعي وحشد رعييل كبير من الأدلّة اللفظية ليس بالمتيسّر في كثير من الأحيان؛ لذا فإنّ إمكانية الاستناد إلى الوجه الأوّل أقرب إلى واقع الأدلّة الشرعية المتوقّرة لدينا.

وهنا نودّ الإشارة إلى ما وقع فيه بعض الكتّاب من جعله (فقه النظرية) في قبال (فقه النص)، وكأنّه توهم أنّ عملية استنباط النظرية العامة هي عملية تحرّر من قيود النص والأدلّة النقلية اللفظية، ومحاولة لإلغاء المنهجية الفقهية التقليدية. بل الصحيح أنّ هذا النحو من الاستنباط بالامكان أن يعتمد على الأدلّة اللفظية التي ترتبط بموضوع البحث، بل لا يسوغ إغفالها في حالة وجودها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أنّ فقه النظرية يقع في طول فقه

الأحكام الفرعية، ومن الواضح أنّ الأحكام الفرعية غالباً ما تستند إلى النص، وبالتالي فإنّ فقه النظرية يستند إلى النص، لكن تارة بصورة مباشرة وأخرى مع الواسطة.

وبعبارة أخرى: إنّ فقه النظرية هو عملية الاستفادة من النص وتفعيله إلى أقصى ما يمكن من آفاق في عالم الدلالة.

الطريق الثاني: هو أن يقال بأنّه لا داعي للإصرار على ضرورة تحصيل الحجّة لفقه النظرية من خلال الأدلّة الشرعية التقليدية، بل يمكن التوصل إلى نتائجها التطبيقية من خلال أدلّة الولاية العامة، فإنّها تدلّ على أنّه من حقّ الولي الفقيه الجامع للشرائط أن ينتخب أيّ طريق يراه منسجماً مع الشريعة في مجال أعمال ولايته وإدارته للمجتمع والدولة. ولا شك بأنّ هذا الطريق إن لم يكن مقطوعاً - أو مطمئناً - بنسبته إلى الشارع فلا أقل من كونه مظلوناً بنسبته ظناً قوياً، فإنّ اكتشاف النظرية لا يقوم على أساس الاحتمال الضعيف، فإنّ مثل ذلك لا يُعتنى به علمياً ومنطقياً إذ لا يمكن ادعاء نظرية عامة على مثل هذا الأساس الهشّ.

ومن هنا يمكن القول بأنّ النظرية العامة إن لم يكن أقوى احتمالاً من سائر الاجتهادات الفقهية الفردية فليس بأقلّ.

يقول الشهيد الصدر رحمته الله: «وأقلّ ما يقال في تلك المجموعة: أنّها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الاسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي. وهي بعد ذلك تحمل مسوّغاتها الشرعية؛ لأنّها تعبّر عن اجتهادات اسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة، ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الاسلامي أن يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة التي يجب عليه أن

يختار واحدة منها» (٢٢).

بل في بعض الموارد التي نفتقد فيها إلى الموقف الشرعي الواضح قد يتعيّن الأخذ بالنظرية العامة، بناء على تمامية مقدّمات الانسداد.

وليُعلم أنّ هذه الموارد كثيرة جداً ومحلّ ابتلاء الولي الفقيه، فهو عند ممارسته لولايته في ملء منطقة الفراغ قد يستعين بكل ما له كاشفية عن حكم الله.

ولا ينبغي الاستيحاش كثيراً من العمل طبقاً لفتوى أخرى مخالفة لفتوى المجتهد نفسه، فقد ذكروا امكانية ذلك بالنسبة للقاضي إذا احتكم إليه متخاصمان مقلدان لمن فتواه يخالف فتوى هذا القاضي فإنّه يحكم طبقاً لفتوى مجتهدهما، بل ربما يظهر بعض الفقهاء تعيّن ذلك عليه.

ومن هنا حاول بعض المحققين أن يحلّ ما يذكر من إشكال حول مشروعية حكم القاضي طبقاً للقوانين القضائية للدولة الإسلامية وإن خالفت نظره وفتواه؛ ولا يكون ذلك حكماً بغير ما أنزل الله؛ لأنّ اجتهاد المجتهد الآخر صحيح حتى عند المجتهد المخالف نظره معه، وحجيته ثابتة عند مقلّديه حتى في نظر المجتهد الآخر (٢٣).

الفرق بين الطريقتين:

إنّ سلوك أي من الطريقتين يختلف من حيث النتائج سعة وضيقاً كالتالي:

١ - بناء على اعتماد الطريق الأول، فإنّه يمكن ترتيب كل الثمرات المذكورة آنفاً، أمّا بناء على سلوك الطريق الثاني فلا يمكن ترتيب جملة من الثمرات، من قبيل الإفتاء في مسألة فرعية بالاستناد إلى نظرية عامة، فإنّه في مثل هذه الحالة يرجع إلى الأدلة الخاصة مُحَرَّزة أو غير مُحَرَّزة، وإلاّ إلى الأصول العملية، فلا أثر للنظرية العامة في مثل هذا الفرض.

٢ - بناء على الطريق الثاني يمكن الاستفادة من الاجتهادات الفقهية المتنوعة ، بخلاف الأوّل فهو يعبّر عن اجتهاد فقيه واحد على فرض إمكانه .

نوع الأدلة المستخدمة :

إنّ عملية استنباط النظرية العامة وعملية استنباط الحكم الشرعي الخاص يشتركان في بعض الأدلة ويختلفان في أخرى؛ وهذا الاختلاف نابع من الطبيعة والهدف من كل من العمليتين؛ فإنّ الممارس لفقه النظرية إنّما يحاول اكتشاف النظرية الاسلامية فهو مكتشف، فلا تسعفه في مهمته هذه غير الأدلة الكاشفة كالأدلة القطعية والامارات، أمّا الأصول العملية محرزة كانت أو غير محرزة فباعتبار افتقارها للكاشفية فلا تسمن ولا تغني من جوع، بخلاف الممارس لفقه الأحكام الخاصة فإنّه يريد تحديد الموقف للمكلّف بأية وسيلة كانت ولو من خلال الأصل العملي.

مناقشات :

إتماماً للبحث حاولنا الاشارة إلى بعض الايرادات التي قد تورد على فقه النظرية والتصديّ للاجابة عليها. وننبّه على اننا لم نذكر الاشكالات الواردة على بعض الاستنتاجات أو الاستفادات التي ذكرها السيد الشهيد عليه السلام في محاولته لاكتشاف النظرية الاقتصادية في الاسلام؛ لكونها إيرادات صغرى، لا ترد على أصل المنهج، فلذا لم نتعرّض لها، واقتصرنا على ذكر الاشكالات الكبرى المطروحة على أصل هذا النحو من المنهجية. وهي:

المناقشة الأولى: ربّما يظنّ أحد أنّ فقه النظرية لا ربط له بالفقه بالمعنى المتداول ولا علاقة له بالاجتهاد المعروف في الأوساط العلمية. وليس بين الأمرين إلّا مجرّد التشابه الاسمي. فبإمكان أيّ مفكّر وإن لم يكن فقيهاً أن يخلص إلى فرضية واحدة تفسّر طائفة من الأحكام الفرعية. ولا حاجة إلى

إعمال قواعد الاستنباط كتطبيق الأصول اللفظية أو إجراء الأصول العملية أو إعمال ضوابط التزام بين الأحكام أو الاستفادة من قوانين التعارض بين الأدلة. فكلّ من يتمتّع بذهنية عصرية ومرونة عقلية وذوق منهجي يتسنّى له التصدّي لهذا النمط من البحث ويتمكّن من استنباط نظرية عامّة في مجال معيّن. فلا خصوصية للفقيه هنا ما دام دوره دور التنظير الصرف. بل ممارسة الفقيه لفقه النظرية يعدّ متعبّة له ومشغلة عن وظيفته الأصلية. وربّما يدعى أنّ غيره قد يكون أقدر على ذلك وقد يتحمّس لهذه المناقشة رجيل من الكتاب والمفكرين الذين مارسوا بشكل صريح أو غير صريح استنباط النظريات العامة في دراساتهم وقاموا بمحاولات بهذا الصدد.

المناقشة الثانية: قد يستبعد البعض فقه النظرية من دائرة البحث العلمي بذريعة أنّ طريقة البحث تفتقد الضابطة التي يتمّ على ضوئها حركة العقل من المعلوم إلى المجهول. فلا يدرى كيف يتمّ انتخاب وانتقاء الفرضية ابتداءً دون سائر الفرضيات؟! ولماذا تُغفل الفرضيات الأخرى طرّاً حتى يخلو الجوّ للنظرية المحظوظة وحدها لاشريك لها؟! وما هو الضمان لعدم التحيز المقصود أو غير المقصود من قبل الباحث. ومن أين لنا أن نحرز الموضوعية في بحثه؟!.

المناقشة الثالثة: ربّما ينطلق بعض الاستصحابيين في رفضه وعدم قبوله هذا المنهج من شبهة الحداثة وتوهم عدم الأصالة وكونه منهجاً دخيلاً. إذ من يتخذ هذا السبيل لا ضمان لصحة ما ينتهي إليه من النتائج. فهو لا ينجو من الوقوع في أحد محذورين خطيرين:

إما محذور المخالفة الدينية وتقليد الأفكار المستوردة ومحاكاة ما ابتدعه الوضعيون من قوانين ونظريات لتنظيم الحياة انطلاقاً من توجهاتهم المادية وتصوّراتهم الخاصة. وإلا فلا عين ولا أثر لذلك فيما بين أيدينا من كتب

ومصنّفات علماء الإسلام رضوان الله عليهم .

أو محذور المخالفة المذهبية والتخلّي عن بعض المباني المسلّمة عندنا وانتحال مباني المدارس الفقهية الأخرى كمدرسة الرأي والقياس والاستحسان . وهل هذا إلّا قضاء على أصول المذهب وقواعده ؟!

هذا ، وقد تحامل بعض من كتب متهجماً ، فقَدّم تقييماً لكتاب (اقتصادنا) وما تضمنه من اطروحة جديدة ، وقد خالف فيه الانصاف والمنطق قائلاً : « فليس هنا جديد ، لا في العرض ، ولا في الاكتشاف ، ولا في البناء حسب تعبيره . والكتاب - بهذه الطريقة - ينزع العقل المسلم من جذوره ، ويسلمه إلى متاهات لا ضابط لها... » (٢٤) .

المناقشة الرابعة : لماذا اقتصر المعصومون عليهم السلام على إعطاء الأحكام بهذا الشكل المقطّع والمتراكم ، ولو كانت ثمة حاجة إلى ذلك لبيّنها لنا ، فنحن نجد النبي صلى الله عليه وآله رغم أنّه أسّس دولة لم يكن يبيّن الاسلام النظري على شكل نظريات عامة ؟

المناقشة الخامسة : أنّ استنباط الخط النظري يعني الوصول إلى اللازم العام عرفاً أو عقلاً لهذه الأحكام .

ومن المعلوم أنّ بعض تلك الأحكام قد تم التوصل إليها من خلال تطبيق الأصول العملية [= الدليل الفقاهتي] من قبيل : (الاستصحاب ، التخيير ، الاحتياط ، البراءة) بعد فقدان الدليل الاجتهادي عليها .

ومن المسلّم به أنّ لوازم الأصول ليست بحجة ، بل حتى لو افترضنا أنّ تلك الأحكام الكاشفة قد استنبطت كلها من الأمارات التي تعدّ لوازمها حجة فإنّ هناك شكاً حقيقياً في كون لازم الجمع بين الحكمين من الأمور المعترف بحجيتها في التصور العرفي الممضى من قبل الشارع . وتكون النتيجة هي

الشك في حجية لازم، وهو هنا هذا الخط المذهبي المستنبط، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، كما هو تعبير الأصوليين أيضاً، فكيف الخلاص؟ (٢٥).

المناقشة السادسة: انّ استنباط النظرية العامة لا ينتج الحجية القطعية؛
بيان ذلك:

انّ عملية الاستنباط هذه تنحلّ إلى تطبيقين للاجتهاد:

التطبيق الأول: ويتم في مجال استنباط الأحكام الفرعية من مظانها الأصلية (الكتاب والسنة)، وعلى أساس من علم أصول الفقه، وهو اجتهاد مشروع لا غبار عليه يؤدّي إلى حجية النتيجة المستنبطة حتى مع احتمال مخالفتها للواقع الاسلامي؛ وذلك بعد حصول الظن المعتبر المنتج للحجية والتي تؤدي للمعدّرية - عند مخالفة النتيجة للواقع الشرعي - تماماً كما تعني التنجيز للأحكام على المكلف.

التطبيق الثاني: ويتم في مجال استنباط الخطوط النظرية من الأحكام والمفاهيم، وهنا يكمن الاشكال في عملية الاجتهاد هذه، فيقال: انّها لا تنتج الحجية القطعية؛ لأنّ بعض هذه الأحكام الكاشفة قد لا يقبلها هذا المجتهد نفسه، وإنّما اختارها من مجتهدين آخرين لكونها أكثر انسجاماً مع باقي الأحكام التي يريد أن تعبّر عن خط نظري عام (٢٦).

ردود:

وفي مواجهة هذه التشكيكات وغيرها يتحمّ علينا التزام الموضوعية التامة وأن نعدّ كامل العدة للاجابة المقنعة لوجداننا قبل الآخرين:

١ - لا يخفى أنّ مهمة استنباط النظريات العامة عملية علمية وفنية تفتقر إلى التخصص الفقهي بأرقى درجاته. ولا يكفي في صلاحية الباحث في هذا

الصعيد الاطلاع الإجمالي والعام على الفقه. بل لا محيص من تحليّه بالاستعداد التامّ وتوفّره على معدّات تؤهّله للورود في البحث. لذا فإنّ الفقه ومؤسّساته لا يتحمّل مسؤولية المحاولات التي صدرت من بعض المفكّرين الإسلاميين الذين يتمتعون بثقافة فقهية عامّة لا تصل إلى مستوى التخصّص والخبروية. وذلك لأنّ مهمّة اكتشاف النظرية العامّة في ميدان معيّن يتوقّف بالضرورة على توفّر مجموعة عناصر في الباحث:

أحدها الإحاطة الكاملة فعلاً لا قوّة بشنّى الأحكام الفرعية والهيمنة على قواعد الشريعة وأساسياتها. ولا يلقاها إلّا من سبر غور الأدلّة على تنوّعها وأشرب في قلبه الفقه وذاق عسيلته. واطّلع على معارض الكلام. سيّما إذا لاحظنا أنّ الفقيه في مثل هذه الأبحاث ينهض بأعباء مسؤولية التأسيس ويعالجها فرداً. يجزّب فيها مهارته بكل ما أوتي من قوّة ملتقطاً الأدلّة من هنا وهناك.

وبعبارة أخرى أنّ الفقيه في أثناء بحثه عن النظرية العامّة يواجه مركّباً معقّداً يتألّف من عدّة عمليات استنباط طويلة وعرضية:

فعليه أولاً أن يجتاز مهمّة استنباط الأدلّة وتحديد مظانّها وجمعها.

وثانياً استنباط ذات النظرية من تلك الأدلّة وبمرّ الصناعة.

وثالثاً محاكمة النظرية على ضوء الأهداف الكبرى والاطمئنان من مدى انسجام النظرية المكتشفة مع الاتجاهات العامّة للشريعة والتأكّد الكامل من عدم ابتلائها بالمعارض الفوقاني. والذي يعبر عنه في كلمات فقهاءنا بمذاق الشارع الذي يتطلّب إدراكه شامّة فقهية خاصّة.

ورابعاً تقويم النظرية ومحاكمتها من خلال الواقع العملي.. لا بمعنى الاستسلام.. بل بمعنى الإفادة من التجارب السابقة والمعاشة من أجل التكميل

والإحكام.. والتثبت من عدم وجود فراغ أو خلل أو أية نقطة ضعف في البين.. والتأكد من إمكانية إجرائها وعدم شذوذها.

وواضح أنّ كلّ واحدة من هذه العمليات لها مشكلاتها وصعوباتها. فإذن الخوض في دراسة واستنباط النظريات العامة وظيفية شاقّة في غاية الصعوبة. وهو في حقيقته وواقعه استنباط مركّب لا بسيط.

من هنا يمكن القول بأننا حتّى لو سلّمنا صلاحية الفقيه المتجزّي - كما يرى البعض - للافتاء ببعض الفروع أو للقضاء في الخصومات بأيّ معنى فسّرنا التجزّي فلا يمكن التسليم بصلاحيّته هنا وقابليّته على اكتشاف النظرية العامة. ولا يمكن قياس المقام عليه.

أضف إلى ذلك أنّ اكتشاف النظرية يتوقّف على عناصر أخرى أيضاً من قبيل المعرفة القانونية الواسعة والاطّلاع على الفقه الوضعي والنظريات الحقوقية الحديثة ومبانيها. ويتطلّب إشرافاً كافياً على المجال الذي يريد استنباط النظرية فيه كالالاقتصاد أو السياسة أو الإدارة وغير ذلك. وكذلك ضرورة تحلّي المستنبط بذهنية مرنة قادرة على الابتكار بحيث لا تعوق حركتها مخلفات ما مضى. ولا يدفعها تطلّعها للمستقبل إلى العجلة وارتجال الرأي.

ومن الواضح أنّ هذه الخصال كلّها لا تجتمع إلّا في الأوحدي من الفقهاء وما أدري كيف يبرّر ممارسة ذلك من قبل غير المتخصّص ومن لم يكن واجداً للشرائط التي يندر اجتماعها في فرد. وهل يكون مثله في ذلك إلّا كحاطب ليل أو زارع في غير أرضه. ولعلّ إثمه أكبر من نفعه وإن كان ذلك منه عن حسن نية وقصد القرية.

٢ - وأمّا دعوى عدم أصالة هذا المنهج فيدفعها أنّ المعيار في الحكم على أمر بكونه أصيلاً أو لا هو صحّة الاسناد والنسبة إلى الشريعة فبعد قيام الدليل

المحكم على قضية من القضايا يصح وصفها بالأصالة وكونها منتمة إلى الشريعة ولا عيب في إسنادها وإضافتها للدين الحنيف. فليست الأصالة مساوقة للقدم ولا الحداثة تساقق الابتداع فكم من بدعة قديمة عاشت بين الناس دهوراً. وكم من فكرة حقّة التفت إليها المتأخرون. وكم ترك الأول للآخر.

فإننا لو رجعنا إلى الشريعة واستنطقناها وأمكنا تحصيل بعض الخيوط لنسيج نظرية مستقاة من معين الأدلة الشرعية فأية غضاضة في ذلك؟! وهل إن التصدي لاكتشاف عناصر القوة في الفقه المعطاء يعدّ أمراً مستهجناً؟! وهل هذا إلّا رجوع إلى تلك المقولة المشؤومة الداعية إلى غلق باب الاجتهاد بمغاليق التحجر وأقفال الذيلية غير المشروعة؟! وتعطيل العقل ومنعه عن الكدح لتحصيل اليقين بفراغ الذمة أمام الباري عزّ وجلّ والخروج من عهدة التكليف الشرعية والفوز بمرتبة الامتثال والطاعة.

صحيح أنّ الأفكار الوافدة من الغرب كان لها دور ملحوظ في إثارة البحث والتساؤل عن النظريات العامة في الإسلام ممّا فتح باب التفكير في ذلك على مصراعيه. فكانت حيثيّة تحليلية لهذا النمط من البحث العلمي في داخل الاطار الإسلامي. وهذا غير دعوى عدم أصالة هذا المنهج وكون فقه النظريات قالب دخيل ومستورد.

أجل، إنّه مجال خطير يمكن أن تزلّ فيه الأقدام فلا يسوغ لكلّ أحد إعطاء الرأي كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك مفصلاً. بل لا بدّ للباحث من التوفّر على ما يعصمه من الانزلاق فعليه الاحتياط التامّ كما يحتاج في الفتيا في الفروع الجزئية بل إنّ الأمر هنا أخطر وأهمّ.

ونذكّر بأنّه قد تبنّى هذا المسلك وبشّر به بعض كبار فقهاءنا الأعلام ممّن كان في قمة التخصص الفقهي. ألا وهو آية الله السيّد الشهيد محمّد باقر

الصدر عليه السلام، فهي مشروع وأطروحة نابعة من صميم المؤسسة الفقهيّة ولم يعرض عليها من خارجها .

٣ - وأمّا عدم بيان النبي عليه السلام والأئمة من بعده للنظرية العامة فقد أجاب عنه السيد الشهيد عليه السلام بالنفي؛ قال: «إذ إنّ النبي عليه السلام كان يعطي هذه النظريات، ولكن من خلال التطبيق ومن خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبيّنه في الحياة الإسلامية، وكان كل فرد مسلم في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية ولو فهماً إجمالياً ارتكازياً؛ لأنّ المناخ والاطرار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي رسمه النبي عليه السلام كان قادراً على أن يعطي النظرة السليمة، والقدرة السليمة على تقييم المواقع والمواقف والأحداث» (٢٧).

ثمّ قال: «إذن، الصحابة الذين عاشوا في كنف الرسول عليه السلام إذا كانوا لم يتلقّوا النظريات بصيغ عامة فقد تلقّوها تلقياً إجمالياً ارتكازياً، انتقشت في أذهانهم وسرت في أفكارهم» (٢٨).

٤، ٥ - وأمّا الاشكالان الأخيران فيظهر جوابهما من خلال مراجعة ما ذكرناه من محاولة لاثبات حجّة النظرية العامة المستنبطة.

تطبيقات لهذا المنهج:

لقد طبّق السيد الشهيد عليه السلام هذا المنهج في سبيل اكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام، وقد عقد لذلك بحثاً موسّعاً في كتابه (اقتصادنا) وانتهى إلى اكتشاف نظرية عامة محكمة في المجال الاقتصادي.

كما نرى شبح هذا المنهج في بيانه لمعالم السياسة المصرفية منطلقاً في هذا المجال من التركيب بين حقائق أو قضايا مستمدّة من المذهب الاقتصادي ومستوحاة من الروح العامة للتشريع الاسلامي، قال عليه السلام:

«وهذه القضايا هي كما يأتي:

أ - إنَّ الفائدة محرمة لأنها في حقيقتها نوع من الأجر يتقاضاه الرأسمالي على انتفاع المقرض بماله، والنظرية الاسلامية للأجور تربط شرعية الأجر بوصفه لقاء ما يتفتت من العمل المخزن في الشيء المستأجر خلال الانتفاع به. ورأس المال النقدي لا يتفتت شيء من العمل المخزن فيه عند إعادته على صورة وفاء للقرض فلا يوجد إذن مبرر للأجر من وجهة النظر الاسلامية.

ب - إنَّ الإسلام حرم اكتناز الذهب والفضة وعدم انفاقهما في سبيل الله تعالى، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ وليس الذهب والفضة إلاّ مثالين للنقد، والنقد هو الذي من شأنه أن ينفق فهذا يعني أنّ إكثار النقد محرم والاكتناز مفهوم مرن يتحدد وفقاً لدرجة إمكانات تحرك المال في الحياة الاقتصادية ومدى القدرة المتوفرة بصورة نوعية على توظيف المال واستثماره، فكلما كانت إمكانات التحرك أكبر والقدرة على التوظيف أوسع نطاقاً كان تجميد المال في فترة قصيرة نسبياً اكتنازاً، بينما إذا تضاعلت إمكانات التحرك وقدرات التوظيف وكانت الحياة الاقتصادية خاملة بدرجة وأخرى لم يصدق الاكتناز إلاّ على فترة زمنية أطول، وقد يكون هذا هو السبب في اعتبار ركود المال لدى صاحبه سنة كاملة شرطاً في ثبوت زكاة النقدين، على أساس أنّ الحياة الاقتصادية وقتئذٍ لم تكن توفر شروطاً أفضل لتحرك المال، فلكي يكون تجميد النقد اكتنازاً لا بدّ أن يظل المال راكداً في حوزة صاحبه سنة كاملة.

وتقوم الفكرة في حرمة الاكتناز على أساس النظرية الاسلامية عن النقد، فإنّ الإسلام يؤمن بأنّ التبادل في الأصل إنّما هو تبادل الطيبات، أي تبادل سلعة بسلعة كما هي الحالة في عصر المقايضة قبل ظهور النقد؛ لأنّ هذا هو الأسلوب الوحيد الذي يكفل لكل منتج في المجتمع أن يبادل منتوجه بما يسد

حاجته . ولم يكن ظهور النقد للقضاء على جوهر المقايضة ، بل لتيسيرها .
فبدلاً من المعاوضة بين الحنطة والقطن يبيع زارع الحنطة حنطته بنقد ويشتري
بذلك النقد قطناً ، فالمبادلة بين الحنطة والقطن ثابتة ولكن من خلال عمليتين .
وإذاً إذا حول النقد إلى أداة اكتناز وأصبح زارع الحنطة يبيع الحنطة بنقد ويدخر
النقد ولا يشتري به قطناً فإنّ هذا يعني أنّ القطن أو بتعبير أعم أنّ جزءاً من
المنتج الكلي للمجتمع سوف يظل عاجزاً عن دخول السوق وإكمال دورته
بالتحول إلى نقد لكي يستأنف الانتاج من جديد ، وبالمقابل يخلق الاكتناز
للمكتنز قدرات جديدة للاستثمار وغزو السوق لم يكن بالامكان أن تتواجد لو
استمر تطبيق روح المقايضة بصورة أمينة .

ج - إنّ مبدأ الزكاة في الإسلام يحتوي على فرض ضريبة على اكتناز
النقد؛ لأنّه يفرض نسبة معينة على المال المدخر سنة من النقود الذهبية أو
الفضية ، وإذا لاحظنا ما ذكرناه سابقاً من أنّ تحديد السنة قد يرتبط بشروط
الحياة الاقتصادية المعاصرة للتشريع ولاحظنا ما أوضحناه في بحثنا عن
الاقتصاد الاسلامي من أنّ الزكاة كمبدأ قابل للتوسعة والتطبيق على مختلف
الثروات وفقاً لما يراه ولي الأمر الشرعي ، أمكننا أن ننتهي إلى فكرة اسلامية
في جذرها وروحها العامة ، وهي أنّ الاكتناز يمكن مقاومته عن طريق وضع
ضريبة على النقد المكتنز ، وتدخل هذه الفكرة في المؤشرات الاسلامية العامة
التي تملأ على أساسها منطقة الفراغ ويضع ولي الأمر العناصر المتحركة في
الاقتصاد الاسلامي في حدود صلاحياته ، وعلى هذا الأساس يمكن لولي الأمر
أن يضع وفقاً لصلاحيته الضريبة المذكورة . وليس من الضروري أن تتخذ
هذه الضريبة شكل الجباية ، بل بالامكان استحصالها بأشكال أخرى أحدث
كالطريقة التي تستحصل بها كثير من الضرائب أو الأجور الحكومية عن طريق
الالزام بالصاق طابع مالي على العريضة أو الوثيقة ونحو ذلك ، فيمكن
استعمال نفس الطريقة بالنسبة إلى ضريبة الاكتناز .

د - إنَّ التربية الإسلامية للفرد في المجتمع الإسلامي على الاحسان والايثار وخلق منطق للمعاوضة مختلف عن منطق المعاوضة المالية والمادية وهي التجارة التي لا تبور في مصطلح القرآن الكريم، والحث الفائق على مساعدة المستضعفين والاقراض للمحتاجين بروح الأخوة والمحبة وطلباً للثواب والمغفرة. إنَّ ذلك كله يشكل أرضية روحية ونفسية فريدة تنمو في مناخها الخاص دوافع الخير وتتوفر لدى كثير من الناس الرغبة في الاقراض من أجل الخير، وليس هذا فرضاً مثالياً في المجتمع الإسلامي، بل هو حقيقة وهناك مؤشرات عديدة على هذه الحقيقة ومنها صناديق القرض الحسن التي نشأت قبل قيام المجتمع الإسلامي ونمت من خلال مشاعر الاحسان والايثار التي جعلت عدداً كبيراً من الناس يتبرعون بجزء من أموالهم للاقراض بدون فائدة، فاذا كان هذا هو أثر التربية الإسلامية على فرد لم يعيش في ظل مجتمع اسلامي فما ظنك بأثرها في اطار المجتمع الإسلامي المتكامل» .

ثم قال ﷺ : «بعد أن حددنا - في الفقرة السابقة - المركب النظري الذي يعتمده البنك في المجتمع الإسلامي أساساً لممارسة مهمته الموضوعية ودوره في الحياة الاقتصادية نستطيع أن نتعرف على الطريقة التي تمكّن البنك الإسلامي من تجميع الكميات المتفرقة من النقد بدون إغراء بالفائدة الربوية ولا استعمال للأساليب الرأسمالية. فإنَّ البنك يعلن أنَّه حاضر لتلقي أية كمية من النقود يرغب صاحبها في إيداعها لديه ويحدد شكلين لهذا التلقي...» (٢٩)

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنَّه ﷺ قد استفاد من بعض خصوصيات هذا المنهج وإن لم يكن بصدد اكتشاف نظرية عامة وهو إمكانية انتخاب أي اجتهاد من بين الاجتهادات المشروعة؛ وذلك ما نراه في ورقة العمل التي قدّمها تحت عنوان لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الدولة الإسلامية في إيران، عندما اقترح إمكانية الاستفادة من جميع الاجتهادات لملء منطقة الفراغ في مختلف المجالات.

قال ﷺ: «إِنَّ أَيْ مَوْقفَ لِلشَّرِيعَةِ يَحْتَوِي عَلَى أَكْثَرِ مِنْ اجْتِهَادٍ يَعْتَبِرُ نِطاقَ البِدَائِلِ الْمُتَعَدِّدَةِ مِنَ الاجْتِهَادِ الْمَشْرُوعِ دَسْتُورِيًّا وَيُظَلِّ اجْتِيَارَ الْبَدِيلِ الْمَعِينِ مِنْ هَذِهِ الْبِدَائِلِ مُوَكَّلًا إِلَى السَّلْطَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ الَّتِي تَمَارِسُهَا الْأُمَّةُ عَلَى ضَوْءِ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَةِ» (٣٠).

والباب مفتوح على مصراعيه لاستقبال تطبيقات جديدة، سيما بعد أن مَكَّنَ الله عباده في الأرض وأخذوا يمارسون الحكم والسلطة، فنحن أحوج من أي وقت مضى لتقديم النظريات العامة في مختلف المجالات لإسناد الدولة الإسلامية. والذي يترقب منه المبادرة مدرسة الشهيد الصدر ﷺ فهي مدعوة قبل غيرها لمواصلة منهجية استازها ومؤسسها.

ومهما يكن من أمر فلكي يتضح منهج استنباط فقه النظرية العامة بصورة مفصلة وما تضمنته من خطوات ينبغي تسليط الضوء على النموذج الفذ الذي عرضه الشهيد الصدر ﷺ في اكتشافه للنظرية الاقتصادية في الإسلام. استنباط النظرية الاقتصادية في الإسلام (٣١):

إِنَّ الْإِطْرُوحَةَ الَّتِي قَدَّمَهَا السَّيِّدُ الشَّهِيدُ ﷺ تَتَأَلَّفُ مِنْ عِدَّةِ فُصُولٍ، وَسَنَقْصِرُ عَلَى اسْتِعْرَاضِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ النَّظَرِيَّةِ بِصُورَةٍ مُخْتَصِرَةٍ وَهِيَ نَظَرِيَّةُ تَوْزِيعِ مَا قَبْلَ الْإِنْتِاجِ.

نظرية توزيع ما قبل الانتاج:

وقد تقدم بيان أنَّ اكتشاف النظرية يمرُّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: تجميع الأحكام

لقد بدأ ببحث التوزيع بدلاً من الانتاج؛ لأن توزيع مصادر الانتاج يسبق عملية الانتاج، وكل تنظيم يتصل بنفس عملية الانتاج أو السلع المنتجة يصبح في الدرجة الثانية.

وحصر مصادر الانتاج في الطبيعة واستبعد من البحث عنصري العمل ورأس المال؛ باعتبار أنَّ العمل عنصر معنوي وليس ثروة مادية، وأما رأس المال فهو في الحقيقة ثروة منتجة وليس مصدراً أساسياً للانتاج، ثم قسم المصادر الطبيعية إلى:

- ١ - الأرض.
- ٢ - المواد الأولية التي تحويها الطبقة اليابسة من الأرض.
- ٣ - المياه الطبيعية.
- ٤ - بقية الثروات الطبيعية كالآلئ والمرجان والطيور وقوة انحدار الشلالات.

ثم بدأ بدراسة هذه المصادر:

١ - الأرض:

وقد قام بتقسيم الأرض إلى أربعة أقسام رئيسية، ثم جمع أحكام كل قسم من ناحية الملكية بعد ذلك استنتج ﷺ من مجموع هذه الأحكام أنَّ ملكية الأرض نلحظها بلحاظين:

اللاحاظ الأول مع إغفال العنصر السياسي:

فهنا الأرض تكون غالباً على قسمين: أما عامرة طبيعياً وهي ملك للدولة، وأما أن تكون ميتة فهي ملك للامام أيضاً، وهي ملكية ذات طابع عام.

قال ﷺ: « نستطيع الآن أن نستوعب الصورة كاملة وأن نحدد النظرة العامة، فالأرض بطبيعتها ملك الإمام، ولا يملك الفرد رقبتها، ولا يصلح أي اختصاص فردي بها إلا على أساس ما يتفق عليه الشخص على الأرض من عمل لأجل إعدادها واستثمارها، وهذا الاختصاص أو الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لعمله فيها لا يمنع الامام عن فرض الطسق أو الضريبة على الأرض المحيطة

لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة منها، ولا يتعارض هذا مع العفو عن الطسق أو الضريبة أحياناً لظروف استثنائية» (٣٢).

للحافظ الثاني مع إبراز العنصر السياسي:

إنّ مساهمة الأرض فعلاً في الحياة الإسلامية وتوفير إمكاناتها المادية بشرياً تنشأ تارة عن سبب اقتصادي، وهو عملية الإحياء التي ينفقها الفرد على أرض داخلية في حوزة الإسلام، كما تنشأ تارة أخرى عن سبب سياسي، وهو العمل الذي يتم بموجبه ضم أرض حية عامرة إلى حوزة الإسلام، وكل من العاملين له اعتباره الخاص في الإسلام.

وهذا العمل السياسي على نوعين: أمّا فتح الأرض جهادياً، وأمّا اسلام أهلها عليها طوعاً، والأول يعتبر عمل الأمة لا عمل الفرد، ولذلك تكون هي صاحبة الأرض، ويطبق على الأرض مبدأ الملكية العامة.

وأمّا الثاني فهو عمل الأفراد الذين أسلموا طوعاً؛ ولأجل ذلك اعترف الإسلام هنا بحقهم في الأرض العامرة التي أسلموا عليها، وسمح لهم بالاحتفاظ بها.

فالشريعة على الصعيد النظري اذن لم تعترف بالملكية الخاصة لرقبة الأرض إلّا في حدود احترامها للملكيات الثابتة في الأرض قبل دخولها في حوزة الإسلام طوعاً وصلحاً.

وهذا الحكم إنّما يشترع نظراً لمرعاة مصلحة الرسالة، وإلّا فلو أخذت هذه الأرض منهم لشكّل ذلك عقبة كبيرة في وجه الدعوة وامتدادها في مختلف مراحلها.

وبعد هذا التقسيم الرياضي للأراضي وأنواعها وبيان أحكام كل قسم يخطو خطوة أخرى متقدمة ويحاول تنضيج هذه الصورة التشريعية؛ وذلك إنّ

الموارد التي لم نحكم بكونها ملكاً للدولة هي:

أولاً - الأرض المفتوحة العامرة حين الفتح:

إنّ هذه الأرض قبل الإحياء كانت ميتة، فربقتها ملكاً للدولة وللحبي لها - وهو هنا الكافر - له حق الإحياء، والنصوص بشأن الأرض المفتوحة لا يفهم منها سوى أنّ ما كان للكافر من حق في الأرض ينتقل بالفتح إلى الأمة ويصبح حقاً عاماً، ولا تدل على أنّ حق الامام يسقط بالفتح؛ لأنّ المسلمين إنّما يغنمون من أعدائهم لا من إمامهم، وعلى هذا فسوف تظل رقبة الأرض ملكاً للإمام ويتحول ما فيها من حق خاص إلى حق عام للأمة.

ثانياً - الأرض التي أسلم أهلها عليها طوعاً:

والكلام فيها نظير الكلام في المفتوحة عنوة، أي إنّ رقبة الأرض للدولة وكان لصاحبها حق خاص وهو حق الإحياء، والإسلام يحقق ما له من حقوق، لا أنّه يمنحه من الحقوق ما لم يكن له، وعليه فيظل محتفظاً بحق الإحياء مع بقاء الأرض ملكاً للدولة، ولهذا وجدنا أنّه إذا أهمل الأرض ولم يعمرها كان على الإمام أن يبادر إلى الاستيلاء عليها.

ثالثاً - الأرض التي صولح أهلها على أن تكون لهم:

إنّ عقد الصلح هو عقد سياسي، وليس عقد معاوضة، فلا يعني إسقاط ملكية الدولة لرقبة الأرض، وإنّما يعني رفع اليد عن أرضهم وتركها لهم في مقابل امتيازات معينة، ووجوب الوفاء بهذا العقد يحتم على الإمام ألا يفرض عليهم أجرة، وهذا غير نقل ملكية رقبة الأرض، فالمصالحة على أن تكون الأرض لهم تعني المدلول العملي لهذه العبارة؛ لأنّه هو المهم بالنسبة إلى المصالحين، لا المدلول التشريعي.

فإذا تم كل ما تقدم أمكن القول بأنّ المبدأ في الأرض أن تكون كلها ملك

الدولة، ولا استثناء لذلك إطلاقاً، وإلى جانب ذلك يوجد حق الإحياء الذي يجعل الفرد المحيي أولى من غيره إذا مارس الإحياء في حالة عدم منع الإمام منه سواء كان مسلماً أو كافراً ويكون حقاً خاصاً غير أنه إذا كان كافراً واحتل المسلمون أرضه عنوة في حرب جهادية تحوّل هذا الحق الخاص إلى حق عام وأصبح قائماً بالأمة الإسلامية ككل أي تتحول من الأموال الخاصة للدولة إلى الأموال العامة لها التي لا بدّ أن تستثمرها في المصالح المقررة لها مع الاحتفاظ بها.

٢ - المواد الأولية في الأرض: وهي تنقسم إلى:

أ - المعادن الظاهرة: أي تكون طبيعته المعدنية بارزة التي لا تحتاج إلى تعدين، وهي خاضعة لمبدأ الملكية العامة، والمراد بها لجميع الناس لا خصوص المسلمين أي من المشتركات العامة.

ب - المعادن الباطنة: وهي التي تحتاج إلى تعدين، وهي على قسمين:

الأول: القريبة من سطح الأرض، وهي كالظاهرة.

الثاني: البعيدة من سطح الأرض، وهي لا تملك بالملكية الخاصة، وإن اختلف في كونها من المشتركات العامة أو أنها ملك للدولة.

وإنما أجازت الشريعة لكل فرد أن يأخذ من مواردها المعدنية وفقاً لحاجته دون إضرار بالآخرين، هذا بالنسبة إلى المعادة الظاهرة.

وأما المستترة كمناجم الذهب والحديد فهي يمكن أن تملك ملكية خاصة باكتشافها عن طريق الحفر، لأن الحفر بمنزلة الإحياء، كما أنه أسلوب للحيازة والحيازة تعتبر سبباً لتملك الثروات الطبيعية. ولكن هذه الملكية لا تمتد في أعماق الأرض وإلى عروق المادة المعدنية وجذورها، وإنما تشمل المادة التي كشف عنها الحفر، كما أنها لا تمتد أفقياً خارج حدود الحفرة التي أنشأها

المكتشف إلاّ بالقدر الذي يتوقف عليه ممارسته لاستخراج المادة من الحفرة .
وهو ما يسمى فقهيّاً بحريم المعدن .

وهذا لا يمنع أي فرد آخر أن يمارس الحفر في موضع آخر من نفس ذلك المعدن ولو كان يمتص نفس الينابيع والجذور التي يمتصها المكتشف الأوّل ؛ لأنّ الأوّل لا يملك العروق والينابيع .

نعم هناك اتجاه فقهي يذهب إلى تملك المادة المستخرجة خاصة ، وإن كان له حق الأولوية في الاستفادة من الحفرة التي حفرها .

ثمّ أنّه يمكن القول - إن لم يكن اجماع - بعدم الفرق بين المناجم الموجودة في الأرض التي لا يختص بها أحد وبين المناجم التي توجد في الأراضي المملوكة أو المختصة ، أي لا تكون ملكاً لأصحاب الأراضي ، وإن وجب لدى استثمارها الاستئذان من صاحب الأرض ؛ لأنّ احياء المنجم يتوقف على التصرف في الأرض . وقد أفتى بذلك الإمام مالك .

وللدولة الحق في إقطاع الأرض أو المعدن إلى فرد من أجل إحيائه إذا رأت أنّ السماح للأفراد باستثمار تلك الثروات أفضل الأساليب للاستفادة منها في ظرف معين ، فهو أسلوب من أساليب الاستثمار ، ولذلك لا يجوز للدولة اقطاع الفرد ما يزيد على طاقته ويعجز عن استثماره .

وليس الاقطاع سبباً لتملك الفرد المقطع المصدر الطبيعي ، وإنّما للفرد حق الاستثمار ليس إلاّ ، ولذا يجب أن لا تطول الفترة المتخللة بين الاقطاع والبدء بالعمل .

وأما بعد ممارسته العمل فإنّ الاقطاع لا يبقى له أثر من الناحية الشرعية ، بل يحلّ العمل محلّه ، فيصبح للفرد من الحق في الأرض أو المعدن ما تقرره طبيعة العمل ، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أنّ الاقطاع يكون في حدود المصادر الطبيعية التي من شأن العمل فيها أن يمنح العامل حقاً أو لوئاً من الاختصاص بها، وهي الموات، وأما إذا لم يكن المصدر الطبيعي بحاجة إلى إحياء ولا يؤدي فيها العمل إلى حق خاص للعامل فلا يجوز الاقطاع. وأما اقطاع الأرض الخراجية التي هي ملك للأمة فهو ليس إقطاعاً في الحقيقة بل هو تسديد لأجرة على خدمة؛ إذ قد يتفق للدولة أن تمنح شيئاً من الأرض الخراجية وتسمح له بالسيطرة على خراجها الذي هو ملك للأمة، ويجب صرفه في مصالحها، ومنها دفع أجور الولاة والقضاة، فكما يمكن دفع أجورهم مباشرة من بيت المال يمكن أن يكون بالسماح لهم بالحصول مباشرة على ربح بعض أملاك الأمة، وليس للفرد المقطع أي حق أصيل في رقبة الأرض ولا في منافعها.

كما أنّ الإسلام أيضاً منع الحمى الذي كان يمارسه الأقوياء في الجاهلية، وحصر ذلك في النبي الذي لا يحمي لنفسه وإنما كان يحمي لصالح عامة المسلمين.

٣ - المياه الطبيعية: وهي على قسمين:

أ - المصادر المكشوفة كالبحار والأنهار والعيون الطبيعية.

وهذا القسم من المياه يعتبر من المشتركات العامة بين الناس، فليس لفرد خاص أن يملكها، لكن إذا حاز شخص منها كمية ملك الكمية التي حازها، وبدون الحيازة لا يملك من الماء شيئاً، فلو تسرّب الماء من النهر إلى منطقة دون عمل منه فلا يبرر تملكه له، بل يبقى الماء على إباحته العامة ما لم يبذل عمل في حيازته.

ب - المياه الجوفية: وهذا القسم لا يختص به أحد ما لم يعمل للوصول إليه والحفر لأجل كشفه، فإذا كشفه إنسان بالعمل والحفر أصبح له حق في العين

المنكشفة يجيز له الاستفادة منها ويمنع الآخرين من مزاحمته؛ لأنّه هو الذي خلق بعمله فرصة الانتفاع بتلك العين، فهو أولى بها من غيره ويملك ما يتجدد من مائها؛ لأنّه لون من ألوان الحياة، ولكنه لا يملك نفس العين الموجودة في أعماق الطبيعة قبل عمله؛ ولذا يجب عليه إذا أشبع حاجته من الماء بذل الزائد للآخرين مجاناً؛ لأنّ المادة لا تزال من المشتركات العامة.

٤ - بقية الثروات الطبيعية: وتعتبر من المباحات العامة، وهي الثروات التي يباح للأفراد الانتفاع بها، وتملك رقبتها، فالإباحة في المباحات العامة إباحة تملك لا مجرد إباحة انتفاع.

وقد أقام الإسلام الملكية الخاصة للمباحات العامة على أساس العمل لحيازتها على اختلاف ألوانه. ولا تملك بدون العمل، فلا يكفي دخولها في حدود سيطرة الإنسان لتصبح ملكاً له ما لم ينفق عملاً إيجابياً في حيازتها.

المرحلة الثانية: اكتشاف النظرية العامة

إنّ دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج تكون في عدّة خطوات، وفي كل خطوة يتم تناول جانباً منها، ويُجمع من البحوث السابقة النصوص التشريعية والفقهية والأحكام التي تكشف عن ذلك الجانب وتبرهن عليه.

وبعدّها تُجمع في النهاية خيوط النظرية كلّها في مركّب واحد وتُعطى لها صيغة عامة.

١ - الجانب السلبي من النظرية (٣٣)

ولنبداً بالجانب السلبي من النظرية، ومحتوى هذا الجانب - كما سنعرف - الإيمان بعدم وجود ملكيات وحقوق خاصة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل.

بناؤه العلوي:

١ - ألغى الإسلام الحمى، وقال: لا حمى إلا لله وللرسول، وبذلك نفى أي حق خاص للفرد في الأرض بمجرد السيطرة عليها، وحمايتها بالقوة.

٢ - إذا أقطع ولي الأمر أرضاً لفرد، اكتسب الفرد بسبب ذلك حق العمل في تلك الأرض، دون أن يمنحه الإقطاع حقاً في ملكية الأرض، أو أي حق آخر فيها، ما لم يعمل، وينفق جهده على تربتها.

٣ - لا تملك الينابيع، والجذور العميقة للمنجم ملكية خاصة ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها، كما أوضح العلامة الحلي ذلك في التذكرة قائلاً: «وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك ومن وصل إليه من جهة أخرى فله أخذه».

٤ - المياه الطبيعية المكشوفة كالبهار والأنهار لا تملك ملكية خاصة لأحد، ولا يوجد لفرد حق خاص فيها. قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «ماء البحر والنهر، والعيون النابعة في موات السهل والجبل، كل هذا مباح، ولكل واحد أن يستعمل منه ما أراد، كيف شاء، لخبر ابن عباس عن النبي ﷺ: الناس شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلاء».

٥ - إذا زاد الماء الطبيعي فدخل أملاك الناس واجتمع دون أن يحوزوه بعمل خاص، لم يملكوه، كما قال الشيخ في المبسوط.

٦ - إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد، بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه، ففي قواعد العلامة الحلي يقول: «لا يملك الصيد بدخوله في أرضه ولا بوثوب السمكة إلى السفينة».

٧ - وكذلك الحال في الثروات الطبيعية الأخرى، فإن دخولها في سيطرة الشخص دون عمل لا يبرر تملكها، ولذا جاء في التذكرة: «أن الشخص لا يملك الثلج الذي يتساقط في حوزته بمجرد سقوطه على أرضه».

الاستنتاج :

من هذه الأحكام ونظائرها في المجموعة التي مرت بنا من التشريع الاسلامي، نستطيع أن نعرف أنّ الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائية حق خاص في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي، ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها، يميزه عن غيره في واقع الحياة، فلا يختص الفرد بأرض إذا لم يحيها، ولا بمعدن إذا لم يكشف عنه، ولا بعين ماء إذا لم يستنبطها ولا بالحيوانات النافرة إلّا إذا صاهاها، ولا بثروة على وجه الأرض أو في السماء إلّا إذا حازها، وأنفق جهده في ذلك.

ونحن نرى من خلال هذه الأمثلة أنّ العمل الذي اعتبر في النظرية الأساس الوحيد لاكتساب الحقوق الخاصة بصورة ابتدائية في ثروات الطبيعة يختلف مفهومه النظري، حسب اختلاف طبيعة الثروة ونوعها، فما يعتبر عملاً بالنسبة إلى بعض الثروات الطبيعية، وسبباً كافياً لقيام الحقوق الخاصة على أساسه، لا يعتبر كذلك بالنسبة إلى نوع آخر من الثروة فالحجر في الصحراء يمكنك أن تمتلكه بالحيازة، فالحيازة بالنسبة إلى الحجر عمل تعترف به النظرية، وتسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسه، ولكنها لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً، ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسها في الأرض الميتة والمنجم والينابيع الطبيعية للماء، فلا يكفي لكي تختص بأرض أو منجم أو عين ماء في أعماق الأرض أن تسيطر على تلك الثروات وتضمها إلى حوزتك، بل لابد لك في سبيل اكتساب حقوق خاصة فيها أن تجسد جهودك في الأرض والمنجم والعين فتحيي الأرض وتكشف المنجم وتستنبط الماء وسوف نحدد في النواحي الإيجابية من النظرية مفهومها عن العمل والمقياس الذي تتبعه في منح صفة العمل للجهود المتنوعة التي يمارسها الإنسان في حقول الطبيعة وثرواتها وحين نستوعب ذلك المقياس نستطيع أن ندرك حينئذٍ لماذا كانت حيازة الحجر سبباً كافياً لملكه، ولم تكن حيازة الأرض عملاً ولا مبرراً لاكتساب أي حق خاص في تلك الأرض.

٢ - الجانب الايجابي من النظرية

والجانب الايجابي من النظرية يوازي جانبها السلبي ويكمله فهو يؤمن بأن العمل أساس مشروع، لاكتساب الحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية.

فرفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصل عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية.

والإيمان بالحق الخاص فيها على أساس العمل هو الصيغة الإيجابية الموازية.

بناؤه العلوي:

١ - من أحيى أرضاً فهي له ، كما جاء في الحديث .

٢ - من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به ، وملك الكمية التي كشفت عنها الحفرة ، وما اليها من مواد .

٣ - من كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء ، فهو أحق بها .

٤ - إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد ، والخشب بالاحتطاب ، والحجر الطبيعي بحمله ، والماء من النهر باغترافه في آنية وغيرها ملكه بالحيازة ، كما نصّ على ذلك الفقهاء جميعاً .

الاستنتاج :

كل هذه الأحكام تشترك في ظاهرة واحدة ، وهي أنّ العمل مصدر للحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية ، التي تكتنف الانسان من كل جانب ، وبالرغم من أنّ هذه الظاهرة التشريعية نجدها في كل تلك الأحكام ، فإننا بالتدقيق فيها وفي نصوصها التشريعية ، وأدلتها يمكننا أن نكتشف عنصراً ثابتاً في هذه الظاهرة ، وعنصرين متغيرين يختلفان باختلاف أنواع الثروة

وأقسامها، فالعنصر الثابت هو: ربط الحقوق الخاصة للفرد في الثروات الطبيعية الخام بالعمل، فما لم يقدم عملاً لا يحصل على شيء، وإذا اندمج مع ثروة طبيعية في عملية من العمليات، استطاع أن يظفر بحق خاص فيها، فالعلاقة بين العمل والحقوق الخاصة بشكل عام هي المضمون المشترك لكل تلك الأحكام والعنصر الثابت فيها.

وأما العنصران المتغيران فهما: نوع العمل، ونوع الحقوق الخاصة التي يخلقها العمل، فنحن نرى أنّ الأحكام التي شرعت الحقوق الخاصة على أساس العمل يختلف بعضها عن البعض في نوع العمل الذي جعلته مصدراً للحق الخاص، وفي نوع الحقوق الخاصة التي تنجم عن الأرض، فالأرض لا تعتبر حيازتها عملاً، بينما يعتبر العمل لحيازة الحجر في الصحراء سبباً كافياً لتملكه كما ألمعنا إلى ذلك قبل لحظات، وكذلك نرى الإحياء الذي يعتبر عملاً بالنسبة إلى الأرض والمعدن لا يؤدي إلا إلى حق خاص للفرد في رقبة الأرض والمعدن يكون الفرد بموجبه أولى من غيره بهما، ولا يصبح مالكا للأرض والمعدن نفسهما، بينما نجد أنّ العمل لحيازة الحجر من الصحراء واغتراف الماء من النهر يكفي سبباً من الناحية الشرعية لا لاكتساب حق الأولوية في الحجر والماء فحسب، بل لتملكهما ملكية خاصة.

فهناك اختلاف بين الأحكام التي ربطت الحقوق الخاصة للفرد بعمله وجهده في تحديد نوع العمل الذي ينتج تلك الحقوق، وفي تحديد طبيعة تلك الحقوق التي تتركز على العمل، ولأجل ذلك سوف يثير هذا الاختلاف عدة أسئلة يجب الجواب عليها. فلماذا - مثلاً - كان العمل لحيازة الحجر والماء من النهر كافياً لاكتساب العامل حقاً فيه، ولم يكن هذا النوع من العمل في الأرض والمعدن - مثلاً - سبباً لأي حق خاص فيهما؟ وكيف ارتفع الحق الذي كسبه الفرد من الماء عن طريق حيازته من النهر إلى مستوى الملكية بينما لم يتح لمن أحيى أرضاً أو اكتشف منجماً أن يملك الأرض أو المنجم، وإنما منح حق الأولوية

في المرفق الطبيعي الذي أحياه ؟ ثم إذا كان العمل سبباً للحقوق الخاصة فما بال الفرد إذا وجد أرضاً عامرة بطبيعتها ، فاعتنم الفرصة الممنوحة لها طبيعياً وزرعها وأنفق على زراعتها جهداً لا يحصل على حقوق مماثلة لحقوق الأحياء ، مع أنه قدم على تربتها كثيراً من الجهود والأعمال ؟ وكيف أصبح إحياء الأرض الميتة سبباً لحق الفرد في رقبة الأرض ولم يصبح استغلال الأرض العامرة وزراعتها مبرراً لحق مماثل للفرد ؟

إنّ الجواب على كل هذه الأسئلة التي أثارها اختلاف أحكام الإسلام بشأن العمل وحقوقه ليتوقف على تحديد الجانب الثالث من النظرية الذي يشرح الأساس العام لتقييم العمل في النظرية ولكي نحدد هذا الجانب يجب أن نجعل تلك الأحكام المختلفة بشأن العمل وحقوقه التي أثارت هذه الأسئلة ونضيف إليها سائر الأحكام المماثلة التي تشابهها ونكوّن منها بناءً علوياً نصل عن طريقه إلى تحديد معالم النظرية بوضوح ، لأن مجموعة هذه الأحكام المختلفة تعكس في الحقيقة المعالم المحددة للنظرية ، وسوف ننجز ذلك كله الآن .

٣ - تقييم العمل في النظرية

١ - إذا مارس الفرد أرضاً ميتة فأحيّاها كان له الحق فيها ، وعليه طسّقها ، يؤديه إلى الإمام ما لم يعف عنه ، كما جاء في مبسوط الشيخ الطوسي في كتاب الجهاد ، وفقاً للنصوص الصحيحة الدالة على أنّ من أحيى أرضاً فهو أحقّ بها وعليه طسّقها ، وبموجب الحق الذي يكسبه لايجوز لآخر انتزاع الأرض منه ما دام قائماً بحقها ، بالرغم من أنه لا يملك رقبة الأرض نفسها .

٢ - إذا مارس الفرد أرضاً عامرة بطبيعتها ، فزرعها واستغلّها كان من حقه الاحتفاظ بها ومنع الآخرين من مزاحمتها في ذلك ما دام يمارس انتفاعه بالأرض ، ولا يحصل على حق أوسع من ذلك يخوله احتكارها ومنع الآخرين عنها حتى في حالة عدم ممارستها للانتفاع . ومن أجل هذا كان الحق الناتج عن

استثمار أرض عامرة بطبيعتها يختلف عن الحق الناتج عن إحياء أرض ميتة ، فإنَّ حق الإحياء يمنع أي فرد آخر من الاستيلاء عليها بدون إذن المحيي ما دامت معالم الحياة باقية فيها ، سواء كان المحيي يمارس الانتفاع بالأرض فعلاً أم لا . وأمّا الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لزراعته أرضاً حية بطبيعتها فهو لا يعدو أن يكون حق الأولوية بالأرض ما دام يمارس انتفاعه بها ، فإذا كفَّ عن ذلك كان لأي فرد آخر أن يستفيد من الفرصة الممنوحة طبيعياً للأرض ويقوم بدور الأوّل .

٣ - إذا حفر الفرد أرضاً لاكتشاف منجم فوصل إليه ، كان لآخر أن يستفيد من نفس المنجم إذا لم يزاحمه ، وذلك بأن يحفر في موضع آخر - مثلاً - ويوصل إلى ما يريد من المواد المعدنية . كما نصّ على هذا العلامة في القواعد قائلاً: « ولو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى ، فإذا وصل إلى ذلك العرق لم يكن له منعه » (٣٤) .

٤ - يقول الشهيد الثاني في المسالك عن الأرض التي أحيّاها الفرد ثمَّ خربت « إن هذه الأرض أصلها مباح ، فإذا تركها عادت إلى ما كانت عليه وصارت مباحة ، كما لو أخذ من ماء دجلة ثمَّ ردّه إليها . وإنَّ العلة في تملك هذه الأرض الإحياء والعمارة ، فإذا زالت العلة زال المعلول وهو الملك » (٣٥) . ومعنى هذا أنّ الأرض إذا أحيّاها الفرد تصبح حقاً له ، ويبقى حقه فيها ما دام إحيائها متجسداً فيها ، فإذا زال الإحياء سقط الحق .

٥ - وعلى هذا الضوء إذا حفر الفرد في أرض لاكتشاف منجم أو عين ماء فوصل إليها ثمَّ أهمل اكتشافه حتى طمت الحفرة أو التحمت الأرض بسبب طبيعي ، فجاء شخص آخر فبدأ العمل من جديد حتى اكتشف المنجم ، كان له الحق في ذلك ، وليس للأوّل حق منعه .

٦ - الحيّزة بمجرد أنها ليست سبباً للتملك أو الحق في المصادر الطبيعية من

الأرض والمنجم وعيون الماء، وهي نوع من الحمى، ولا حمى إلا لله وللرسول.

٧ - الحيوانات النافرة المتمردة على الانسان تملك بالقضاء على مقاومتها واصطيادها، ولو لم يحزها الصائد بيده، أو شبكته فلا يجب في تملك الصيد الاستيلاء الفعلي، فقد قال العلامة الحلي في القواعد: «إِنَّ أسباب ملك الصيد أربعة: إبطال منعته، وإثبات اليد عليه، واختانه، والوقوع فيما نصب آلة للصيد، وكل من رمى صيداً لا يد لأحد عليه، ولا أثر ملك فأنه يملكه إذا صيرته غير ممتنع وإن لم يقبضه» (٣٦).

وقال ابن قدامة: «ولو رمى طائراً على شجرة في دار قوم فطرحة في دارهم فأخذه فهو للرامي دونهم لأن ملكه بإزالة امتناعه» (٣٧).

ونفس الشيء صرح به جعفر بن الحسن المحقق الحلي في شرائع الإسلام (٣٨).

٨ - من حفر بئراً حتى وصل إلى الماء، كان أحق بمائها بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زرع، فإذا فضل بعد ذلك وجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج إليه، كما نص على ذلك الشيخ الطوسي في المبسوط، وقد مر بنا النص سابقاً.

٩ - إذا ملك شخص مالاً بالحياسة ثم أهمله وسيّبه، زال حقه فيه وعاد مباحاً طلقاً، كما كان قبل الحياسة، وجاز لآخر تملكه لأن اعراض المالك عن الانتفاع بملكه وتسييبه له يقطع صلته به، كما جاء في حديث صحيح لعبد الله ابن سنان عن أهل البيت (عليهم السلام) أنهم قالوا: «من أصاب مالاً أو بغيراً في فلاة من الأرض كلت وتاهت وسيبها صاحبها لما لم يتبعه، فأخذه غيره فأقام عليها وأنفق نفقة حتى أحيها من الكلال ومن الموات فهي له ولا سبيل له عليها، إنما هي مثل الشيء المباح» (٣٩) والحديث وإن كان يدور حول بغير

مستب، ولكنه حين عطف البعير على المال عرفنا أنّ القاعدة عامة في كل الأحوال.

١٠ - لا يوجد للفرد حق في رقبة الأرض التي يرمى فيها غنمه، ولا يملك المرعى بممارسته للرعي فيه، وإنما يكتسب حقاً فيه بالإحياء فقط، ولذا لا يجوز للشخص أن يبيع مرعاه إذا لم يكن قد اكتسب حقاً فيه قبل ذلك بالإحياء أو الإرث من المحيي ونحو ذلك.

وقد جاء عن إدريس بن زيد أنّه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وقال له إنّ لنا ضياعاً ولها حدود، ولنا الدواب وفيها مراعي، وللرجل منّا غنم وإبل ويحتاج إلى تلك المراعي لإبله وغنمه، أيحل له أن يحمي المراعي لحاجته إليها؟ فأجاب الإمام: بأنّ الأرض إذا كانت أرضه فله أن يحمي ويصير ذلك إلى ما يحتاج إليه. ثمّ سأله عن الرجل يبيع المراعي، فقال له: إذا كانت الأرض أرضه فلا بأس^(٤٠). فإنّ هذا الجواب يدل على أنّ نفس عملية اتخاذ الأرض مرعى لا توجد حقاً للراعي في الأرض يسوّغ له نقل هذا الحق إلى غيره بالبيع.

في ضوء هذا البناء العلوي، وإشعاعه الخاص من القاعدة المذهبية نستطيع أن ندرك معالم النظرية، وبالتالي أن نجيب على الأسئلة التي قدمناها سابقاً.

أ - العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية:

فالنظرية تميز بين نوعين من الأعمال، أحدهما: الانتفاع والاستثمار، والآخر: الاحتكار والاستئثار. فأعمال الانتفاع والاستثمار ذات صفة اقتصادية بطبيعتها، وأعمال الاحتكار والإستئثار تقوم على أساس القوة ولا تحقق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً.

ومصدر الحقوق الخاصة في النظرية هو العمل الذي ينتمي إلى النوع الأول، كاحتطاب الخشب من الغابة ونقل الأحجار من الصحراء، وإحياء

الأرض الميتة. وأما النوع الثاني من العمل فلا قيمة له لأنه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها. والقوة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصة ولا مبرراً كافياً لها. وعلى هذا الأساس ألغت النظرية العامة العمل لحيازة الأرض والاستيلاء عليها ولم تقم على أساسه أي حق من الحقوق الخاصة، لأنه في الحقيقة من أعمال القوة، لا من أعمال الانتفاع والاستثمار.

ب - الحيازة ذات طابع مزدوج:

ونحن حين نقرر هذا، قد نواجه السؤال عن الفرق بين حيازة الأرض، وحيازة الحجر بحمله من الصحراء، والخشب باحتطابه من الغابة، والماء باغترافه من النهر، فإذا كانت الحيازة مظهر قوة، وليست ذات صفة اقتصادية كأعمال الانتفاع والاستثمار فكيف جاز للإسلام أن يفرق بين حيازة الأرض وحيازة الخشب ويمنح الأخيرة حقوقاً خاصة، بينما يلغي الأولى ويجردها من كل الحقوق؟

وأعمال الاحتكار والاستئثار في النظرية الإسلامية لا يقوم على أساس شكل العمل، بل قد يتخذ الشكل الواحد للعمل طابع الانتفاع والاستثمار تارة وطابع الاحتكار والاستئثار تارة أخرى، تبعاً لطبيعة المجال الذي يشتغل فيه العامل، ونوع الثروة التي يمارسها، فالحيازة - مثلاً - وإن كانت من الناحية الشكلية نوعاً واحداً من العمل، ولكنها تختلف في حساب النظرية العامة باختلاف نوع الثروة التي يسيطر عليها الفرد، لأن حيازة الخشب بالاحتطاب، والحجر بنقله من الصحراء - مثلاً - عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار. وأما حيازة الأرض والاستيلاء على منجم أو على عين ماء فليس من تلك الأعمال، بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين.

ولكي نبرهن على ذلك يمكننا أن نفترض انساناً يعيش بمفرده في مساحة

كبيرة من الأرض، غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية، بعيداً عن المنافسة والمزاحمة وندرس سلوكه وما يمارسه من ألوان الحياة.

إن إنساناً كهذا لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض، وما فيها من مناجم وعيون وحمايتها، لأنّه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية ولا فائدة يجنيها منها في حياته، ما دامت الأرض بخدمته في كل حين، لا ينافسها فيها أحد، وإنّما ينصرف مباشرة إلى إحياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار.

ولكنه بالرغم من أنّه لا يفكر في حياة مساحات كبيرة من الأرض، يمارس دائماً حياة الماء بنقله إلى كوزه، والحجر يحمله إلى كوخه، والخشب يوقد عليه النار، لأنّه لا يتاح له الانتفاع بهذه الأشياء في حياته إلّا بحياتها، وإعدادها في تناول يده.

فحياة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة، بل الإحياء وحده في هذا الحال هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها. وإنّما تكتسب حياة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض وتشتد، فينطلق كل فرد للاستيلاء على أوسع مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين. وهذا يعني أنّ حياة الأرض وما إليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار وإنّما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه.

وعلى العكس من ذلك حياة الخشب والحجر والماء، فإنّها ليست عمل قوة، وإنّما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار. ولهذا رأينا أنّ الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحياة بالرغم من تحرره عن كل دافع من دوافع القوة واستعمال العنف وهكذا نعرف أنّ حياة

الأشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرد عمل من أعمال القوة وإنما هي في الأصل عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الانسان ولو لم يوجد لديه أي مبرر لاستعمال القوة .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن ندرج حيازة المصادر الطبيعية من أراضي ومناجم وعيون في أعمال الاحتكار والقوة التي لا قيمة لها في النظرية ، وندرج حيازة الثروات التي تنقل وتحمل في أعمال الانتفاع والاستثمار التي هي المصدر الوحيد للحقوق الخاصة في الثروات الطبيعية .

ونخرج من ذلك بنتيجة وهي: أنّ الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة، فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار .

ج - النظرية تميز بين الأعمال ذات الصلة الاقتصادية :

ولنأخذ الآن أعمال الانتفاع والاستثمار التي تحمل الطابع الاقتصادي لندرس موقف النظرية من تقييمها ونوع الحقوق التي تقيمها على أساسها .

ولا نحتاج في هذا المجال إلى أكثر من تتبع الفقرة الثانية والفقرة العاشرة من البناء العلوي السابق، لنعرف أنّ الشريعة لا تمنح الفرد دائماً الحق والملكية في مصادر الثروة الطبيعية من أرض ومناجم وعيون بمجرد ممارسة الفرد فيها لعمل خاص من أعمال الانتفاع والاستثمار. فنحن نرى مثلاً في الفقرة الثانية أنّ ممارسة الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها لا يمنح الفرد الزارع من الحق فيها ما يمنحه الإحياء في أرض ميتة، ونلاحظ في الفقرة العاشرة أيضاً أنّ الانتفاع بالأرض باتخاذها مرعى لا يعطي الراعي حقاً في تملك الأرض، مع أنّ استخدامه لها في الرعي عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار. فهناك إذن فارق يجب اكتشافه بين إحياء الأرض وما إليه من أعمال، وبين استثمار الأرض العامرة في الزراعة والرعي، بالرغم من أنّ هذه

الأعمال تبدو جميعاً ذات صفة اقتصادية وألواناً من الانتفاع والاستثمار لمصادر الثروة الطبيعية. وباكتشاف ذلك الفارق نتقدم مرحلة جديدة في تحديد النظرية العامة واستيعابها.

د - كيف تقوم الحقوق الخاصة على أساس العمل :

والحقيقة أنّ هذا الفارق يرتبط كل الارتباط بالمبررات التي آمنت بها النظرية لمنح الفرد حقوقاً خاصة في الثروة الطبيعية على أساس العمل.

فلكي نفهم باستيعاب الفرق نظرياً بين المجموعة التي عرضناها من أعمال الانتفاع والاستثمار ذات الصفة الاقتصادية، يجب أن نعرف التكييف النظري للحقوق الخاصة التي ربطت بالعمل، وكيف وإلى أي مدى يلعب العمل دوره الإيجابي في النظرية؟ وما هو المبدأ الذي ينشئ العمل على أساسه حقوقاً خاصة للعامل في الثروة التي يمارسها بعمله؟ فإذا عرفنا هذا المبدأ استطعنا في ضوءه أن نميز بين تلك المجموعة من أعمال الانتفاع.

ويمكننا تلخيص هذا المبدأ على ضوء البناء العلوي الكامل للنظرية في الصيغة التالية: إنّ العامل يملك نتيجة عمله التي يخلقها بجهد وطاقته في المواد الطبيعية الخام، وهذا المبدأ يسري على كل أعمال الانتفاع والاستثمار التي يمارسها الفرد في الطبيعة ومصادرها الخام، من دون تمييز بين عملية إحياء الأرض الميتة أو كشف المنجم أو استنباط الماء أو زراعة الأرض العامرة بطبيعتها أو استخدامها في رعي الحيوانات وتربيتها، كل ذلك عمل وكل عمل مع مادة خام من حق العامل أن يقطف ثماره بتملك نتيجة.

ولكن حق العامل في امتلاك نتيجة عمله في مصدر طبيعي، لا يعني أنّ جميع هذه الأعمال تتفق في نتائجها لكي تتفق في نوع الحقوق التي تسفر عنها، بل إنها تختلف في نتائجها وعلى هذا الأساس تختلف في نوع الحقوق الخاصة التي تنشأ عنها، فإحياء الأرض مثلاً عملية يمارسها الفرد في أرض

ميتة لا تصلح لإنتاج وإنتفاع، فيزيل عن وجهها الصخور الصماء ويوفر كل الشروط التي تجعلها قابلة للانتفاع أو الإنتاج، ويحقق عن طريق ذلك نتيجة مهمة بسبب إحيائه للأرض لم تكن موجودة قبل الإحياء، وليست هذه النتيجة وجود الأرض نفسها، لأن عملية الإحياء لا تخلق الأرض، وإنما هي الفرصة التي خلقها الفرد بعمله وجهده، فإنَّ إحياء الأرض الميتة يؤدي إلى خلق فرصة الانتفاع بالأرض واستثمارها، إذ لم تكن هذه الفرصة متاحة قبل إحيائها وإنما نتجت عن عملية الإحياء. والعامل يملك وفقاً للنظرية العامة هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله وملكيته للفرصة تؤدي إلى منع الآخرين عن سرقة هذه الفرصة منه، وتضييعها عليه بانتزاع الأرض منه، والانتفاع بها بدلاً عنه، لانهم بذلك يحرّمونه من الفرصة التي خلقها بجهده في عملية الإحياء وملكها بعمل مشروع، ولأجل ذلك يصبح الفرد بإحيائه الأرض أولى بها من غيره، ليتاح له الانتفاع بالفرصة التي أنتجها، وهذه الأولوية هي كل حقه في الأرض، وهكذا نعرف أنَّ حق الفرد في الأرض التي أحيّاها مرده نظرياً إلى عدم جواز سرقة الآخرين نتيجة عمله وتضييع الفرصة التي خلقها بعمله المشروع.

وإحياء المنجم أو عين الماء المستترة في أعماق الأرض كإحياء الأرض الميتة في هذا تماماً. فإنَّ العامل الذي يمارس عملية الإحياء يخلق فرصة الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحيّاه، ويملك هذه الفرصة بوصفها ثمرة لجهده، فلا يجوز لغيره تضييع الفرصة عليه. وللعامل الحق في منع الآخرين إذا حاولوا انتزاع المرفق منه. ويعتبر هذا حقاً في الأرض والمنجم والعين، مع فوارق سوف ندرسها بعد لحظات.

وأما ممارسة الفرد للزراعة في أرض عامرة بطبيعتها أو استخدام أرض لرعي الحيوانات، فهذه الأعمال وإن كانت من أعمال الانتفاع والاستثمار في المصادر الطبيعية، ولكنها لا تبرر وجود حق للزارع والراعي في الأرض، لأنَّه لم ينتج الأرض نفسها، ولا فرصة عامة كالفرصة التي أنتجها إحياء الأرض

الميتة. صحيح أنّ الزارع أو الراعي أنتج زرعاً، أو ربّى ثروة حيوانية عن طريق عمله في الأرض ولكن هذا يبرر تملكه للزرع الذي أنتجه، أو للثروة الحيوانية التي تعاهدها، ولا يبرر تملكه للأرض وحقه فيها.

فالفرق إذن بين هذه الأعمال وعلميات الاحياء أنّ تلك العمليات تخلق فرصة للاستفادة من الأرض أو المنجم أو العين، لم تكن قبل الإحياء فيملكها الفرد، ويكتسب عن طريق تملكه لهذه الفرصة حقه في المصدر الذي أحياه، وأمّا الأرض العامرة بطبيعتها أو الأرض الخضراء بطبيعتها التي يمارس فيها الفرد عملية الزرع أو الرعي فقد كانت فرصة الانتفاع بها في الزرع والرعي موجودة قبل ذلك، ولم تنتج عن العمل الخاص، وإنّما الشيء الذي نتج عن عمل الزارع - مثلاً - هو الزرع، ولا شك أنّه من حقه الخاص لأنّه نتيجة عمله.

وفي هذا الضوء نستطيع الآن أن نستنتج شرطاً جديداً في العمل الذي يتيح حقاً خاصاً في المصادر الطبيعية، فقد اكتشفنا أنّ الشرط الأوّل وهو أن يكون العمل ذا صفة اقتصادية، ونستنتج الآن الشرط الثاني وهو أن يخلق هذا العمل حالة أو فرصة معينة جديدة يملكها العامل ويكتسب عن طريقها حقه في المصدر الطبيعي.

وإلى هذه الحقيقة كان الامام الشافعي يشير حينما استدل على أنّ المعدن الباطن المستتر لا يملك بالاحياء بأنّ المحيا ما يتكرر الانتفاع به بعد عمارته بالاحياء من غير إحداث عمارة وهذا لا يمكن في المعادن بمعنى أنّ الفرصة التي يخلقها الإحياء في المعدن محدودة فيكون الحق محدوداً تبعاً لذلك.

وهذا الاكتشاف للترابط بين حق العامل في المصدر الطبيعي، والفرصة التي ينتجها العمل في ذلك المصدر، يترتب عليه منطقياً أن يزول حق الفرد في المصدر إذا تلاشت تلك الفرصة التي أنتجها، لأنّ حقه في المصدر الطبيعي كان يقوم كما عرفنا على أساس تملكه لتلك الفرصة، فاذا زالت سقط

حقه، وهذا ما نجده تماماً في الفقرة الرابعة والخامسة من البناء العلوي الذي قدمناه .

ولنأخذ الآن أعمال الإحياء هذه التي تمنح الفرد العامل حقاً خاصاً في المصدر الطبيعي، كإحياء الأرض واستخراج المنجم واستنباط العين، لكي ندرس بدقة موقف النظرية منها، ونرى ما إذا كانت نفس هذه الأعمال تختلف في الحقوق التي تنتجها بعد أن درسنا الفرق بينها وبين سائر أعمال الانتفاع والاستثمار، وعرفنا قبل ذلك الفرق بين أعمال الانتفاع والاستثمار بشكل عام، وأعمال الاحتكار والاستئثار.

ونحن إذا استعرضنا من البناء العلوي المتقدم الحقوق التي تقوم على أساس أعمال الإحياء، وجدنا أنّها تختلف من عمل لآخر، فالأرض التي أحيائها الفرد لا يجوز لفرد آخر بدون إذنه استثمارها والتصرف فيها، مادام الفرد الذي أحيائها يتمتع بحقه في الأرض، بينما نجد أنّ الفرد إذا استنبط عيناً كان له الحق في مائها بقدر حاجته، وجاز للآخرين الاستفادة من العين فيما زاد على حاجة صاحبها.

ولهذا كان على النظرية أن تشرح السبب الذي أدّى إلى اختلاف حق العامل في أرضه التي أحيائها، عن حق العامل في العين التي استنبطها، ولماذا سمح لأي فرد بالاستفادة من ماء العين إذا زاد على حاجة صاحبها ولم يسمح لأحد بزراعة الأرض التي أحيائها العامل بدون إذنه، ولو لم يستغلها العامل في الزراعة فعلاً؟

والواقع أنّ الجواب على هذا جاهز في ضوء معلوماتنا التي اكتشفناها حتى الآن عن النظرية فإنّ العامل يملك قبل كل شيء نتيجة عمله، وهي فرصة الاستفادة من المصدر الطبيعي، وملكيته لهذه الفرصة تحتم على الآخرين الإمتناع عن سرقتها منه وتضييعها عليه، وبذلك يحصل على الحق الخاص في

المصدر الذي أحياءه، وهذا كله يطرد في سائر المصادر دون فرق في ذلك بين الأرض والمنجم والعين، فالحقوق التي تنتج عن إحياء تلك المصادر الطبيعية متساوية.

والسماع للغير بالاستفادة من عين الماء فيما زاد على حاجة العامل دون الأرض لا ينشأ من اختلاف الحقوق، بل ينبع عن طبيعة تلك الأشياء فإنَّ الفرصة التي يملكها الفرد نتيجة لحفره العين، واكتشافه للماء، لا تضيع عليه بمشاركة شخص آخر له في الانتفاع بالماء ما دامت العين غزيرة تفيض عن حاجته، فالعين الثرية بالماء لا تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما. وبهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربه وشرب ماشيته إلى فوات تلك الفرصة منه.

وعلى العكس من ذلك الأرض التي يحييها الفرد، ويخلق فيها فرصة الانتفاع بها عن طريق إحيائه لها، فإنَّ الأرض بطبيعتها لا تتسع لاستثمارين في وقت واحد، فلو بادر شخص إلى أرض محيية واستثمرها لانتزع بذلك من العامل الذي أحيهاها الفرصة التي خلقها، لأنَّ الأرض إذا وظفت في إنتاج زراعي لا يمكن أن تقوم بدور مماثل، ولا أن تستغل لأغراض الإنتاج من قبل فرد آخر.

وهكذا نعرف أنَّ الأرض المحيية لا يجوز لغير العامل الذي أحيهاها أن يستثمرها وينتفع بها، لأنَّه يضيع على العامل الفرصة التي يملكها بعمله، فلكي يحتفظ العامل بهذه الفرصة لا يسمح لغيره باستثمار الأرض، سواء كان العامل يفكر في استغلال الفرصة فعلاً أو لا، لأنَّها على أي حال فرصته التي خلقها، ومن حقه الاحتفاظ بها ما دامت جهوده التي أنفقها لإحياء الأرض مجسدة فيها، وخلافاً لذلك يسمح في عيون الماء لغير العامل الذي اكتشفها أن يستفيد منها فيما زاد على حاجة العامل، لأنَّ ذلك لا يجرد المكتشف من الفرصة التي خلقها، لقدرة العين على تلبية طلبات العامل الذي اكتشفها، وإشباع حاجة الآخرين في وقت واحد، فاختلفت الأرض عن العين في طبيعتها

وطريقة استغلالها هو السبب الذي يفسر السماح للآخرين بالاستفادة من العين دون الأرض .

وأما المنجم المكتشف ، فقد أجاز الإسلام لأي فرد أن يستفيد منه بالطريقة التي لا تؤدي إلى حرمان المكتشف من الفرصة التي خلقها ، وذلك بالحفر في موضع آخر من المنجم أو بالاستفادة من نفس الحفرة التي أنشأها المكتشف الأول إذا كانت واسعة تتيح للغير أن يستفيد منها دون أن ينتزع من المكتشف فرصة الانتفاع .

فالمقياس العام للسماح لغير العامل أو منعه عن الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحياه العامل وخلق فيه فرصة الانتفاع هو : مدى تأثير ذلك على الفرصة التي خلقها العامل باحيائه للمصدر الطبيعي .

هـ - أساس التملك في الثروات المنقولة :

وحتى الآن كنا نحصر الحديث تقريباً بالعمل في المصادر الطبيعية كالأراضي والمناجم وعيون الماء ، ولابدّ لكي نستوعب المحتوى الكامل للنظرية أن نفحص بتدقيق تطبيقات النظرية على غير المصادر الطبيعية من الثروات المنقولة ، وأوجه الفرق بينها وبين المصادر والمبررات النظرية لهذه الفروق .

والشيء الوحيد الذي مرّ بنا عن موقف النظرية من الثروات المنقولة ، أنّ حيازة هذه الثروات تعتبر نظرياً عملاً ذا صفة اقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار ، خلافاً لحيازة المصدر الطبيعي التي تحمل طابع الاحتكار والاستثناء ، ولا تتسم بالصفة الاقتصادية .

وقد استخدمنا فرضية الانسان المنفرد ، للتدليل بها على هذا الفرق بين حيازة المصادر الطبيعية وحيازة الثروات المنقولة .

فالاستيلاء - إذن - على كمية من الماء أو من خشب الغابة أو أي ثروة

طبيعية أخرى بالامكان نقلها يعتبر قبل كل شيء عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار، ولهذا تدخل حيازة الثروات المنقولة في حساب النظرية، التي لا تعترف بعمل سوى أعمال الانتفاع ذات الصفة الاقتصادية.

ولكن الحيازة ليست هي العمل الوحيد الذي تعترف به النظرية، وتقيمه في مجال الثروات المنقولة، فهناك نوع آخر من العمل في هذا المجال، يشبه أعمال الإحياء في المصادر الطبيعية، وهو العمل لإيجاد فرصة الانتفاع بالثروة الطبيعية المنقولة إذا كانت تشتمل بطبيعتها على مقاومة للانتفاع بها، كصيد الحيوان النافر، فإنّ العمل الذي يشل به الصيد مقاومة الحيوان الذي يصطاده يخلق فرصة الانتفاع بذلك الحيوان بسبب القضاء على مقاومته كما يخلق العامل فرصة الانتفاع بالأرض الميتة عن طريق إحيائها والقضاء على مقاومتها وتزليل تربتها.

فالحيازة والعمل لإيجاد فرصة الانتفاع نوعان من العمل، يحملان معاً الطابع الاقتصادي في مجال الثروات المنقولة ولكن العمل لإيجاد فرصة جديدة للانتفاع بالثروة كالصيد، يمتاز عن الحيازة بدوره الإيجابي في خلق هذه الفرصة، إذ إنّ الحيازة ذات دور سلبي من هذه الناحية لأنها بوصفها مجرد عملية استيلاء على الثروة لا تخلق فيها فرصة جديدة للانتفاع بها بشكل عام، فأنت حين تحوز حجراً من الطريق العام أو ماءً من البئر لا تخلق في الحجر والماء فرصة جديدة للانتفاع بهما بشكل عام لم تكن من قبل، لأن الحجر أو الماء كان معروضاً للجميع، ولم تزد على أن سيطرت عليه وادخرته لحاجتك. صحيح أنك نقلت الحجر إلى بيتك والماء إلى آينتك ولكن هذا لا يخلق فرصة لم تكن من قبل للانتفاع بالمال بشكل عام، لأن هذا النقل إنّما يمهد لانتفاعك بالحجر أو الماء، ولا يذلل عقبة عامة في هذا السبيل، ولا يمنح المال صفة تجعله أكثر استعداداً أو لياقة للنفع بصورة عامة كإحياء الأرض الذي يقضي على مقاومة الأرض للانتفاع بها بشكل عام، ويمنحها كفاءة جديدة للقيام

بدورها العام في حياة الانسان .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقارن الصيد، وما إليه من أعمال كخلق فرصة جديدة في الثروات المنقولة بعملية إحياء الأرض، لأن الصيد والإحياء يتفقان في خلق فرصة عامة لم تكن متاحة من قبل، ونقارن حيازة الثروة المنقولة بعملية زراعة الأرض العامرة بطبيعتها، فكما أنّ زراعة الأرض العامرة طبيعياً لا تخلق في الأرض فرصة جديدة وإنّما هي عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، كذلك حيازة الماء من العيون الطبيعية^(٤١).

وهذا التمييز بين حيازة الثروات المنقولة، وبين العمل فيها لإيجاد فرصة الانتفاع، كالصيد وما إليه من أعمال، لا يعني انفصال هذين الأمرين أحدهما عن الآخر دائماً فإنّ الحيازة كثيراً ما تقترب بخلق فرصة جديدة في الثروة، فتندمج الحيازة مع خلق الفرصة الجديدة عملية واحدة، كما قد يوجد كل منهما بصورة منفصلة عملياً عن الآخر.

فهناك من الثروات ما يحتوي على درجة من المقاومة الطبيعية للانتفاع به، كالسمك في البحر والفائض من ماء النهر الذي يجري بطبيعته ليتلاشى في نهاية الشوط في أعماق البحر، فاذا قضى الصياد على مقاومة السمك باغرائه بدخول شبكته التي يصطاد بها فقد حازه وخلق فيه أيضاً فرصة الانتفاع نتيجة للقضاء على مقاومته خلال عملية واحدة، كما أنّ اختزان الماء الفائض من النهر يعتبر حيازة له، وهو في نفس الوقت يخلق فرصة الانتفاع، نتيجة لمنعه من الهروب إلى البحر والتسلل إليه.

وقد يمارس الفرد عملاً لخلق فرصة جديدة في الثروة والقضاء على مقاومتها الطبيعية، دون أن تتحقق خلال ذلك حيازة الثروة، كما إذا رمى الصائد بحجر على طائر محلق في الجو فشل حركته واضطره إلى الهبوط في منطقة بعيدة عن موضع الصائد، وأصبح في وضع لا يسمح له إلا بالمشي

كالدواجن، فالفرصة الجديدة للانتفاع قد انجزت في هذه العملية عن طريق اصطيد الطائر والقضاء على مقاومته بقذف الحجر عليه، ولكن الطير وهو يمشي بعيداً عن موضع الصائد لا يعتبر في حيازته وتحت يده، وإنما تتم حيازته له إذا تعقبه الصائد وأخذه.

وقد يحوز الفرد ثروة دون أن يمارس عملاً لخلق فرصة جديدة فيها، كما إذا كانت الثروة مستعدة بطبيعتها للانتفاع بها، ولا تشتمل على مقاومة تحول دون ذلك كحيازة الماء من العيون والحجر من الأرض. فالحيازة وخلق الفرصة لولان من العمل قد يندمجان في عملية واحدة وقد يفترقان.

ولنعبر عن اللون الثاني من العمل الذي يخلق الفرصة بالصيد، بوصفه المثال البارز للعمل المنتج لفرصة جديدة في الثروات المنقولة.

ولكي ندرس هذين اللونين من العمل على صعيد النظرية سوف نتناول كلاً من الحيازة والصيد بصورة منفصلة عن الآخر، لاكتشاف الأحكام المختصة به، وطبيعة الحقوق التي تنتج عن كل من العملين، والأساس النظري لها.

و - دور الأعمال المنتجة في النظرية:

فالصيد إذا درسناه بصورة منفصلة عن الحيازة، نجد أنه عمل ينتج فرصة معينة. فمن الطبيعي أن يمنح العامل حق تملك الفرصة التي نتجت عن عمله، كما يملك العامل في الأرض فرصة الانتفاع التي نجمت عن إحيائه للأرض، وفقاً للمبدأ الآنف الذكر في النظرية، الذي يمنح كل عامل في الثروة الطبيعية الخام حق تملك النتيجة التي يسفر عنها العمل.

وعن طريق تملك الصائد لهذه الفرصة يصبح له حق خاص في الطير الذي اصطاده واضطره إلى الهبوط والمشي على الأرض، ولو لم يحزه كما يدل عليه إطلاق النصوص التشريعية. فلا يسمح لفرد آخر أن يبادر إلى الطير

ويستولي عليه، أو يغتنم فرصة اشتغال الصياد عن حيازته بمواصلة عملية الصيد مثلاً فيسبقه إليه، لأن ذلك يؤدي إلى حرمان العامل من الفرصة التي خلقها بالصيد.

فحق الصياد في الطائر الذي اصطاده لا يتوقف على حيازته له أو البدء في الانتفاع به فعلاً، بل مجرد الفرصة التي خلقها بعمله يخوله الحق فيه، لأن هذه الفرصة ملك للعامل الذي خلقها، سواء فكر فعلاً في الإنتفاع بصيده وبادر إلى حيازته أو لا.

وبهذا كان الصياد نظير العامل الذي يحيي الأرض، فكما لا يجوز لفرد آخر أن يستثمر الأرض ويزرعها، ولو لم يمارس المحيي الانتفاع بها فعلاً، كذلك لا يصح لغير العامل الذي ذلل الصيد وقضى على مقاومته أخذ الصيد ما دام الصياد محتفظاً بحقه، ولو لم يبادر إلى حيازته فعلاً.

ولكن الطير الذي شلت حركته نتيجة لاصطياده، إذا استطاع قبل أن يبادر الصياد إلى حيازته أن يسترجع قواه، أو يتغلب على الصدمة، ويحلّق في الجو من جديد، زال عنه حق الصياد، لأن هذا الحق كان يعتمد على تملك العامل للفرصة التي أنتجها بالصيد، وهذه الفرصة تتلاشى بهروب الطائر في الجو، فلا يبقى للمصائد حق في الطير وهو في هذا يشبه أيضاً العامل الذي يحيي الأرض ويكتسب حقه فيها على هذا الأساس، إذ يفقد حقه في الأرض إذا انطفأت فيها الحياة، ورجعت مواتاً من جديد، والسبب نظرياً واحد في الحالتين، وهو أنّ حق الفرد في الثروة يرتبط بتملكه للفرصة التي تنتج عن عمله فإذا زالت تلك الفرصة وانعدم أثر ذلك العمل زال حقه في الثروة.

فالصيد في أحكامه إذن حين ينظر إليه بصورة مستقلة عن الحيازة يشابه إحياء المصادر الطبيعية، وهذا التشابه ينبع - كما رأينا - من وحدة التفسير النظري لحق العامل في صيده وحق العامل في الأرض الميتة التي أحيّاها.

ز - دور الحيازة للثروات المنقولة :

وأما الحيازة فهي تختلف عن الصيد المجرد في أحكامها، ولهذا نجد أنَّ الفرد إذا ملك طيراً بالحيازة ودخل في حوزته أصبح من حقه استرجاعه إذا طار وامتنع، فاصطاده آخر، وليس للآخر الاحتفاظ به، بل يجب عليه رده إلى من كان الطير في حوزته، لأنَّ الحق المستند إلى الحيازة حق مباشر بمعنى أنَّ الحيازة سبب مباشر لتملك الطير، وليس تملك الطير مرتبطاً بتملك فرصة معينة ليزول بزوالها.

وهذا هو الفرق بين الحيازة وغيرها من العمليات التي مرت بنا فالصيد كان سبباً لامتلاك الصائد للفرصة التي أنتجها وقام على هذا الأساس حقه في الطير، والاحياء كان سبباً لامتلاك العامل للفرصة التي نجمت عن الإحياء ونتيجة لذلك حصل على حقه في المرفق الذي أحياه، وأما حيازة الثروات المنقولة فهي بمجردها سبب أصيل ومباشر لتملك الثروة.

وهذا الفرق بين الحيازة وغيرها من الأعمال يحتم علينا مواجهة السؤال التالي على الصعيد النظري: إذا كان حق الفرد في المصدر الطبيعي الذي أحياه أو في الصيد الذي اصطاده يقوم على أساس امتلاكه نتيجة عمله، وهي فرصة الانتفاع بذلك المصدر، فعلى أي أساس يقوم حق الفرد في الحجر الذي يلقاه في الطريق فيأخذه لنفسه؟ أو حقه في الماء الراكد الذي يحوزه من بحيرة طبيعية؟ مع أنَّ حيازته هذه للحجر أو للماء لم تنتج فرصة عامة جديدة في المال كما ينتج الصيد وإحياء الأرض؟

والجواب على هذا السؤال: أنَّ حق الفرد هذا لا يستمد مبرره من تملك الفرد لفرصة نتجت عن عمله، وإنَّما يبرره انتفاع الفرد بذلك المال، فكما أنَّ من حق كل عامل أن يملك الفرصة التي ينتجها عمله، كذلك من حقه أن ينتفع بالفرصة التي هيأتها له الطبيعة بعناية الله تعالى، فالماء مثلاً إذا كان في أعماق الأرض

وكشفه الفرد بالحفر، فقد خلق فرصة الانتفاع به وأصبح جديراً بامتلاك هذه الفرصة، وأما إذا كان الماء مجتمعاً طبيعياً على سطح الأرض، وكانت فرصة الانتفاع به ناجزة بدون جهد من الانسان، فلا بد أن يتاح لكل فرد أن يمارس انتفاعه بذلك الماء، ما دامت الطبيعة قد كفتهم العمل ومنحتهم فرصة الانتفاع.

فاذا افترضنا فرداً اغترف بانائه من الماء المجتمع طبيعياً على وجه الأرض فقد مارس عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار في مفهوم النظرية كما مرّ بنا في مستهل البحث، وما دام من حق كل فرد أن ينتفع بالثروة التي تقدمها الطبيعة بين يدي الانسان، فمن الطبيعي أن يسمح للفرد بحيازة الماء المكشوف على وجه الأرض من مصادره الطبيعية، لأنها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار وليست عملاً من أعمال الاحتكار والقوة.

وإذا احتفظ الفرد بالماء الذي حازه كان له ذلك، ولا يجوز لآخر أن ينازعه فيه، أو ينتزعه منه وينتفع به لأن النظرية ترى حيازة الماء وما إليه من الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع، فما دامت الحيازة مستمرة فالانتفاع مستمر اذن من قبل الحائز، وما دام الحائز مواصلاً لانتفاعه بالثروة فلا مبرر لتقديم فرد آخر عليه في الانتفاع بها إذا أراد.

وهكذا يظل الفرد متمتعاً بحقه في الثروة المنقولة التي حازها، ما دامت الحيازة مستمرة حقيقة أو حكماً^(٤٢)، فاذا تنازل الفرد عن حيازته بإهمال المال والاعراض عنه، انقطع انتفاعه به، وسقط بسبب ذلك حقه في المال، وأصبح لأي فرد آخر الاستيلاء عليه والانتفاع به.

وهكذا يتضح أنّ حق الفرد في الماء الذي حازه من البحيرة أو الحجر الذي أخذه من الطريق العام لا يستند إلى تملكه لفرصة عامة ناجمة عن عمله وإنما يقوم على أساس ممارسة الفرد للانتفاع بتلك الثروة الطبيعية عن طريق حيازته لها.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نضيف إلى المبدأ المتقدم في النظرية القائل: إن كل عامل يملك نتيجة عمله، مبدأً جديداً وهو: أنّ ممارسة الفرد للانتفاع بثروة طبيعية يجعل له حقاً فيها ما دام مواصلاً لانتفاعه بتلك الثروة، ولما كانت الحيازة في مجال الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع فيستوعبها هذا المبدأ، ويقيم على أساسها حقاً للفرد في الثروة التي حازها.

د - تعميم المبدأ النظري للحيازة:

وهذا المبدأ لا ينطبق على الثروات المنقولة فحسب، بل ينطبق على المصادر الطبيعية أيضاً، إذا مارسها الفرد بعمل من أعمال الانتفاع، كما إذا زرع أرضاً عامرة بطبيعتها، فإنّ زراعته لها عمل من أعمال الانتفاع، فيكسب على أساس ذلك حقاً في الأرض يمنع الآخرين من مزاحمته وانتزاع الأرض منه، ما دام يواصل انتفاعه بها، ولكن ليس معنى هذا أنّ مجرد حيازة الأرض مثلاً تكفي لاكتساب هذا الحق فيه كحيازة الماء، لأنّ حيازة الأرض ليست من أعمال الانتفاع والاستثمار، وإنّما ينتفع بالأرض العامرة عن طريق زراعتها مثلاً، فإذا باشر العامل الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها وواصل هذا النوع من الانتفاع بها، لم يجز لآخر انتزاع الأرض منه ما دام العامل مستمراً في زراعتها، لأنّ الآخر ليس أولى بها ممن ينتفع بها فعلاً، وأما إذا ترك العامل زراعتها والانتفاع بها فلا يبقى له الحق في الاحتفاظ بها، ويجوز عندئذ لفرد آخر ممارستها في عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار.

ونلاحظ في حال ترك الفرد الإنتفاع بالأرض، الفرق بين المبدئين، فحق الفرد الذي يقوم على أساس مواصلة الإنتفاع بثروة طبيعية يزول بمجرد ترك الفرد للانتفاع بالأرض وعدم مواصلته، بينما يظل الحق القائم على أساس تملك العامل للفرصة التي يخلقها ثابتاً، ما دامت الفرصة باقية وجهود العامل مجسدة في الأرض ولو لم يكن يمارس الانتفاع بالأرض فعلاً.

تلخيص النتائج النظرية

يمكننا أن نستنتج الآن من دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج مبدئين أساسيين في هذه النظرية:

أحدهما: أنّ العامل الذي يمارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة، ونتيجة لتملك العامل هذه الفرصة يكون له الحق في نفس المال تبعاً لما تفرضه ملكيته للفرصة التي أنتجها عمله ويرتبط حقه في المال بملكية هذه الفرصة، فإذا انعدمت وزالت الفرصة التي خلقها سقط حقه في المال.

والمبدأ الآخر: أنّ ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقاً يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة منه ما دام يواصل استفادته منها، ويمارس أعمال الانتفاع والاستثمار، لأنّ غيره ليس أولى منه بالثروة التي يمارسها لتنتزع منه وتعطى للغير.

وعلى أساس المبدأ الأول تقوم الأحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الاحياء والصيد، وعلى أساس المبدأ الثاني تركز أحكام الحيازة للثروات المنقولة التي وفرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للانسان.

فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية والانتفاع المستمر بثروة توفرت فيها الفرصة طبيعياً هما المصدران الأساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية.

والطابع المشترك لهذين المصدرين هو الصفة الاقتصادية، فإنّ كلاً من خلق فرصة جديدة، أو الانتفاع بثروة على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً يعتبر ذا صفة اقتصادية، وليس من أعمال القوة والاستئثار.

الهوامش

- (١) المدرسة القرآنية ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٣ : ٤٠ - ٤١ .
- (٢) يونس : ٤٩ .
- (٣) الأعراف : ٣٤ .
- (٤) المدرسة القرآنية ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٣ : ٥٢ - ٥٣ .
- (٥) الانعام : ٧٢ .
- (٦) المائدة : ٣٨ .
- (٧) المدرسة القرآنية ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٣ : ٣٨ .
- (٨) الأسس العامة للبنك في المجتمع الاسلامي ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٢ : ١٩٣ - ١٩٧ ، ط - دار التعارف للمطبوعات .
- (٩) المصدر السابق : ١٩٩ .
- (١٠) انظر : تعارض الأدلة الشرعية : ٣١٩ .
- (١١) انظر : المصدر السابق : ٣٣٣ - ٣٣٤ .
- (١٢) انظر : اقتصادنا ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر : ٣٧٣ ، ط - دار التعارف للمطبوعات .
- (١٣) الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة : ٦٤ وما بعدها .
- (١٤) اقتصادنا : ٦٨٤ ، ط - دار التعارف للمطبوعات .

- (١٥) انظر : صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٢ : ٤٣ ، ط - دار التعارف للمطبوعات .
- (١٦) انظر اقتصادنا : ٣٧٨ .
- (١٧) انظر : اقتصادنا : ٣٧٤ .
- (١٨) انظر : اقتصادنا : ٣٩٨ - ٣٩٩ .
- (١٩) انظر : المصدر السابق : ٤٠٠ .
- (٢٠) انظر : اقتصادنا : ٣٢٩ .
- (٢١) آل عمران : ١٣٧ .
- (٢٢) اقتصادنا : ٣٩٩ .
- (٢٣) انظر : مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ، العدد ١٦ : ٧٢ - ٧٤ .
- (٢٤) الاقتصاد الاسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة : ١٢٧ . (النقل مع الوسطة)
- (٢٥) انظر : مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٨٥ ، حول منهج الشهيد الصدر رحمته الله / التسخيري .
- (٢٦) المصدر السابق : ١٨٤ .
- (٢٧) المدرسة القرآنية ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٣ : ٣٩ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٤٠ .
- (٢٩) الأسس العامة للبنك في المجتمع الاسلامي ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٢ : ١٩٧ - ١٩٩ .
- (٣٠) لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الاسلامية ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ١٢ : ١٨ .
- (٣١) انظر : اقتصادنا : ٤٠٧ - ٥٢٤ ، ط - دار التعارف .
- (٣٢) اقتصادنا : ٤٥٨ .
- (٣٣) نظراً لدقة الأبحاث الآتية لم نحاول إختصارها بل عرضناها كما هي من دون تصريف .
- اقتصادنا : ٥٠٠ - ٥٢٤ .
- (٣٤) قواعد الأحكام للعلامة الحلي : ٢٢٢ ، الطبعة الحجرية .

(٣٥) المسالك في شرح شرائع الإسلام ١٢ : ٤٠٠ ، للشهيد الثاني علي بن أحمد العاملي ،
نشر مؤسسة المعارف الاسلامية .

(٣٦) قواعد الأحكام للعلامة الحلي : ١٥٢ ، الطبعة الحجرية .

(٣٧) المغني لابن قدامة ٩ : ٣٨٢ .

(٣٨) شرائع الإسلام للمحقق الحلي ٣ : ٢٠٣ .

(٣٩) الكافي ٥ : ١٤٠ .

(٤٠) انظر : الوسائل ١٢ : ٢٧٦ ، ب ٢٢ من عقد البيع وشروطه ، ح ١ .

(٤١) يلاحظ هنا أننا لم نقارن بين حيازة الماء المباح وحيازة الأرض العامرة بطبيعتها ،
وإنما قارنا بين حيازة الماء وزراعة الأرض العامرة ، وذلك لأن حيازة الأرض ليست
عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار - كما مرّ سابقاً - أما حيازة الماء فهي من أعمال
الانتفاع ذات الصفة الاقتصادية ، كزراعة الأرض العامرة بطبيعتها . «الشهيد»

(٤٢) نريد باستمرار الحيازة حكماً : الحالات التي تنقطع فيها الحيازة لسبب اضطراري ،
كالنسيان والضياع والاغتصاب ، ونحو ذلك ، فإنّ الشريعة تعتبر الحيازة وممارسة
الانتفاع مستمرة حكماً ، ولذا تأمر بارجاع المال الضائع أو المغتصب إلى حوزة
صاحبه ، ومرد هذا الاعتبار في الحقيقة إلى التأكيد على العنصر الاختياري ، وسلب
الأثر عن حالات الاضطرار في مختلف مجالات التشريع . «الشهيد»

الشهيد الصدر رحمته الله

ونظرية تفسير النص^(١)

□ الشيخ أحمد الواعظي

ترتبط المعارف الدينية على اختلافها ارتباطاً عميقاً ووثيقاً بمقولة « فهم النص » وتفسيره .

ويعتبر الفقه والكلام وتفسير القرآن الكريم من العلوم التي تُعنى بهذه المقولة على نطاق واسع وكبير .

إننا لو تجاوزنا تفسير القرآن الذي يعتمد تماماً على فهم النص لوجدنا أن الكثير من المسائل الفقهية والقضايا الكلامية - وعلى مستوى واسع - قد تبلورت عن طريق الرجوع إلى المتون المقدسة، وفي الوقت نفسه نجد أن بعض الاستدلالات الفقهية والكلامية ليست حصيلة الفهم المباشر للآيات والروايات وليس لفهم النص تأثيراً مباشراً فيها .

إن ارتباط المعارف الدينية بفهم وتفسير النص يدلل بوضوح على مدى الحاجة والضرورة لتشكيل وتدوين علم مشتمل على الأصول والضوابط والقواعد الحاكمة على فهم النص .

والضرورة المزبورة يمكن إدراجها في فرع من فروع المعرفة تحت عنوان

مَقَدِّمَات التفسير أو مَقَدِّمَات الكلام أو مَقَدِّمَات علم الفقه .

إِلَّا أَنَّنَا نجد في العالم الاسلامي أَنَّ الابحاث التي ترتبط بفهم النص تطرح بشكل كلاسيكي غالباً في علم الأصول الذي يلعب دوراً تمهيدياً بالنسبة لعلم الفقه . إِلَّا أَنَّنَا مع ذلك نلاحظ أَنَّ بعض الابحاث التي تتعلق بالالفاظ وفهمها تطرح و بشكل استطرادي في علم المنطق و احيانا في مقدمات بعض التفاسير ، لكن مع ذلك فالسنة الرائجة والغالبة قائمة على بحث وتنقيح الابحاث المرتبطة بفهم النص في علم اصول الفقه ولا تزال أمثال هذه المباحث تحوز على قسم مهم من الدراسات الأصولية .

أما في الوسط الغربي فقد لعب علم الهرمنيوطيقيا في بدايات ظهوره هذا الدور أيضاً في القرن السابع عشر كفرع من فروع المعرفة التي تقوم بدعم ومساندة العلوم المبنية على اساس تفسير النص . لقد جرى وضع علم الهرمنيوطيقيا في كافة فروع العلوم كمرشدٍ تدرج فيه أصول وقواعد ومنهج فهم وتفسير النص الذي يُعنى به كل علم من هذه العلوم .

بيد أَنَّهُ وبمرور الزمان استفحل الرأي القائل بعدم الحاجة إلى تدوين كتب موجهة كهذه لكل فرع من فروع المعرفة وَأَنَّهُ يمكن ضبط علم فهم النصوص مرة واحدة تحت عنوان «القواعد العامة في فهم النص» ، و ايجاد علم واحد - باسم نظرية فهم النص [الهرمنيوطيقيا] - يوضح طريقة فهم وتفسير كل نص .

ولم تقف نظرية فهم النص في سيرها التاريخي عند هذا الحد ، بل ظهرت اتجاهات متنوعة يحتاج الحديث عنها مفصلاً إلى مجال آخر .

ونظراً للتحويلات الكثيرة التي طرأت في دائرة هذا العلم فقد أصبحت نظرية فهم النص مورداً لاهتمام الاتجاهات والمذاهب المتعددة .

وقد تسبب هذا الاهتمام بطرح أسئلة عديدة وجديدة ، ومن ثَمَّ عرض

نظريات تفسيرية جديدة تشكل جواباً مناسباً عن تلك الأسئلة والنظريات والرؤى التفسيرية، كما اتضح أنه لابد من ترميم النظرية التفسيرية الجامعة بنحو يتبين وبوضوح فهم النص بحيث تظهر لفهم النص عند تحليل ماهيته أبعاد أخرى مختلفة.

إننا في هذا المقال - ومن خلال عرض أهم الأسئلة التي تطرح اليوم فيما يرتبط بظاهرة فهم النص وتفسيره - سوف نحاول تبين النظرية التفسيرية للشهيد الصدر رحمته الله والوقوف عند الجواب عن الكثير من تلك الأسئلة على ضوء هذه النظرية وتحليلها.

ومن الجدير ذكره أن نظرية الشهيد الصدر التفسيرية هي نفس النظرية الرائجة عند الأصوليين، والامتياز الوحيد الذي يمتاز هذا الشهيد السعيد به هو سبقه لغيره في الإهتمام بالإشارة إلى بعض النكات الدقيقة المرتبطة بنظرية فهم وتفسير النص، مضافاً إلى بيانه الواضح والصريح لنظرية علماء الدين التفسيرية المقبولة لديهم.

وقد جعلنا محور الحديث في تحليل آراء الشهيد الصدر رحمته الله كتاب «بحوث في علم الأصول» الذي يمثل دورة كاملة في سبع مجلدات لدرسه الخارج في الأصول.

تفسير النص والأسئلة الجديدة:

لقد شهدت دراسات الهرمنيوطيقيا المعاصرة نمواً وتطوراً ملحوظاً في القرن العشرين وقدمت مجموعة كبيرة من الأسئلة فيما يتعلق بعمليات فهم وتحليل النص. ولم تكن هذه الأسئلة سوى أسئلة عامة ولا تستهدف فهم خصوص النصوص الدينية، بل تشمل أبحاثها المطروحة كل نص أعم من كونه ادبياً أو قانونياً أو تاريخياً أو دينياً، وهذه الأسئلة ترسم في الواقع الأبعاد التي يمكن طرحها في النظرية التفسيرية، فإن كل نظرية تفسيرية لابد

أن تقدّم جواباً واضحاً عن تلك الاسئلة، لكي يمكن الحكم عليها بأنها نظرية عامة في باب تفسير وفهم النص.

وسوف نشير هنا اشارة مختصرة لبعض تلك الاسئلة بدون التزام بمراعاة الترتيب فيها تبعاً للتقدم والتأخر المنطقي.

١ - ما هو الهدف من الرجوع إلى المتن والقيام بتفسيره؟ وهل نحن بصدد البحث عن مراد و مقصود المؤلف؟ هل نريد من متابعتة ومماشاته فتح باب نحو عالمةذهني؟ ألا يمكن الاغماض عن مؤلف النص والمتكلم وصرف النظر نحو النص نفسه كأمر واقعي مغاير للمؤلف الموجد لهذا النص والذي يتكلم معنا، وبالتالي صرف النظر عن العالم الذهني للمؤلف ومراده والتوجه نحو النص والشروع بتفسيره وفهمه؟

وبعبارة أخرى: هل يمكن اعتبار النص ظاهرة ناتجة عن الدرج الخاص للألفاظ والكلمات القابلة للتفسيرات المتعددة؟ وهل يمكن اعتبار مراد ومقصود المؤلف واحداً من تلك التفسيرات الممكنة لهذه الظاهرة، مع إمكان التفسيرات الأخرى أيضاً بحيث لا نكون ملزمين ومقيدين بالبحث عن فهم وتفسير مراد المؤلف من هذا النص، بل بإمكاننا استنتاج النص وتفسيره بما يغير حتى فهم ومراد المؤلف؟!

٢ - ما هو دور المفسّر في فهم النص؟ وهل لابد أن يكون منفعلاً مع النص صاغياً له فيما يكون هدفه الوحيد من ذلك هو درك ما يهتف به النص عن طريق معرفته بمعاني الالفاظ والاصول والقواعد الادبية؟ أو أنّه يشترك بجد ويتدخل في ايجاد معنى النص ويكون لمخيلته دخل في ايجاد محتوى هذا النص؟

إنّه - وعلى أساس بعض النظريات التفسيرية - ليس المفسّر حيادياً بل إنّ له دوراً مهماً في عملية فهم النص، ووفقاً لذلك فلا تمثل معرفته بعلم اللغة

والاصول والقواعد الادبية والعقلانية العنصر الوحيد الحاكم على قانون المحاوره وفهم النص، بل انّ له ولاستعداده الذهني دوراً أيضاً في تعيين محتواه.

٣ - هل هناك دور لخليفة المفسّر ومعلوماته في عملية فهم النص؟ وهل يمكن الحصول على فهم خالص وصافي من الشوائب؟ وهل يمكن الحصول على الفهم المزبور للنص بحذف ما يفترضه ذهن المفسّر وخلفياته العلمية؟ يعتقد البعض من المنظرين الهرمنيوطيقيين في المقام ان الفهم بشكل عام وفهم النص بشكل خاص يكون دائماً مشوباً بفرضيات المفسّر القبليه وبخلفيته العلمية، وإن فهم النص متعذر مع استبعاد ما يعلمه المفسر، بل حقيقة الأمر أنّ جميع التفاسير والافهام إنّما هي تفاسير بالرأي، وان الفهم بدون التفسير بالرأي غير ممكن.

٤ - ما هو منشأ سوء الفهم والتفسير الخاطيء للنص؟ هل منشأ ذلك ذهنية المفسّر وخطأ مخزوناته المعرفية في ذهنه أو ان «لسوء الفهم» عللاً واسباباً أخرى تفسر على ضوءها ظاهرة الفهم الخاطيء؟

٥ - إن بين المفسّر للنص وبين النص نفسه فاصل زمني، فالنصوص الدينية ذات امتداد تاريخي غالباً ومعه فمن اين نعلم ان ما فهمه المفسرون مطابق لمحتوى النصوص ومعانيها الواقعية؟ إذ قد يكون ما فهمه المفسّر لهذا النص متأثراً بثقافته المعاصرة ويكون هذا النحو من التفكير مغايراً للثقافة والتفكير المحيط والمعاصر للنص وتدوينه. وبعبارة أخرى كيف يمكن ملء الفراغ الزمني بين المفسر والنص وبالتالي كيف يمكن الحصول على فهم واقعي له؟

يعتقد البعض ان هذا الفراغ الزمني غير قابل للملأ اساساً، وان الافق الفكري للمفسر وما يفهمه من معاني متفاوت مع افق ومعنى النص، وبالتالي

فليس لنا طريق نحو درك ما يطابق الواقع من حيث المعنى، والفهم المطابق للواقع من النص هو أمرٌ غير ممكن أبداً.

٦ - ما هو الظهور اللفظي وكيف يوجد وما هو محله من مقولة فهم النص؟

ان هذه الاسئلة التي هي اهم ما طرح في باب فهم النص لم نجد لها جواباً واحداً، وعليه فنحن لا نواجه نظرية تفسيرية واحدة، ومن هنا سوف نحاول في هذا المجال تقريب النظرية التفسيرية للشهيد الصدر رحمته الله التي تطابق ما عليه علماء الاصول لنجد من خلال ذلك أجوبة واضحة لتلك الاسئلة، وسوف نتعرض إجمالاً لنظريته التفسيرية ضمن تحليل الجهات الخمس التالية:

١ - دور الظهور اللفظي في فهم النص:

إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى ووجود الدلالة اللفظية من اهم الأسس في نظرية فهم النص عند علمائنا الاصوليين، حيث يبدأ فهم النص بدرك الظهور اللفظي الناشئ من العلاقة بين اللفظ والمعنى، وعلاقة اللفظ بالمعنى المتجدرة في وضع كل لفظ لمعنى أو معاني خاصة تُهيء الأرضية لاستعمال الالفاظ لغرض تفهيم المعنى والمقصود، وبسبب هذا الاستعمال يمكن ملاحظة امرين:

الأول: ما يرتبط بالمخاطب والسامع وهذا ما يسمى بالدلالة والظهور.

الثاني: ما يرتبط بالمتكلم والمؤلف، وهذا ما يسمى بالاستعمال^(٢).

أما الأول اعني الدلالة: فقد تنشأ من الوضع الخاص للفظ في معنى، وهذا ما يسمى بدلالة الالفاظ على المعنى الحقيقي، وتشكل الالفاظ هنا وبشكل مباشر - بلا دخالة واسطة أو قرينة - الدلالة والظهور للكلام، وقد تدل الالفاظ فيه على معاني مجازية مما لا يكون ناشئاً من الوضع بل يحصل ويتشكّل

بسبب ما يحف بالكلام من القرائن .

إن اللفظ - بطبعه الاول - له صلة وثيقة بالمعنى الحقيقي ، وهو ظاهر فيه .
أما علاقته بمعناه المجازي فهي في طول علاقته بالمعنى الحقيقي ، فكل معنى مجازي مسبوق بمعنى حقيقي ، والمناسبة بين المعنى الحقيقي واللفظ مناسبة مباشرة وغنية عن وجود واسطة ، في حين ان المناسبة بين اللفظ والمعنى المجازي والدالة المتشكلة للكلام والقائمة على هذا المعنى المجازي تكون بحاجة دائماً إلى واسطة وقرينة .

بناء على ذلك ترجع دلالة اللفظ على المعنى - سواء المعنى الحقيقي والمجازي - إلى نحوٍ من العلية والسببية ، أي ان الوجود اللفظي الذهني سبب للوجود الذهني للمعنى ، وهذا السبب يحصل في الاستعمال الحقيقي على إثر وضع الالفاظ للمعاني ، أما في الاستعمال المجازي فيأتي بمعونة القرينة (٣) .

ثم إن هناك في كل كلام دلالات وظهورات ثلاثة :

أ - «الظهور التصوري» الحاصل نتيجة السماع ورؤية اللفظ والذي يحصل في الذهن على أساس الوضع حتى لو كان المتلفظ به غير ذوي الشعور .

ب - «الظهور التصديقي الاستعمالي» الذي يدل على ارادة المتكلم والمنشئ (المؤلف) اخطار المعنى ومدلول التصوري في ذهن المخاطب ، وشرط تحقق مثل هكذا دلالة وجود متكلم ومؤلف عاقل ذي قصد وارادة .

ج - «الظهور التصديقي الجدي» والذي يدل على ان المتكلم والمؤلف لا يقصد الهزل بل يقصد ويريد المعنى ومدلول الكلام قصداً وإرادة جديين ، وهذه الدلالة التصديقية اكثره محدودية وأخص من الدلالة التصديقية الأولى ، لوجود الظهور التصديقي الاول في بعض الموارد مثل الهزل بدون ان يكون هناك قصدٌ جديٌّ بالنسبة للمعنى المفاد (٤) .

وأما الثاني أعني الاستعمال: فكما ان هناك ثلاثة انواع من الظهورات والدلالات في جانب السامع والمخاطب فكذلك الأمر في جانب المتكلم ومقولة الاستعمال هناك أيضاً ثلاثة انواع من الارادة، وهي:

١ - «الارادة الاستعمالية» التي لا يصدق الاستعمال بدونها، والمراد بها ارادة التلفظ بلفظ، ومن حيث إنّ هذا اللفظ وبحسب طبعه وذاته له صلاحية ايجاد صورة المعنى في الذهن.

٢ - «الارادة التفهيمية» والمراد بها ارادة تفهيم المعنى بسبب استعمال اللفظ واخطاره في ذهن المخاطب، والفرق بين هذه الارادة والارادة الاستعمالية هو في ان اخطار المعنى وتفهيمة في الإرادة الإستعمالية شأنه واقتضائي في حين أنّ ذلك في الارادة التفهيمية فعلي.

كما أنّ اللفظ في الارادة الاستعمالية يكون مُعَدّاً فقط لاطار المعنى في ذهن المخاطب، وأما في الارادة التفهيمية فإنّ مثل هذا القصد التفهيمي متحقق فعلاً.

٣ - «الارادة الجدية» وهي توجد فقط في موارد تكون فيها الجملة المستعملة تامة، وهي أخص من موارد الارادة التفهيمية، فالشخص الهازل ذو ارادة تفهيمية وان لم يكن ذا إرادة جدية^(٥).

إن الظهور الناشئ من الكلام حجة ومعتبر، ودليل هذه الحجّة وهذا الاعتبار هو القاعدة والمبنى العقلاني المسمى بـ «اصالة الظهور»، وهنا نواجه هذين السؤالين:

الأول: ما هو المراد من هذا الأصل العقلاني؟ وأي ظهور ودلالة من هذه الظهورات الثلاثة حجة ومعتبر؟

الثاني: ما هو المناط في حجّة الظهور؟ وما هو الوجه في منح العقلاء

الحجبة لظاهر الكلام ؟

١ - ١ : اصالة الظهور :

قرّبنا في بحث أقسام الظهور والدلالة الانواع الثلاثة لظهور الكلام . ان محتوى اصالة الظهور في نظر السيد الشهيد الصدر رحمته هو اعتبار التطابق بين مدلول الكلام التصوري من جهة ومدلوله الاستعمالي مع المراد الجدي من جهة أخرى ^(٦) .

والحقيقة هي أن الالفاظ - وبسبب العلاقة بينها وبين المعاني - كاشفة بشكل طبيعي عن المراد الاستعمالي للمعاني . أي ان للالفاظ وبالتبع ظهور تصديقي أولي ، إلا أنه لما كان كشف الالفاظ عن طريق الظهور التصديقي الاولی أمر ظني غير قطعي يُطرح السؤال التالي : من اين جاء اعتبار هذا الظن وهذا الكشف ؟ وما هو الدليل الذي يجعلنا نعتمد هذا الظن ونعتبر على اساسه المدلول التصوري للكلام متعلقاً لإرادة المتكلم التفهيمية ؟

سنحاول هنا إثبات اعتبار مثل هذا الكشف والظن عند العقلاء ، وذلك تمسكاً بالقاعدة العقلائية المسماة بأصالة الظهور ، وعليه فمورد وموضوع أصالة الظهور في هذه المرحلة من الفهم هو الظهور والدلالة التصديقية الاستعمالية .

ومن جهة أخرى الظهور التصديقي الاستعمالي - وبشكل طبيعي - كاشف ظني عن المراد الجدي للمتكلم ، والشاهد على ذلك هو ان عدم التطابق بين الظهور التصديقي الاستعمالي مع المراد الجدي في المحاورات بحاجة إلى قرينة وشاهد ، وإلا فالامر فيه - وبشكل طبيعي - هو ما ذكرنا ، بمعنى ان ما قصد المتكلم تفهيمه إنما هو المراد الجدي المقصود له ، ولما كان هذا الكشف ظنياً وبحاجة إلى دليل لاثبات حجيته واعتباره فقد تمسكوا هنا أيضاً - وللمرة الثانية - بأصالة الظهور باعتبار كونها اصلاً عقلائياً ، أي ان العقلاء يعتبرون مثل هذا

الظن، ويرون ان الظهور التصديقي الاستعمالي كاشف عن المراد الجدي .

وعلى اساس هذا التقريب يكون موضوع ومورد اصالة الظهور الثانية الظهور والدلالة التصديقية الجدية، وبناء على ذلك فقد جرى استعمال أصالة الظهور في كل كلام في مرحلتين .

وعلى اساس هذا التحليل يكون دليل حجّة الظواهر هو سيرة العقلاء، فانهم - وطبقاً لطبعهم العقلاني - لا يكتفون في مقام التفهيم والتفاهم بالتصريحات والنصوص فقط بل يأخذون ظواهر الكلام ايضاً بنظر الاعتبار، ويعتبرون ذلك أمانة على كشف المراد الجدي للمتكلم، والشهيد الصدر هنا يعتمد على هذه النكتة وهي أن العمل بالظواهر وبمحتوى هذه السيرة العقلانية - أصالة الظهور - ليس تعبدأً عملياً محضاً من جهة العقلاء وإنما هو على اساس ملاك الكاشفية والطريقة الموجودين في الظهور^(٧) .

إن أمارية الظهور في مقام الكشف عن المراد قائمة على اساس الغلبة النوعية، بمعنى ان المتكلمين - نوعاً - يستعملون الالفاظ في معانيها الحقيقية إلا ان تكون هناك قرينة على الخلاف^(٨) . ثم إن المراد الجدي أمر واقعي وللظهور كشف واقعي عنه إلا أنه ليس بتعديدي، وطبعاً فإن درجة هذا الكشف غير قطعية ولا يقينية وإنما هي ظنية تصيب غالباً المراد الجدي .

إن الغلبة النوعية ومصادفة هذا الظن للواقع - المراد الجدي - يقتضيان اغماض العقلاء - وبشكل عام - عن احتمال عدم كشف الظهور للواقع واحتمال الخطأ في فهم المراد عن طريق الظهور، وبناءً على هذا الاعتبار الدائمي للظن الناشئ عن الظهور، يشكّل هذا البناء العقلاني ما يسمّى حجّة الظهور (أصالة الظهور) .

٢ - ١: الظهور الذاتي، الظهور الموضوعي:

قسموا الظهور إلى ذاتي وموضوعي، ويسمى الظهور الذاتي (Subsectre)

بالظهور الشخصي أيضاً، والظهور الموضوعي (Objective) بالظهور النوعي .

إن أحد الأبحاث التي اهتم بها الشهيد الصدر رحمته أكثر من غيره والتي يمكن اعتبارها من ابتكاراته الاصولية هي هذه المسألة، وهي ان الظهور الشخصي هل هو موضوع ومحور أصالة الظهور أو أنّ موضوع اعتبار الظهورات هو الظهور النوعي والموضوعي للكلام ؟

والمراد من الظهور الذاتي هو الظهور الحاصل في ذهن كل شخص شخص عند مواجهته للنص و الكلام، ومن الظهور الموضوعي، الظهور الذي يشترك في فهمه أهل العرف والمحاورة، بحيث أنّ كل افراد ذلك العرف - بنوعهم - يفهمون ذلك الكلام على نحو واحد.

وقد لا يطابق الظهورُ الشخصي الظهورَ النوعي، وذلك لكون الانسان دائماً في معرض التأثر بالظروف والاحوال والملابسات والمحيط الثقافي وغير ذلك، وهذا التأثر يُوجد أنساً ذهنياً خاصاً في ذهن الانسان بحيث يصبح ما يفهمه أحياناً مغايراً لما يفهمه العرف ونوع البشر وعلى اساسه يفترق الظهور الذاتي عن الظهور الموضوعي.

إن الظهور الذاتي أمر نسبي ولذلك يكون مختلفاً من فرد لآخر، والسرّ في نسبته هو أنّه لا واقع له سوى ذاك الذي في ذهن الاشخاص أنفسهم، وبالتالي يكون تنوع الأذهان موجباً لتنوع الظهور الذاتي والشخصي، في حين ان الظهور الموضوعي حقيقة مطلقة وثابتة .

والظهور النوعي أمر واقعي يحتم علينا فهمه ودركه وتشخيصه، ومن الممكن تحصيل هذا الأمر الواقعي، ومعه يكون ما يبذله المفسّر والمخاطب من جهد متجهاً نحو ادراك ذاك الأمر الواقعي حقيقةً .

ان السرّ في واقعية وثبوت هذا الظهور هو كونه مشتركاً بين أهل العرف

حصيلة قوانين ثابتة ومعينة جرى قبولها في مقام المحاوراة والتخاطب لدى الجميع، وحينئذ فالظهور الموضوعي ظهور يشكّل لدى جماعة من الأفراد لغة خاصة، ولذا فأنّه يعقل الشك في الواقعية التي يطلبها المخاطب والمتكلم ويبحثا عنها، وذلك لأنّ من الممكن ان لا يكون المخاطب والمفسّر قد احرزا الظهور النوعي بل أخطأ الطريق إليه^(٩).

ان عدم التطابق والانسجام بين الظهور الشخصي والنوعي يمكن إرجاعه إلى أحد سببين:

أ - عدم استيعاب الشخص لجميع نكات اللغة وقوانين المحاوراة مما يؤدي بالتالي إلى عدم القدرة على احراز الظهور النوعي.

ب - تأثره بشؤونه الشخصية ومحيطه الثقافي وعمله وغير ذلك فيحصل له انس ذهني خاص بحيث يشكل ذلك حجاباً مانعاً عن درك الظهور النوعي. ومما لا ينبغي الشك فيه هو أن موضوع اصالة الظهور هو الظهور الموضوعي والنوعي للكلام، لأن الملاك في حجّة الظهور هو الكشف عن المراد الجدي وظهور حال المتكلم.

ان طريقية الظهور وكاشفيته إنّما هي في صراط درك حال المتكلم ومراده الجدي وهذا هو وجه ودليل اعتبار الظهور لدى العقلاء، ومن الواضح افتقار الظهور الشخصي لهذه الطريقية والكاشفية، مضافاً إلى أن ظاهر حال المتكلم تبعيته لضوابط اللغة والعرف العام، ولم يجعل ذلك على أساس العرف الخاص للسامع القائم على أساس أنس شخصي وذاتي مختص به، وذلك ان الظهور الشخصي نسبي ومتغير ومتعدد وغير منحصر في ضابطة واساساً المتكلم - في الحالة الطبيعية - لا يمكنه ان يطلع على خصائص الظهورات الذاتية والشخصية لكي يجعل مراده وفقاً لها^(١٠).

والواقع ان أول ما يتناوله أي مفسر ومخاطب هو الظهور الشخصي، أي ما

يدور في ذهن كل شخص عند مواجهته للنص، والسؤال هو: أنه كيف يمكننا ان نحرز الظهور النوعي، وما هو السبيل للسلوك بالظهور من الشخصية إلى النوعية ؟

لقد حصر الشهيد الصدر رحمته الله احراز الظهور النوعي بأحد طريقتين :

الأول: التمسك بالاحراز التعبدي .

الثاني: التمسك بالاحراز الوجداني .

والمراد من الاحراز التعبدي هو التمسك بسيرة العقلاء، فإنّ الظهور الذاتي والشخصي بحد ذاته أمانة وكاشف عن الظهور الموضوعي، وهذا الكشف وتلك الأمانية ظنيان، وذلك لاحتمال عدم التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، إلا أنّ السيرة العقلانية قائمة على جعل ما يتبادره كل شخص من الكلام هو الميزان في تشخيص الظهور الموضوعي وهي بالتالي قائمة على الغاء احتمال تأثر الظهور بالأنس الذهني والشخصي .

إذاً - فالطبع العقلاني الأولي قائم على التعويل على الظهور الشخصي وطريقته وكاشفيته عن الظهور النوعي، ولا يمكن الإغماض عن هذا البناء العقلاني إلا إذا قام الدليل على عدم تطابقهما، وهو ما يُعبر عنه بأصالة التطابق بين الظهور الشخصي والنوعي ^(١١) .

وأما الطريق الثاني والذي هو التمسك بالاحراز الوجداني والمنهج التحليلي فإنّه يقوم على ملاحظة الظهورات الشخصية بالنسبة إلى أفراد متعددين ذوي ظروف وشرائط مختلفة، وفي حالة تطابق هذه الظهورات الشخصية واتحادها يتشكل اطمئنان - بحساب الاحتمالات - بكون هذا المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم منبثقاً عن نكتة مشتركة ألا وهي قوانين المحاوراة العامة لا القرائن والظهورات الشخصية الناشئة من الأنس الذهني والشخصي للأفراد، وحينئذ فمنشأ هذا الظهور إنّما هو استعمال اللفظ في معناه والعلاقة الواقعية بينهما لا

القرائن الشخصية والأنس الذهني؛ وذلك لاختلاف الظهور الشخصي في تلك الحالة وتعددده، وقد تقدم أن اختلاف الجو الثقافي والظروف الشخصية يؤديان إلى اختلاف الظهور الشخصي^(١٢).

٣ - ١: حجّة الظهور النوعي زمن صدور:

تقدم أنّ موضوع الحجّة هو الظهور الموضوعي، أمّا الظهور الشخصي والذاتي فهو بحد ذاته لا اعتبار به إلّا إذا كان كاشفاً عن الظهور الموضوعي، والظهور الموضوعي هو في الواقع عبارة عن ذهن العرف العام الذي يعيشه نفس المفسر والمخاطب بالنص، وحينئذ نواجه السؤال التالي: قد لا يتحد العرف العام في الزمان الذي يعيشه المفسر مع العرف العام زمان صدور الكلام والنص، فما الوجه في اعتبار الظهور النوعي للعرف الذي يعيشه المخاطب متطابقاً والظهور النوعي لزمان صدور النص؟

ومرجع هذا التساؤل عبارة عن احتمال زوال الظهور النوعي زمان تكوّن النص والكلام وتبديله ونقله إلى الظهور النوعي في الزمان الذي يعيشه المخاطب والمفسر، ومعه فلا بد من ملاحظة وتحليل هذا الاحتمال - احتمال التغيير والنقل - وهل أنّه قابل للدفع أم لا؟

لقد أجاب الشهيد الصدر^(١٣) عن ذلك بجوابين هما:

الجواب الأوّل وهو غير خال عن الإبهام، وهو قائم على أساس ادعاء البقاء الوجداني للظهور الشخصي الفعلي، فالظهور الشخصي للفظ يكون في مرحلة الدلالة التصورية - عقلائياً - كاشفاً عن الظهور النوعي للفظ، ولما كان هذا الظهور الشخصي ما يزال قائماً وجداناً فإنّ احتمال النقل والزوال للظهور الموضوعي يكون منتفياً^(١٣).

الجواب الثاني للشهيد الصدر^(١٣) والذي نسبه إلى جماعة من محققي الأصول، قائم على أصل عقلائي يسمى بـ «أصل عدم النقل»، ومفاد هذا

الأصل - المعروف أيضاً بالاستصحاب الفقهائي - هو تحكيم وترسيخ ظاهر الكلام في الأزمنة السابقة.

والجدير بالذكر ان احتمال تغيير الظهور النوعي ليس ناشئاً دائماً عن احتمال التغيير في المعنى الوضعي والحقيقي للألفاظ ولا نقل المعنى الحقيقي للفظ إلى معنى آخر، وذلك لأن الظهورات السياقية والتركيبية للكلام قائمة على أساس الاحتفاف بالقرائن المتصلة واللبية والارتكازات العقلائية والتي هي في معرض التغيير ايضاً، فمع أنّ المسألة هنا ليست في احتمال التغيير والتبدل و وقوع النقل في المعاني الحقيقية للألفاظ إلا أنّ احتمال تغيير الارتكازات والملابسات والجو الثقافي العام للعرف يؤدي إلى احتمال وقوع التغيير في الظهور السياقي النوعي للكلام.

ومن هنا اقترح الشهيد الصدر^(١٣) استعمال «أصل الثبات في الظواهر» بدل «أصل عدم النقل»، واعتبار السيرة العقلائية في هذا الباب أوسع من مجرد التغيير في المعاني الوضعية للألفاظ.

وكيف كان، فالنكتة العقلائية لهذا الأصل والسيرة العقلائية هي ندرة وقوع النقل والتغيير وبطؤهما بنحو لا يشاهد الانسان العرفي - بالرغم من معرفته وخبرته - تغييراً ملموساً في اللغة من هذه الجهة.

والشاهد على وجود مثل هذا الأصل والسيرة بين العقلاء هو اهتمامهم اهتماماً بالغاً بالاسناد والوثائق للوقف والوصية والعهود والمواثيق القديمة ونحو ذلك، واكتفاؤهم في مقام قراءتها وتفسيرها وفهمها بالظهور الموضوعي لهذا الزمان مع وجود فاصل زمني بين زمان قراءة وتفسير متولي الأوقاف وقراء هذه المتون المكتوبة وبين زمان صدورها وإيجادها^(١٤).

٢ - الهدف من فهم النص:

المعروف في علم الأصول هو أنّ الهدف من الرجوع إلى النص وتفسير

وفهم الكلام هو تحصيل المراد الجدي للمتكلم ودرك المعنى الذي قصد بالتفهم .

والمفسر والقارئ للنص - بعد اعمال قواعد المحاوراة والدقة في مضامين الكلام - يحاول كل منهما الوصول إلى ذلك المعنى النهائي للنص والذي هو عبارة عن المدلول التصديقي الجدي للكلام، فإذا قسمنا تاريخ فهم النص [الهرمنيوطيقيا] إلى ثلاث مراحل - المرحلة التقليدية الكلاسيكية والمرحلة الرومانطيقية ومرحلة الهرمنيوطيقيا الفلسفية - نجد أنّ الهدف من تفسير وفهم النص في نظر علماء الأصول ينسجم مع نظرية فهم النص الكلاسيكية والرومانطيقية .

يعتقد العلماء المشتغلون بنظرية فهم المتن المكتوب في هاتين المرحلتين أنّ الهدف من فهم المتن والكلام هو درك مراد المؤلف والمتكلم .

وفي مقام القياس نجد أنّ الطريقة الرائجة المستعملة للوصول إلى هذا الهدف في علم الأصول تتناسب تماماً مع الطريقة المتداولة في النظرية الكلاسيكية، وهي أكثر فاصلةً عن نظرية الهرمنيوطيقيا الرومانطيقية، وذلك نظراً للتأكيد البالغ في علم الأصول على ضرورة الحصول على ظهور نوعي للكلام عن طريق إعمال القواعد العامة في الفهم والمحاورة والدقة في الألفاظ، في حين لا يكتفى بالتفسير القواعدي (كرامايبتكال) للكلام والمتن في الرومانطيقية التي أسسها شلايرماخر وديلتاي، لأنها ترى ضرورة أن يكون هناك نوع من التنبؤ والحدس الناشئين عن نوع من التفاعل مع المتكلم والمؤلف، ومن أجل الوصول إلى الهدف المتوخى من التفسير تشترط أكيداً بذل الجهد وشيء من النفساوية من أجل الدخول إلى العالم الباطني والذهني للمؤلف والمتكلم عن طريق مزاملته ومرافقته وجعل الانسان نفسه موضعه، ولذا تؤكد على لزوم معرفة الحياة الفردية للمتكلم وخصائص التاريخ الذي عاشه، فإنه كلما كانت المعرفة بالمؤلف أوسع وكان قربنا من جوهه الفكري

ومحيطه أكثر كلما أمكن فهمه ومماشاته أكثر، وحينها تنهياً أرضية الدخول إلى باطن ذاته، ويتيسر الوصول إلى الهدف من التفسير أكثر.

واننا لا نشهد مثل هذا التأكيد في علم الأصول على ضرورة المماشة ودرك الجو الحاكم على زمان وذهن المتكلم، والاهتمام بجو نزول الآية وشأن نزولها أو الرواية مثلاً إنما هو لكون ذلك كالتقريظة المتصلة في تشكيل الظهور للكلام، وإلا فإنه يبقى في حد الظن أو الحدس لا أكثر، ذاك الظن والحدس غير كاشف والذي لا يمكن التعويل عليه في تشخيص مراد المتكلم الجدي، ولا بد حينئذ في فهم المراد الجدي والاقتراب من هدف التفسير من طي مسير الظهور للكلام، ومجارات المتكلم وحدها بإمكانها أن تكون في حد الحدس والظن الشخصي ما دام لا يؤيدها الظهور.

يختلف الهدف من التفسير في نظرية فهم النص الفلسفي تماماً مع النمط المتبع في علم الأصول، فإن الهدف من تفسير النص في نظرية الفهم الفلسفي ليس هو الحصول على مراد المؤلف وإنما الدخول في حوار معنائي مع النص، حيث تكون الكتابة والكلام مستقلين - مع غض النظر عن المؤلف والمتكلم بذلك - مورد اهتمام الجانبين المتحاورين المفسر والقارئ، والتفسير والفهم إنما هما حصيلة هذا الحوار.

ولا يكون القارئ والمفسر للمتن في هذا التقريب ناظرًا لمحتواه ومضمونه عن طريق درك الظهور بل يعتبر عنصراً فعالاً، ويكون لرؤيته ونظيره ومدركااته القبلية دخالة في حصيلة هذا الحوار لفهم المتن.

٣ - تأثير الخلفية العلمية في عملية الفهم:

نظراً إلى أن الهدف من فهم المتن هو التوصل إلى المراد الجدي للمتكلم والمؤلف عن طريق تنقيح الظهور الموضوعي، فإن ذهنية المفسر ورؤيته الخاصة ليست فقط غير مساعدة على فهم المتن بل إنها تحول دون الوصول

إلى المراد الجدي للمتكلم أيضاً، ومع ذلك فإنّ عملية فهم المتن لا تخلو من جملة معلومات وخلفية ذهنية للمفسر، وهذه المعلومات القبلية غير الناشئة من المتن تشكّل عاملاً مساعداً في عملية الفهم، وتوضيح ذلك يتوقف على ذكر أقسام الخلفية العلمية المتعلقة بفهم المتن.

إلا أنّه - وإجمالاً - يمكن تقسيم المعلومات التي يتمتع بها القارئ للمتن إلى خمسة أقسام، فإنّ دخالة بعض تلك المعلومات يمكن أن يكون مقبولاً ومعقولاً في عملية الفهم، ويمكن أن تكون دخالة البعض الآخر منها مخلة وغير مبرّرة في العملية المزبورة.

١ - المعلومات الآلية القبلية التي تلعب دوراً في عملية فهم المتن ، فإنّ التعرف على بعض القواعد الأصولية، علم المنطق، القواعد الأدبية، اللغة، الأصول والضوابط الحاكمة على المحاورّة والتخاطب العقلاني، كل ذلك من جملة المعارف القبلية الآلية التي لا تلعب دوراً في تعيين محتوى المتن وإنّما هي مجرّد آلات يتوصل بها إلى درك مضمونه فقط.

والمعارف المزبورة لا تحمل المحتوى على المتن وإن كان سبيل الوصول إلى درك محتوى المتن مخدوشاً بدونها.

٢ - المعلومات التي تؤثر في اثبات أصل الظهور للكلام. والبعض من هذه المجموعة مربوط بالارتكازات العقلانية الحافة بالكلام، وهذا النحو من الارتكازات هو بحكم القرينة المتصلة بالكلام، والتعرف عليها يساعد في تنقيح الظهور، ويختص البعض الآخر من تلك المعلومات بالبراهين التي تقام أحياناً لغرض اثبات أو نفي ظهور معين للكلام، وكنموذج لذلك يمكن الإشارة إلى بحث الأصوليين للصحيح والأعم وأيضاً مبحث المشتق، فإنهم باقامتهم البرهان على استحالة تعقل وجود جامع بين أفراد الصحيح والأعم أو بين المتلبس والذي انقضى عنه زمان التلبس (في بحث المشتق)، يستدلون على

نفي وضع الأسماء للجامع بين الصحيح والأعم أو بين المتلبس والمنقضي عنه ، وذلك لأن اثبات ظهور الكلام في الجامع فرع إمكان الوضع لذلك الجامع ، وحيث لا يمكن الوضع ثبوتاً ، إذاً فلا يمكن أن يكون للفظ ظهور في الجامع اثباتاً (١٥) .

٣ - قد تساعد معلومات المفسّر عن المتكلم - أحياناً - في فهم الكلام ، وكنموذج على مثل هذه الخلفية العلمية يمكن ذكر الاعتقاد بكونه تعالى حكيماً وعالمأ مطلقاً ، فإنّ هذا الاعتقاد يُعد أرضية أساسية للأخذ بعموم وإطلاق كلامه تعالى ، وللتمسك بجميع لوازم العبارات اللفظية والمنطقية .

٤ - قد تؤثر المعلومات والمعطيات القبلية اليقينية أحياناً في فهم المراد الجدي من الكلام ، وإن لم تلعب دوراً في تنقيح الظهور الموضوعي له ، فهناك موارد يُحرز فيها الظهور الموضوعي من الكلام للقارئ والمفسّر ، لكن ولعدم الانسجام بين هذا الظهور وبين الأمر المسلّم والقطعي عقلاً لا يمكن أن يكون ذلك هو المعنى الظاهري من المراد الجدي للمتكلم ، وحينئذٍ لا بدّ من ايجاد الانسجام بين المراد الجدي للكلام والمعلوم القطعي ، وغض الطرف - بسبب تلك الخلفية العلمية - عن هذا الظهور الموضوعي في فهم المراد الجدي .

٥ - القسم الخامس يختص بالمعلومات الظنية وغير اليقينية ، وهي التي تدخل بواسطة المفسّر - سواء كان عالماً بذلك أم لا - في تنقيح محتوى الظهور الموضوعي أو في درك المراد الجدي ، والبحث المعروف بـ «التفسير بالرأي» هو من قبيل هذه المعلومات .

٤ - التفسير بالرأي :

يقع تفسير المتن دائماً في معرض آفة التفسير بالرأي ، ونظرية الأصوليين التفسيرية تؤكد على ضرورة اجتناب هذه الآفة ، فإنّ دخالة أي نوع من

المحاكمات والخلفيات العلمية للمفسر والقارئء تضر بعملية الفهم والدرك الصحيح للمتن، هذا في الوقت الذي تجيز فيه أغلب النظريات التفسيرية الحديثة في عملية فهم المتن المعاصرة دخالة عنصر التفسير بالرأي لا بل تؤكد على ضرورته، فإنّ تفسير المتن في نظر هؤلاء - أساساً - هو من مقولة التفسير بالرأي، والتفسير بدون إعمال الرأي وإبداء النظر والخلفية العلمية أمر غير ممكن.

إلا أنّ تأكيد الأصوليين على ضرورة اجتناب إعمال الرأي والتفسير على أساس المحاكمات المسبقة لا يعني عدم الدقة والتأمل في محتوى المتن والظهور النوعي والاكتفاء بالنظر السطحي له.

والواقع أنّ الوصول إلى المعنى الظاهري للمتن بحاجة في كثير من الموارد إلى تدبّر وتأمّل وإعمال للنظر والتفات إلى المناسبات والقرائن والارتكازات، سيما لو كان ذلك الظهور ظهوراً سياقياً، وحينئذٍ ألا توجب مثل هذه الأمور عدم خلو التفسير للمتن عن التفسير بالرأي؟

يجيب الشهيد الصدر رحمته عن هذا السؤال، فيقول: إنّ الدقة وإعمال الرأي من جهة الشرح والمفسرين للنصوص إنّما هو لغرض التوصل إلى الدال لا إلى المدلول ومحتوى النص، بمعنى أنّ إمعان النظر والتدبر يؤثّران في استحصال النكات والالتفات إلى الخصوصيات التي تعطي الكلام ظهوراً في المعنى بحيث لو شرحها للآخرين والفتهم إليها لسلّموا بالظهور في ذلك المعنى، وهذا ليس تفسيراً بالرأي أبداً.

والسرّ في اختلاف آراء العلماء في فهم النص يرجع أحياناً إلى هذه الجهة بمعنى أنّ جماعة التفتوا إلى بعض القرائن والنكات بسبب إعمال الدقة والتدبر، فيما كان عدم التفات الآخرين لذلك عائداً إلى عدم دقّتهم وغفلتهم مما أدّى بهم إلى فهم ظاهر الكلام بنحو آخر ^(١٦).

والنحو الآخر من التفسير بالرأي هو الاهتمام بالجانب الذاتي والشخصي في قبال الجانب الموضوعي والنوعي والعمل بالظهور الشخصي بدل العمل بالظهور النوعي، وقد يكون ذلك غير متعمداً، فإنّ الجزم بمعنى خاص وعدم الدقة في جوانب معنى الكلام جعل بعض المفسرين - وبدلاً من التسليم قبال النص - يصب ذلك في قالب معنى خاص غافلاً عن سائر الجوانب الأخرى للمعنى، وتفسير القرآن الكريم تفسيراً عرفانياً محضاً أو تفسيراً خاصاً آخر كالتفسيرات الكلامية المختلفة للقرآن الكريم هو نموذج آخر من التفسير بالرأي.

٥ - حجّة التفسير:

تواجه أغلب التوجهات المعاصرة في مجال تفسير المتن مشكلة الاعتبار والحجّة للفهم والتفسير، وذلك أنّه مع استبعاد مراد المؤلف عن الميدان، والاعتقاد بدخالة الخلفية الذهنية للمفسر في عملية الفهم تعززت جنبه النزعة الذهنية والفعالية الشخصية للمفسر وانخدشت بالتالي الحيثية الواقعية العينية للكلام.

إنّ دور القارئ وذهنيته في نظرية الفهم المعاصر تتجاوز في الغالب دور المتن في تكوين الفهم، خصوصاً لدى بعض الفرق التي تنكر الوجود المعنوي والنهائي للفظ في النص، حيث جعلوا من عملية الفهم لعبة للمعاني، فكان تفسير المتن لديهم نوعاً من أنواع لعبة الشطرنج اللامتناهية ذلك أنّ اللعب بالمعاني غير متناهي أبداً.

والملاحظ على هذه الفرقة هو أنّ الفهم العيني للمتن والكلام وجعله من الموازين المعتمدة يفقده الموضوعية، وأمّا في النظرية التفسيرية للأصوليين فإنّ الهدف من التفسير هو الحصول على فهم معتبر وحجة، والمراد من الحجّة هنا هو معناها الأصولي، أي الفهم الذي يكون منجزاً ومعزّراً، وهذا

الفهم الحجّة والمعتبر يتشكل في وقت يكون فيه الظهور الموضوعي للكلام قائماً على أساس الأصول والقواعد الحاكمة على المحاورات فيكون الفهم المتحصل بناءً على ذلك فهماً مضبوطاً.

إنّ الحجّة المنطقية التي هي بمعنى إثبات الحق والمطابقة للواقع غير الحجّة الأصولية، ونحن في مقام تفسير المتن لسنا بصدد الحجّة المنطقية، فلا يكون الفهم المعتبر الذي نعتمده في التفسير هو الفهم المطابق للواقع، وذلك لأن هذا المعنى قلّما يكون قابلاً للإحراز والإثبات.

هذا، مضافاً إلى أنّ موارد الحجّة الأصولية أعم منها في الحجّة المنطقية، فقد يكون الفهم المعتبر غير مطابق للواقع والحق، إذ المهم في تفسير المتن هو مطابقة التفسير للمعايير الحاكمة على فهم المتن والمحاورة، وأيضاً كون المعنى متحصلاً عن طريق الظهور الموضوعي دون إثبات حقائنه المنطقية.

وهذا المعنى للحجة منسجم أيضاً مع وجود الاختلاف في الفهم والتفسير، فإنّه قد يكون للمتن الواحد عدة تفاسير في وقت واحد كلّها حجة ومعتبرة لكن بشرط أن يكون الظهور الموضوعي لكل منها ممنهجاً وذا شواهد عقلانية.

كلمة أخيرة:

لا يخفى أنّ الترقّي الحاصل في كل فرع من العلوم والمعارف البشرية رهين جهد علمي بذله العلماء للجواب عن الأسئلة الجديدة المطروحة، وبعض تلك الأسئلة رهين الجهد العلمي للعلماء في ذلك الفرع، فيما البعض الآخر حصيلة الارتباط والعلاقة التي تربط كل فرع من فروع المعرفة بالفروع الأخرى.

إنّ تكامل الفلسفة ليس فقط رهين ما طرحه الفلاسفة من أسئلة، بل للمتكلمين وسائر العلماء أيضاً دور في طرح تلك الأسئلة الجديدة والمناظرة مع الفلاسفة.

والمسألة في علم الأصول أيضاً من هذا الوادي، فإنّ الكثير من الأسئلة المطروحة في هذا المقال لم يتفاعل معها علماء الأصول بصورة مباشرة، ولم يكن جهدهم العلمي مبذولاً في سبيل الإجابة عنها.

إنّ لعلمائنا الأصوليين نظرية تفسيرية خاصة لم يروا حاجة إلى البحث في أبعادها، ومن هنا لم يُعر علمائنا الأصوليين أهمية وبشكل جدي لما يطرح اليوم من أبحاث جديدة في نظرية فهم النص التي شغلت أذهان الكثير، وما نقلناه عن الشهيد الصدر رحمته الله في هذا المقال من نكات علمية دقيقة وقيمة ليس لها جذور في مباحث علم الأصول الرائجة وإنّما هي نابغة من فطنته وذكائه رحمته الله الخاصين، فإنّه لو اهتم علماء الأصول بمثل تلك الأسئلة بحيث تنقلب إلى أبحاث جدية ورسمية في علم الأصول لشهدنا في القريب العاجل الثراء لهذه الأبحاث، ولأمكن عرض نظرية تفسير النص بأبعادها المختلفة بوضوح أكثر، ولكانت هذه النظرية في مقام مواجهة الفرق الفكرية الأخرى ذات عطاء أكثر ثراءً.

الهوامش

- (١) المقال الذي بين يديك مترجم عن الفارسية (التحرير).
- (٢) بحوث في علم الأصول ، السيد محمود الهاشمي ، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر ١ : ١٣٢ .
- (٣) بحوث في علم الأصول ١ : ٦٧ - ٧٢ .
- (٤) المصدر السابق ٤ : ٢٦٦ .
- (٥) المصدر السابق ١ : ١٣٣ .
- (٦) المصدر السابق ٣ : ٣٧٦ .
- (٧) المصدر السابق ٤ : ٢٦٨ .
- (٨) المصدر السابق ٣ : ٣٧٤ .
- (٩) المصدر السابق ٤ : ٢٩١ .
- (١٠) المصدر السابق : ٢٩٢ .
- (١١) المصدر السابق ١ : ١٦٧ .
- (١٢) المصدر السابق ٤ : ٢٩٣ .
- (١٣) المصدر السابق ١ : ١٧٢ .
- (١٤) المصدر السابق ٤ : ٢٩٣ - ٢٩٤ .
- (١٥) المصدر السابق : ٣٠٠ .
- (١٦) المصدر السابق : ٢٨٦ .

معالم الإبداع الأصولي

عند الشهيد الصدر عليه السلام

□ الشيخ حيدر حب الله

مَهَيِّدٌ

لا يمكن قراءة بعض الظواهر البشرية قراءةً مستوعبةً دون الأخذ بعين الاعتبار العنصر الزمكاني الذي تولدت وعاشت فيه، أي كل الأجواء المحيطة التي تعاصرت معها هذه الظاهرة حتى يتسنى القيام بمقارناتٍ ومقارباتٍ كاشفةٍ عنها، وإلا فإن محاكمتها من منظار زمكاني آخر لا يمكنه إلا أن يورطنا في إسقاطات ذاتية تارة أو تجريد الظاهرة من عناصرها المتميزة أخرى، سيما حينما تكون عبارةً عن حلقةٍ من حلقات الترقى الإنساني، فإن مطالعتها من منظار حلقةٍ أكثر تقدماً أو تعقّداً يمكنه أن يفقدنا العديد من عناصر ونتائج التقييم، كما تؤكد قواعد القراءة التاريخية.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام واحدة من الظواهر الكبيرة في الحياة الإسلامية والإنسانية في القرن الأخير، وقد تميّز بخصائص افتقدتها الكثير من الشخصيات التي ظهرت في هذا القرن وسعت نحو التغيير والتطوير، وقراءة مثل هذه الشخصية قد يوقع القارئ في بعض الأخطاء حينما يحملها ما لم

ترده أو يسلب عنها ما تميزت به .

وسوف تحاول هذه الصفحات ان تستشرف مميزات فكر الشهيد الصدر، إلاّ أنّه وانطلاقاً من ضرورة الشفافية في تحديد وترسيم البحث من اللازم أن نعرف اننا لا نعالج فعلاً المبررات التاريخية والموضوعية التي ولّدت ظاهرة الصدر وجاءت بها، وإنّما نقرأ نفس نتاجاته التي تصلح شاهداً على خصيصة الابداع عنده مع الأخذ بالاعتبار فترته وظرفه ومحيطه التاريخي .

كما اننا - ومع الاعتراف بالروابط الموجودة بين المجالات التي شكلت ساحة الإبداع والتجديد عند الشهيد رحمته - سوف نسلّط الضوء على إبداعاته الأصولية أي على خط أصول الفقه الاسلامي، الذي يعتبر - عند البعض - أهم مواطن الإبداع الإسلامي نظراً لأصالته الإسلامية تبعاً لتولّده وعلم الكلام قبل عصر الترجمة ^(١).

الإبداع الأصولي:

بعيداً عن الجدل في اعتبار الشهيد الصدر صاحب مدرسة أصولية أو بداية عصرٍ أصوليّ جديد ^(٢)، والذي يسبقه جدل طبيعي وكبروي آخر في تعريف المدرسة الأصولية والعصر الأصولي وتحديد ضوابطهما، فإن الذي يتفق عليه الدارسون للصدر هو أنّه صاحب إبداعات ونتائج متميزة في الميدان الأصولي، سواء في ذلك الباحثون الشيعة والسنة .

بيد أن اعتبار الشهيد مبدعاً أصولياً مرتّنه بمدى خطورة وأهمية التغييرات والمعطيات التي قدمها في علم الأصول، فمجرّد التوصل إلى رأي ما في مسألة، ما في هذا العلم - حتى لو لم يلتفت إليه أحد - لا يدلّ وبصورة «مطرّدة» على خاصية الإبداع والتجديد، فالتحقيق والبحث شيء فيما الإبداع شيء آخر ^(٣) بل ترتّنه هذه الخاصية بطبيعة وموقعية وحساسية التغيير

الذي تم إحداثه في منظومة هذا العلم، فتوصل الأصولي إلى نتيجة جديدة فيما يرتبط باستصحاب عدم الأزلي أو مفهوم الجملة الوصفية... لا يكشف - بالضرورة - عن امتيازٍ عنده يخوّله ان يصنّف كمبدعٍ ومجددٍ في هذا العلم، بيد أن نتائج متميزة في قضايا من قبيل اللغة والخطاب الاصولي، المنهجية الاصولية، العقل الأصولي... أو قضايا من قبيل الموضوعات المفصلية في هذا العلم كتنظريات التزام أو الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، أو العقل العملي أو... .

مثل هذه النتائج تسمح لصاحبها بأن يكون مبدعاً في المجال الأصولي نظراً للأثر الكبير الذي تتركه هذه الأمور في مسيرته، فمسلك جعل الطريقية الذي طرحته مدرسة الميرزا النائيني رحمته الله لا يمكن مقياسه بمسألة دلالة الأمر على الفور أو التراخي، فقد استُخدم هذا المسلك في حلّ معضلاتٍ عديدة، كما أُجريت له تطبيقات كثيرة في أبواب الأصول الهامة كالعلاقة بين الامارات والأصول، مثبتاتهما، قيام الامارات مقام القطع الطريقي والموضوعي... وهكذا الحال في نظرية الحكومة للشيخ الأنصاري رحمته الله.

ومن هنا فإن قراءة الابداع الاصولي عند الشهيد الصدر يمكن ان يتم على خطين:

الخط الأول: قراءة النسيج العام والخارطة الكلية التي قدمها رحمته الله للأصول مما له ارتباط بالعقل والمنهجية واللغة والمصطلح والنظم والتقسيم... .

الخط الثاني: مطالعة الموضوعات الجوهرية ذات الموقعية البنوية، والتي تم اجراء تعديلات اساسية فيها من شأنها - لو سرنا مع تداعياتها الطبيعية - ان تولّد تغييراً ملحوظاً في هذا العلم، كمباحث العقل العملي عند الشهيد أو نظرية التزام الحفظي، أو الظهورين الذاتي والموضوعي، أو نظرية القرن الاكيد، أو السيرتين العقلانية والمشرعية وغير ذلك.

إلا أنّه و نظراً لضيق المجال سوف نقتصر هنا على الدراسة على الخط الأول أي الابداعات العامة والمنهجية، أمّا الخط الثاني فيحتاج إلى دراسة أوسع.

الابداعات المنهجية للشهيد الصدر:

ويمكن هنا التركيز على مجموعة محاور قد تكون هي الأهم وهي:

المحور الأول: اللغة الأصولية:

إذ أردنا أن نحاكم المرحلة الاساسية في تطوّر علم الأصول - وهي المرحلة التي بدأت بعصر الوحيد البهبهاني عليه السلام - فإننا نلاحظ اتسام هذه المرحلة بالتلاقح الشديد بين الدراسات العقلية والفلسفية وبين علم الاصول مما قد يصح فيه اعتبار المحقق الاصفهاني في «نهاية الدراية» بمثابة الذروة لهذا التفاعل، فقد تم استيراد عدد كبير من القواعد والمعادلات العقلية من الفلسفة الكلاسيكية، وتعداد النماذج الموجودة حالياً لتأكيد هذه الفكرة يحتاج إلى دراسة خاصة، ويتأكد اجمالاً كل من يراجع أو يطلع على هذين العلمين^(٤).

وقد أدى هذا النوع من الاستيراد - من الاصول - والتصدير - من العقليات - إلى انسياب اللغة الفلسفية إلى علم الأصول، فجرى استخدام نفس النسق المنطقي لتركيب الجمل كنسق الاتفاقية واللزومية، مانعتي الجمع والخلو... كما تمّ توظيف نفس المصطلحات الفلسفية والمنطقية كالوجوب والامكان والضرورة والعلة والمعلول والوحدة والكثرة والمقتضي والشرط والمانع واعتبارات الماهية والجامعية والمانعية والعرض الذاتي والغريب والعدم الازلي والسنخية والقوة والفعل والذاتي والعرضي والكلي والجزئي....

وهذه الظاهرة يمكن اعتبارها ظاهرةً طبيعيةً ومتروكةً تبعاً لمنح الفكر الفلسفي والمنطقي الارسطيين المرجعية الفكرية في تاريخ الفكر الاسلامي،

وهذا معناه أنه لا يصح الفصل - إذا أُريد للتغيير أن يكون ثابتاً و عميقاً - ما لم تجر عمليات تعديل أو توسيعٍ للمرجعية المنطقية والعقلية لتشمل أنظمةً فلسفيةً ومنطقيةً أخرى، وعند ذلك يتم تبدل اللغة والخطاب بصورة تلقائية، وإلا فإنّ تبديل اللغة الاصولية سوف يكون أقلّ ثباتاً.

ووفقاً لذلك يمكننا قراءة تجربة الشهيد ﷺ في مجال إصلاح اللغة الاصولية وانتاج سبك جديد تقريباً تميزت به كتاباته، فهو قد استبق مرحلة تعديل اللغة بتعديل البنى المنطقية والعقلية عنده الأمر الذي مكّنه من اجراء تعديل مستقر وراسخ، و هو ما سنشير إليه لاحقاً.

وعلى أية حال، فأبرز ما تميزت به اللغة الاصولية للشهيد ﷺ أمور هي:

أ - الوضوح والشفافية:

فقد عمد الشهيد ﷺ إلى تبين الافكار بلغة علمية ومبسطة نسبياً، كما امتازت لغته بالشفافية، إذ يشرح الفكرة فاصلاً بين أعمدها ومصادراتها من جهة وبين بناها الفوقية من جهة أخرى، كما يعمد كثيراً إلى إبراز الفوارق والمشاركات بين النظريات المختلفة ليبدّد بالتالي أي مساحة فارغة في التصوّر، وهذه الميزة - الوضوح والشفافية - تظهر جلياً في كتابيه «دروس في علم الأصول» و «المعالم الجديدة للأصول»، أمّا تقارير درسه العالي فقد اختلفت بين تقريرٍ وآخر مع أنّها اتسمت بشيء من الإحكام الذي قد يفرض على المراجع الكثير من الجهد أحياناً لتحصيل الفكرة.

غير أنّه لا بد هنا من ملاحظة أمور:

أولاً: إجراء مقارنتين:

احدهما: بين ما دَوّن من ابحاثه حال حياته وما دَوّن بعد ذلك، فإنّه يلاحظ ان ما دَوّن حال حياته كان أيسر عبارةً وأبسط لغةً وأكثر شفافيةً

وأبعد تعقيداً من بعض ما دُون بعد استشهاده كما هو الملاحظ في أبحاثه في التعارض^(٥)، وهذا يدلُّ - من جهة - على قناعته في أن يكون التدوين الأصولي لفكره ذا لغة أكثر يسراً من اللغة التي جرى استخدامها في كفاية الآخوند ومقالات العراقي ودراية الاصفهاني، كما أنه من جهة أخرى يؤكد على الفارق بين الكتابة ونمط التقارير الجارية في الحوزات العلمية والذي وإن حافظ على المعنى غير أن سبك الأفكار ونظمها قد يقع فيه شيء من المد والجزر مهما كان المقرّر دقيقاً في الضبط، والشهيد وإن لم يكتب بنفسه أبحاث التعارض إلا أنه تابعها عن قرب شديد.

وثانيتها: بين التقارير نفسها والفروقات الموجودة بينها من حيث السبك واللغة، وهو أمر يؤكد على ما تقدم آنفاً أيضاً.

ثانياً: إن الشهيد رحمه الله يصرح^(٦) بإيمانه بمشروع التغيير التدريجي في اللغة الأصولية وهو مشروع يبدو منه أنه يؤمن به في حالات كثيرة أخرى، فهو يؤكد أن اللغة التي استخدمها لم تكن لتعبّر عن القناعة الكاملة التي كان يحملها للغة الأصول النموذجية، وإنما سعى للتقدم خطوة واحدة دون القفز وحرّق المراحل بغية القيام بخطوات لاحقة على طريق لغة أصولية أكثر حداثة نظراً لموقف حوزوي عام ومتحفّظ إزاء التعديل اللغوي عامة.

ثالثاً: إن تقييم لغة الصدر الأصولية لابد أن يجري على أساس مقارنتها أيضاً بالواقع المحيط لا بصورة مجردة فحسب، ومن الواضح أن اللغة التي استعملها كانت أكثر وضوحاً وأجلى بياناً مما كان عليه الحال في الدراسات الأخرى، مع الاعتقاد بأن تلك الدراسات كانت متفاوتة في درجة الغموض والتعقيد، ففيما تقف نتاجات الآخوند والعراقي والاصفهاني والحكيم... في طرف اللغة المعقّدة والمبهمّة والمغلقة كانت جملة من عطاءات الميرزا النائيني أقل تعقيداً.

ب - حادثة المصطلح والتعبير :

يلاحظ في نتاجات الشهيد الأصولية استخدامه لمجموعة من المفردات التي لم يكن يجري تداولها في علم الأصول من قبل أو كان تداولها نادراً ومفترقاً ومحدوداً، والعثور على كمية كبيرة من هذه المفردات والمصطلحات والصياغات والتعابير يؤكد مقولة أنه ﷺ كان يحمل لغةً أصوليةً جديدةً، كما تميزت هذه اللغة بأنها واكبت العديد من التعابير والمصطلحات التي كان يجري توظيفها في العلوم المعاصرة.

وكنماذج على ذلك - مع الفارق في الدلالة بين المصطلح ومجرد التعبير - يمكن ذكر مفردات الموضوعية والذاتية، العنصر الكمي والكيفي، تراكم الاحتمالات، التداعي، وسائل الاثبات الوجداني والتعبدية، العنصر المشترك والخاص، عملية وعمليات، الاستنتاج، التولّد والتوالد، حق الطاعة، الروح القرآنية العامة، ضالّة الاحتمال، المرحلة والمرتبة الاسبق، التعارض المستقر وغير المستقر، التزامم الحفظي، التعريف المدرسي، المسلك والاتجاه، المصادر (بالمعنى الحديث للكلمة) المبررات، الظروف، نموذج ونماذج، اليقين الذاتي والموضوعي، التكيف، التخريج الفني والصناعي، الموضوعات المركبة، التفاعل، التقلّص، سرعة حصول اليقين وبطأه، الظهور الذاتي والموضوعي، الصياغة، أصالة الثبات في اللغة، ظاهرة وظواهر، المعادلات، انسجام وتناغم، القرن الأكيد، مدرسة، الباحث، الهدف الفني، الارتكاز والمرتكزات، رقم اليقين، قانون وقوانين، الضابط العام أو الموضوعي، المحاولة والمحاولات، نظرية، فرضية، النتيجة المستحصلة، الموقف العملي، طبيعة التشريعات، الحق الذاتي، الشواهد التاريخية، الوظيفة العملية، الفكر البشري، الاستقراء، الطبع العقلاني، تحليل، المضعف الكمّي والكيفي، دائرة ودوائر، مرجعية (بالمعنى الحديث لا الفقهي) المعالجة والمعالجات... وغيرها مما قد يصعب إحصاؤه هنا.

ان هذا الكم الكبير من المصطلحات والصياغات النافذة في اصول الشهيد والتي لم تستخدم في الماضي - اما اطلاقاً أو غالباً على مستوى هذا العلم - يشكّل اكبر دليل على كون الشهيد ﷺ يمثل مظهر الابداع والتجديد في علم الاصول لأن ظهور لغة جديدة هو أمر مستتبّ وإفراز لتغييرات كبيرة في العقل والفكر في مرحلة متقدمة كما تؤكد الدراسات الحديثة ، حتى لو كانت هناك مصطلحات تم استيرادها من علوم أخرى كالفلسفة الحديثة أو الرياضيات ، لأن مجرد القدرة على توظيف مصطلح تولّد في علم ما داخل إطار علم آخر ومن ثمّ تبيئته هو بحد ذاته إنجاز كبير وعمل شاق إذا تكلّل بالنجاح ودون مضاعفات سلبية وهو قفزة ملحوظة بواسطة قوانين التفاعل العلمي بين العلوم .

ج - النظم والترتيب :

تميزت اللغة الاصولية للشهيد ﷺ بنمط عرض خاص وبنظم وترتيب مميزين ، فهو - والكلام هنا بقطع النظر عن التقسيم العام للاصول - عندما يعرّض لمسألة من المسائل يذكر أولاً الاتجاهات فيها بعد ان يشرح مصب البحث ، فيفصّل في كل اتجاه اتجاهاً بشكل مستقل ، وإذا كانت هناك نقطة غموض فيه يقوم هو بتبيينها وطرح المزيد من التعميق لهذا الاتجاه ومحاولات عديدة لاصلاحه وترميمه وهذا ما يمثل قمة الموضوعية والامانة ، وإذا لاحظ أنّه قابلٌ لافتراض إشكالي له يطرحه على شكل صياغات متعددة ويبين كل صيغة على حدة ، ثمّ و بشكلٍ مفصّل يذكر الوجوه المدرجة أو التي يمكن ان تدرج لاثبات هذا الاتجاه ثمّ يسجّل المناقشات مفروزة عن بعضها البعض وغير متداخلة حتى يصل بعد ذلك إلى مرحلة عرض تصوّره الخاص . وهذا النظم والترتيب الذهني والصياغي غالباً ما لا نجده في الابحاث الاصولية ، فبعضهم يذكر موقفه ثم يقول : « ومنه يظهر » و بشكلٍ موجز ، وعلى القارئ

نفسه ان يعرف كيف ظهر ما تأخر مما تقدم وتبدأ التحليلات، أو يقول في نهاية البحث: «بقي شيء أو أمور» ويذكر ما من شأنه احياناً كثيرة ان يكون مندمجاً داخل تركيبة البحث نفسه، أو يعرض مجموعة مقدمات - كصاحب الكفاية - وقد يصلح بعضها للإندراج ضمن البحث نفسه، وقد يصلح أن يكون مقدّمة ما هو مدرج داخل البحث، أو يستأنف مطالب غير معنونة وبعضها استطرادي تحت «ثمّ أنّه...» ويبرر استطراده بأدنى مناسبة، أو يعرض موقف الخصم دون اهتمام به أو بشن حملة عنيفة عليه، أو...

وهذه المشكلات جميعاً قد تفادها الشهيد رحمته الله - بشكل كامل أو شبه كامل - ضمن طريقته في تقسيم المسألة إلى مجموعة فصول وعناوين ومن ثمّ بيان الاتجاهات والصياغات والوجوه والتقريبات لتلك الوجوه والمناقشات والاجوبة والفروع التطبيقية على تقديره...، كل ذلك بشكل متسلسل ومفروّز ومحدّد ومعنّوّن أيضاً.

د - الجمع بين اللغة العلمية والبيانية :

في علم كعلم الأصول - عاش رداً طويلاً من عمره متغذياً على لغة معقدة حتى صارت هذه اللغة بحكم القرن الاكيد كالجزم الذي لا يتجزأ من كينونة هذا العلم - في علم كهذا تصبح محاولات الفصل بينه وبين لغته مسببةً لجملة من المشكلات والفجوات، والتي ابرزها ما حصل فعلاً من بعض المحاولات التي سعت إلى إصلاح اللغة الاصولية ومن السطح، والتي تورّطت في التبسيط الذي وصل إلى حد افتقاده خصائص العرض العلمي المطلوب من الاستيعاب والدقة والنظم والتخصّص بعيداً عن اللغة الخطابية وامثالها من اللغات التي تسطّح النتاج الاصولي، ومن هنا تبرز الحاجة إلى التوفيق واجراء المصالحة بين اللغة العلمية الدقيقة واللغة البيانية الواضحة والشفافة، فلا تتعدى احدهما على الأخرى فيحل الغموض والإقفال أو الضبابية ولغة الخطابة

وهنا تظهر القوة في لغة الصدر الأصولية التي نجحت في تخطي مسافة مهمة في الإيضاح والبيان دون أن تفتقد علميتها الفائقة والقادرة على الاستيعاب والدقة كما لا يخفى على من راجعها وسار في ثناياها .

هـ - اللغة العلمية ، التعليمية ، التعريفية :

امتازت العطاءات الأصولية للشهيد الصدر بعنصر التنوع المنهجي الناتج عن تعدد المخاطب الذي كان يلحظه الشهيد دائماً ، ويمكن تقسيم نتاجاته على هذا الأساس إلى أقسام ثلاثة :

١ - النتائج التي اتسمت بطابع اللغة العلمية التخصصية ، كما هو الحال في دراساته العليا ، وطبيعة هذه الكتابات ككتابه « غاية الفكر » أو النتائج المدوّنة كتقاريرات درسه تتطلب اختزال المقدمات الأولية للبحث وتجاوز توضيح المصطلحات واعتبارها مفروغاً عنها غالباً ، لأن المفترض في المراجع لها بلوغه درجة عالية نسبياً من البحث والتحقيق والدراسة الأمر الذي يجعل من بسط المقدمات والمصطلحات أمراً لَفَوِيّاً نسبياً ، وباعثاً على تدني مستوى البحث والتحقيق ، ومن هنا نجد أن هذا النوع من نتاجات الشهيد ﷺ قد امتاز بالعمق والسبك المحكم للعبارة والعرض غير الاجتراري من دون أن يؤدي به ذلك إلى الاغلاق والتعقيد على ما تقدم .

٢ - النتائج التي اتخذت طابع الكتابة واللغة التعليمية المناهجية ، أي تلك التي لاحظت في المخاطب خصوصية التدرج والتراتبية ، وهي لغة نجدها واضحة في كتابه « دروس في علم الأصول » وقد قل أو ندر وجود لغة من هذا القبيل في الوسط الحوزوي الاصولي آنذاك سوى ما قدّمه الشيخ محمد رضا المظفر في « أصول الفقه » و عطاءاتٍ جزئيةٍ أخرى إلا أن أهم ما تميزت به الحلقات من عناصر تفوّق أمران نوجزهما :

الأول: ان مثل «اصول الفقه» إنما جاء ليسد خلأً في مساحةٍ دراسيةٍ محدّدةٍ، كالخلأ الذي كان موجوداً بين «المعالم» و كتابي «الرسائل» و «الكفاية» وبالتالي فهو يمثل مجرّد جسرٍ يختلف في طبيعته عن كلتا ناحيتيه، فلم يكن ليحلّ المشكلة من جذورها، فيما كانت «الحلقات» تعبيراً آخر عن مشروع شامل يقف بديلاً عن المعالم والفصول والقوانين والرسائل والكفاية. فمشكلة الطالب - كما يقول السيد الشهيد نفسه - أنّه بعد دراسة أصول الشيخ المظفر يضطر للرجوع خطوةً إلى الوراء ليقراً افكاراً أسبق تاريخياً تعود لمرحلة الأنصاري والخراساني (٧).

الثاني: وهو من اهم خصائص «الحلقات»، ولعله ناجم عن الشمولية في مشروع السيد هنا، ألا وهو التدرج في العرض سواء من ناحية اللغة التي تتميز في الحلقة الثانية عن الاولى أو فيهما مع الثالثة أو في الثالثة نفسها بقسميها الأول والثاني، أو من حيث ترتيب الأفكار من ناحية السعي قدر الامكان لعرض الفكرة الأقل تعقيداً في مرحلة متقدمة على الفكرة الأكثر تعقيداً، أو بيان الفكرة التي تتحول داخل فكرة أخرى إلى مصطلحٍ أو معطى مفروق عنه بصورةٍ مسبقة، وهكذا خصوصية التوازن الكمي والكيفي على مستوى مرحلة واحدة فلا تفصل في واحدةٍ وتوجز في الأخرى سوى في التمايز الذي تتطلبه حساسية الموضوع، ومن هنا ركّزت الحلقات على المباحث الكبرى في الأصل والأمانة.

ولا نريد أن نطيل في مميزات «الحلقات» إلّا اننا نريد ان نشير إلى عدم الموافقة على المقولة القاضية بأن هذا الكتاب كان منقوصاً سيما في مباحث الالفاظ، فإن هذه المقولة لم تلاحظ طبيعة تقسيم السيد الشهيد للابحاث وفرزه الدليل العقلي عن المباحث اللفظية من جهة وادراجه كثيراً من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفاهيم و... في بحث التعارض من جهةٍ أخرى،

أما تغييب السيد الصدر لأبحاث من قبيل المشتق والصحيح والاعم والحقيقة الشرعية عن كتابه أو الإشارة الاجمالية لمباحث من قبيل دليل الانسداد فلاأظن أنه من سهو القلم كما ذهب إليه بعض المعاصرين^(٨)، وإنما هو أمر متعمد . - باحتمال قوي - وإن لم يبرره الشهيد نفسه في مقدّمته المطوّلة على الكتاب وربما لندرة الفائدة أو لموقف ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وليس الهدف هو استيعاب ميزات أو نقائص هذا المنهاج الدراسي الذي وضعه الشهيد، إذ هذا يحتاج إلى أفراد بحث مستقل حول الكتب الدراسية الأصولية ليس هنا محلّه .

٣ - النتائج التي اتخذت لغة التعريف بعلم الأصول، وهي لغة مهمة جداً لعلمنا نفتقد في تلك المرحلة مثيلاً لها، وقد عبّر عنها الشهيد بكتابه «المعالم الجديدة للأصول» الذي صرّح في مقدّمته أنه ادخل في حسابه حين تأليفه حتّى الهواة الذين يريدون الإطلاع على هذا العلم^(٩) دون أن ينخرطوا في السلك الحوزوي .

وأغلب الظن أن هذه قفزة مهمة من السيد الشهيد لكسر الطوق عن علم الاصول في نطاق آلية التفكير الحوزوية عند الشيعة، وبالتالي - سيما إذا صح ما نسب إليه - إشراك الشرائح المثقفة الأخرى في الإسهام في تنمية هذا العلم، سيما تلك التي تلتقي تخصصاتها مع البحث الأصولي كعلوم اللغة وفلسفتها وبعض فروع علم الفلسفة والمعرفة، وهو أمر يؤمّن الطريق للأصول الشيعي للدخول إلى الجامعات والمراكز البحثية على غرار علم الاصول والشرعية السننيين، ودخول علم الاصول الشيعي إلى الجامعات له أثره الكبير في التعريف بهذا العلم وكسر احتكار الاصول فيها لصالح مدرسة معينة، كما يثري من نتاج هذا العلم نفسه على المدى البعيد .

وهذه الخطوة من السيد الشهيد - إذا جرى ردها بخطوات أخرى - يمكنها أيضاً ان تُحدث تقارباً بين الاصوليين الشيعي والسني، لأن لغة الاصول الشيعي هي لغة مجهولة تماماً في الوسط السني^(١٠)، وهو ما يشكل حاجزاً دون التفاعل المطلوب بين الاصوليين والذي من شأنه في المحصلة النهائية ترشيد علم الاصول كله على مستوى الدائرة الاسلامية.

المشكلة الميدانية للغة الصدر الأصولية:

غير أن هناك مشكلةً ميدانيةً عاشتها عطاءات السيد الشهيد في الوسط الحوزوي، وهي انه ﷺ قد عمل ضمن نظام المراحل - كما تقدم - على تحديث اللغة الاصولية، وهذا التحديث انطلق من طبيعة التحديثات التي طالت اللغة العربية في القرن الأخير، وبالتالي فإن هذا التحديث الاصولي سوف يجعل علم الاصول في غربة داخل الوسط الحوزوي نتيجة عدم تعاطي اغلب الشرائح الحوزوية للغة العربية الحديثة، ودراسات اللغة العربية في الحوزات هي في الغالب دراسات نظرية وليست عملية، فالحوزوي غير العربي لا يصل في نهاية المطاف غالباً إلا الى القدرة على فهم المتون الدينية القديمة أو ذات اللغة الخاصة دون ان يتجاوز ذلك إلى مرحلة فهم المتون الاخرى في العلوم الاخرى أو حتى المكالمة والحوار الميداني، وأغلب الظن ان غربة النتاج الاصولي للشهيد في الوسط الحوزوي غير العربي تعود الى هذه النقطة بالدرجة الاولى، فلغته صعبة من هذه الناحية.

وهذه الملاحظة صائبة، وهي إن دلت فإنما تدل على مشكلات في نظام التعليم اللغوي نفسه كما كان يراه الشهيد نفسه أو في عدم ترجمة متن الحلقات الى اللغات الاخرى بما يمكنه ان يعكس نفس الدور الذي يلعبه هذا الكتاب.

المحور الثاني: تقسيم علم الأصول:

يمتلك العلم كينونته حينما يتحوّل من مجموعة مسائل متباعدة متفرقة الى مجموعة مباحث منتظمة ومرتبّة، ويحتل ترتيب وطرز الفرز للموضوعات والابحاث مكانة هامة في دفع عجلة تنامي هذا العلم أو العكس، فُرب نسق تبويبي معين يؤثر في شلّ حركته كلياً أو جزئياً، وربّ تقسيم معين لمسائله يبعده عن غرضه أو العكس أو يحدث فيه إعاقّة ما تحوّل الى علم قلقي غير منتظم الخطى، وبالتالي فتحديد ان هذا البحث أو ذاك أين يجب وضعه هو أمر ضروري منهجياً.

ومن هنا يأتي دور المنهجية وتنوع الأبحاث الاصولية في طليعة اهتمامات الساعين الى اجراء تغييرات بنوية فيه تدفعه الى مزيد من الانتاج والإثمار.

أ - التقسيم المعروف لعلم الأصول:

قسّم علم الأصول مدرسياً تقسيماً رباعياً مشهوراً هو:

١ - ما يرتبط بما يوصل الى الحكم الشرعي بعلم وجداني كالعقليات.

٢ - ما يوصل اليه بعلم تعبدي جعلي، وهذا على قسمين:

أ - البحث الصغروي، وهو يشمل مباحث الالفاظ وما يتعلق بها.

ب - البحث الكبروي، وهو يشمل مباحث الحجج والامارات.

٣ - ما يرتبط بالوظيفة العملية الشرعية، ويشتمل مباحث الاصول الشرعية.

٤ - ما يرتبط بالوظيفة العقلية، ويشمل الاصول العقلية كقاعدة قبح العقاب^(١١). وأمام هذا التنوع للمباحث الأصولية عمد الشهيد الى محاولة إحداث ثغرات معينة فيه من خلال اثارته التساؤل التالي: ماذا يراد من وراء

هذا التقسيم لعلم الاصول؟ هل نهدف الى مجرد عملية تجميعية للمسائل في اربع دوائر كبيرة أو اكثر، أو أن وراء تقسيمنا هذا فرضية ومصادرة ما تجعل من هذا التقسيم قائماً على اساس منهج محدد يفرض رباعيته تارةً كما يتطلب ترتيباً معيناً للمسائل من حيث التقديم والتأخير أخرى؟ ووفقاً لذلك سجل الشهيد انتقاداته الخاصة على هذا التقسيم (١٢).

وهذه النقطة من السيد الشهيد في غاية الأهمية والدلالة، لأن إجراء تعديلات في جسم علم من العلوم رهين لتغيرات بنيوية في هذا العلم، إما طرأت عليه من داخله نتيجة النمو التصاعدي الكبير أو من خارجه نتيجة ظهور علوم أخرى تعهدت بصورة أكثر تخصصية بمعالجة بعض ما كان يعالجه هذا العلم، أو ضمور علوم أخرى سبب انسحابها من الميدان المعرفي - لسبب أو لآخر - التزام العلوم المتبقية بمعالجة تركتها، ولا يطرؤ على علم من العلوم تعديل في التقسيم والتبويب إلا اذا لاحظ العلماء نكات معينة في هذا العلم لم تلاحظ بنفس الدرجة من قبل.

وهكذا الحال في علم الأصول، فإن تشييد البهبهاني ومن لحقه لنظريات كبرى في مسألة الأصل العملي وتحليله والعلاقة بينه وبين الامارة، أدى في خاتمة المطاف إلى ظهور فرن جديد لهذا العلم على يد الشيخ الأنصاري انسجاماً مع ما صارت تستدعيه طبيعة ومستوى الموضوعات.. وهكذا، وهنا يلاحظ في أطروحة الشهيد اشتغالها على ميّزات فنية تستجيب لهذا الواقع الموجود في علم الاصول كما سنلاحظ إن شاء الله تعالى.

ب - التقسيم المقترح :

وفي إطار وضعه للصيغة الأنسب قدّم الشهيد اقتراحين اثنين لكلٍ منهما ميزاته (١٣)، إلا أنه لاحظ وجود ثغرتين في كلا التقسيمين المقترحين انسجاماً مع نتائجه الأصولية الخاصة، فهو من جهة يرى أن مباحث القطع ليست

مباحث أصولية ، لأن المسائل الأصولية نفسها تعتمد هي الأخرى على حجية القطع فلا يمكن ان تكون منها طبيعة ، ولهذا صنف رحمته حجية القطع كأحد الاصول الموضوعية لهذا العلم ، ولأجل ذلك استبعدنا عنه جاعلاً اياها ضمن مقدمة أو مدخل لعلم الأصول .

وعلى خط آخر لاحظ رحمته ان حركة الاصول - بحسب ما رسم له في تعريفه - تتجه ناحية استنباط الحكم الشرعي ، وهذا يعني ان الحكم الشرعي مفروض كهدفٍ ووجهٍ لهذا العلم ، وبالتالي ليس داخلاً ضمن مسائله ، وهذا معناه أنه من الضروري إدراج مباحث الحكم الشرعي وتعريفه وتقسيمه وحقيقته واحكامه في المقدمة نفسها ، بدل ان تبقى هذه التصورات مبعثرة في ثنايا علم الاصول سيما في مباحث الاستصحاب .

وعلى أية حال فقد ذكر رحمته صيغتين هما باختصار :

الصيغة الأولى : يقسم علم الأصول الى قسمين :

الاول : الأدلة ، وتدرس على الشكل التالي :

١ - الادلة الشرعية ، وتقرأ فيها مباحث :

أ - الدلالات .

ب - الصدور .

ج - الحجية .

٢ - الادلة العقلية ، وتقرأ فيها :

أ - القضايا العقلية وتحديدها صغرياً .

ب - حجية الدليل العقلي كبحت كبروي .

الثاني: الأصول العملية، وتدرس كما يلي:

- ١ - الأبحاث العامة في الأصل، حقيقته، أقسامه، علاقاته...
- ٢ - الأبحاث المتعلقة بالشبهة البدوية كالبراءة والاستصحاب.
- ٣ - الأبحاث المتعلقة بالشبهة المقرونة بالعلم كالإشغال والاقل والاكثر، ثم وفي الخاتمة تعالج مباحث التعارض.

الصيغة الثانية: يقسم الأصول تقسيماً خماسياً كالتالي:

- ١ - مباحث الالفاظ وما يرتبط بالظهورات اللفظية والسياقية والحالية.
- ٢ - مباحث الاستلزام العقلي سواء المستقلات وغير المستقلات.
- ٣ - مباحث الدليل الاستقرائي من إجماع وشهرة وتواتر وسيرة، وتقدم لها مقدمة حول الاستقراء وخصائصه.
- ٤ - مباحث الحجج، وتعالج فيها الامارات والأصول مع مقدمة حول حقيقتهم واحكامهم وعلاقاتهم.
- ٥ - مباحث الاصول العقلية العملية.

ثم خاتمة في التعارض.

حول الصياغتين المقترحتين:

أ - تمتاز الصيغة الأولى بمراعاة طبيعة حركة الفقيه ميدانياً، فهو يتعامل أولاً مع الدليل وثانياً مع الاصل عند عدم الدليل، وهذا الامتياز هو اساس هذا التقسيم عند الشهيد، اما الصيغة الثانية فهي تمتاز بفرز كل ما يلتقي في منهج بحث واحد كالالفاظ والعقل والاستقراء، وهو الركن الذي طرح على اساسه هذا التقسيم.

ب - تتفق الصياغتان في مقدّمة مباحث القطع والحكم الشرعي، وخاتمة مباحث التعارض.

ج - تدمج الصيغة الثانية بين الامارات والاصول الشرعية فيما تفصلهما الصيغة الاولى فصلاً واضحاً، والعكس هو الصحيح إذ تدمج الصيغة الاولى بين الدليل العقلي والاستقرائي فيما تميزهما الصيغة الثانية، وهذا التمييز سببه ملاحظة تطورات نظرية الاحتمال في الاصول عند الشهيد الصدر كما سنلاحظ فيما بعد.

د - الصيغة الاولى أقرب الى المنهج القديم في الاصول، وقد اقترب منها السيد في المعالم والحلقات، وهو ما يكشف بدرجة معينة عن ميله على تربية الطالب وفق الصيغة العملية، اما الصيغة الثانية فهي اقرب الى المنهج الحديث في الاصول والتي اعتمدها الشهيد في دراساته العليا.

هـ - ركزت الصيغة الاولى على فتح قسم خاص لتعريف الأصل العملي وحقيقته وميزاته واحكامه تماشياً مع التطورات الاصولية على هذا الخط، فيما جعلته الصيغة الثانية كمقدمة للقسم الرابع الذي تتلاقى فيه الامارات بالاصول الى غير ذلك من خصائص عامة أوجزئية في هذين الاقتراحين.

وبقطع النظر عما تقدم فإن ما يكشف عنه وضع اقتراحين للتقسيم هو أن الشهيد في إما انه لم يحسم موقفه من الموضوع نتيجة الميزات الهامة لكل تقسيم مما لا مجال للجمع بينها في تقسيم واحد بنظره، أو أنه حسم الموقف لصالح تقسيم دون آخر لكنه كان يتحين الفرصة للتطبيق الميداني الشامل له، والكاتب يرجح - تخميناً - ان يكون ميل الشهيد اكثر نحو الصيغة الأولى، انسجاماً مع نظرية المراحل عنده، لأنه من المستبعد أن يتبنى الشهيد صيغة تعود الى حيز معين لمرحلة ما قبل الانصاري لصالح المراحل

الدراسية الأولى، ثم يقفز بالطالب الى نمطٍ مختلفٍ لهذا العلم في مرحلة التحقيق والبحث الخارج، سيما وان الصيغة الأولى هي الابعد عن الواقع العلمي في زمانه، وهذا يعني انه طبق الاقتراح الاكثر ميلاً له في المراحل الدراسية الأولى كخطوةٍ أوليّةٍ مقدورةٍ نسبياً، ولعله كان يأمل في أن يجري تطبيقها لاحقاً وتدرجياً في مراحل أعلى، وإلاّ فتعدد الصيغ بين السطوح والخارج عند الشهيد إذا كان صيغة نهائية لديه سوف يشكّل مشكلة منهجية وفنية.

المحور الثالث: علم التاريخ الأصولي:

دراسة تاريخ العلوم واحدة من فروع العلم الهامة والتي جرى التركيز عليها بشكل ملفت في القرون الأخيرة، وقد تولّد عن الإهتمام بدراسة التاريخ العلمي نزعة خاصة بنت لنفسها أركاناً فلسفية، وصارت تقرأ الأفكار والنظريات قراءة تاريخية، وهي قراءة تختلف من حيث طبيعتها وبنيتها وقواعدها ومصادراتها عن القراءة المعروفة للأفكار.

وتؤثر قراءة التاريخ العلمي في فهم الباحث لنظريات وأفكار هذا العلم، كما تحدد سير تطور هذه النظريات ومراحلها، وبالتالي المؤثرات الفكرية التي ولّدت هذا التوجّه أو ذاك، وهي مع كل ذلك قادرة على شرح العلاقات والارتباطات القائمة بين الأفكار المختلفة داخل هذا العلم من ناحية، والعلاقات والتفاعلات الموجودة بين هذا العلم نفسه وبقية العلوم الأخرى من ناحية ثانية.

ومن اللافت للنظر أن علم الاصول الشيعي قبل الصدر ندر أو لعلّه انعدم وجود محاولة جادّة لقراءته تاريخياً بعيداً عن مجرد نسبة هذا القول الى فلان وذاك الى آخر، واستشراف مراحل نموّه إلى ما وصل إليه فعلاً، بالرغم من أن هذا الجانب من المطالعة لهذا العلم هو جانب مهم جدّاً، سيما فيما يتعلق بالدراسات المقارنة والمقاربة سواء بين الاتجاهات والمدارس الأصولية

الشيعة كالانصاري والبهباني أو شخصيات من قبيل العراقي والخوانساري والطوسي والاصفهاني والقمي ... أو حتى بين الأصولية والخبارية، أو بين الأصول الشيعة والسني سيما بعد عصر الأفراد والانفصال، وهو ما يمكنه ان يؤكد لنا علم الأصول المقارن أو أصول الخلاف على غرار الفقه المقارن.

ولا تختص الدراسة التاريخية بتلك التي تستوعب حركة العلم كله، بل تشمل حتى قراءة تاريخ نظرية معينة كنظرية الإسناد أو حجية خبر الثقة أو الاقتضاء والعلية في العلم الاجمالي أو الحكومة والورود... كما تشمل دراسته تاريخياً تفاعلاته مع العلوم الأخرى سيما الفلسفة واللغة والكلام، وهو ما أطلقت كلمات كثيرة فيه تفتقر - حتى لو أصابت - إلى دراسات وأرقام مفصلة.

وبالعودة الى الشهيد الصدر رحمته فإنه يمكن اعتباره مؤسس علم التاريخ الأصولي الى حد كبير في النطاق الشيعة، فقد درس في «المعالم الجديدة» علم الأصول بمجمله دراسة تاريخية، كما قرأ في أبحاثه الأخرى مجموعة مطالب حساسة في هذا العلم من هذه الناحية أيضاً، كدراسته لظاهرة التعارض وأسبابها التاريخية^(١٤)، أو لفكرة الأصل العملي، أو قبح العقاب بلا بيان^(١٥)، أو لتطور فكرة الاجتهاد والتي عالجه في المعالم^(١٦) والدروس^(١٧).

وقد تلى الصدر مجموعة من الباحثين - بعضهم من أبناء مدرسته - قاموا بجملة دراسات لتاريخ علم الأصول من عدة جوانب، ومع ذلك فما يزال هذا الجانب ضعيفاً نسبياً في الوسط العلمي.

ونأخذ هنا - باختصار - نماذج ثلاثة فقط تشرح بعض إنجازات الصدر على هذا الصعيد وهي:

النموذج الأول: وهو الدراسة التاريخية المستوعبة لعلم الأصول، والتي عرضها الشهيد رحمته الله في «المعالم»^(١٨)، ولا مجال لملاحقة هذه الدراسة مفصلاً هنا، إلا أننا نوجزها - باختصار شديد - حيث اشتملت على الخطوات التالية:

أ - تحديد مولد علم الأصول حيث لاحظ رحمته الله انفصال الأصول عن الفقه تدريجياً بعد بروز العناصر المشتركة امام الفقهاء، وتمييزها عن جملة المسائل الفقهية المتحركة، وتعود بذور الأصول عنده إلى عصر الأئمة عليهم السلام.

ب - دخول علم الأصول عصر التأليف زمن الشيخ المفيد والسيد المرتضى ...و

ج - حدوث القفزة الكبرى على يد الشيخ الطوسي على صعيد الانتاج الكمي والكيفي، وجمود الأصول نسبياً عقيب وفاته.

د - كسر هذا الجمود على يد ابن ادريس الحلبي بعد مضي قرنٍ من الزمن.

هـ - ظهور الحركة الاخبارية والاتجاهات المعارضة للعقل.

و - إنتصار المدرسة الأصولية بعد ذلك على يد الوحيد البهبهاني، والذي ما تزال تداعياته مستمرة حتى اليوم.

مميزات قراءة الشهيد التاريخية:

وقد امتازت هذه الدراسة بجملة عناصر أهمها:

١ - رجوع الشهيد رحمته الله إلى المصادر الرجالية الناصّة على مؤلفات أصحاب الأئمة عليهم السلام ليتكشّف منها طبيعة التأليفات المتداولة في تلك الفترة، ليؤكد من خلالها على وجود علم الأصول - كبذور - آنذاك، وهذه طريقة مهمة لتكشف طبيعة الظروف والاهتمامات والإشكاليات المثارة في حقبة زمنية معينة.

٢ - تجاوز مرحلة الأدلة التاريخية على ظهور علم الأصول إلى الأدلة

التحليلية التي تفلسف هذا التكوّن، حيث يؤكد ﷺ على العامل التاريخي في أحداث تداعيات تفضي بصورة تلقائية الى ظهور هذا العلم، فالبعد عن عصر النص وتجدد الوقائع، وصعوبة الحصول على أجوبة مباشرة للتطورات الحاصلة أدت الى تولّد هذا العلم، فهو إذن ضرورة تاريخية، والضرورة التاريخية هذه لها جملة مستلزمات أشار الى بعضها الشهيد نفسه ﷺ في مطاوي بحثه. وبصورة عامة يلاحظ في دراسته التاريخية ﷺ التركيز على الجانب التحليلي للتاريخ زائداً على الوثائق التاريخية نفسها، وهي ميزة جديدة لفتح الباب أمام تاريخ أصوليّ مدروس وليس فقط موثّق، أي لتاريخ تحليلي توصيفي معاً.

٣ - قراءة الجمود الأصولي بعد الشيخ الطوسي قراءة نفسية - اجتماعية من جهة، وظرفية خارجية من جهة أخرى، إذ قرأ الشهيد طبيعة شخصية الشيخ الطوسي، ومدى حضورها في الاوساط العلمية ليرجّح أن القداسة التي تمتعت بها هذه الشخصية تركت آثاراً نفسيةً على الجيل العلمي التالي مما ادى الى جمود نسبيّ بعد وفاتها.

وعلى خط آخر هجرة الشيخ الطوسي الى النجف قبل حوالي اثني عشرة سنة من وفاته، وتأكيد المراجعة للوثائق التاريخية على عدم التحاق تلاميذه به، يدل على ان ذلك أدى الى ضعف حوزة بغداد لافتقارها لشخصية الطوسي، في حين كانت حوزة النجف ما تزال الى وفاته في دور الطفولة، الامر الذي استدعى عيوباً لفترة الإنتقال هذه تمثّلت وتجسّدت في الضمور النسبي لهذا العلم (وغيره). وهذا النوع من القراءة للتفاعلات المحيطة في التأثير على علم ما، والخروج من تحليل هذا العلم تحليلاً داخلياً فقط وكأنه ليس كيئناً نامياً في محيط، هذا النوع مهم جداً، ولعله لا سابق له على مستوى الدراسات الدينية في هذا العلم.

٤ - الدخول في مقارناتٍ تاريخيةٍ لتفسير عدم تشابه بعض الظواهر المتقاربة، وهو ما طبّقه الشهيد في موارد أبرزها:

أ - فيما يتعلق بتولّد الاصول الشيعي والسني، حيث ألقى الشهيد بعنصر الضرورة التاريخية لتولد الأصول، على كل من الأصولين الشيعي والسني واستطاع أن يفسر السبب الطبيعي لتأخر ظهور الأصول الشيعي عن السني، والذي اعتبره انقطاع عصر النص مبكراً بالنسبة لأهل السنة، ولهذا لما وصلوا الى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري اختمرت عندهم الدوافع الطبيعية لولادة هذا العلم، فيما كان الشيعة في تلك الفترة لا يزالون يعيشون عصر النص الذي يُقضي الضرورة التاريخية المتقدمة.

ب - فيما يتعلق بالسبب الذي أوقف عملية الجمود عند الشيعة بعد قرنٍ من وفاة الشيخ الطوسي، فيما لم يرتفع هذا الجمود عن الأصول السني لقرونٍ عديدة، وقد أرجعه رحمته إلى سببين ^(١٩) هما:

الأول: ان جمود الاصول السني جاء عقيب وصوله الى مرحلة الشيخوخة فيما كان جمود الاصول الشيعي نتيجة مخاضات الإنطلاق، وهو ما يمكنه ان يفسّر الفارق بينهما.

الثاني: وهو سبب يكشف عن عمقٍ لدى السيد الشهيد، إذ ربط في عملية تحليلية بين المثقف والفقيه السني وبين السلطة، واعتبر أن خوار الدولة الإسلامية أدى إلى جمود المسار الفكري نظراً لنمط علاقةٍ خاصةٍ وخاطئةٍ بين الفقيه والسلطة، وهو ما لم يحصل في الاصول الشيعي نظراً للموقف الكلامي الحذر من موضوعة السلطة في الفكر الشيعي عموماً.

٥ - التأكيد على العامل السيكلوجي في ظهور الحركة الأخبائية بما لا مجال لتفصيله هنا، وهو التفاتٌ هام بضّمّه الى إدخاله هذا العامل في

معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر

تفسيرات أخرى يدلّ على أن الشهيد رحمته الله يؤمن بتأثيرات العوامل النفسية والاجتماعية في ظهور الأفكار، وأن النظريات ليست دائماً وليدة مقدمات علمية محضة من دون أن يعني ذلك سلب الثقة بتلك النظريات، وهذه معادلة أساسية في علم المعرفة وفلسفتها المعاصرين.

٦ - تقديم تصوّر مقاطعيّ لعلم الأصول يقسّمه إلى مراحل ثلاث وفق إطلاقة شاملة:

المرحلة الأولى: العصر التمهيدي الذي يبدأ من زمن ابن عقيل وابن الجنيّد وحتى الشيخ الطوسي.

المرحلة الثانية: عصر العلم، وهو عصر الاختمار، ويبدأ من الشيخ الطوسي وحتى الوحيد البهبهاني رحمته الله.

المرحلة الثالثة: عصر الكمال العلمي الذي بدء بانتصار المدرسة الأصولية على يد الوحيد وما يزال حتى يومنا هذا.

وقد برّر الشهيد جعل الشيخ انطلاقاً لعصر جديد بالعطاء الكمي والكيفي له في كتابه «العدة في أصول الفقه»، كما أن السبب في جعل الوحيد منطلق العصر الأخير هو تشييده أكبر نظريات علم الأصول في الأصل العملي وحقيقته ووضع الحدود الفاصلة بينه وبين الامارات.

وفتحاً للباب أمام تقسيمات جزئية أضيق دائرة لم يُلغ الشهيد امكانية إجراء تقسيمات أخرى لكلّ عصرٍ من العصور الثلاثة، حيث قسم الأخير الى ثلاثة أجيال بدءاً بتلامذة الوحيد ككاشف الغطاء وبحر العلوم والسيد الطباطبائي، مروراً بتلاميذهم ككشريف العلماء والمولى النراقي وصولاً للشيخ الأنصاري رحمته الله.

النموذج الثاني: دراسته لتاريخ فكرة الأصل العملي، حيث لاحظ أن

الاصول السني قد أَكْثَرَ من التركيز على مباحث الأدلة المحرزة وانواعها فيما لم يكن الحال كذلك عند الشيعة، إلا ان فكرة الاصل في الاصول الشيعي لم تكن بذلك الوضوح عند المتقدمين، إذ أُدرجت البراءة في دليل العقل زمن ابن اديس وابن زهرة، كما أُدرج دليل الاستصحاب نفسه بالعقل بعد ذلك، وأُلحقت البراءة بالاستصحاب، كما يلاحظ لدى المحقق والشهيد الاول استخدامهما نسقاً برهانياً لاثبات البراءة كعدم الدليل دليل عدم، وفي خضم هذا التشويش تبرز نصوص عند السيد جمال الدين شارح الوافية تبدأ برسم حدود بين الاصل والامارة، ويستمر الحال الى زمن الوحيد والشيخ محمد تقي صاحب الحاشية حيث نجح في إجراء ترسيم هامٍ لهذين المصطلحين ادى الى تبدل صياغة علم الاصول عموماً على يد الشيخ الانصاري، وخرجت الاصول العملية من دليل العقل لتتواجه والامارات كلها فيما بعد^(٢٠). وقد وظّف الشهيد الصدر هذه الدراسة التاريخية وكذلك دراسته الاخرى للبراءة العقلية^(٢١)، في دعم ما شَيّده من مسلك حق الطاعة؛ إذ بتحليله التاريخي هذا نجح في سلب القداسة العقلانية عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان حينما أكد ان الفهم الاصولي للبراءة لم يكن متطابقاً في بنيته ومفاد القاعدة كما تؤكد المطالعة التاريخية، وانما كانت البراءة تعبيراً آخر عن دليلٍ عقليٍّ مُستقلٍّ على الحكم الشرعي لا قانوناً يفترض فقدان هذا الدليل، وهذا توظيف مهم للتاريخ الأصولي في تدعيم وجهات نظر أصولية داخلية، ربما لو وسعنا من نطاق استخدامه لتكشفت امامنا حقائق جديدة.

النموذج الثالث: دراسته للمكونات التاريخية، العلمية، النفسية لتبلور فكرة السيرة في علم الأصول^(٢٢)، فقد لاحظ ﷺ أن الفقهاء باصطدامهم احياناً بأدلة قد تؤدي بهم الى الالتزام بنتائج مستغربة يتمسكون بما يسمّونه بالمسلّمات او لزوم تأسيس فقه جديد وغير ذلك من العبارات، وفي الحقيقة فإن هذه

الادلة التي يستبعدون بها افتاءات معينة ناجمة عن حالة نفسية لدى الفقيه تمنعه من الخروج بنتائج مستهجنة في الوسط الفقهي، وقد تم التنظير اصولياً لتغطية هذه الحالة بمجموعة مباني أصولية كمبنى الشهرة الفتوائية والإجماع سيما المنقول وجبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب أو وهنه صحيحاً بإعراضهم... فقد كان الفقيه محتتماً بمثل هذه المباني لسدّ هذه الثغرة النفسية المقلقة، إلّا أن مجيء المتأخرين - وعلى رأسهم الشيخ الانصاري - قلب المعادلة، إذ أُطِيعَ بجملة هامة من هذه المباني سيما الإجماع المنقول، واستمر الوضع الى ان جاء السيد الخوئي ففند نظريتي الانجبار والوهن.

لكن الفقه لم يتأثر في البداية بهذا التعديل الأصولي، فظهرت مفارقات عدة بين سلوك الفقيه كفقيه وسلوكه كأصولي، فهو ينكر شيئاً في الاصول غير أنه يتعبّده في الفقه وما ذلك إلّا لحالة التحرّج النفسية هذه، والتي يبررها الشهيد بجملة مبررات، وتساعد الأمر الى ان اتجه السيد الخوئي ناحية إلغاء هذه الازدواجية فطبق في الفقه كثيراً مما آمن به في الاصول.

بيد ان انسحاب هذه المباني وتراجعها لم يحلّ دون القاء الحالة النفسية للفقيه بثقلها وبصورة متواصلة، فخرجت من بين الانقراض نظرية السيرة التي لاحظ الشهيد - وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام - ان فقهاء مرحلة ما قبل الانصاري لم يكونوا ليستعينوا بمفهوم كمفهوم السيرة في حين صارت السيرة في الوضعيات الفقهية ما بعد الأنصاري تشغل حيزاً اساسياً من اكثر الابحاث الفقهية سيما غير العبادات.

والسيد الشهيد في دراسته هذه وإن لم يهدف الى انتقاد الفقهاء في سلوكهم هذا بل قدم له عدة مبررات سيما على مبانيه المعرفية، غير أنه قرأ الافكار قراءةً حديثة، ربما لم يكن لها عين ولا أثر بهذه الصورة في الأبحاث الاصولية.

المحور الرابع: توظيفية علم الأصول:

يُعيد المزاجية التي بدأت منذ عصر الوحيد بين الفلسفة والاصول تأثر الأخير بما يمكن تسميته بالهادفية الفلسفية، فعلم الفلسفة الكلاسيكية^(٢٣) علم مستقل ثابت بذاته لا يصنف كجزء من العلوم الاستطراقية سوى من حيث طبيعة العلاقة بين العلوم التي تجعل من بعضها مستهلكاً لمعطيات البعض الآخر كمبادئ تصديقية واصل موضوعية ومصادرات قبلية له، ولم تستطع الفلسفة ان تجد تجسداً عملياً لذاتها في الواقع الإنساني إلا من خلال توظيف العلوم الاخرى لنتائجها، ولهذا بقيت من حيث ذاتها علماً نظرياً تجريدياً لا يرى نفسه مسؤولاً عن حلّ مشكلة في الواقع مباشرة أو بالواسطة سوى مشكلة كشف أسرار الوجود العام، ولهذا كان موضوع الفلسفة «الموجود بما هو موجود» وغايتها مجرد معرفته كذلك، لا بما هو مؤثر وفاعل ومنتج، وقد أضفت هذه الطبيعة الخاصة على الفلسفة الاسلامية طابعاً انفرادياً وأقصت الفيلسوف عن أي مسؤولية ميدانية.

ونظراً لكون العلاقة بين الفلسفة والأصول - سيّما في بدايات التفاعل - أحادية الجانب غالباً لا جدلية تفاعلية، كان من المتوقع ان تلقى بثقلها ونمطها واساليبها واهدافها على الأصول، وهو ما ترك أثره في تحوّل الجهد الاصولي في بعض الاحيان من جهدٍ عملاني الى جهدٍ نظري، فصار همُّ الاصولي تحقيق الحق في المسألة الفلانية، ولم يعد مرماه معرفة مدى الآثار الناجمة عن هذه النتيجة، وما هو الذي تهدف له على المستوى الفقهي، وهو أمر - له أسبابه الاخرى أيضاً - سبّب إعادة انتاج للأصول من علمٍ خدماتي يُهدف منه تصحيح المسار الفقهي وحل مشاكله فقط إلى علمٍ استقلالي يُطلب منه أحياناً مجرد شحذ الذهن وتنمية المعرفة لغرضها فقط.

واغلب الظن ان هذا كان واحداً من أسباب ظهور مشكلةٍ اخرى، ألا وهي

مشكلة عدم التمايز الطبيعي لهذا العلم عن مجموعة العلوم الاخرى الفلسفية والكلامية والفقهية و...، ولعلّ من ذلك - والامثلة قابلة للبحث - دخول مسائل العقل العملي والتحسين والتقيب والجبر والاختيار وبعض مطالب التجري مما هو من الابحاث الكلامية الفلسفية، وهكذا قاعدة لا ضرر ولا حرج والميسور لا يسقط بالمعسور وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة عدم التذكية والقرعة ومباحث الاجتهاد والتقليد مما هو فقهي في اغلب جوانبه، وكذلك مسائل الطلب والارادة والعرض الذاتي والغريب وموضوع العلم واعتبارات الماهية مما هو في اساسه فلسفي منطقي...

ولعل عدم وضع الاصولي الغاية الاصولية المقررة نصب عينيه من شأنه ان يتسبب في فتح الباب امام صنوف المطالب العلمية الاخرى التي قد لا تهتم من حيث هو أصولي، وانما تشبع رغبته في التحليل والتعمق، ويمكن ايضاً ان يكون لانحسار حضور العلوم الاخرى سيما الفلسفة والكلام كعلوم مستقلة.. في الاوساط العلمية الفقهية في القرون الاربعة الاخيرة دوراً في لجوء الاصولي الى معالجة بعض المطالب - التي تندرج تحتها - داخل علم الاصول اذ لا مكان آخر متوفر غيره.

وعلى أية حال فالسؤال المطروح هو أنه ماذا فعل الشهيد الصدر إزاء اشكاليته العملائية والانضباطية في الاصول وماذا كان موقفه؟

توحي نتائج الشهيد الصدر بأنه لم يقدم شيئاً في هذا المجال، وهو إحياء قد يكون مبرراً الى حد معين، غير أن ملاحظة عدة أمور قد تدفعنا الى حمل تصوّر مختلف بعض الشيء:

أ - إنه يقرر من الناحية النظرية، ان هناك مطالب تعني الاصولي ومطالب لا تعنيه، ومجرد إدراج مبحث ما في الاصول لا يبرر الزام الاصولي بدراسته مالم نتأكد من أصوليته، وهذا ما صرح به نفسه في مناقشته لتعريف

المشهور لعلم الأصول حينما ادرجوا وصف التمهيد فيه ، حيث لاحظ ان هذا الوصف متفرّع على اصولية المسألة، اي انها تكون اصولية ، وبالتالي تدوّن وتمهّد ، لا أن مجرد تدوينها يفرض علينا اعتبارها أصولية^(٢٤) ، وهذا الذي ذكره ﷺ يشكل عماداً اساسياً من الناحية النظرية لأية تغييرات موضوعية مضمونية في علم الأصول .

ب - يستوحى من الصيغة الاولى المتقدمة لتقسيم علم الاصول انه يؤمن بمقاربة ما بين الاصول والفقه ، حيث اراد صياغة الاصول صياغةً ميدانيةً تتبع حركة الفقيه في عمله الفقهي ، وهذا الامر قد يعززه قيامه باختيار هذا التقسيم الى حد كبير في كتبه الدراسية وهو أمر له دلالاته ، كما يلاحظ تسليطه الضوء وبشكل مركّز على مسألة التفاعل الفقهي الاصولي في المعالم والدروس^(٢٥) ، كما ان هناك خطوة ملفتة للنظر قام بها الشهيد يراها الانسان عند قراءة كتاب الحلقات اذ حُجِبَ عن هذا الكتاب كثيرٌ من المسائل التي قد توحى لدى مطالعتها إمّا بعدم الثمرة العملية أو ندرة الفائدة أو الخلط الموضوعي، وهذه تصادفات مثيرة للتساؤل ، فمباحث الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم والمشتق ولا ضرر والميسور لا يسقط بالمعسور واصالة عدم التذكية ومباحث الجبر والاختيار والطلب والإرادة والعرض الذاتي والغريب وتحليلات حقيقة موضوع العلم فضلاً عن مباحث الاجتهاد والتقليد وقاعدة الفراغ والتجاوز والقرعة وغيرها مما تجاهله في البحث الخارج ايضاً .

كما يلاحظ المد والجزر في اهتماماته في هذا الكتاب وحتى في تقريراته فلاحظ ما بحثه فيه - أي الحلقات - حول الانسداد كم كان قليلاً^(٢٦) ، ولاحظ اهتمامه الزائد بمباحث الحجج والاصول واهتمامه الكبير جداً بأبحاث التعارض... وهناك شواهد اخرى ملفتة للنظر كلها تصب في تعزيز احتمال التعمّد من السيد الشهيد للأسباب المتقدمة .

ج - التزامه على مستوى أطروخته في تقسيم علم الاصول بما يراه من خروج مباحث القطع والحكم الشرعي عن هذا العلم، وحيث لم يكن هناك مجالٌ منظورٌ لحذفهما كلياً قَدَمَ حَلًّا وسطاً يجعلهما في مدخلٍ أو مقدمةٍ، وهذا يدلُّ بدرجةٍ معينةٍ على قناعته بضرورة تجنُّب الخلط الموضوعي.

د - لا يمكن الاستباق على الشهيد الصدر فيما لو حدّدنا نحن خروج مسألة معينة عن علم الاصول أو عدم فائدتها والزامه بنتائجنا، وهذا يعني انه لا بد ان نلاحظ موقفه منها، فمثلاً مباحث المعنى الحرفي والتي يوجد جدل في قيمتها العملية، فصل فيها السيّد الشهيد، إلّا انه وفي خاتمة هذا البحث اشار الى الخطأ في اعتبارها مطالب بلا فائدة، واستأنف بحثاً مركزاً في الثمرة العملية لها^(٢٧) وهي على مبناه وتصوراتهِ صحيحة، والاشارة الى النتائج العملية لأي بحث سمةً اصطبلت بها دراساته الأصولية. بل صرّح في مقدّمته على الحلقات بمدى ضرورة العنصر الميداني لاي مسألة اصولية والكشف عنه وتوضيحه^(٢٨) والابتعاد بالتالي عن التجريدية أو عدم امكان توظيف المسائل الاصولية لعدم المعرفة به.

هـ - لقد اشار ﷺ الى نقطةٍ مهمة في مقدّمته على الحلقات^(٢٩) وهي أن فائدة المسألة الأصولية، قد لا تكون متصلةً أحياناً ومباشرةً بالفقه نفسه بل ان بعض المباحث تثمر في داخل مباحث أصولية أخرى لتشكّل فيها معادلةً معينةً او لتحدد مصطلحاً ما، وهذا أمرٌ يبرر للأصولي إدراج هذه المسألة في الاصول ما دامت غير قابلة للإندراج في علم آخر حتى لو لم تكن ذات نتائج مباشرة في الفقه، ويمكن لنا أن نطلق لذلك على علم الاصول بأنه علم نظري عملي معاً كما عبر عنه بعض الباحثين^(٣٠).

المحور الخامس: العقل الأصولي:

يُعد - في نظر الكاتب - التعديل المنطقي الذي قام به الشهيد الصدر ﷺ

في نظريته المعرفية الموظفة في علم الأصول أهم واكبر إنجاز قدمه الشهيد لهذا العلم - ولغيره من العلوم أيضاً -، ذلك أن الرجوع الى الورا وتبديل البنى التحتية المنطقية هو إحداثٌ لتغييراتٍ جادّةٍ وأصيلّةٍ في العقل الأصولي، والتصرف في العقل الأصولي ووضع على طاولة التشريع تحت المجهر النقدي هو عمل خطر وحساس جداً كما أنه فائق الدقة والصعوبة، إنها عملية تحليل للعقل ومن ثم نقد له وفيما بعد استبداله، وهذه العملية هي من العمليات الفكرية التي يصعب ملاحظة تداعياتها ضمن الفترة الاولى لانجازها بل تحتاج الى مدّة كافية لإعادة بلورة الأسس ومن ثم الشروع في توظيفاتٍ جديدةٍ، أي هي في روحها استبدال للوضع القائم نحو وضع جديد.

إن دقّ الاسفين في جذر المنطق الأرسطي الذي تقوم عليه كل العمليات العقلية الأصولية واستبداله بالمنطق الذاتي القائم على نظرية الاحتمال يمكنه (ونحن هنا حياديون نسبياً) ان يعيد تشكيل نمط فهمنا وتصورنا للأصوليات كلها او كثير منها، واذا كان الصدر قد طبق منطق هذا في الإجماع والشهرة ... فهذا لا يعني ان هذا المنطق لا يستوعب الإجراء في فروع أصولية أخرى، إذ غالباً ما لا يدرك اصحاب النظريات والمشاريع الكبرى المدى الذي يمكن ان تصله نظرياتهم ليأتي الآخرون ويحددوا ذلك. والميزة الابداعية في هذه الخطوة من الشهيد هي في عدم وجود محيط أو تراكمات معرفية مساعدة على تولّد تصور أو طرح من هذا القبيل في الوسط العلمي آنذاك حتى غير الحوزوي على رأي بعض الباحثين^(٣١)، وهو يعني قيام الشهيد بوضع البديل لما لا محاذي له في وسطه العلمي او لا اقل تطبيقه لهذا البديل في علوم لم تعرف مثل هذا التطبيق من قبل، وهو امرٌ يدلنا بأمانة على مدى الخلاقية والثقة التي تمتّع بهما ﷺ.

المنطق الذاتي للمعرفة - نظرية الإحتمال :

اعتبر الشهيد رحمه الله أن المنطق الأرسطي - كالمنطق التجريبي - لم يتمكن من تفسير ظاهرة المعرفة البشرية وتقييمها، فقدّم أطروحة بديلة في كتابه «الاسس المنطقية للإستقراء» أطلق عليها اسم: المنطق الذاتي للمعرفة، وهو منطق يعتمد نظرية الاحتمال الرياضية، ويرى أن المعرفة البشرية تمر بمرحلتين في سيرورة تكوّنها، الأولى منهما مرحلة التوالد الموضوعي الذي يحصل نتيجة تراكم الاحتمالات المنصبة على مركز واحد مما يؤدي على أثر عملية رياضية إلى ارتفاع درجة الاحتمال إلى حد كبير جداً لتبدء عقب ذلك مرحلة التوالد الذاتي، والتي تقوم على اساس تركيبة خاصة للذهن البشري بحيث يكون معدّاً بنحو لا يحتفظ بالاحتمالات الشديدة الضآلة، الأمر الذي يولد اليقين على اساس هذه القفزة الذاتية للذهن.

وقد فسر الشهيد اليقينية المنطقية على اساس قانون الاحتمال هذا وأرجعها اليه، مستبعداً من الميدان افتراضها كقليات عقلية، وخرج عقب كل ذلك بتصوّر يحكّم هذا المنطق في أكثر مرافق الحياة والمعرفة ليتنازل في مشروعه هذا عن نظرية الإنتزاع التي تبناها في «فلسفتنا» (٣٢).

إن الشيء الذي يدفعنا الى اعتبار هذا الطرح الفلسفي المنطقي هو الأهم في مشروع الصدر الأصولي [بل والشامل أيضاً] هو أنه انطلق في عملية تحديث علم الأصول من البنية والجذر لا من الفوق والسطح، وقام بمحاكمة نمط التفكير الأصولي وتحويله من نمط ارسطي إلى نمط استقرائي احتمالي، وبين النمطين فرقاً شاسع ليس هنا محله. وهذا يعني أنه رحمه الله قام أولاً بإجراء تبديلات في المخزون المنطقي والجهاز المعرفي ثم أتى الى علم الأصول ليقراه من منظار النتائج المنطقية الجديدة، وهي طريقة تفسح المجال لقراءة المشكلات والأحداث التي تقف خلف القضايا والمعادلات المقروءة في الأصول، أي ذاك

العصب المتداخل والمتحكّم الذي ارتكزت عليه الآلية الاصولية دون ان تشعر به احياناً كثيرةً وانما عايشته فقط .

ان توسعة المخزون المنطقي ليشمل أجهزةً وبنى منطقية متنوعة زائداً على المنطق الأرسطي، وكسر احتكار هذا المنطق لطرائق التفكير - حتى لو كان في نفسه حقاً، فهناك فرقٌ بين ان يكون لازماً وان يكون كافياً - هي الطريقة الأكثر ضماناً في تنمية علم الأصول، وهذا ما يؤكّد حاجتنا اليوم الى التعاطي بنفس الطريقة التي سار عليها الصدر في التغيير، أي تحليل العقل نفسه، حتى لا نلاحق مظاهر المشكلة دون ان نتلمّسها بعينها فنستنزف ذاتنا بذلك .

علم الأصول ومنطق الإحتمال :

لقد أجرى الشهيد الصدر رحمته الله تطبيقات عديدة لمنطق الاستقراء هذا في علم الأصول، كما وظّفه في علم الكلام والرجال والحديث والفقه أيضاً، وأهم ما قدّمه الشهيد في الإطار الأصولي هو على الشكل التالي :

قسّم الشهيد الصدر ما أسماه بالدليل الاستقرائي الى قسمين هما :

القسم الأول: الدليل الإستقرائي المباشر، وهو الدليل الذي تعرض له رحمته الله في «المعالم» موجزاً الكلام حوله ^(٣٣)، وقد بقي - مع الأسف - مغيباً عن علم الاصول كما هو مغيب عادةً عن علم الفقه، بل هو كمشروع المنطق الذاتي للمعرفة كله الذي يمثل الإنجاز الأكثر تغيباً والاكثر يُتَمّأ عند الشهيد الصدر .

يعتمد هذا الدليل على عملية القيام بتجميعات مركّزة للأحكام [والنصوص] التي تلتقي في محورٍ محدّد، ليتشكل من تجميعها مقدارٌ كبير من القرائن الاحتمالية على المركز الذي تلاقت فيه، مما يدفع بالتالي - ونتيجة التوالد الموضوعي والذاتي - الى تحصيل اليقين بمفاد هذا المركز والمصّب .

وقد قدم الشهيد رحمته الله نموذجاً لذلك من كلمات المحدث البحراني في استدلاله

على قاعدة «كل جاهل معذور»، حيث استخرجها من مجموعة الأدلة التي عذرت الجاهل في مواقف متعددة ومتباينة كالحج والنكاح في العدة والحدود وصلاة المسافرين ونصوص أخرى أيضاً^(٣٤).

كما قام ﷺ بتطبيق هذا المنهج بنفسه في كتابه «اقتصادنا»^(٣٥)، حيث لاحظ وجود موارد متعددة ومتباينة في الفقه تحكم بسببية العمل للملكية، كما في العمل في إحياء الأرض والمعدن وحيازة الماء وصيد الطيور... فأدى به ذلك الى استخراج قانون «العمل اساس الملكية في الإسلام». وأمام هذا الطرح تستوقفنا نقاط أهمها:

الأولى: تصريح الشهيد عقب طرحه لهذا الدليل بأنه لا علاقة له بالقياس الحنفي المرفوض، لان القياس الحنفي ينتقل من ظاهرة فقهية إلى ظاهرة أخرى مشابهة لمجرد التشابه، أما الاستقراء المباشر هنا فهو يشترط وجود ظواهر نصوصية وفقهية عديدة متشابهة في مركز واحد للخروج بقاعدة عامة ضمن شروط محددة، فما يفعله القياس الحنفي إنما هو خطوة ناقصة مما يقوم به الاستقراء المباشر^(٣٦).

وهذه نقطة مهمة ان يحاول الشهيد بذلك تخطي اشكالية الظن غير الحجة ليؤكد يقينية هذا الطريق لو تمت شروطه واكتملت عناصره على طريقة اليقين الاستقرائي لا البرهاني، وهو بهذا الدليل ينظر لقفزة فقهية يمكنها أن تؤمن للفقه أمران:

أحدهما: توسيع البنية القواعدية بواسطة تجميعات عديدة تستوعب الفقه كله أو تختص وتتحدد بدائرة معينة منه كالعبادات، الأمر الذي يوفر مقداراً أكبر من القواعد الفقهية وينمي بالتالي تعميمات الفقه، وهو ما سنرى مدى ضرورته.

ثانيهما: تأمين بناءٍ تحتيٍّ لتصوّرٍ مقاصديٍّ للشرعية، إذ قد تصلح هذه الطريقة بديلاً أساسياً في أكثر الأحيان عن الصيغ المعدة لدى الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي و... في نظرية المقاصد، إذ إنها قادرة على إقامة الدليل العلمي على قواعد تمثل الخطوط العريضة أو الحمراء أو الضوابط الكلية أو الأهداف الحاكمة والعامّة للشارع والشرعية، فنحن هنا لم نعد نُعمل العقل المجرد لتأصيل مقصدٍ من مقاصد الشريعة، أو الذوق الشخصي للفقيه، أو احساساته السانجة المتلقاة من خبرته الفقهية، أو التفتيش على نصٍّ عامٍ قد يكون تاماً سنداً وقد لا يكون فضلاً عن مدى القوّة والشمولية في دلالاته... وانما نشرف على مجاميع كبيرة من النصوص لنلاحظ التقاءها في نقطةٍ - على مستوى المدلول المطابقي أو التضمني أو الالتزامي - نستوحي منها قاعدةً عامّةً، وهذه القاعدة هنا غالباً ما تكون ذات طابع جوهري وبنوي في نظام الشريعة كلاً أو بعضاً، لأنها قد تولدت عنها أو التقت معها أو راعتها مجموعة كبيرة من النصوص والأحكام، وهذا يدلّل على أن هذا المنهج الاستدلالي يتميّز عادةً بنوعية النتائج المنبثقة عنه إلى جانب كميتها.

ومن الطبيعي ان يحتاج هذا المنهج إلى هدوءٍ كبيرٍ وتتبّعٍ واسعٍ سيما للقرائن العكسية التي تضعف من قوّة الاحتمال في المركز، وهو منهجٌ محفوفٌ بمخاطر التسرّع كثيراً، سيما إذا لم يحسن الفقيه استخدامه ولهذا فهو يحتاج إلى تعقيبٍ ميداني، أي إلى خوض التجربة لملاحظة نقاط اشتراك حاصلة اقرب الى الواقع الاستدلالي من مجرد الصيغة العامة لهذا المنهج مما من شأنه أن يهدينا إلى مجموعة ضوابط وشروط تفصيلية تحدّد من الخطأ أو التسرّع اللذين قد يتورط فيهما الفقيه هنا. ونحن حينما نتحسّس أهمية هذا الطرح فإنما يكون ذلك بعد الفراغ عن الجدل في اصوله المنطقية والرياضية، وإلاّ فإذا اريد استخدامه ضمن الأطر المنطقية الأخرى - سيما فيما يتعلق بتعريف اليقين - فإنه سيؤدي الى تشوّشات عديدة.

الثانية: إنه لا ينبغي إنكار أن في التراث الفقهي ما يمكن أن يكون تعبيراً ميدانياً عن هذا المنهج، إلا أن ذلك لا ينفي أن يكون الصدر هو المنظّر الأساس له، لأن تحديد من هو صاحب النظرية أمر لا يرتبط بمن عايش محتواها دون أن يتعلّقها تعقلاً علمياً متكاملاً، وإلا كانت نظرية انعكاس الصورة من خلال الضوء في العين قديمة جداً قدّم الإنسان بل الحيوان نفسه، فلربما استوحى الفقهاء أحياناً هذا المنهج في تعاطيهم، إلا أنهم لم ينظّروا له، أي لم يعرضوه كنظرية وأطروحة وإنما مارسوه بعفوية، ويشهد لذلك عدم ادراجه حتى زمن الشهيد في علم الأصول، ولو نظر له لكان من القريب جداً أن يلتقط البحث الأصولي هذا التنظير ويستوعبه بالقراءة.

الثالثة: إن هناك ثلاث نظريات للسيد الشهيد يمكن أن نستوحي من تحليلها مجتمعة أن العقل الأصولي للشهيد هو عقل شمولي استيعابي من جهة وهو عقل تكتيفي من جهة أخرى، وهذه النظريات الثلاث هي: نظرية المنهج الاستقرائي المباشر في الاستنباط، ونظرية الروح القرآنية والتشريعية العامة، والثالثة فقه النظرية.

يقوم فقه النظرية^(٣٧) - إذا حلّلناه وباختصار - على عملية تكوين لصورة كبيرة مقطّعة إلى مقاطع، وبضمّ هذه المقاطع إلى بعضها البعض تتشكل لدينا هذه الصورة واضحة، ويتكشف كيان جديد لم نكن نلاحظه من قبل.

أن جمع المسائل والنصوص والأحكام الكثيرة جداً والمتعلقة بالفقه السياسي مثلاً يمكنه أن يقدم لنا صورة متكاملة أو شبه متكاملة عن هذا النظام، بدل مسائل مبعثرة قد لا يرى فيما بينها أي تقارب، ففقه النظريات هو مقاربات يُهدف منها إلى تشكيل تصورات كلية وأحكام عامة.

أما الروح القرآنية العامة، فقد قدّم الشهيد تصوّراً خاصاً^(٣٨) حول اخبار الطرح الواردة في باب التعارض، لأنه رفض كل الحلول والصيغ التي قدمها

الأصوليون، والتي التقى أغلبها تقريباً بآلية هندسية أرسطية في تفسيره لمعنى المخالفة للكتاب العزيز، حيث أدخلت النسب المنطقية الأربع كإطارٍ محددٍ للحل المرتقب، وهو ما رفضه السيد الشهيد معوّضاً عنه بما اسماء الروح القرآنية العامة، ومعنى ذلك ان الفقيه في قياس المعارضة يُجري مقايسةً روحيةً مفهوميةً لا جسديةً لفظيةً بين مفهومٍ ما استوحاه من الرواية مثلاً وبين الدم القرآني الجاري في القرآن كله - ان صح التعبير - فيجد أن طبيعة هذا المفهوم لا تنسجم مع تلك الروح القرآنية فيقوم على ضوء ذلك بطرح الرواية الدالة عليه، وهذه النظرية - كما يقول بعض الباحثين (٣٩) - تفترض - وبالتالي تتطلب - الفقيه محيطاً بالثقافة القرآنية ومتشرباً بها، وهي بهذا قد تضيف قيماً جديداً على متطلبات الاجتهاد نفسه.

ونحن هنا لن نفصل في شرح هاتين النظريتين، ولا في أطروحة الشهيد التفسيرية حول التفسير الموضوعي التي تمنحنا مؤشراً هنا، لكن ما يهمنا هو أن هذه النظريات ما هي إلا انعكاسات لنمط عقلية أصولية عند الشهيد.

وابرز ما تتميز به هذه العقلية هو:

أولاً: انها تعبر عن عقل شمولي استيعابي من ناحيتين:

الناحية الأولى: طرز الاستدلال، اذ ان فقه النظرية وغيره يتطلب رؤيةً شموليةً للتشريع ومصادره ومفرداته، حيث لم تعد تبدأ حركة الفقيه من مسألة الطهارة وتعريفها لتمر تدريجياً بالفقه كله وصولاً الى الديات، وانما صارت - الى جانب الطريقة الأولى - تبدأ من نقطة مشرفة عليا تفترض الفقه كله حاضراً تحتها وتقوؤه بمجموعه أو أغلبه... فالفقيه يتعثر هنا بمسألة في الصلاة كما يتواجه في نفس الموقف مع أخرى في الحدود، فهو يريد مثلاً أن يبحث حول نظرية الحيل الشرعية التي لا يمكنه ان يقرأ فقهها داخل إطار باب محدود، بل هو تارةً يصطدم بعيّناتٍ في باب الشك في الصلاة واخرى

بمباحث الربا وثالثة بمباحث الرضاع في كتاب النكاح وهكذا... فهو إذن يحتاج أو يشتمل عمله على عملية استيعاب وحضور كامل للفقه أمامه حتى يتمكن من انجاز عمله، وهذا العقل المستوعب الشمولي لم يعد يفرق في مفردات الفقه مفردة مفردة - من دون الغاء دور هذا المسار الفقهي الإستدلالي أيضاً - وإنما يستبدل ذلك بتلك الرؤية الشمولية والمشرقة والمطلّة.

الناحية الثانية: هدف الاستدلال، أي هذا العقل حينما يتحرك فإنه يهدف الى التوصل لنتائج غير مؤطرة بحدود ضيقة، فهو يريد أن يتلمس النتائج العامة التي تستطيع بتطبيقها مماهة مساحة كبيرة من واقع الحياة الإنسانية، وهذا ما نجده واضحاً في طرحه لفقه النظرية، فلم يعد يريد فقط تحديد حكم شرعي محدد في وظيفة المكلف لدى صيده الطيور والاسماك مثلاً، وإنما يتجاوز ذلك ليضع الخطوط العامة والاستراتيجية التي تستطيع بطبيعتها اشتمال جزء كبير من واقع الحياة أي قانون: العمل اساس الملكية.

وهذا النوع من النتائج يتميز بقدرته على تقديم الاجوبة لمسائل جديدة ليس هناك ما يحاكيها في النصوص نظراً للفوارق الزمنية... وبالتالي يخفف من وطأة هذه الاسئلة على الفقه الاسلامي.

ثانياً: إنها تدل على عقل تكثيفي، لأن هذه الطريقة من التفكير الاصولي تذيب الجزيئات الفقهية والنصوصية الصغيرة داخل بوتقة كتلة أكبر حجماً، وهذه الازابة تمنح العقل قدرة أكبر على تجاوز المفردة والجزيئة للوصول الى القانون العام، فنحن عندما نواجه نصاً ما ونريد عرضه على الكتاب العزيز لم نلاحق مفردات الآيات الكريمة لنعمل مقايسة بينها وبين ذاك النص الروائي، بل واجهنا القرآن كله واستخرجنا منه مفهوماً ما عرض ذاك النص عليه، انن نحن هنا نذيب مفردات الآيات في مفهوم أوسع، لتشكّل كل آية جزيئاً صغيراً منضمّاً الى غيره داخل الكيان الأكبر، وهكذا عندما نستخدم المنهج الاستقرائي

المباشر نذيب الكيانات الصغيرة المبعثرة ونصهرها ونعدم الفواصل الفارغة فيما بينها لنحصل بالتالي على كتلة أشدّ تكثفاً وأقلّ تباعداً فيما بين اجزائها. وهكذا نلاحظ ان ذاك العقل الاصولي الذي حمله الصدر وعبر عنه من خلال هذه النظريات الثلاث هو عقل شمولي لا يستنزف ذاته في المفردات، وتكتفي بتجاوز التباعدات الى نقاط الالتقاء. وهذا ما يرشدنا الى مدى النزعة العقلانية التي تمتع بها عليه السلام.

القسم الثاني: الدليل الاستقرائي غير المباشر، وهو الدليل الذي لا يواجه النصوص والاحكام مباشرة ويقوم باستقراءها، وانما يواجه ظواهر يحصل من خلال استقراءها اكتشافاً لحكم شرعي معين. وأبرز مصاديق هذا الدليل عند الشهيد عليه السلام هو الخبر المتواتر، الاجماع، الشهرة، السيرة بقسميها.

ويعتمد هذا الدليل - كما يوضحه الشهيد في ابحاثه الموسعة حوله ^(٤٠) - على ملاحظة قرائن احتمالية كفتوى الفقيه في الإجماع والشهرة، وخبر راي ما في التواتر، وسلوك متشرّع في السيرة المتشرعية، وبازدياد هذه القرائن المتفقة يقوى احتمال وجود حكم معين في موارد الاجماع والشهرة استدعاهما، كما يقوى صدور الرواية التي ينقلها الراوي الأول، وهكذا يتقوى الاساس الشرعي لسلوك هذا المتشرّع، وبازدياد القرائن كثيراً ضمن شروط محددة يحصل للفقيه قطعٌ بمضمون المجمع عليه والمشهور والخبر المتواتر وبشرعية سلوك المتشرعة وصدوره عن المتشرّع نفسه.

وبهذا الطريق انعكس الأمر، فلم نعد نحتاج الى كبريات قبلية كما فعله الاصوليون هنا، بل انطلقنا من نفس المفردات التي بأيدينا لنصل الى النتيجة المطلوبة، وبذلك قدم السيد الشهيد تفسيراً - هو الاول من نوعه في تاريخ علم الاصول - لهذه الظواهر الاربع الهامة في الاثبات، وأعاد صياغتها ضمن آليات منطقية جديدة.

وحيث لا مجال للتفصيل كثيراً في هذا الدليل لسعته حتى عند السيد نفسه وكذلك دارسيه، غير انه تمكن الاشارة الى خصائص فيه أو فيما يستدعيه أبرزها:

الميزة الأولى: إن ربط يقينية الخبر المتواتر بهذه الآلية المنطقية يفتح الباب امام عناصر جديدة تدخل في عملية تقييم النص اشار لبعضها الشهيد نفسه أهمها:

١ - تجاوز العامل الكمي الموجود في عدد المخبرين الى العامل الكيفي، أي ان المسألة ليست مسألة رقم معين أو غير معين للرواة الناقلين بحيث ان هذا العنصر يحسم الموقف لوحده لصالح يقينية الخبر كما هو المتداول غالباً، بل ان الأمر يتعدى ذلك الى العامل الكيفي، فشخصية الراوي وطبيعة توجهاته العقائدية والسياسية ومقايستها مع مضمون الخبر، وكذلك شخصيته العلمية ومدى ضبطه للنص ومضامينه، اتفاق الناقلين على توجّه ثقافي واحد^(٤١)... كل ذلك يؤدي بنا الى عدم الجمود على مجرد عنصر الوثاقة في الراوي أو عدده اللذين قد لا يشعر الفقيه بغيرهما مؤثراً في قياس درجة الاحتمال لهذا الخبر متواتراً كان أو غير متواتر، فاشتمال اخبار عدم حجية ظواهر القرآن الكريم كلها على رواة أصحاب نزعات باطنية وغياب كبار الأصحاب عن سلسلة الأسانيد أدّى بالسيد الشهيد الى تجاهل كل تلك الروايات ووضع علامة استفهام حولها^(٤٢)، كما يشير^(٤٣) الى نقطة صغروية هامة في بحثه حول حجية خبر الثقة وهي: ان وجود مصلحة للراوي في الرواية يزيل الاطمينان بها أو يضعف من قوة الإحتمال ويمثل لذلك بما اذا كان الراوي نخاساً أو صرافاً وينقل لنا حكماً في مهنته يدّر عليه نفعاً... ان هذا النقل يجعل من القيمة الاحتمالية ضعيفة^(٤٣)، وهذا الباب الذي اثاره الشهيد هو باب واسع في عالم تقييم الاسانيد، فنحن لو جمعنا مثلاً كل نصوص

الغلاة أو الواقفية أو الباطنية... فقد نلاحظ ميزات في رواية رجال كل فرقة مما يدفعنا للتوقف حينما لا نجد هذه الميزات متوفرة لدى الفرق الأخرى سيما الفرقة الحقّة، وهذا يعني فتح الباب على مصراعيه لاعادة قراءة للمتون الحديثية تتخطى الحديث نفسه إلى الاطار العام الذي يحكمه ومجموعة أحاديث أخرى على غرار ما فعله بعض العلماء في دراسته لشخصية الراوية أبي هريرة^(٤٤).

٢ - تجاوز الراوي الى الرواية نفسها كما طرحه السيد الشهيد^(٤٥)، أي ان طبيعة المضمون قد تسرع أو تخفف من اليقين بالرواية التي نقلته فغربة الرواية، اختلاف لسانها عن اللسان المتعارف لدى المعصومين^{عليه السلام}، صدورها في فترة زمنية معينة... كل هذه مؤثرات تدخل في تقييم الخبر، وهذا ما صار يعرف الآن بنقد السند من خلال نقد المتن.

٣ - تجاوز الراوي والرواية الى نفس السامع والفقهاء^(٤٦)، وهذا عنصر هام يلتقي فيه السيد الشهيد مع أحدث نظريات علم المعرفة، فهو يقرء المطالع للنص نفسه ويحلله ويرشده ثم يتحوّل الى النص، فقد اعتبر^{عليه السلام} ان الحالة العاطفية للسامع نفسه تلعب دوراً في تحديد مقياس الاحتمال، كما انها قد تكون حجاباً عن الاطمئنان بالرواية المتواترة، وهكذا مسألة المعتقدات القبلية التي يحملها الفقيه لحظة ورود النص، فإن لها تأثيراً في درجة تفاعله العلمي مع هذا النص، وهذا يستدعي إصلاح القارىء نفسه قدر الإمكان حتى يتجنب الذاتية الى الموضوعية.

وهذه الميزة من السيد الشهيد في قراءته للخبر وإن ذكر بعضها جملةً من علماء الحديث^(٤٧)، إلا أن مجموعها بهذا الشكل لم يكن مطروحاً عندهم.

الميزة الثانية: ان هذا النوع من تحليل السيرة التشريعية، يميز بين

نوعين منها، وهو تمييز هام يترك أثره في الحد من تبني اتجاهات ذات طابع سلفي، إذ وفق تحليله لا يجب أن تكون كل سيرة جرى عليها المتشعبة دينية، لأن منطلقات واسباب نشوء العادات والمسارات الاجتماعية وحتى العقلية ليست دائماً دينية، أي ناتجة عن موقف مسبق من المشرع نفسه، ولهذا لا يمكن التسرع ونسبة ظاهرة موجودة في مجتمع المتدينين - حتى المتقدمين - إلى الدين نفسه بل لابد - وفق طبيعة طرح الشهيد لهذه السيرة^(٤٨) - من تحصيل اليقين باستبعاد كافة المناشئ المحتملة الأخرى في تشكّل هذه الظاهرة الاجتماعية، وهو أمر يحتاج أحياناً إلى خبرة بدراسات علم النفس وعلم الاجتماع بالدرجة الأولى، حتى لا يتم تلقي الأمور تلقياً أولياً غير معمق، فقد كشفت دراسات هذين العلمين عن اسباب كثيرة جداً لتكوّن الظواهر والعادات والتقاليد والسنن الاجتماعية وهو ما لابد من استبعاده لتأكيد المرجعية الدينية لسيرة المتشعبة في مجال معين.

ومن هنا قلنا ان اشارة السيد الشهيد الى مسألة نفي الاحتمالات الأخرى في علمية السيرة التشريعية تحول دون ظهور نزعة تقليدية ظاهرية سلفية بالمعنى السلبي للكلمة، وتحرك فينا دوافع التمييز بين الظواهر التي عاشوها مستمدّين اياها من الشريعة نفسها وبين الظواهر التي عاشوها وأفرزتها طبائعهم وظروفهم الزمانية الخاصة التي حكمت نمط عيشهم.

ان اساس هذا التمييز وهذا الترسيم هو من الاهمية بمكان، وواحدة من أعقد المشكلات المعاصرة ذات الجدل بين التيارات السلفية وغير السلفية عند المسلمين هي هذه المشكلة بالذات.

الميزة الثالثة: ان السيد الشهيد يشير إلى نكتة في تمييزه بين التواتر والإجماع يؤكد فيها على أن أحد الرواة في التواتر لا يقع تحت تأثير راي آخر، وهذا بخلاف الإجماع فإنه من الممكن جداً ان يكون قول أحد المجمعين متأثراً

بقول مجتهد آخر، وهذا يؤدي الى البطء في حصول اليقين في الإجماع لضعف القيمة الإحصائية لكل فقيه في الدلالة على الحكم المجمع عليه نتيجة هذه الخصوصية (٤٩).

إن هذه الفكرة من شأنها أن تعيد رسم قيمة الإجماع بصورة علمية، لأنها تؤكد على أن هناك عاملاً تكرارياً يدفع بكل فقيه بدرجة معينة الى الاندراج في صفّ المجمعين، إلّا وهو الرؤية الفقهية للفقهاء أنفسهم، وهذا يعني أنه لا يجوز الغفلة عن التأثير الفقهي في فتوى الفقيه نفسه، ونتيجة ذلك انه لا بد من التفتيش داخل المسار الفقهي عن مولّدات هذه الفتوى، فمن الممكن أن يكون لنظر الشيخ الطوسي دورٌ في استقرار حكم شرعي لدى الفقهاء لفترة طويلة من دون ان يعني ذلك ان مخالفة هذا الحكم تشكّل مخالفة لاتفاقٍ كاشفٍ، بل هي في الحقيقة مخالفة لفتوى فقيه واحد اما التابعون له فإن درجة كاشفيتهم ضعيفة.

ومن هنا يظهر ان عامل الكم في المجمعين يمكن ان يجري اختزاله من عشرين شخصاً الى شخصين فقط، تماماً كما نختزل نصاً تاريخياً نقله الف مؤرخ عن مؤرخ واحدٍ عاصر الحدث وهو الوحيد الذي نقله، فإن عدد الف وواحد سوف يجري اختزاله الى واحدٍ فقط، وهذه الفكرة يمكنها ان تصوّب وترشد التوظيفات التي يجري فيها استخدام الإجماعات والشهرات وأمثالها على غرار تصويب فكرة مدركية الإجماع للاستدلال بالإجماع نفسه، لأنّها - فكرة الاختزال - تحكي عن مدركية مخفية ونفسية قد لا نلاحظها نحن لدى استعراضنا ادلة المسألة المبحوث عنها فقهاً.

خاتمة :

تجاوز العظماء دون الاستزادة الكافية من نتاجاتهم، والثبات في مراحلهم مشكلتان تعيقان حركة الفكر ونموه السليم، فإذا كان لا بد من دراسة مفكرٍ

كالشهيد الصدر - وهو ما لابد منه -، وإذا كان هناك تقصير في قراءته سيما من الناحيتين الأصولية والفقهية، أو تقصير في تعميم فكره أكثر على هذا الصعيد، فإن التمترس داخل الأطر التي صنعها هذا الرجل الكبير هو خروج عن فكره نفسه، لأن الذي فعله الشهيد الصدر على هذا المستوى الذي نتكلم عنه لا يمكننا أن نفعله إذا تركزنا في دائرة تفسيره وتحليله وتطبيقه فقط ما لم يعمل الفقهاء والمنظرون الكفوون على المزيد من التعميق والتوسيع والاضافة والتقديم لهذا الفكر، وإلا رجعنا الى نفس النمط الذي جاء الشهيد الصدر ليحل مشاكله ويتجاوزه نحو أفقٍ أرحب.

وإذا كان الشهيد الصدر قد خطى خطوات وخطوات فإنه نفسه يصرح بأنه اتبع نظام المراحل ولم يحقق كافة ما كان يرتثيه، وهذا يعني ان على سالكي طريقه ان يسعوا ضمن الظروف الملائمة لاستكمال ما لم يتمكن ﴿﴾ من استكماله، وإذا كانت محاور العمل التي عمل عليها الشهيد ﴿﴾ هي فيما عرضته هذه الصفحات - وما لم تعرضه اكثر - فإن محاور كثيرة طرأت واستجدت ينبغي متابعتها وسدّ الفراغات المتعلقة بها، كما ان نفس المحاور التي عالجها الصدر نفسه هي الاخرى صارت تتطلب مزيداً من الجهد والمتابعة سيما على خط اللغة الأصولية وعلم التاريخ الأصولي والأصول المقارن ومقاصد الشريعة وفلسفة الفقه وتاريخية النص... وإذا كان الصدر قد خُبر الفلسفة والثقافة الغربية والماركسية في زمانه ووظف خبرته هذه في خدمة علم الأصول دون ان يكون مقلداً لهذين الاتجاهين، وقدم نظريات أساسية كالقرن الاكيد والمنهج الاستقرائي... تصب في هذا الإطار، فإن المتابعين لخط الصدر الأصولي تنتظرهم مسؤوليات كثيرة على هذا الصعيد فدراسات علم اللغة والهرمنيوطيقا واللسنية يمكنها اليوم ان تثري حركة الأصول كله، ودراسات علم المعرفة المعاصر بما يشمل المعرفة الاولى والمعرفة الثانوية

يمكنها هي الاخرى ان ترفد العقل الاصولي بالكثير من المعطيات و... من دون ان يعني ذلك تلقي هذه الدراسات كمسلّماتٍ غير قابلة للجدل و يقينياتٍ تشابه يقينية المعادلات الرياضية الأولية كما يتصوره البعض .

هذا، واذا كانت هذه الصفحات تشير هنا الى هذه الضرورات فليس ذلك سوى عرض لما تنبه له تيار كبير من تلامذة هذه المدرسة لا توجيهاً له أو وصايةً عليه .

الهوامش

- (١) مجلة المنهاج العدد ١٧ : ١٥١ ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ١١ و ١٢ : ١١٥ ، مقال للدكتور حسن حنفي .
- (٢) ذهب الى اعتبار الشهيد الصدر بداية عصر أصولي جديد السيد كاظم الحائري في مباحث الأصول ١ : ٥٧ و ٥٩ ، وانظر «المعالم العامة لمدرسة الشهيد الصدر الأصولية» للشيخ محسن الأراكي : ١٢ ، وانظر أيضاً مجلة قضايا إسلامية العدد ٣ : ٢١٣ و ٢٤١ ، للسيد كمال الحيدري .
- (٣) الشيخ محسن الأراكي ، مصدر سابق : ٤٠ .
- (٤) من الكتب المتتبعة في هذا المجال كتاب «الأسس العقلية» للسيد عمار أبو رغيف .
- (٥) السيد محمود الهاشمي ، بحوث في علم الاصول ج ٧ .
- (٦) دروس في علم الاصول الحلقة الأولى : ٢٦ ، بحوث في شرح العروة الوثقى ١ : ١ - ٢ .
- (٧) دروس في علم الأصول ، مصدر سابق : ١٩ .
- (٨) الشيخ باقر الإيرواني ، الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ١ : ٢٠٩ ، وكلامه مختص بالمشق والحقيقة الشرعية والصحيح والأعم .
- (٩) المعالم الجديدة للأصول ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر ٣ : ٧ ، ط - دار التعارف للمطبوعات .
- (١٠) حسن حنفي ، مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٣ ، ومقال حنفي هذا شاهد على مدى عجز حتى كبار المتخصصين السنة عن فهم المصطلحات والتراكيب الاصولية عند الشيعة .
- (١١) بحوث في علم الأصول ١ : ٥٥ . «تمهيد في مباحث الدليل اللفظي» ، الشيخ حسن عبدالسائر ١ : ١١٥ - ١١٦ .
- (١٢) بحوث في علم الأصول ، مصدر سابق : ٥٦ ، ٥٧ .
- (١٣) يراجع حول تقسيمه ﷺ كل من بحوث في علم الاصول ١ : ٥٥ - ٦٢ ، تمهيد في مباحث

الدليل اللفظي ١: ١١٥ - ١٢٥ ، مع بعض الاختلافات بين التقريرين وقد اعتمدنا أكثر على الأول منهما .

(١٤) بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨ - ٤١ .

(١٥) المصدر السابق ٥: ٢٥ - ٢٦ ، المباحث ٣: ٦٤ - ٧١ .

(١٦) المصدر السابق ٢٨ - ٣٥ .

(١٧) المصدر السابق ٢٤٩ - ٢٥٥ .

(١٨) المصدر السابق ٥٢ - ٩٤ .

(١٩) مع فتحه المجال لأسباب أخرى .

(٢٠) البحوث ٥: ٩ - ١١ ، مباحث الأصول ٣: ١٩ - ٢٣ .

(٢١) المصدر السابق ٢٥ - ٢٦ ، مباحث الأصول ٣: ٦٤ - ٧١ .

(٢٢) مباحث الأصول ٢: ٩٣ - ٩٧ و ١٣١ - ١٣٤ .

(٢٣) حينما نتحدث هنا عن علاقة الأصول بالفلسفة ، فالمقصود الفلسفة الإسلامية .

(٢٤) دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية: ٧ - ٨ ، البحوث ١: ٢٠ وتمهيد في مباحث

الدليل اللفظي ١: ٢١ .

(٢٥) المعالم ، مصدر سابق: ٢٤ ، الدروس ٢: ٤٣ - ٥٢ .

(٢٦) دروس في علم الأصول ٢: ٢٤٩ - ٢٥٢ .

(٢٧) البحوث ١: ٣٤٦ - ٣٥٥ .

(٢٨) دروس في علم الأصول ١: ١ ، المقدمة: ١٥ .

(٢٩) المصدر السابق: ١٤ - ١٥ .

(٣٠) حسن حنفي ، مصدر سابق: ١٥١ .

(٣١) زكي ميلاد ، مجلة الكلمة ، العدد ٢٧ ص ١٩ .

(٣٢) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا: ٦١ - ٦٢ .

(٣٣) المعالم: ١٧٠ - ١٧١ ، وأشار له في أبحاثه حول التواتر المعنوي بإشارات غير

تأسيسية ، راجع البحوث ٥: ٣٣٧ .

(٣٤) الشيخ يوسف البحراني ، الحقائق الناضرة ١: ٧٧ - ٨١ .

- (٣٥) اقتصادنا : ٥٣٣ - ٥٣٧ .
- (٣٦) المعالم : ١٧١ - ١٧٢ .
- (٣٧) راجع من كلمات الشهيد هنا كتاب إقتصادنا : ٣٩٥ وما بعدها .
- (٣٨) راجع البحوث ٧ : ٣٣٣ - ٣٣٥ .
- (٣٩) مجلة قضايا اسلامية ، مصدر سابق : ٢٤٤ .
- (٤٠) دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية : ١٦٦ - ١٨٤ ، والبحوث ٤ : ٢٣٣ - ٢٤٨ و ٣٠٥ - ٣٣٨ ، والمباحث ٢ : ٩٣ - ١٣١ و ٢٨١ - ٣٣١ .
- (٤١) الحلقة الثانية ، مصدر سابق : ١٦٨ .
- (٤٢) مباحث الأصول ٢ : ٢٢٩ - ٢٣٠ ، دروس في علم الأصول : ٢ الحلقة الثانية : ٢١٩ .
- (٤٣) البحوث ٥ : ٤٢٣ .
- (٤٤) راجع ما كتبه السيد عبدالحسين شرف الدين ومحمود أبو رية حوله .
- (٤٥) دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية ٢ : ١٦٩ - ١٧٠ .
- (٤٦) البحوث ٥ : ٣٣٢ - ٣٣٤ .
- (٤٧) الشهيد الثاني ، الدراية : ١٣ - ١٤ ، ط - مطبعة النعمان ، النجف .
- (٤٨) دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية : ١٧٦ .
- (٤٩) البحوث ٥ : ٣١٠ - ٣١١ ، المباحث ٢ : ٢٩٧ - ٢٩٨ .

الشهيد الصدر عليه السلام

والدستور الاسلامي

□ الدكتور مصطفى الأنصاري

ملخص البحث

هذا البحث هو واحد من ثلاثة بحوث تشكل بمجموعها محاولة للتعرف على معالم كتابات الشهيد السيد محمد باقر الصدر حول القانون والدولة، لم نوفق بعد لا نجازها جميعاً فهي إذن ما زالت قيد الانجاز.

لقد راجعنا من اجل التعرف على المعالم المذكورة كتابات السيد الشهيد فوجدنا مادة موزعة في مواضع عديدة، ربما كان اوثقها صلة بموضوع الدستور ما جاء في اللمحة الفقهية التي كتبها السيد الشهيد عن دستور الجمهورية الاسلامية، وفي الأسس الدستورية التي حررها قبل اللمحة بعشرين عاماً ونُشر قسم منها مؤخراً تحت عنوان «اصول الدستور الاسلامي» في احد مصادر البحث.

غير ان كتابات السيد الشهيد الأخرى ليست بعيدة عن موضوع البحث، ذلك انه ركّز في معظمها على مسألة البحث عن حل للمعضلة الاجتماعية

والتي لخصها بالبحث عن النظام الأمثل الذي « يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية »، ومسألة النظام كما هو معلوم هي محور الدستور والدراسات الدستورية .

لقد تناولنا نظرات السيد الشهيد حول الدستور في ثلاثة فروع :

الاول: يهتم بتعريف الدستور وعرض العناوين الرئيسية للموضوعات التي يشتمل عليها .

الثاني: ينصب على دراسة طبيعة الدستور ومحاولة استكشاف الموقف من هذه الطبيعة في خضم الاختلاف القائم بشأنها، وكذلك التعرض للمواصفات الرئيسية للنصوص الدستورية ومكانتها في النظام القانوني للدولة .

الثالث: يتعرض بشكل مباشر لمضامين الدستور وبالنظر الى اننا تناولنا نظام الدولة في مبحث آخر فقد اقتصرنا هنا على ما يتعلق بالحقوق والحريات من جهة وبالمضمون الفكري والتربوي من جهة اخرى .

تتلخص نتائج البحث التي انتهينا اليها بان الدولة الاسلامية كما استكشفها السيد الشهيد دولة دستورية قانونية، وان للدستور الاسلامي لدى السيد الشهيد معنيين احدهما واسع يشتمل على كل احكام الشريعة الاسلامية والثاني ضيق وهو الذي يقصد به الدستور الموضوع للدولة اعتماداً على احكام الشريعة .

ومن نتائج البحث ان احكام الدستور الاسلامي الثابتة صراحة بأحد الادلة الاربعة هي احكام ثابتة جامدة، بمعنى عدم امكان تغييرها او تعديلها، وان الاحكام المنقولة بشكل غير مباشر من تلك الادلة الى الدستور بمعناه الضيق لها ثبات نسبي، وان ما يمكن تغييره منها انما هو متعلق غالباً بمساحة الفراغ التشريعي الذي لم نجد فيه حكماً قاطعاً او توفرت لنا خيارات في الحكم اشار

البحث إليها، وفي كل الاحوال فان الدستور يمتلك مرجعية ثابتة في مواجهة قواعد ونصوص الضبط الاجتماعي الأخرى، ويبقى الدستور بالمعنى الضيق نفسه خاضعاً لاحكام الشريعة الاسلامية التي هي الدستور بالمعنى الواسع ذلك المعنى الذي تسمو به الاحكام المذكورة على الراعي والرعية وعلى كافة مؤسسات الدولة ومقرراتها. وما دام الله سبحانه وتعالى - يقول السيد الشهيد - هو مصدر السلطات وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدد عن الله تعالى فمن الطبيعي ان تحدد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الاسلامية.

هذا وقد حاولنا قدر الامكان مقارنة نظرات السيد الشهيد بما يتعرض له فقهاء القانون الدستوري المعاصرون لتكون الفائدة اشمل وأعم، آملين ان نجز البحثين الآخرين المكملين لهذا البحث وهما يتعلقان بفلسفة القانون وبناء الدولة لدى السيد الشهيد.

المقدمة

تشكل دراسة « القانون الدستوري » مادة اساسية في الدراسات القانونية ، وربما جاءت الاولى في تسلسل الدراسات المذكورة من حيث الاهمية بعد المدخل الفلسفي الى حقل القانون ، ذلك انها تنصب من جهة على الدستور وهو القانون الاساسي في الدولة ، ومن جهة اخرى على الدولة نفسها وهي الهيكل القائم على اساس الدستور وبهدف اعمال الاحكام الواردة فيه .

ولدى استعراضنا لكتابات السيد الشهيد محمد باقر الصدر نجد مادة غنية وعلى درجة من الاهمية في الموضوعات المذكورة ، وان كانت موزعة في مواضع عدة من مؤلفاته رحمه الله ولعل من نافلة القول ان نذكر ان تعرض السيد الشهيد لهذه الموضوعات لم يكن في اطار استكشاف (النظرية) بقدر ما كان في اطار استكشاف (المذهب) ، اي استكشاف المواقف والحلول الاسلامية المتعلقة بما طرحه الكتابات العصرية من مشاكل في اطار ما يسمى بالقانون الدستوري . والحق اننا لم نلمس في منهجه هذا سعياً مخصصاً لدحض النظريات القائمة كما فعل ذلك في فلسفتنا واقتصادنا ، وإنما كانت كتاباته في هذا الصدد جهداً على طريق حل مشكلات واقعية قائمة او محتملة ، ولايعني ذلك انه لم يطرح جوانب تتعلق بالنظرية ، بل على العكس فانه في الاثناء (كان متصدياً لبيان الاسس والخلفيات الشرعية لما يختاره من حلول دستورية وكاشفاً عن عيوب الخلفيات التي تقوم عليها الدول الرأسمالية والاشتراكية) .

وعلى كل حال فاننا سنحاول في هذا المدخل ان نتعرف على ما استنبطه السيد الشهيد من الحلول الاسلامية لطائفة مما يطرح من اسئلة في اطار القانون الدستوري بشقيه : الدستور والدولة وبما يمكن ان يشتمل عليه ذلك من تصور للمشكلة الاجتماعية التي اعتنى السيد الشهيد عناية فائقة

بتحليلها وإبرازها على الصعد المختلفة: الفلسفية والاقتصادية والقانونية والسياسية.

وبناء على أن السيد الشهيد قد أشار إلى أسبقية وجود الدستور من الناحية التاريخية على خلاف الكثير من الكتابات الحديثة فإننا سنتعرض إلى مبحث الدستور قبل مبحث الدولة وإن كنا نجد، كما يجد القارئ الكريم تشابكاً ظاهراً في عدة موضوعات مما يقع في إطار المبحثين المذكورين^(١).

أولاً: التعريف بالدستور وموضوعاته

تعريف الدستور:

يعرف القانون الدستوري بأنه: «ذلك الفرع من فروع القانون العام الداخلي الذي يحدد نظام الحكم في الدولة ويبين السلطات العامة فيها، ويوزع الاختصاصات فيما بينها، ويحدد علاقات التعاون أو الرقابة بين بعضها البعض، وينص على ما للأفراد من حقوق قبل الدولة و الواجبات الأساسية التي تقع عليهم.. وهو أساس كل فروع القانون الداخلي»^(٢)، وهو لهذا يسمى في بعض البلدان بالقانون الأساسي.

وهذا التعريف مشابه لكثير من التعريفات التي اعتمدت استعراض موضوعات المعرّف. ويلاحظ في الوقت نفسه أن القليل من الكتاب حرص على التمييز بين «القانون الدستوري» وبين «الدستور»، وفي الواقع أن أهمية مثل هذا التمييز تتضاءل يوماً بعد يوم على أساس أن دراسات «القانون الدستوري» تنصب أساساً على دراسة مضامين الدستور المعني، وبالتالي فإن التمييز الأساس يتركز في كون الدستور مجموعة من القواعد التي اعتبرت قانوناً أساسياً للدولة بعناصرها المختلفة وكون «القانون الدستوري» عنوان الدراسات التي تبحث في تلك القواعد تأصيلاً وتحليلاً ونقداً ومقارنة.

ومع هذا فقد يعنى احياناً بالقانون الدستوري الدستور نفسه تمييزاً له عن فروع القانون الأخرى كقانون العقوبات او القانون المدني. ففي تعريف آخر مشابه للتعريف المتقدم من حيث استعراض موضوعات (المعروف) يقول باحث آخر «يتكون القانون الدستوري من القواعد التي تحدد شكل الدولة ونظام الحكم فيها، وتكوين السلطات العامة واختصاص كل سلطة وعلاقات السلطات بعضها ببعض، كما يشمل القواعد التي تبين حريات الافراد العامة وحقوقهم وواجباتهم قبل الدولة^(٣)، بل انه يقول في بيان طبيعة قواعد (القانون الدستوري) انها «تعدّ قواعد قانونية بالمعنى الصحيح من حيث العمومية والتجريد والجزاء...»، ويقصد كما هو واضح قواعد الدستور او القواعد ذات الطبيعة الدستورية وان كانت في وثيقة أخرى غير الدستور^(٤).

على ان باحثاً آخر مع اعترافه بان «تسمية القانون الدستوري droit constitutionnel» تتأتى من كون قواعده الاساسية تجد مكانها في «الدستور la constitution» الا انه يسعى جاهداً الى التمييز في معاني القانون الدستوري بين المعنى اللغوي والمعنى التاريخي والمعنى العلمي - على حد التسميات التي اختارها -^(٥):

فكلمة الدستور من الناحية اللغوية فارسية معربة وأصل معناها «الدفتري الذي تجمع فيه قوانين الملك وضوابطه وان تعبير القانون الدستوري يجد اصله في اللغة الايطالية» حيث درّست مادة بهذا الاسم لأول مرة في عام ١٧٩٧ في احدى مدن ايطاليا الشمالية. ولكنه في العربية قد استخدم كترجمة للمصطلح الفرنسي على ما يذهب اليه الباحث نفسه. والدلالة الظاهرة مما تقدم ان القانون الدستوري لغوياً «يشير الى انه العلم الذي يهتم بدراسة القواعد التي تتعلق بتنظيم ممارسة السلطة» واما في المعنى التاريخي فقد اضيف

(في فرنسا) مبحث الحريات العامة الى مبحث السلطة غير ان المفهوم العلمي كما يقول الدكتور الشاوي في السياق نفسه «لا يتضمن في الحقيقة دراسة الحريات العامة.» وان تعرّض لأوجه من تلك الحريات «وذلك بقدر ما يسهم من يتمتع بها في ممارسة السلطة» (٦).

عل اننا لا نرى هنا كبير فائدة في الاطالة في التمييز بين هذه المفاهيم ذلك ان النتيجة واحدة، وقد المحنا اليها فيما تقدم، ذلك ان الدساتير المعاصرة تتضمن موضوعات متقاربة وان مادة القانون الدستوري انما تنصب على تلك الموضوعات، فاذا اردنا ان نعرف الدستور مع كثير من فقهاء القانون الدستوري بانه قانون السلطة او قانون الدولة فلأنه يشتمل بصورة اساسية على بيان السلطات في الدولة وكيفية توزيعها وآليات ممارستها واسلوب الاشراف عليها وضبطها الى آخر ما يمكن ان يكون هنالك من احكام تفصيلية تتعلق بالهيئات والهيكل التي يؤلفها العاملون في حقل اداء وظائف الدولة وليس من شك في ان تلك السلطات انما تمارس وظائف الدولة الموزعة عليها تحقيقاً لاهداف هي التعبير الاكثر ايجازاً للفكر الموجّه لنظام الدولة. وبكلمة اخرى فان «فلسفة النظام» تجد افضل مناسبة للتعبير عن نفسها في الصياغات الدستورية التي تحدد المؤسسات الاساسية في الدولة التي تمارس السلطات المختلفة من خلالها. فالمؤسسات بهذا المعنى ليست اشكالاً وهياكل مجردة في بناء الدولة ونظامها، انما هي ايضاً ادوات لتحقيق افكار معينة وترجمتها على صعيد التطبيق العملي، وبالتالي فالمؤسسات الدستورية هي عبارة عن شكل ومضمون يحددهما الدستور. ان الدستور في الحقيقة هو قانون القوانين، حيث يوجد مخطط المؤسسات الدستورية وبيان السلطات الثلاث كما يوجد بيان فلسفة الحكم واسسه العامة واهدافه الاستراتيجية، وهكذا فان الدستور منظوراً اليه من جانب آخر يمكن ان يتعدى الطابع الوصفي والتسجيلي لما اسسه من هياكل ووضعه من مبادئ وقواعد العمل الى مهمة

تربوية توجيهية ، مهمة فكرية عقائدية يضمن لها التطبيق ويضمن بها المسيرة نحو الهدف .

هذه الوقفة القصيرة عند التعريف ذات فائدة كبيرة لبحثنا الذي نتلمس فيه مواضع معالجات السيد الشهيد الصدر لمجموعة اساسية من مفردات القانون الدستوري: ما تعلق منها بالسلطة او الحريات العامة او المهمة التربوية والهدفية .

وقبل كل شي فان تعريف الدستور عند السيد الشهيد الصدر في غاية الاختصار والوضوح ففي الدولة الاسلامية ليس الدستور شيئاً آخر سوى الشريعة الاسلامية ، غير ان هذا الاجمال يقودنا الى البحث عن ابعاد تعريف السيد الشهيد والاثار التي تترتب عليه ، وبالتالي الى مقارنته بما تقدم ذكره لنرى ما اذا كان هذا الاجمال يغطي ما بحثه المعاصرون من اصحاب (الصنعة) الدستورية .

و لنلاحظ اولاً ان السيد الشهيد يميّز بين معنيين: واسع وضيق لمصطلح الدستور . فاذا استخدم بمعناه الواسع كان هو الشريعة ذاتها ، واذا استخدم بمعناه الضيق كان القانون الاعلى في الدولة المستمد من الشريعة وهذا تمييز قريب مما فعله الاستاذ المرحوم ابو الاعلى المودودي إذ ميّز بين دستورين: مدون وغير مدون فقال : « المراد بالدستور المدون: صك document ينطوي على القواعد الاساسية التي يقوم عليها نظام دولة من الدول ، ولها في هذه الدولة منزلة قانونية مسلّم بها من جميع الأهالي... » و اضاف قائلاً: « فكل دولة لا يكون دستورها مدوناً بصورة صك مثل هذا الصك لا يقال لمجموع قواعدها إلا دستوراً غير مدون حتى لو كانت هذه القواعد مكتوبة ومبعثرة في مختلف مصادرها » (٧) .

وحين ينظر الاستاذ المودودي في الحالة الاسلامية ومطالبات ابناء

الباكستان بتطبيق (الدستور الاسلامي) في باكستان ينبّه الى ان (دستوراً) إسلامياً من هذه القبيل لم يدون بعد فهو شبيه بالدستور البريطاني غير المدون والمبعثة قواعده هنا وهناك، ويرى المودودي ان من الضروري السعي لتحرير دستور اسلامي لباكستان يكون مصدره الدستور غير المدون للمسلمين ويعني به الشريعة الاسلامية المستقاة من مصادرها التي يعدها فيقول انها القرآن والسنة واعمال الخلفاء الراشدين ومذاهب المجتهدين. يقول المودودي: «الذي نطالب به اليوم ونعمل على تحقيقه هو ان يكون الدستور الاسلامي دستور هذه البلاد، لكننا لانعني بذلك ان الدستور الاسلامي دستور قد تم تدوينه وجئنا نطالب اليوم بتنفيذه، بل الواقع اننا نريد ان نحول دستوراً غير مدون unwritten constitution الى دستور مدون written constitution فان الدستور الاسلامي شيء لم يعمل على تدوينه بعد، ولهذا الدستور غير المدون عدة مصادر علينا ان نستفيد منها عندما نرتب لبلادنا (دستوراً مدوناً) وفقاً لاحوالنا التي نحن فيها اليوم»^(٨)، وهكذا يبدو لنا تعبير الدستور بالمعنى الواسع لدى السيد الشهيد الصدر مرادفاً الى حد بعيد لتعبير الدستور غير المدون لدى الأستاذ المودودي بينما يرادف تعبير الدستور بالمعنى الضيق لدى الشهيد تعبير الدستور المدون لدى الاستاذ المودودي، وبالتالي فان احكام الشريعة عند الاثنين تشكل الدستور بالتعبير الاول، فتكون مصدراً للدستور بالتعبير الثاني.

ومن اجل ايضاح اكبر لمصطلح الدستور عند السيد الشهيد نورد بعض النصوص من «اللمحة الفقهية» عن الدستور الاسلامي المنشورة ضمن كتاب «الاسلام يقود الحياة»^(٩) وعن «اسس الدستور الاسلامي» التي وضعها السيد الشهيد واوردها الباحثة شبلي الملاط في كتابه عن «تجديد الفقه الاسلامي» تحت عنوان: «اصول الدستور الاسلامي»^(١٠).

والانطلاقة انما تكون مع مصطلح الاسلام . يقول السيد الشهيد عند تحديده للاساس الاول من اسس الدستور الاسلامي : « اما المعنى الاصطلاحي للاسلام فهو العقيدة والشريعة اللتان جاء بهما من عند الله تعالى الرسول الاعظم محمد بن عبد الله (ص) »^(١١) .

ويستطرد السيد الشهيد فيعرف كلاً من الشريعة والعقيدة ، وهذا التعريف لكل من المصطلحين يعتبر ضرورياً في بحثنا هذا لانه يسهم كثيراً في التعريف بالدستور من جوانبه المختلفة كما سنرى .

يقول السيد الشهيد : « ونقصد بالعقيدة (مجموعة المفاهيم) التي جاء بها الرسول (ص) التي تعرّفنا بخالق العالم وخلقها ، وماضي الحياة ومستقبلها ودور الانسان فيها ، ومسؤوليته امام الله ... »^(١٢) وبالتالي فان العقيدة هنا تخرج من اطار القانون بمعناه الغني لتبقى اساساً له اطاراً ، فهي مفاهيم ، وهي « معلومات جازمة يعقد عليها القلب » ، وهذه المفاهيم والمعلومات تصلح ان يستند اليها القانون باعتباره قواعد سلوكية ولكنها ليست هي القانون بذاته .

ما يهمنا في هذه المرحلة من البحث اذن ان نتلمس تعريف الشريعة نفسها وعلاقته بتعريف الدستور ، يقول السيد الشهيد : « و نقصد بالشريعة (مجموعة القوانين والانظمة) التي جاء بها الرسول (ص) التي تعالج الحياة البشرية كافة ، الفكرية منها والروحية والاجتماعية ، بمختلف الوانها من اقتصادية وسياسية وغيرها »^(١٣) .

غير اننا في مواضع متعددة من اشارات السيد الشهيد في المصدرين المذكورين (اللمحة الفقهية والأسس) نجده يستخدم تعبير الدستور كمرادف للشريعة ، ويضعه بين قوسين امام كلمة الشريعة لتعريفها ، وهو يعلم ان كلمة الدستور التي يتداولها الناس اليوم أضيق من ذلك . ويبدو لنا أن السيد

الشهيد يفعل ذلك لتأشير درجة أهمية الشريعة في حياة المجتمع الاسلامي وبالتالي درجة الزامها مما سنتعرض له لاحقاً ان شاء الله، والى جانب ذلك فان السيد الشهيد يلتفت الى المعنى المتداول فيقول: «ان اصطلاح الدستور الاسلامي حينما يطلق على الشريعة المقدسة هو اوسع من المصطلح المتعارف للدستور لأنه يشمل كافة احكام الشريعة الخالدة حيث تعتبر بمجموعها احكاماً دستورية...» (١٤).

ولكن السيد الشهيد كما قدمنا قد عرف الشريعة بانها (مجموعة القوانين والانظمة)، كما انه يذكر في موضع آخر (الاساس الثامن) ان هناك (تعليمات) بالاضافة للقوانين والانظمة، فما هي حدود هذه المصطلحات الاربعة (الدستور، القانون، النظام، التعليمات) وما نسبتها من الشريعة؟

ينبغي هنا ان نتابع ايضاحات السيد الشهيد نفسه من اجل فهم المعاني التي رعى اليها من المصطلحات التي يستخدمها، ذلك انه يعلم ان هذه المصطلحات المتداولة يجب ان تجد موقعها الدقيق اذا ما كان الحديث في الاطار (الاسلامي)، اي في اطار احكام الشريعة الاسلامية، ويهتم الاساس الثامن من اسس الدستور الاسلامي التي وضعها السيد الشهيد بشكل خاص بهذه المسألة (١٥).

فاحكام الشريعة الاسلامية المقدسة عند الشهيد الصدر هي «الاحكام الثابتة التي بينت في الشريعة بدليل من الادلة الاربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل»، وهكذا فهي دستور الامة «ولا يجوز في هذه الاحكام اي تبديل أو تغيير لانها ذات صيغة محددة شاملة لجميع الظروف والاحوال فلا بد من تطبيقها دون تصرف... امّا التعاليم او القوانين فهي انظمة الدولة التفصيلية والتي تقتضيها طبيعة الاحكام الشرعية الدستورية لظرف من الظروف...» (١٦).

وواضح ان السيد الشهيد لم يرد بهذا ان يعرفنا بمعنى (القانون)
(والنظام) و(التعليمات) بالمعنى المتداول عند اهل القانون والادارة في عصرنا
الحاضر، وانما اراد ان ينبه الى ان هناك قواعد ثابتة تسمو على ما سواها لان
ما سواها يستمد منها ويستند اليها ويجد مبرره الشرعي فيها فالقواعد
السامية اما ان تطلق على قواعد الدستور بالمعنى الواسع فهي الشريعة
نفسها، واما ان تطلق على الدستور بالمعنى الضيق فتكون مستمدة من
الشريعة تكون سامية ايضاً ولكن بقدر كونها من قواعد الشريعة الثابتة، او
سامية وثابتة (بالوضع) اي بوضعها ضمن قواعد (الدستور) من قبل
المكلفين باستنباط الاحكام، وذالك سمو وثبات نسبتيهما كما سنرى لاحقاً .

ولكن الى جانب القواعد السامية الثابتة بالمعنى المتقدم هناك قواعد متغيرة
(توضع) تحت عناوين متنوعة كالقوانين والانظمة والتعليمات . وما دامت غير
مستقرة عادة لارتباطها بظروف الدولة ولكونها غير واردة في الشريعة
« مباشرة وبخصوص محددة » فان باستطاعتنا ان نحدد لها ادوارها ومعانيها
فنتسالم على معانيها المتداولة او نعطيها ما نجده اكثر فائدة او مناسبة من
المعاني والاستخدامات .

وبالتالي فلا نجد ما يمنع من اقرار المعاني القائمة لمصطلحات « قانون ،
نظام ، تعليمات ، قرارات » لدى الوضعيين في نسبتها الى بعضها من جهة ،
والى الدستور من جهة اخرى . وهكذا نجد ان السيد الشهيد قد حدد معنى
الدستور بكونه قواعد الشريعة التي لا تتغير ومعنى القواعد الضبطية الاخرى
(قوانين وانظمة وتعليمات وقرارات) بكونها قواعد ظرفية متطورة و هي تتنوع
من حيث العنوان اما بدلالة الموضوع الذي تعالجه او بدلالة موقعها في سلم
الزام القواعد الضبطية .

ومع هذا فقد استخدم السيد الشهيد كلمة (القانون) بمعنى الدستور ايضاً ،

فقال في الاساس السادس من أصول الدستور الاسلامي ان من مهام الدولة الاسلامية « بيان الاحكام وهي القوانين التي جاءت بها الشريعة الاسلامية المقدسة بصيغها المحددة الثابتة ». فالقوانين عندما تبين احكام الشريعة المقدسة بصيغها المحددة الثابتة انما هي مجموعة من الاحكام الدستورية أي انها جزء من الدستور وقولنا هنا ان القانون هو الدستور لا غبار عليه باعتبار الدستور نفسه قانوناً من القوانين وان اختلفت قواعدها من حيث السمو الثبات .

اما تعبير السيد الشهيد في موضع آخر عن التعليمات بتعبير (القانون) وذلك في الاساس السادس نفسه حيث يقول ان من مهام الدولة الاسلامية « تطبيق احكام الشريعة - الدستور - والتعاليم المستنبطة منها - القوانين - على الامة » فذلك ما يعني ان السيد الشهيد انما يتحدث هنا عن كون القانون الموضوع كالتعليمات الموضوعية من حيث كونهما مستمدين من الدستور كقواعد ضبطية متطورة .

وخلاصة الامر في شأن تعريف الدستور لدى السيد الشهيد كما نلّمحه في كتاباته المشار اليها اعلاه هي :

١ - ان القواعد العليا التي ينصاع لها المجتمع الاسلامي ويسلم هي احكام الشريعة الثابتة وهي دستور الامة بمعناه الواسع .

٢ - ان احكام الشريعة الثابتة لا تكفي لوحدها كقواعد ضبطية وانما تحتاج قواعد تفصيلية متطورة مستمدة من تلك الاحكام وتظهر على شكل قوانين وانظمه وتعليمات قرارات .

٣ - ان القانون الاسلامي متدرج القواعد من حيث الالتزام حيث يأتي الدستور في القمة و هو القانون الاساس وتتلوه القوانين الفرعية والانظمة

والتعليمات والقرارات.

٤ - تبقى ملاحظة مهمة تضاف كنقطة رابعة الى هذه الخلاصة هي ان الظاهر من كتابات السيد الشهيد انه وان استعمل مصطلح الدستور كمرادف للشرعية ذات الاحكام الثابتة، فانه لا يجد تعارضاً في ذلك مع اقامة دستور (بالمعنى الضيق) تكون قواعده على نوعين: الاول قواعد ثابتة لورودها نصاً ومباشرة في مصادر الشريعة، والثاني قواعد متغيرة ولكنها ذات ثبات نسبي بالمقارنة مع بقية القواعد المتطورة التي توضع تحت اي عنوان آخر، ومن هنا وجدنا ان مشروع الدستور الواردة احكامه في اللحة الفقهية للسيد الشهيد يتضمن النوعين من القواعد المذكورة كما سيمر بنا لاحقاً.

وبهذا فان السيد الشهيد لا يبدو لنا مقتنعاً بإمكانية الاكتفاء بالقول، من الناحية القانونية، ان الشريعة الاسلامية هي دستور الدولة الاسلامية من دون اقامة هذا الدستور فعلاً اي وضع دستور محدد المعالم والمواد، مؤسس بصورة مباشرة وبصورة غير مباشرة على احكام الشريعة، ومعلوم ان بعض الدول الاسلامية قد اخذت بالطريقة المجملّة وذلك باصدار قرار خاص يعتبر الشريعة الاسلامية دستوراً للدولة، وبالتالي فان ما يشرع من قواعد ضبط اخرى تأخذ عناوينها المتنوعة حسب المقام (قانون، نظام، مرسوم، قرار، تعليمات... الخ)، وهي كلها تخضع لاحكام الشريعة الاسلامية باعتبارها الدستور الاعلى وفقاً للقرار المتقدم.

وهكذا فان انصار هذه الطريقة لا يرون طائلاً وراء وضع دستور خاص على اختلاف في الرأي فيما بينهم. وربما كان من المفيد ان نشير الى نموذجين لهذه الطريقة وهما النموذج الليبي والنموذج السعودي.

ففي ليبيا يصرح « الكتاب الاخضر » بان « الشريعة الطبيعية لاي مجتمع هي العرف او الدين، أي محاولة اخرى لايجاد شريعة لاي مجتمع خارجة عن

هذين المصدرين هي محاولة باطلة وغير منطقية، الدساتير ليست هي شريعة المجتمع، الدستور عبارة عن قانون وضعي اساس.. ان شريعة المجتمع تراث انساني خالد ليس ملكاً للأحياء فقط. ومن هذه الحقيقة تصبح كتابة دستور واستفتاء الحاضرين عليه لوناً من الهزل» (١٧) ويخلص الكتاب الاخضر الى ان الدين هو شريعة المجتمع الطبيعية التي لا تحتاج الى وضع دستور فيقول: «الدين احتواء للعرف، والعرف تعبير عن الحياة الطبيعية للشعوب.. اذن الدين المحتوي للعرف تأكيد للقانون الطبيعي وان الشرائع اللادينية اللاعرفية هي ابتداء انسان ضد انسان آخر، وهي بالتالي باطلة لانها فاقدة للمصدر الطبيعي الذي هو الدين والعرف» (١٨).

ويشرح المحامي عبد الفتاح شحادة فكرة انتفاء الحاجة الى الدستور بالتخوف من استغلال الحكام لادارة الدستور من اجل تكريس مصالحهم على حساب المحكومين في المجتمع الذي يميز بين الطرفين، اما في المجتمع الذي يتساوى فيه الجميع فليس من حاجة الى شيء اسمه دستور. يقول المحامي شحادة: «مادام الحاكم هو الذي يضع الدستور وهو الذي يستطيع تعديله كبقية القوانين، مهما قيل ان هناك اسباباً مشددة للتعديل ومهما وصف بانه دستور جامد، وما دامت الغاية من الدستور كما قلنا هي وضع القيود على تصرفات السلطة فمعنى ذلك ان السلطة الحاكمة وهي القيمة على انشاء الدساتير وتعديلها لن تضع قيوداً فعلية على نفسها انما القيود المحكي عنها تبقى قيوداً نظرية لا اكثر ولا اقل..» ثم يتساءل: «ما هي حاجة المجتمع لدستور اذا كان الشعب هو صاحب السلطة ويمارسها بشكل مباشر، ألا تنتفي الحاجة للدستور بمجرد اندماج الحاكم بالمحكوم؟» ثم يتساءل من جديد ويجب قائلاً: «ما هي شريعة المجتمع ولا دستور له؟ النظرية العالمية الثالثة عرضت لما قدمنا وردت على هذا التساؤل بأنه في ظل سلطة الشعب سيكون

العرف والدين هو الدستور لانه لا مجال لتحديد في ظل سلطة الجماهير على حركة الجماهير نفسها» (١٩).

واما في خصوص التجربة السعودية فمعلوم أن المملكة العربية السعودية تتخذ القرآن الكريم دستوراً وتعتبر الشريعة الاسلامية مرجعاً في تحديد الاحكام القانونية وفقاً للتفسير المعتمد لدى علماء المذهب الوهابي الحنبلي، وتصدر القوانين والقرارات الادنى مرتبة بمراسيم ملكية او اوامر وزارية، ويفترض في القضاء بدوره الالتزام باحكام الشريعة الاسلامية، وتمارس إدارة الدراسات والبحوث التي تضم كبار علماء المذهب في المملكة دوراً ذا شأن في صدد بيان الاحكام الشرعية واصدار الفتاوى في الشؤون المختلفة.

من ناحية اخرى فإنه لابدّ للباحث ان يسترجع التاريخ الغني للحركة الدستورية في المنطقة في العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر ومروراً بشكل خاص بطابع الحركة وعناصرها الاساسية في ايران وتركيا والعراق وبشكل اخص بما سمّي بثورة الدستور في ايران (المشروطة ١٩٠٥)، ذلك ان علماء الشيعة في ايران والعراق قد عاشوها بعمق وتركوا تراثاً غنياً في هذا المجال للمتصدين بعدهم لانشطة الحوزات العلمية والمسألة الدستورية في البلدين، ولكن هذا البحث يضيق عن مثل هذه المتابعة التاريخية ويهمننا منها ان نشير الى وجود جذور للمطالبة بالدستور ضاربة في التاريخ، جديدة بالدراسة والتحقيق ويمكن في هذا الصدد، بالاضافة الى كتاب الباحث شبلي الملاط، مراجعة كتاب «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي ١٩٠٥ - ١٩٢٠» للباحث جعفر عبد الرزاق وهو الكتاب الثاني والعشرون من سلسلة: قضايا اسلامية معاصرة، وكذلك المصادر المشار اليها في هذين الكتابين.

تحديد موضوعات الدستور:

المحنا سابقاً الى الخلاف الذي يتوزع فقهاء القانون الدستوري فيما يتعلق بتحديد الموضوعات التي يشتمل عليها الدستور، وبالتالي ما تتناوله دراسات القانون الدستوري كعلم من العلوم القانونية.

ولعل ما تقدم بيانه ينبئ بنفسه بان السيد الشهيد لم يتناول مثل هذا الخلاف بالبحث، لانه لم يجد من مهمته الولوج فيه، فهو ليس مشكلة عملية مما يبتلى بها الناس في حياتهم العامة وفي بحثهم (للمشكلة الاجتماعية) التي تمحورت دراسات السيد الشهيد حولها في الغالب.

غير ان السيد الشهيد تطرق الى تحديد موضوعات الدستور في مناسبتين رئيسيتين، فضلاً عن اشارات متناثرة لا تبتعد كثيراً عن تشخيصاته في تينك المناسبتين ونعني بهما: مناسبة تحرير عدد من الاسس الدستورية التي يعتقد ان تاريخها يعود الى اوائل الستينات وفقاً لما نقله الباحثة شبلي الملاط عن المرحوم السيد مهدي الحكيم وقد نشر الملاط منها تسعة اسس من مجموع ٣٣ اساساً سماها اصول الدستور الاسلامي^(٢٠)، والمناسبة الثانية حين عرض لمحتة الفقهية عن دستور الجمهورية الاسلامية بعد حوالي عشرين عاماً بعد تحرير الاسس المذكورة وقد نشرت اللوحة هذه في بداية كتاب «الاسلام يقود الحياة» للسيد الشهيد.

اما في الاسس الدستورية فقد عرف السيد الشهيد بالاسلام تعريفاً موجزاً و اشار في تعريفه الى مصطلحات العقيدة والشريعة والقانون والنظام. وفي الاساسين الثاني والثالث تحدث عن المسلم والوطن الاسلامي والمركز القانوني العام للمسلم «الحقوق والواجبات»، و في الاساس الرابع تحدث السيد الشهيد عن (الدولة الاسلامية) وميز بين انواع ثلاثة للدولة من حيث انظمتها السياسية والاجتماعية كما فصل قليلاً في اشكال النظم في الدول (الاسلامية) القائمة

وهي النوع الثالث من الانواع المتقدمة كما بين الموقف من هذه الاشكال و في الاساس الخامس بين السيد الشهيد ان « الدولة الاسلامية دولة فكرية ، واضمح اختلاف مثل هذه الدولة في رسالتها عما اسماء بالدولة (الاقليمية) والدولة (القومية) ، وفي الاساس السادس توغل السيد الشهيد في بيان شكل الحكم في الاسلام فعرفه ، وعدد المهام التي تتولاها الدولة الاسلامية وعن شكل الحكم في عصر الولاة المعصومين وفي عصر الولاة غير المعصومين واثرك في تطبيق مبدأ الشورى في ظروف الامة الحاضرة ويعود السيد الشهيد في الاساس الثامن ليوضح الفرق بين احكام الشريعة الاسلامية الثابتة بدلالة احد الادلة الاربعة وبين التعاليم وكما المحنا سابقاً فالسيد الشهيد لم يهتم كثيراً بعد ذلك بالتمييز بين مصطلحات التعاليم (التعليمات) والقوانين والانظمة وما الى ذلك من قواعد الضبط التي تقرها السلطات المختصة في الدولة . واخيراً فان السيد الشهيد يتطرق في الاساس التاسع الى موضوع في غاية الاهمية وهو بيان الجهة المختصة ببيان احكام الشريعة الاسلامية .

وكيفية تولي منصب القضاء في الدولة الاسلامية .

وأما الاسس الأربعة المنشورة في « ثقافة الدعوة الاسلامية » (٤ : ١٠ - ١٣) فقد تطرقت في العاشر الى تثبيت المقياس الذي ينبغي ان تقاس به سياسة الدولة ولخصه السيد الشهيد بالدستور والمصلحة وفي الحادي عشر تطرق الى موقف الدعوة والدولة من (النفوذ الكافر) ، وفي الثاني عشر تطرق الى وصف الدعوة الاسلامية من حيث كونها اصلاحية ام ثورية وفي الثالث عشر والاخير تحدث عن بعض آليات الثورة الاسلامية .

هذا ، ولا ريب في ان الكشف عما ورد في بقية الاسس الثلاثة والثلاثين يمكن ان يغني البحث في (الافكار الدستورية) للسيد الشهيد الى حد بعيد وهو ما نأمل ان نتوصل اليه يوماً ما بجهود المتابعين لجمع ثروة السيد الشهيد الفكرية .

و بعد عقدين من كتابة هذه الاسس التي اريد بها على الاغلب ان تكون دليل عمل للحركة السياسية الاسلامية الناهضة جاءت «اللمحة الفقهية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية» لتكون موقفاً اكثر (تخصصاً) وتركيزاً لمفردات الدستور الاسلامي الذي كان موضوع حاجة ملحة وبالتالي فان تلك المفردات تصلح ان تكون نموذجاً للموضوعات التي تشكل هيكل الدستور الاسلامي، وقد سمى السيد الشهيد ما اشتملت عليه اللمحة الفقهية بانه استعراض لـ «عدد من الافكار الاساسية في مجال التمهيد لمشروع الدستور...» ونحن نجد في هذه العبارة، فضلاً عن مسحة التواضع، ما يفيد ان الافكار الاساسية لا تمنع اضافة افكار اخرى قريبة منها او مفصلة لها، وسيدخل تعبير (الدستور) بصفته (القانون الاساس) ليقيد الافكار القريبة والتفصيلية ويمنعها من الاسترسال الى ما هو غير اساس او غير دستوري، فالدستور كما المحنا الى معناه في الاصل لا يسمح بكثير من التفصيلات بل لا يشتمل على شيء منها الا بقريضة الضرورة والعلاقة المتينة بالأسس التي تشكل هيكله.

في ضوء ذلك، وباستعراض ما اشتملت عليه اللمحة الفقهية، نجد ان السيد الشهيد قد تطرق الى موضوع السلطات ومصدرها والسيادة ومآلها والشرعية ومنبعها وعلاقتها بالدستور وعملية التشريع ودور الامة في السلطات الثلاث والمجالس المنتخبة والمرجعية ووظائفها والقضاء والحقوق والواجبات ورسالة الدولة واهدافها. وبعد ان استعرض السيد الشهيد كل هذا انتقل الى بيان المبادئ التشريعية التي يستند اليها في تقرير تلك الموضوعات فهي تدخل في الاساس النظري للدستور.

هكذا، وعلى قدر ما يظهر لنا من هذين المصدرين والتقارب بين موضوعاتهما فاننا نجزم بان السيد الشهيد كان يرى ان موضوع الدولة

وسلطات وتنظيم هيكلها العام، وموضوع الحقوق والحريات والواجبات، وموضوع اهداف الدولة الاسلامية هي من صميم ما على الدستور ان يشتمل عليه من موضوعات. وليس في سياق ما كتبه السيد الشهيد في مجالات القانون الدستوري الاسلامي ما يشير الى حدود معينة لمشتملات الدستور، غير ان ذلك لا يعني انعدام مثل تلك الحدود لديه. فمن ناحية كان (مشروع الدستور) في اللحة الفقهية ذا موضوعات محددة واساسية ومن ناحية اخرى كانت الاسس الدستورية لديه من قبل تحدد هي الاخرى موضوعات بذاتها متخذة تعبير (الاسس) ولم تفترق اللحة والاسس كثيراً في تحديد موضوعات الدستور، وسنرى عند تحليلنا لموضوعات اللحة والاسس لاحقاً مزيداً من القرائن على تشخيص السيد الشهيد لموضوعات الدستور وان من نافلة القول ان الموضوعات التي عدناها هي ما درج عليه الوضعيون ايضاً في الدراسات الدستورية وفي مشاريع الدساتير التي يضعونها، غير ان الطابع الاسلامي هو الذي يميز موضوعات الدستور الاسلامي كتناول دور المرجعية الدينية وبعض الوظائف والمهام على سبيل المثال.

من ناحية اخرى يجدر ان نذكر ان محاولة السيد الشهيد في صدد وضع نموذج دستور اسلامي قد أشبهت في معالمها الرئيسية محاولات اسلامية جادة اخرى نذكر منها:

- ١ - محاولة الاستاذ المودودي في باكستان وتعود الى عام ١٩٥٢ وقد سبقت الاشارة اليها عند التعريف بالدستور. اما في موضوعات الدستور فقد تحدث المودودي تحت عنوان «مسائل الدستور الاساسية» فعرض تسع مسائل بشكل مقارن مختصر هي: أ- مناهج الحكم. ب - مدى ولاية الدولة. ج - توزيع السلطات الثلاث. د- هدف الدولة. هـ - مواصفات الحاكمين. و- أسس المدنية والمواطنة. ز- حقوق المواطنين. ح - حقوق الدول قبل المواطنين^(٢١).

٢ - محاولة المستشار علي جريشة في مصر، حيث اصدر كتاباً بعنوان (اعلان دستوري اسلامي) (٢٢)، وتعود الى عام ١٩٨٠ والطريف في هذا الكتاب انه ضم ثلاث محاولات مهمة اضافة الى محاولة المستشار جريشة، فالمشروع الاول وضعته لجنة مشكلة من الامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الجامع الازهر رحمه الله، والثاني عبارة عن تنقيح للاول قام به الدكتور مصطفى كمال وصفي والثالث وضعته مجموعة من المتخصصين وقدمته الى المجلس الاسلامي العالمي (١٩٨٤) وقد اشار الاستاذ جريشة الى وجه آخر لاهمية مشروعه اذ قال: «لقد أشاد به وراجعته من لم يعرف قدره إلا القليل من اخوانه وتلاميذه ومحبيه ذاك هو كبير دعاة عصره الاستاذ عمر التلمساني رحمه الله» (٢٣).

وعلى كل حال فانه يهمننا ونحن في صدد بحث تحديد موضوعات الدستور ان نرى ما في هذه المشاريع من تحديدات. ففي (اعلان) الاستاذ جريشة نرى انه تطرق الى مقومات الدولة الاساسية وجوانب وظائفها على الاصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي نموذج مجمع البحوث الاسلامية في الازهر تعرض مشروع الدستور لوصف الامة الاسلامية واسس المجتمع الاسلامي ثم تناول الاقتصاد والحقوق والحريات ومركز الامام ثم القضاء والبرلمان والحكومة. اما في نموذج الدكتور مصطفى كمال وصفي فجري الاهتمام بالعالم الاسلامي ثم تحدث الدستور عن اسس المجتمع الاسلامي، ثم الواجبات العامة والحقوق والحريات ثم الاقتصاد الاسلامي، والامة والامام والقضاء والشورى والتشريع والرقابة، ثم الحكومة. واخيراً فقد تطرق مشروع المجلس الاسلامي العالمي الى اسس الحكم ومقومات المجتمع والحقوق والواجبات العامة ثم مجلس الشورى والامام والقضاء والحسبة والنظام الاقتصادي وولاية الجهاد والمجلس الدستوري الاعلى ووسائل النشر والاعلام (٢٤).

ثانياً : طبيعة الدستور

ضرورته واسبقيته :

ترتبط دراسة (الدستور) بدراسة (الدولة) من حيث الوجود والوظيفة والاسبقية في الظهور، وقد رأينا ان موضوعاته متصلة اتصالاً مباشراً بظاهرة الدولة، أيأ كان الراي حول تشخيص الموضوعات المذكورة.

ومن المعلوم ان النظريات الاجتماعية والسياسية قد اختلفت في تاريخ ظهور الدولة، بل وفي ضرورة وجودها اصلاً غير ان الذين ذهبوا الى التشكيك في ضرورة الدولة، وبالتالي الى امكانية محو هذه الظاهرة والعودة الى نوع من المشاعية قريب مما كان سائداً - فيما يقال - اول ظهور المجتمع الانساني لا يمثلون فيما يبدو الا نفراً قليلاً من الباحثين وهم في طريق الازمحلال.

واذا تجاوزنا الاشكال البدائية للدولة فان كثيراً من السياسيين والمؤرخين، بل القانونيين يتوقفون عند اواسط القرن السابع عشر ليجدوا في نتائج تطورات الاوضاع السياسية في اوربا في ذلك التاريخ معالم ظاهرة الدولة الحديثة.

وتذهب جمهرة الفقهاء القانونيين الى ان الدولة هي التي تضع القانون ليحكم الروابط المختلفة في المجتمع الانساني المعين، وبذلك فان ظهور الدولة اسبق من ظهور القانون الذي يضعه حكامها، والقانون في تدرجه انما يرتفع الى مرتبة الدستور وهو اعلى القوانين، فالدستور بدوره تال في ظهوره لظهور الدولة، وهكذا فان ظاهرتي (السلطة) و(القانون) ظاهرتان اجتماعيتان تبلورت الأولى بالدولة والثانية بالقواعد التي تضعها الدولة لحفظ مسيرتها ومسيرة المجتمع الذي تمثله، وان القانون ضروري لوجود الدولة لانه من انحص، سائلها في ضبط سلوك الافراد داخل المجتمع (٢٥).

أما لدى السيد الشهيد فإن كتاباته تتظافر سواء في (فلسفتنا) او (اقتصادنا) او في (اللمحة الفقهية) او (الاسس الدستورية) او في (المدرسة الاسلامية) او (الاسلام يقود الحياة) على القول بضرورة الشريعة التي هي الدستور بمعناه الواسع، بل وبضرورة وجود الاحكام الأدنى مرتبة من ذلك ابتداء بالدستور في معناه الضيق وانتهاء بأدنى مرتبة من القرارات التي تشكل مع ما علاها قواعد الضبط في المجتمع والتي لا تستقيم المسيرة من دونها. والحقيقة ان الكتابات المذكورة قد وضعت في مقدمة مهمتها الكشف عن مشكلة الانسانية في كل مكان الا وهي المشكلة الاجتماعية التي يقدمها السيد الشهيد بقوله: «ان مشكلة العالم التي تملأ فكر الانسانية اليوم وتمس واقعها الصميم هي مشكلة النظام الاجتماعي التي تتلخص في اعطاء اصدق اجابة عن السؤال التالي: «ما هو النظام الذي يصلح للانسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية» (٢٦).

ان ضرورة الدولة والنظام اذن لا تبدو عسيرة على الاثبات عند السيد الشهيد فابتداء من بدهة ضرورة الدين لديه والاعتقاد بالنظرة الكونية التوحيدية تبدأ رحلة السيد الشهيد لاستكشاف معالم الدولة والنظام انطلاقاً من تعريف الاسلام، وهو خاتم الاديان، بأنه عقيدة وشريعة كما المحنا سابقاً، يقول السيد الشهيد في الاساس الاول من اسسه الدستورية: «فالاسلام اذن مبدأ كامل، لانه يتكون من عقيدة كاملة في الكون، ينبثق عنها نظام شامل لأوجه الحياة وفيه بأمس واهم حاجتين للبشرية وهما القاعدة الفكرية والنظام الاجتماعي» (٢٧).

على ان هذا لا يعني انه لم يدر بين الاسلاميين جدل حول ضرورة الحكومة الاسلامية، ان لم يعدموا من يقول بعدم وجوب السعي الى اقامة الحكومة، وربما حرّم نفر منهم مثل ذلك السعي، الا ان جمهرة علماء

المسلمين لم يختلفوا في اصل ضرورة الحكومة الاسلامية وانما اختلفوا في شروطها وكيفية توليها السلطة وسعة او ضيق ولايتها الى ما هنالك مما يلي موضوع الضرورة .

ولا يختلف الذاهبون الى ضرورة قيام الدولة الاسلامية، ومنهم السيد الشهيد كما سنرى ان شاء الله في ضرورة وجود ضوابط تلتزم بها الدولة حكماً ومحكومين، رعاة ورعية و لقد بين السيد الشهيد في أسسه الدستورية انواع السلطة وانواع الدول، وميّز الحكومة الاسلامية بما تختص به من مواصفات واهداف واثار الى ضرورة وجود قواعد الضبط المذكورة وهي القوانين والقرارات بدرجاتها، بل ذهب الى بيان واجبات الامة في كل حالة من حالات السلطة وانواع الدول التي ذكرها، كما حدد في لمحة الفقهية نموذج الدستور الذي يراه واساسه الفقهي، مما يعني اجمالاً ان السيد الشهيد قد ذهب لا الى ضرورة الدولة والدستور وحسب بل سعى الى ايجادهما فيما سعى اليه وكتب فيه .

وتذكرنا هذه المساعي والكتابات بما جرى ايام ثورة الدستور في ايران (١٩٠٥) وايام اشتداد المطالبة بوضع «دستور اسلامي» للجمهورية الباكستانية الناشئة، ويشخص المرحوم الاستاذ ابو الاعلى المودودي كعلم من اعلام تلك المطالبة ولا سيما في محاضراته المشار اليها سابقاً التي القاها في ١٩٥٢/١٢/٢٤ في جمعية المحامين في مراكش ونشرت عدة مرات قبل ظهور ترجمتها العربية في القاهرة سنة ١٩٥٣ والثانية في دمشق في عام ١٩٨٠ (٢٨) .

ولعل من المفيد أن نذكر أن الأستاذ المودودي قد عرّف كما اسلفنا نوعين من الدستور وهما الدستور غير المدون والدستور المدون وهو يذهب في تلك الدخاضة الى ان الحاجة قد مست لايجاد الدستور المدون واستخلاصه من مصادره . كونها ضرورة حضارية بشكل اجمالي قائلاً: « لانها المنهج الوحيد

الذي يمكنه تفجير طاقات الانسان في العالم الاسلامي والارتفاع به الى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الانسانية وانقاذه مما يعانيه من الوان التشتت والتبعية والضياع» (٢٩).

ويزدونا بحث السيد الشهيد حول « خلافة الانسان وشهادة الانبياء » بشكل خاص كما سنرى ايضاً بمفاتيح دراسة قرآنية نفيسة في هذا المجال، يهمننا منها ناحيتان:

الاولى: ان الدولة هي احد انجازات الانبياء ﷺ .

الثانية: ان الانبياء (ع) الذين تصدوا لهذه المهمة كانوا يحملون معهم رسالة السماء على شكل عقائد وشرائع والناحية الاخيرة هي التي تتعلق بهذه المرحلة من البحث، لانها تشير الى ان الشريعة، اي الدستور، بمعناه الواسع، كانت من ضمن ما تزود به الانبياء ﷺ في مهمتهم وقبل ان يستطيع الانبياء ﷺ بناء الدولة المكلفين ببنائها كان في ايديهم دستور واضح يتم البناء ويدام ويحافظ عليه بموجبه وفي ضوء احكامه الربانية (٣٠). ومعنى ذلك ان الدستور بالمعنى الواسع قائم قبل ان تقوم دولة الانبياء ﷺ، فالدستور اسبق في الوجود من الدولة وهذه الاسبقية لها آثار مهمة في تحديد معالم الدولة ومؤسساتها وحقوق وواجبات الراعي والرعية، كما تفسّر لنا بعض ما يتساءل عنه فقهاء القانون عادة في هذا الصدد.

بعض مواصفاته:

يتوقف فقهاء القانون الدستوري كثيراً عند المواصفات الاساسية المميزة للدستور المبينة لطبيعة قواعده (٣١).

ولعلنا نستطيع ان نركز تلك المواصفات حول محوري القانونية والسمو.

١ - قانونية الدستور:

لقد دار نقاش فقهي طويل حول مدى قانونية الدستور، أي مدى اتصاف قواعده بمواصفات القاعدة القانونية والتي تتلخص بالاطراد والعموم والتجريد والالزام وبوجود جزاء يضمن لها النفاذ والاحترام. ويميل غالبية الفقه إلى أن القواعد الدستورية هي قواعد قانونية وإن اختلفت بعض الأحيان بطابع يختلف شيئاً ما عنها وهكذا دافعوا عن اتصافها بالمواصفات الثابتة للقاعدة القانونية فقالوا على سبيل المثال عن الزامية الدستور وتوفر الجزاء الذي يضمن نفاذه قالوا أن الالزام متوفر في القاعدة الدستورية وهي واجبة الاحترام من قبل الحكام والمحكومين وهذا الوجوب مسلم به لدى الجميع وأما الجزاء الذي يترتب على مخالفة القاعدة المذكورة فإنه جزاء من نوع خاص بل إنه أقوى من الجزاء المترتب على مخالفة القواعد القانونية الأخرى، أن من المعلوم أن مخالفة قاعدة من قواعد القانون العادي لا تثير من الاعتراضات ولا من رد الفعل الاجتماعي ما تثيره مخالفة قاعدة دستورية أما بقية المواصفات القانونية فهي أكثر ظهوراً ولا يسعنا التوقف عندها.

ولو عدنا إلى الدستور بمعنييه الواسع والضيق لدى الشهيد الصدر فإننا نجد الصفات القانونية متوفرة فيها مع بعض التحفظ الذي تقتضيه الطبيعة الخاصة للدستور الإسلامي.

أن أحكام الشريعة الإسلامية وهي المقصودة بالدستور الإسلامي بالمعنى الواسع لا شك في كونها الزامية مع مراعاة الثابت والمتغير منها وللذين يمثلان أحد الجوانب المهمة من الطبيعة الخاصة التي أشرنا إليها. وهذه حقيقة إسلامية وليست وجهة نظر خاصة لأحد المسلمين. وبكلمة أخرى فإن ما يثبت بشكل قطعي من أحكام الشريعة الواردة في الكتاب أو السنة أو الاجماع أو العقل يمثل دستوراً ثابتاً للمسلمين ينهلون منه في أحوالهم المختلفة ليدبروا

امورهم ويحلوا مشاكلهم ويضعوا الاجابات الشافية لما يعترضهم من تساؤلات، بالتالي فان كافة احكام الشريعة الخالدة كما يعبر الشهيد الصدر في الاساس الثامن من اصوله الدستورية تعتبر بمجموعها احكاماً دستورية وفي الاساس السادس يقول الشهيد ان من مهام الدولة الاسلامية « تطبيق احكام الشريعة (الدستور) والتعاليم المستنبطة منها (القوانين) على الامة، وفي الاساس الرابع يوجب السيد الشهيد اطاعة الدولة الاسلامية عندما تكون على النحوين الاولين اللذين وضحهما، وجماع هذه الاشارات الثلاث ان من واجب الدولة الاسلامية بيان احكام الشريعة وتطبيقها وان من واجب الناس حينذاك طاعتها، وغني عن القول ان الزام احكام الشريعة شامل للدولة حكماً ومحكومين بناء على قاعدة السمو كما سنرى أو كما يقول السيد الشهيد عن الدولة الاسلامية حيث يصفها بانها « قانونية اي تنقيد بالقانون على اروع وجه لان الشريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السواء » (٣٢).

واذا انتقلنا من مستوى الدستور بمعناه الواسع هذا الى الدستور بمعناه الضيق، وهو مجموع الاحكام الموضوعية من قبل الدولة الاسلامية، والتي تنظم شؤون الامة في الموضوعات التي ورد ذكرها فيما تقدم من البحث فاننا سنجد في الاساس طائفة من تلك الأحكام الثابتة في الشريعة واخرى من تلك الاحكام التي « تستنبط من احكام الشريعة على ضوء الظروف والاحوال التي هي عرضة للتغير والتبدل » وهذه الطائفة الثانية، وبالنظر الى اهميتها القصوى سواء من ناحية ارتباطها الوثيق بالاحكام الثابتة او من ناحية الموضوع الذي تعالجه فانها تنضم الى الطائفة الاولى في اطار الدستور « الموضوع » وتتمتع جميعاً بالاهمية التي يعترف بها للدستور باعتباره القانون الاساس في الدولة والذي تتفرع عنه وتبنى عليه بقية القوانين والتعليمات والقرارات وكل من طائفتي الاحكام المتضمنة في الدستور « الموضوع » تشتمل على احكام ملزمة،

وإذا كانت احكام الطائفة الاولى ثابتة بشكل مطلق فان الثانية ثابتة هي الاخرى ولكن بشكل ظرفي نسبة الى قواعد القوانين والتعليمات التي تشتق من احكام الدستور وتعتمد عليها ويعني نوعا الثبات المذكور ضمناً الزامية القواعد المذكورة أي قواعد الدستور بمعناه الضيق وعلى كل حال فان نسبية الثبات لا علاقة لها بالالزامية ذلك ان عنصر الالتزام متوفر في القوانين الادنى وهي متغيرة بحسب الفرض فكيف بالدستور الذي هو القانون الاساس .

ان وضع دستور بالمعنى الضيق في نظر السيد الشهيد هو إذن استخراج قواعد اساسية تنظم وتحكم حركة الدولة الاسلامية بعناصرها المختلفة سواء كانت تلك القواعد مستقاة مباشرة من الادلة الاربعة للاحكام الشرعية ام كانت مستنبطة منها بشكل غير مباشر . وقد وضع السيد الشهيد بنفسه في لمحته الفقهية التمهيدية عن الدستور الاسلامي ورقة عمل لمشروع دستور» وليس صياغة نهائية للدستور» ضَمَّنَهَا مخططاً اولياً للمبادئ الدستورية الاسلامية .

والحقيقة انه ليس من شك لدى احد من المسلمين في الزامية قواعد الشريعة، فاذا تحول ما يتعلق من قواعد الشريعة والاحكام المستنبطة منها بحركة الدولة وممارسة سلطاتها و حقوق الراعي والرعية الى قواعد دستورية فان القول بالزامية تلك القواعد يكتسب سبباً آخر للقوة ذلك ان وضع أحكام شرعية في اطار دستور الدولة يعني ايجاد ضمان (رسمي) لتنفيذها وترجمتها في واقع الامة باعتبارها قواعد ملزمة .

وهنا نود ان نلفت النظر الى ان احكام طائفتي القواعد الدستورية التي ذكرناها (الثابتة مطلقاً والثابتة نسبياً) لا تنقل في الدولة الاسلامية الى الدستور نصاً كما هي واردة في مصادرها لا سيما اذا تذكرنا ان عملية استخلاص الحكم من مصادره، نقلاً واستنباطاً انما هي عملية استنباط فنية تشتمل نتيجتها على اعطاء حكم ذي شكل ومضمون، واذا كان المضمون

معبراً عن الحكم الشرعي السليم سواء كان واقعياً ام ظنياً فان الشكل ، بمعنى النص المعبر عن الحكم ، لن يكون الا فيما ندر متطابقاً مع الحكم الشرعي المباشر والمستنبط ، و بعبارة اخرى فان هناك عمليتين تجريان بالضرورة لنقل الحكم الشرعي من ادلته الشرعية او بالاعتماد عليها من النص الفقهي الى النص القانوني سواء كان النص القانوني دستورياً او قانوناً في مرتبة ادنى من الدستور . فاما العملية الاولى فهي نقل المضمون المطلوب من الدليل الشرعي أو بالاعتماد عليه إلى الساحة القانونية ، ويمكن ان نمثل لهذه العملية بما فعله السيد الشهيد الصدر في لمحته الفقهية عن الدستور الاسلامي ، وان جاءت اللمحة مشتملة على بعض المناقشات والتأصيلات الفقهية التي لا تظهر في الصياغة القانونية ، والتي سوف تختفي لهذا السبب تماماً ، الا في حالات استثنائية في مرحلة العملية التالية وهي التي تتضمن صياغة النص القانوني (الدستور او غيره) على شكل قاعدة تتضمن ما يسمى عند اهل الصنعة فرضاً وحكماً وهما تعبيران عن طرفي القاعدة ، حيث يعني الفرض حدوث امر في الواقع ويعني الحكم ما يترتب على ذلك الحدث (٣٣) كترتب حكم الاعدام في قانون العقوبات على حدوث واقعة القتل العمد ، او كترتب ضمان المستأجر للعين المؤجرة على عقد الايجار في القانون المدني .

فصياغة القاعدة ذات الفرض والحكم (في العملية الثانية) ، حتى اذا لم يظهر هذان العنصران في النص بشكل واضح تعتبر عملية فنية يمارسها ذوو اختصاص محدد ربما لا يتطابق مع اختصاص اولئك الذين قاموا بالعملية الاولى ، ومن الناحية العملية فان الفقهاء القادرين على استخلاص الاحكام الشرعية من ادلتها هم الذين يقومون بالعملية الاولى ، اما العملية الثانية فتعني أن امام الممارس نصاً استخلصه الفقيه المعني من الادلة الشرعية ليكون الميزان الشرعي في النظر الى مسألة من المسائل ، ولكن هذا النص عبارة عن

(مادة اولية) لم تتخذ شكل الصياغة القانونية، اي انها بحاجة الى أن تجري عليها العملية الفنية الثانية وهي عملية الصياغة القانونية.

ان عملية تدوين الدستور التي تكلم عنها الاستاذ المودودي في محاضراته التي سبق أن ذكرناها او التي تكلم عنها السيد الشهيد الصدر في لمحاته الفقهية وفي الاسس الدستورية هي العملية الاولى لنقل الاحكام الشرعية الى الساحة القانونية للدولة الاسلامية من مظانها التي تدعى بالتعبير العصري مصادر القانون. فاذا صيغت الاحكام الواردة في محاولتي الاستاذ المودودي والسيد الشهيد على شكل مواد قانونية فانها تصبح دستوراً مدوناً كما يسميه الاستاذ المودودي، او دستوراً بالمعنى الضيق كما يسميه السيد الشهيد او دستوراً اسلامياً وضعياً كما يمكن تسميته بتعبير آخر، ذلك ان الدستور المصاغ بهذه الطريقة انما هو نصوص وضعها البشر واما استخلاصها من الادلة الشرعية الاسلامية فقد منحها اسم: الاسلامية فصارت دستوراً اسلامياً وضعياً تمييزاً لها عن النصوص غير الاسلامية التي يضعها البشر ويقال لها وضعية، وهكذا يمكن ان نرى في التطبيق دساتير وضعية اسلامية، ودساتير وضعية غير اسلامية نظراً لاختلاف مصادر النوعين، ومن امثلة الدساتير الاسلامية الوضعية بالمعنى المتقدم دستور الجمهورية الاسلامية في ايران ونماذج الدساتير الواردة في مؤلف المستشار علي جريشة الذي سبق ان اشرنا اليه.

٢ - سمو الدستور:

يعتبر الدستور القانون الاعلى او القانون الاساس في الدولة فقواعده اسمى من قواعد غيره من القوانين لان هذه تستقى منه وتعتمد عليه وكل مخالفة منها لنصوصه تجعل منها قوانين (غير دستورية) فتفقد اعتبارها والزاميتها، وقد اكد كثير من الباحثين في مجال القانون الدستوري على هذه الحقيقة

وبينوا وجهات نظرهم في مصدر سمو الدستور (٣٤).

وإنما ثار الجدل بشكل خاص حول مدى صحة هذا الرأي في حالة الدساتير غير المدونة كاللستور البريطاني، ذلك ان الدستور العرفي - كما يذهب بعض الباحثين - يعتبر دستوراً مرناً بطبيعته، ولذلك فانه يفقد سموه وعلويته على القواعد القانونية الاخرى، وكأن هؤلاء الباحثين يربطون بين مسألة تدوين الدستور وجموده وبالتالي سموه وعلويته، كما يربطون بين عدم تدوين الدستور ومرونته.

وعلى هذا يلاحظ اولئك الباحثون ان « الدستور العرفي هو دستور مرن بطبيعته، لان نشوء عرف جديد لابد ان يعدل العرف القديم وينسخه، اما مرونة الدستور المكتوب فتتوقف على الاجراءات التي يتضمنها عادة الدستور المكتوب والمتعلقة بتعديل احكامه » (٣٥).

لقد علقنا في دراسة سابقة على مثل هذا الرأي وذهبنا الى « ان الجمود ليس في حقيقته الا نتيجة من نتائج العلوية،.... وليس مصدراً لها، فنحن نستطيع بالتالي اعتبار الجمود دليلاً على العلوية وليس سبباً او مصدراً لها » (٣٦).

على ان نسبة المرونة وسهولة التعديل الى الدساتير غير المدونة قد يثير اشكالا مهماً لدى البعض بالنسبة الى الدستور الاسلامي (غير المدون) وهو احكام الشريعة نفسها ووجه الاشكال هو الذي تثيره تسمية الاستاذ المودودي للدستور الاسلامي المتمثل باحكام الشريعة بانه دستور غير مدون، فاذا كان غير مدون فهو مرن، واذا كان مرناً فقد علويته وسموه وحاكميته على ما سواه من قواعد الضبط من قوانين واعراف وغيرها.

والحقيقة ان الاستاذ المودودي انما شبه تشبيهاً احكام الشريعة الاسلامية

(كدستور) باحكام الدستور البريطاني غير المدونة (العرفية) ووجه التشبيه مقصور في الواقع على التدوين وعدم التدوين ومأخوذ بمعنى ان تلك الاحكام (احكام الشريعة الاسلامية) مثبتة في الكتاب والسنة وليست مستخرجة جميعاً، وان استخراجها يحتاج الى جهد واجتهاد ومن ثم الى تدوين نتائج ذلك الاجتهاد وصياغتها بشكل خاص.

والامر بالتأكيد يختلف عن حال الدستور البريطاني العرفي، لان نصوص الكتاب والسنة مدونة وليست احكاماً عرفية.

و اما عند الشهيد الصدر فقد عرضنا سابقاً تمييزه بين تعابير (الشريعة الاسلامية) التي سماها دستوراً بالمعنى الواسع ولم يقل عنها انها (دستور غير مدون) وبين الدستور بالمعنى الضيق تمييزاً لهما عن القوانين والتعليمات التي تستقى من الدستور وتستمد صلاحيتها منه.

ان جمود احكام الدستور الاسلامي بمعناه الواسع (اي احكام الشريعة الاسلامية) ورد ذكره في عدة مواضع من كتابات السيد الشهيد ومنها الفقرة الاولى من الاساس الثامن من اصوله الدستورية حيث قال: «احكام الشريعة الاسلامية المقدسة هي الاحكام الثابتة التي بينت في الشريعة بدليل من الادلة الاربعة.. فلا يجوز في هذه الاحكام اي تعديل او تغيير..» وينتقل هذا الجمود بشكل كبير الى (الدستور) بمعناه الضيق، ذلك انه يحتوي في الجزء الاكبر منه احكاماً شرعية ثابتة لا تقبل التبديل او التغيير، واما الجزء الاخر من احكام الدستور بمعناه الضيق فلها ثبات نسبي بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً لكونها جزءاً من وثيقة الدستور الثابتة في معظمها، ويمكن ان يظهر في احكام الدستور (المدون) ما يضيف على هذه القواعد صفة الثبات النسبي او المرونة بحسب الاحوال.

يقول السيد الشهيد في لمحة الفقهية التمهيدية: «ان الشريعة الاسلامية

هي مصدر التشريع الذي يستمد منه الدستور (بالمعنى الضيق) وتشرع على ضوئه القوانين في الجمهورية الاسلامية وذلك على النحو التالي: أولاً: ان احكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور ام لا. ثانياً: ان اي موقف للشريعة يحتوي على اكثر من اجتهاد يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً الى السلطة التشريعية التي تمارسها الامة على ضوء المصلحة العامة، ثالثاً...» (٣٧).

وواضح من تعبيرات السيد الشهيد توكيده على تبعية القوانين الادنى للدستور وسموه عليها، كما هو واضح ايضاً ثبات احكام الشريعة او جمودها بالتعبير العصري (٣٨).

وقد قدّم السيد الشهيد للعبارات المذكورة المبرر الذي جعل من احكام الشريعة احكاماً ثابتة فهي «الشريعة النازلة بالوحي من السماء» وانه «مادام الله تعالى هو مصدر السلطات وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدد عن الله تعالى فمن الطبيعي ان تحدد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الاسلامية» (٣٩)، فمصدر العلوية اذن ارادة الله سبحانه وتعالى، وهذه العلوية هي سبب الجمود بالمعنى المتقدم، وقد اوكل السيد الشهيد في لمحته الفقهية إلى «المرجعية الرشيدة» تعيين الموقف الدستوري للشريعة الاسلامية والبت في دستورية القوانين (٤٠).

ولابد ان نشير هنا من جديد الى ان السيد الشهيد انما يثبت حقائق من حقائق الشريعة الاسلامية الغراء التي جاءت لكل زمان ومكان وخاطبت الناس كافة، وبذلك، فان احكامها التشريعية الثابتة (دستور) ثابت لا يمكن تغييره سواء وردت تلك الاحكام في الدستور المكتوب أم لم ترد وعلى هذا سارت

احكام دستور الجمهورية الاسلامية في ايران الذي مهد له السيد الشهيد بلمحته الفقهية فقد اوجب في المادة الرابعة منه « ان تكون الموازين الاسلامية اساس جميع القوانين والقرارات... مشيراً الى ان هذا الحكم نافذ « على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الاخرى اطلاقاً وعموماً... » كما نص في آخر مواده على ان « مضامين المواد المتعلقة بكون النظام اسلامياً وقيام كل القوانين والمقررات على اساس الموازين الاسلامية والاسس اليمانية، واهداف جمهورية ايران الاسلامية، وكون الحكم جمهورياً وولاية الامر وامامة الامة، وكذلك ادارة امور البلاد بالاعتماد على الآراء العامة، والدين والمذهب الرسمي لايران هي من الامور التي لا تقبل التغيير ».

وفي محاولة المستشار جريشة الدستورية التي اشرنا اليها سابقاً، نقرأ في المادة الاولى ان مشروعية الاسلام هي العليا فوق كل النصوص، ونقرأ في المادة ٢٢ وجوب تشكيل محكمة دستورية عليا من مهمتها ابطال كل ما يخالف الاعلان الدستوري اواي نص قطعي من الكتاب او السنة، ونقرأ في مذكرته الايضاحية ان الوحي - قرآنًا وسنة - هو فوق الدستور والاعلان الدستوري.

وعلى كل حال فانه ينبغي ان نتذكر ان اهم نتائج علوية وسمو الدستور^(٤١) تتمثل في:

- ١ - استقرار احكامه وثباتها مطلقاً او نسبياً.
- ٢ - مرجعيته بالنسبة لسلطات الدولة وما يصدر عنها من قواعد ضبط، وبالنسبة للمؤسسات والافراد على مختلف المستويات وفي مختلف الحقول.
- ٣ - اقرار مبدأ الرقابة لتحقيق قانونية الدولة من جهة ولتحقيق انسجام قواعد الضبط عمودياً وافقياً في نظام حركة متكاملة.

وقد رأينا في تأكيدات السيد الشهيد ما يحسم موضوع مرجعية الدستور الاسلامي واستقرار وثبات احكامه، كما قرأنا له تعيين الجهة التي تراقب دستورية القوانين، ولم يبق الا ان نلقي نظرة على ما يشتمل عليه الدستور الاسلامي في نظر السيد الشهيد من موضوعات سبق ان اقتصرنا على ذكر عناوينها فيما سبق.

ثالثاً: مضمون الدستور

سبق ان شخّصنا ثلاثة موضوعات يشتمل عليها دستور الدولة الاسلامية في نظر السيد الشهيد، ولاحظنا ان ذلك لا يمنع من افتراض امكانية شموله على موضوعات اخرى اساسية تتصل بها اتصالاً وثيقاً او تتفرع عنها ولكن مع التمتع بأهمية متميزة، ذلك ان السيد الشهيد لم يضع حدوداً لما يمكن ان يشتمل عليه الدستور، كما لم يقل انه يشتمل على كل شيء وانما استفدنا تلك الموضوعات مما كتبه السيد الشهيد عن الدستور، وقد خلصنا في حينها الى ان تلك الموضوعات هي ما درج عليه الوضعيون ايضاً في الدراسات الدستورية وفي مشاريع الدساتير التي يضعونها، وها نحن نستعرض موقف السيد الشهيد من محتويات الدستور من خلال كتاباته المختلفة ولعل من المفيد ان نذكّر بان السيد الشهيد لم يدرس موضوع القانون الدستوري كما يصنع المتخصصون وانما عرض التصور الاسلامي لأهم مشتملات الدستور والخلفية الفقهية لذلك من خلال الاحساس بالحاجة الاجتماعية لمثل هذه البيانات، وبالتالي فان ما كتبه ليس بحثاً متخصصاً في القانون الدستوري وانما هو افكار اساسية واوراق عمل اسلامية موزعة في كتبه عليه السلام.

اما الموضوعات الاساسية الثلاثة التي سبقت الاشارة اليها فهي:

* ممارسة السلطة في الدولة.

* الحقوق والحريات.

* المضمون الفكري والتربوي .

و لما كنا افردنا مبحثاً خاصاً لدراسة الدولة وسلطاتها فاننا سنقتصر
الحديث هنا على الموضوعين الاخيرين :

الحقوق والحريات :

ليست الحقوق والحريات التي تحرص الدساتير على النص عليها مقصورة
على الجانب السياسي ، وانما تتعدى ذلك الى الجانب الاجتماعي والاقتصادي
ايضاً . ولكل نظام من الانظمة التي تتبناها الدساتير نظرتها الى تلك الحقوق
والحريات من حيث الاساس الفكري و السعة والضيق وما الى ذلك . وقد عني
السيد الشهيد عناية خاصة بمقارنة ما عليه النظام الاسلامي بالحقوق
والحريات في النظامين الرأسمالي والاشتراكي باعتبارهما مدرستين منفصلتين
تتوزعان انظمة دول العالم الى جانب النظام الاسلامي الذي كان قبل قيام
الجمهورية الاسلامية في ايران من ذخائر التاريخ تطبيقاً^(٤٢) .

و إذا كانت الاسس الفكرية لاسيما المقارنة هي في الأصل أقرب الى مهمة
الجزء الخاص بالدولة من هذا البحث فاننا نكتفي هنا ببعض اللمحات التي
وردت في كتابات السيد الشهيد عن موضوع الحقوق والحريات ، ولنذكر أولاً
ان السيد الشهيد لم يهتم بوضع هيكل للحقوق و الحريات في الدولة
الاسلامية ، مكتفياً فيما يبدو بما كان مورد الحاجة وقت كتابته من ناحية ،
وبأن دراسة الحقوق والحريات في الاسلام لا تشكل عقبة كبيرة بعد بيان
نقطتين رئيسيتين هما :

- ان المعين الدستوري للدولة هو الشريعة الاسلامية وبالتالي فان احكام
الحقوق والحريات كغيرها من الاحكام تستخلص بالطريقة التي سبقت الاشارة
اليها في اطار الثابت والمتغير من الاحكام الاسلامية .

- الكليات والمبادئ المتعلقة بالموضوع .

لقد عرض السيد الشهيد موقف كل من الرأسمالية والاشتراكية من موضوع الحقوق والحريات وبيّن مجموعة من المآخذ على ذلك الموقف القائم على «التفسير المادي المحدود للحياة» والذي ينبغي تطويره في نظر الاسلام كحل وحيد للمشكلة الاجتماعية، وقد عبّر السيد الشهيد عن دور الدين في هذا المجال بأنه «يؤدّد بين المقياس الفطري للعمل والحياة وهو حب الذات، والمقياس الذي ينبغي ان يقام للعمل والحياة ليضمن السعادة و الرفاه والعدالة»^(٤٣)، وينتهي في ذلك الى القول بان «الفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس في رسالة الاسلام هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعرق لمأساة الانسانية»^(٤٤).

و السيد الشهيد في تأشيرته للقواعد الفكرية وللمبادئ والكليات في الدولة الاسلامية في هذا المجال يثبّت:

- ان المقياس الخلقي الجديد الذي يضعه الاسلام للانسانية هو رضا الله تعالى.

- الخط العريض في النظام الاسلامي هو اعتبار الفرد والمجتمع معاً وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن^(٤٥).

- ان الدولة الاسلامية دولة قانونية تتقيد بالدستور بمعنييه الواسع والضيق^(٤٦).

بعد هذا يتوقف السيد الشهيد عند مفهوم الحرية^(٤٧) في الاسلام مؤكداً على ان قاعدة الحرية الاساسية في الاسلام هي:

«التوحيد والايمان بالعبودية المخلصة لله، الذي تتحطم بين يديه كل القوى الوثنية التي هدرت كرامة الانسان على مرّ التاريخ»^(٤٨).

ومن هنا كان اختلاف الاسلام عن الحضارة الغربية في هذا الصدد، وهو

اختلاف على صعيد المقدمات كما هو على صعيد النتائج . يقول السيد الشهيد : « فالاسلام والحضارة الغربية ، وإن مارسا معاً عملية تحرير الانسان ، ولكنهما يختلفان في القاعدة الفكرية التي يقوم عليها هذا التحرير ، فالاسلام يقيمها على اساس العبودية لله والايان به ، والحضارة الغربية تقيمها على اساس الايمان بالانسان وحده وسيطرته على نفسه ، بعد ان شكّت في كل القيم والحقائق وراء الابعاد المادية لوجود الانسان » (٤٩) .

ولا يحصر السيد الشهيد مناقشته في هذا الاطار بل انه يتعداه الى مفهوم الضمان ايضاً ، ذلك ان الحرية والضمان بالشكل الذي عرضته الحضارة الغربية المادية : الرأسمالية فالاشتراكية يمثلان المقترحين الاساسيين للحضارة المذكورة لحل المشكلة الانسانية واللذين تمحورت حولهما التشريعات المتعلقة بالحقوق والحريات في الشرق والغرب .

فاما الحرية فقد أشار السيد الشهيد الى قاعدتها في الاسلام كما قدمنا والى كرامة المواطن وحقه في الحرية والمساواة والمساهمة في بناء المجتمع (٥٠) . واستطرد السيد الشهيد بعد اشارته الى حقيقة كون الله سبحانه وتعالى مصدر السلطات جميعاً ، حيث تعني لديه « ان الانسان حر ولا سيادة لانسان آخر او طبقة او لأي مجموعة بشرية عليه .. وبهذا يوضع حدّ نهائي لكل الوان التحكم واشكال الاستغلال وسيطرة الانسان على الانسان .. » (٥١) .

وقد أشار السيد الشهيد الى الآليات العملية التي تجسّد دور الامة في ادارة الدولة وتعيين من يتولى سلطاتها (٥٢) كما سنرى عند الحديث عن الدولة ، كما ثبتت في اللمحة الفقهية الدستورية كذلك مساواة افراد الامة امام القانون وحقهم المتساوي في صدد ادارة شؤون الدولة واستثمار طاقاتها وثمار انشطتها كما نصّ على حق المواطنين في التعبير عن الآراء الافكار وممارسة العمل السياسي والشعائر الدينية والمذهبية (٥٣) .

ولم ينس السيد الشهيد في هذا الصدد التأكيد على حق غير المسلمين من المواطنين في التمتع بما تقدم وسنرى في الحديث عن الدولة تفاعل وتكامل اجزاء وجوانب الحياة الاجتماعية في الدولة الاسلامية.

واما فيما يتعلق بالضمان الاجتماعي فقد نصّ السيد الشهيد على تكامله مع مبدأ التوازن الاجتماعي^(٥٤)، وقد بحث الامر بشكل خاص في كتاباته الاقتصادية وقد ارجع هذين المبدأين الى احد الارقان الاساسية للاقتصاد الاسلامي وهو مبدأ العدالة الاجتماعية فقال: «الصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على مبدأين عامين لكل منهما خطوطه وتفصيلاته أحدهما مبدأ التكافل العام والآخر مبدأ التوازن الاجتماعي»^(٥٥) ولا ينفصل الحديث في هذا عن الركنين الآخرين للاقتصاد الاسلامي كما وضحهما السيد الشهيد، فالركن الاول يتعلق بحق التملك وقد تطرق فيه الى قاعدة ازدواجية الملكية في الاسلام^(٥٦)، والركن الثاني هو مبدأ الحرية الاقتصادية كما يراها الاسلام الذي يقيد بها بعدد من القيم المعنوية والاخلاقية^(٥٧) ويمزجا بمبدأ الضمان^(٥٨) وعلى كل حال فقد لخص السيد الشهيد الحق في التنمية والرفاه والتقدم بنقاط محددة منها: الضمان الاجتماعي الذي يكفل الحد الأدنى من الرفاه لجميع افراد المجتمع، ومنها: التوازن الاجتماعي في المعيشة بالتقريب بين مستوياتها، وبين الدخول وذلك بالمنع من الاحتكار وتركز الاموال»^(٥٩).

اما دستورية هذه النقاط فنستنتجها من اشارات السيد الشهيد في اللمحة الفقهية والاصول الدستورية التي وضعها ومن تشديده على ان تحقيق تلك النقاط هو من الواجبات الاساسية للدولة من خلال ادائها لواجبها في تحديد وتطبيق العناصر الثابتة والمتحركة في الاقتصاد الاسلامي.

هذا وتكرّس تعبيرات السيد الشهيد الحق في الضمان والمساواة فيه، فهو يقول ان «الضمان الاجتماعي في الاسلام حق من حقوق الانسان التي

فرضها الله تعالى، وهو بوصفه حقاً انسانياً لا يتفاوت باختلاف الظروف والمستويات المدنية ولا يختص بفئة دون فئة»^(٦٠). وفي هذه المناسبة فقد أوضح السيد الشهيد ان الضمان في الاسلام واجب على الافراد تارة ضمن مبدأ التكافل العام لان كل مسلم مسؤول عن ضمان معيشة الآخرين، وواجب على الدولة تارة اخرى ضمن مبدأ الضمان الاجتماعي نفسه وهو مبدأ «يقرر مسؤولية الدولة في هذا المجال ويحتم عليها ضمان مستوى من العيش المرفق الكريم للجميع من موارد ملكية الدولة والملكية العامة وموارد الميزانية»^(٦١).

وفي هذا السياق عدد السيد الشهيد امثلة من التزامات الدولة (التي تمثل حقوقاً للمواطنين) فقال: (تلتزم الدولة بتوفير العمل في القطاع العام لكل مواطن وباعالة كل فرد غير قادر على العمل او لم تتوفر له فرصة العمل وتقوم بجباية الزكاة لتوفير صندوق للضمان الاجتماعي كما انها تخصص خمس عائدات النفط وغيره من الثروات المعدنية للضمان الاجتماعي وبناء دور سكن للمواطنين وفق تنظيم تضعه الدولة. وتلتزم الدولة بالانفاق وبكل أشكاله على نحو يوفر لكل مواطن القدرة على الاستفادة من المجال التعليمي والصحي بدون مقابل وفقاً لنظام تقرره الدولة)^(٦٢).

المضمون الفكري التربوي:

في الفقرة الاخيرة من الاساس الاول من اصول الدستور الاسلامي «يلفت الشهيد الصدر الانتباه الى ان الإسلام مبدأ كامل لانه يتكون من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة وفيه بأمس وأهم حاجتين للبشرية وهما: القاعدة الفكرية والنظام الاجتماعي» واذا كان هذا هو شأن الدستور بمعناه الواسع فان الدستور بمعناه الضيق لابد ان يتعدى مجرد وضع - نظام - لدولة المجتمع الاسلامي الى تكريس القاعدة الفكرية التي

يقوم عليها ذلك النظام، والحقيقة اننا سواء كنا في حضرة دستور رأسمالي او اشتراكي او اسلامي او تلفيقي فان الاحكام الدستورية لابد ان تكشف عن مضمون فكري، لا من خلال الاحكام الخاصة بالحقوق والواجبات ومصدرها وحسب، بل من خلال الاحكام الاخرى الخاصة بشكل دقيق بكيفية ممارسة السلطة ايضاً وحتى تلك الأقل أهمية من ذلك.

يقول العلامة الفرنسي موريس ديفرجيه: ان كل نظام سياسي هو عبارة عن مجموعة من الاجابات موضوعة لكل واحد من الاسئلة التي يطرحها وجود وتنظيم الحكام في وسط هيئة اجتماعية ما (٦٣).

وفي الحقيقة فاننا، سواء كنا من القائلين بالطبيعة السياسية او الطبيعة القانونية للقواعد الدستورية مضطرون للقول بان تلك القواعد تكشف بنصها الحرفي او بمضامينها عن موقف فكري للحكم.. فواضعو الدستور يعبرون عن توجهات معينة للدولة التي يضعون دستورها. ولا يقدح في ذلك انهم يطابقون فيما يذهبون اليه في الاحكام الدستورية التي يضعونها ما يذهب اليه ابناء الشعب او يخالفونهم. بل ليس من اثر لمطابقة ذلك لما يعتقدونه هم او مخالفته له، انهم يعبرون عن توجهات مركز او مراكز القوة الماثلة في الدولة التي يضعون دستورها.

فاذا سلمنا بوجود قاعدة فكرية للدستور هي عبارة عن فلسفة الحكم التي تؤمن بها القوة الكامنة (او توازن القوى الكامن) خلف احكام الدستور فان هذه الاحكام ستكون معبرة عن تلك الفلسفة حريصة على تطبيقها وسيادتها في الواقع العملي للمجتمع اذا لم تكن مطبقة فعلاً، واذا كانت مطبقة فعلاً فستكون مهمة الاحكام المذكورة الحفاظ عليها وتكريسها و توسيع قاعدتها الاجتماعية بل و حمايتها من كل خطر. وفي الحاليين يبدو واضحاً ان قواعد الدستور والقواعد القانونية القائمة عليه لا تلعب دور المعبر عن فكر معين

وحسب بل تمارس دور توجيه المجتمع وتربيته بل وضبط مسيرته بالاتجاه الذي يفرضه ذلك الفكر أيضاً.

من هنا فإن التمييز الذي لجأ إليه العلامة ديفرجيه بين ما سمّاه «الدستور القانون» «la constitution-loi» وما سمّاه «الدستور البرنامج» «la constiution-proqramme» غير مقنع فيما يتعلق بالنتيجة التي يؤدي إليها من نفي صفة التوجيه «أو المضمون التربوي كما عبرنا عنه» عن النوع الأول من الدساتير «الدستور - قانون» والذي نجد نماذج في الديمقراطيات الغربية، بينما يكون النوع الثاني «الدستور البرنامج» هو الشائع في الدول (المتخلفة) وعموم الانظمة المركزية، حيث يكون الدستور عبارة عن برنامج عمل لنظام الدولة ويستهدف الوصول في النهاية الى اهداف محددة. كما ان هذا لا يبدو مناسباً للمقدمة التي ذكرها ديفرجيه واشرنا إليها قبل قليل حول تعريفه للنظام السياسي.

ولو رجعنا الى كتابات السيد الشهيد التي اشار فيها الى المضمون الفكري والتربوي لنظام الحكم الاسلامي لوجدناها عديدة واضحة صريحة، وهو حين عمد الى اسلوب المقارنة بين النظام الاسلامي وبقية نماذج الانظمة التي عرفتھا المجتمعات البشرية قد اوضح في الوقت نفسه حقيقة كون الانظمة المذكورة ذات محتوى فكري واهداف تتجه إليها وتدفع المجتمع إليها بما تعتمد من وسائل وامكانيات تتفق مع فكرها المشار إليه.

أما كتابات السيد الشهيد التي يمكن الرجوع إليها في هذا الشأن فقد لا تخلو واحدة من كتاباته من شيء يتعلق بذلك، غير اننا نجد اشارات مباشرة وواضحة تحت العناوين الستة التي وردت في كتاب «الاسلام يقود الحياة» وكذلك في الاصول الدستورية المشار إليها سابقاً، وفي «المدرسة الاسلامية» لا سيما تحت عنوان: الاسلام والمشكلة الاجتماعية وتحت عنوان: موقف

الاسلام من الحرية والضمان، فضلاً عما ورد في اقتصادنا وفلسفتنا ورسالتنا.

وها نحن نقتبس بعض تلك الاشارات لتتعرف على كيفية تناول السيد الشهيد للموضوع وحقيقة ما ينطوي عليه النظام الاسلامي من مضمون فكري وتربوي في الاسس المعنونة « اصول الدستور الاسلامي » حيث يركز السيد الشهيد على اعطاء تعريف اولي للاسلام كمصطلح فيقول عنه انه « العقيدة والشريعة اللتان جاء بهما من عند الله تعالى الرسول الاعظم (ص) ونقصد بالشريعة مجموعة القوانين والانظمة .. التي تعالج الحياة البشرية كافة: الفكرية منها والروحية والاجتماعية بمختلف جوانبها من اقتصادية وسياسية وغيرها » (الاساس الاول).

ها هنا موجز للفكرة التي نببحثها تحت عنوان المضمون الفكري والتربوي للدستور. فقد سبق ان اشرنا الى المعنى الواسع للدستور عند السيد الشهيد وهو الشريعة، وهذا الدستور قائم بدوره على العقيدة أو هما ركنان متكاملان للاسلام لا يصلح أحدهما بدون الآخر.

وحين يقدم السيد الشهيد ايضاحاته عن انواع الدول (في الاساس الرابع) ويعرف الدولة الاسلامية بأنها: « هي الدولة التي تقوم على اساس الاسلام وتستمد منه تشريعاتها بمعنى انها تعتمد الاسلام مصدرها التشريعي وتعتمد المفاهيم الاسلامية منظارها الذي تنظر به الى الكون والحياة والمجتمع » وهذا تعبير آخر عن تلازم ركني العقيدة والشريعة ووصف لهما حينما ينتقلان الى مجال التطبيق العملي، فالنظام الاسلامي يحكمه ويضبط حركته وعلاقاته الدستور (الشريعة) الذي يقوم على قاعدة فكرية محددة هي العقيدة الاسلامية التي تلخص بالنظرة الكونية التوحيدية.

ويجمع السيد الشهيد بين عنصري الفكر والنظام حين يحزّر (الاساس

الخامس) تحت عنوان «الدولة الاسلامية دولة فكرية» ويقول في مزيد من الايضاح ان: «من طبيعة الدولة الفكرية انها تحمل رسالة فكرية وكذلك الدولة الاسلامية فانها دولة ذات رسالة فكرية هي الإسلام».

ومن الطبيعي ان تكون من هموم الدولة الاساسية التي تضمنها دستورها رعاية العقيدة والشرعية معاً للتلازم القائم بينهما في تعبيرهما عن الاسلام. فروح الدستور الاسلامي نظرت الكونية التوحيدية، ومفرداته مطبوعة في تنظيمها للدولة والمجتمع بتلك الروح بشكل لازم. ومن هنا كان اول الامور التي يثبتها السيد الشهيد في لمحته الفقهية الدستورية القاعدة الاساسية التي تقول: «ان الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً،... وان السيادة لله وحده وما دام الله تعالى هو مصدر السلطات وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدد عن الله تعالى فمن الطبيعي ان تحدد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الاسلامية (و بالتالي) فان الشريعة الاسلامية هي مصدر التشريع بمعنى انها هي المصدر الذي يستمد منه الدستور وتشرع على ضوءه القوانين في الجمهورية الاسلامية...».

هكذا تم الربط بين القاعدة العقائدية الفكرية التي تشكل فلسفة في النظام الاسلامي بين الدستور الذي يصوغ هيكل وحركة الدولة الاسلامية.

وتعود اهمية هذا الربط لتظهر لا في وضع القواعد الخاصة (بالضبط الاجتماعي) على مستوى الراعي والرعية فحسب بل في (التوجيه الاجتماعي) ايضاً بمعنى تجسيد الاهداف الربانية في اقامة النظام والدفع باتجاهها، اي تحقيق الرسالة الاسلامية في تنقية المجتمع البشري والسمو به الى مدارج الكمال.

وعليه فان المضمون التوجيهي والتربوي للدستور لابد أن يظهر بشكل جلي مجسداً اهداف الدولة الاسلامية، تلك الاهداف التي لخصها السيد الشهيد

في لمحته الفقيه أيضاً وجاء في جانب منها انها تتمثل في :

- تطبيق الاسلام في مختلف مجالات الحياة .

- تثقيف المواطنين على الاسلام تثقيفاً واعياً وبناء الشخصية الاسلامية

العقائدية في كل مواطن لتتكون القاعدة الفكرية الراسخة التي تمكن الامة من مواصلة حمايتها للثورة .

ان الدستور الاسلامي في منظور السيد الشهيد لابد ان يتميز عن كل الدساتير الاخرى بأنه دستور لدولة القرآن و « ان دولة القرآن العظيمة - يقول السيد الشهيد في لمحته الفقهية الدستورية - لا تستنفذ اهدافها لان كلمات الله تعالى لا تنفذ والسير نحوه لا ينقطع والتحرك في اتجاه المطلق لا يتوقف » و في هذه التعبيرات ما فيها من دلالات على المضمون الفكري والتربوي في الدستور الاسلامي الذي ينبغي له وفقاً لتأكيدات السيد الشهيد ان يجسد مضمون خلافة الانسان على الارض والخلافة كما يراها السيد الشهيد « حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوة ، وهي حركة لا توقف فيها لانها متجهة نحو المطلق و اي هدف آخر للحركة سوى المطلق - سوى الله سبحانه وتعالى - سوف يكون هدفاً محدوداً و بالتالي سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو في خلافة الانسان » (٦٤) .

واذا كانت كتابات السيد الشهيد تطفح في تعبيراتها ومداليلها بالمعاني المتقدمة فاننا قد وجدنا في احد نصوصه اسطراً قليلة تختصر العلاقة بين القاعدة الفكرية والعقائدية وبين دستور الدولة الاسلامية الذي يسطر اهدافها وفلسفة الحكم فيها ، ذلك ما قاله السيد الشهيد في نهاية كلامه عن « الاسلام والمشكلة الاجتماعية » ان قال وهو يشرح رسالة الدين : « فالدولة الاسلامية لها وظيفتان : احدهما تربية الانسان على القاعدة الفكرية ، وطبعه في اتجاهه واحاسيسه بطابعها . والاخرى مراقبته من خارج وارجاعه الى القاعدة الفكرية ،

إذا انحرف عنها عملياً». ويستطرد السيد الشهيد قائلاً: «ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق مرده الى نظرة كلية كاملة نحو: الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والاخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الاسلامي الكامل» (٦٥).

مصادر البحث

- ١ - ابو السعود، الدكتور رمضان: «الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني» ج ١ الدار الجامعية بيروت ١٩٨٣.
- ٢ - الانصاري، الدكتور مصطفى: «الرقابة على دستورية القوانين» بحث في مجلة «العراق، اوراق قانونية» ع ١ ص ٥ - ٨١، ١٩٩٩.
- ٣ - بدير، الدكتور محمدعلي: «المدخل لدراسة القانون» بغداد ١٩٨٢.
- ٤ - جريشة، المستشار علي: «اعلان دستوري اسلامي» ط ٢ دار الوفاء (المنصورة - مصر) ١٩٨٨.
- ٥ - الشاوي، الدكتور منذر: «المدخل لدراسة القانون الوضعي» وزارة الثقافة والاعلام، بغداد ١٩٩٦.
- ٦ - شحادة، المحامي عبد الفتاح: «الديمقراطية بين النظرية العالمية الثالثة والمفاهيم المعاصرة» ط ١، المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر، طرابلس ١٩٨٦.
- ٧ - الصدر، السيد محمدباقر: «اقتصادنا» ج ٢ ط ٢ المجمع العلمي للشهيد الصدر ١٤٠٨ هـ .
- ٨ - الصدر، السيد محمدباقر: «الاسلام يقود الحياة» وزارة الارشاد الاسلامي، طهران، ط ١٤٠٣/٣ هـ .
- ٩ - الصدر، السيد محمدباقر: «المدرسة الاسلامية» طبعة بيروت ١٩٧٣.

١٠ - العاني، الدكتور علي غالب، ولطيف، الدكتور نوري، « القانون الدستوري » مقرر دراسي ج بغداد ١٩٨٦ - ١٩٨٧.

١١ - عبد الرزاق، جعفر: « الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي ١٩٠٥ - ١٩٢٠ » سلسلة قضايا اسلامية معاصرة - ٢٢، قم ١٩٩٩.

١٢ - القذافي، العقيد معمر: « الكتاب الاخضر »، ط ١١، طرابلس ١٩٨٦.

١٣ - المركز الاسلامي للدراسات الاسلامية، « ثقافة الدعوة الاسلامية » ج ١٩٨٩/٤.

١٤ - الملاط، شبلي: « تجديد الفقه الاسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم » دار النهار للنشر، ط ١ بيروت / شباط ١٩٩٨.

١٥ - المودودي، ابوالاعلى: « تدوين الدستور الاسلامي ». ط ٨ مؤسسة الرسالة، دمشق / ١٩٨٠.

16-DUverger Maurice : "les Regimes politiques " P.U.F-Que sais - je?

5e. ed. paris 1960.

الهوامش

- (١) الوارد هنا هو مبحث الدستور أما مبحث الدولة فهو قيد الانجاز .
- (٢) بدير ، الدكتور محمد علي «المدخل لدراسة القانون» : ٢٢٢ ، الباب الثالث ، ط - بغداد ، ١٩٨٢ م .
- (٣) أبو السعود ، الدكتور رمضان «الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني» ١ : ١٤١ - ١٤٢ ، ط - الجامعة البيروتية ١٩٨٣ م .
- (٤) المصدر السابق : ١٤٣ .
- (٥) الشاوي ، الدكتور منذر «المدخل لدراسة القانون الوضعي» : ٣٥ - ٤٠ ، ط - بغداد ، ١٩٩٦ م .
- (٦) المصدر السابق .
- (٧) انظر محاضراته حول «تدوين الدستور الاسلامي» : ٥ ، الطبعة الثامنة مؤسسة الرسالة - دمشق ١٩٨٠ م . (الطبعة الأولى كانت في عام ١٩٥٣ في القاهرة) .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) الصدر ، السيد محمد باقر «الاسلام يقود الحياة» : ١ - ٩١ ، إصدار وزارة الارشاد الاسلامي ، ط ٢ طهران ١٤٠٣ هـ .
- (١٠) الملاط ، شبلي «تجديد الفقه الاسلامي : محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم» : ٤٣ - ٤٨ ، دار النهار للنشر ، بيروت ط ١ شباط ١٩٩٨ .
- (١١) الاسلام يقود الحياة : ٣٣ .
- (١٢) تجديد الفقه الاسلامي : ٣٣ .
- (١٣) المصدر السابق : ٣٣ .

- (١٤) المصدر السابق : ٤٥ .
- (١٥) المصدر السابق : ٤٤ - ٤٥ .
- (١٦) المصدر السابق : ٤٤ .
- (١٧) القضاة ، العقيد معمر «الكتاب الاخضر» : ٥٥ - ٦٠ طرابلس ط - ١١ ، ١٩٨٦ م .
- (١٨) المصدر السابق .
- (١٩) شحادة ، المحامي عبد الفتاح : «الديمقراطية بين النظرية العالمية الثالثة والمفاهيم المعاصرة» : ١٣٧ - ١٣٩ المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر ، ط - طرابلس ١٩٨٦ م .
- (٢٠) راجع كتاب الملاط ، مصدر سابق : ١٥ وما بعدها و ٢٧٢ والاسس التسعة : ٣١ - ٤٨ ، وأما في كتاب «ثقافة الدعوة الاسلامية» الذي نشره المركز الاسلامي للدراسات الاسلامية ١٩٨٩ ، الجزء الرابع فقد وجدنا أربعة أسس أخرى (من ١٠ الى ١٣) مؤرخة في عام ١٩٥٨ ، وليس في اوائل الستينات كما ذكر الملاط .
- (٢١) تدوين الدستور الاسلامي ، مصدر سابق : ١٦ - ٦٤ .
- (٢٢) صدر عن دار الوفاء للطباعة والنشر في المنصورة عام ١٩٨٠ ، واعيد طبعه في عام ١٩٨٨ م .
- (٢٣) المصدر السابق : ٥ .
- (٢٤) المصدر السابق .
- (٢٥) الانصاري ، الدكتور مصطفى : «فلسفة القانون عند الشهيد الصدر» بحث معد للنشر .
- (٢٦) المدرسة الاسلامية : ١١ ، ط - بيروت ١٩٧٣ م .
- (٢٧) تجديد الفقه الاسلامي : ٣٤ .
- (٢٨) تحت عنوان تدوين الدستور الاسلامي والتي أشرنا اليها سابقاً .
- (٢٩) المصدر السابق .
- (٣٠) راجع الآية : ٢١٣ من البقرة .
- (٣١) انظر بحثنا الموسوم «الرقابة على القوانين الدستورية» المنشور في مجلة : «العراق اوراق قانونية» العدد الاول : ٥ - ٨١ ، لا سيما الفصل الأول منه .

- (٣٢) انظر اللمحة الفقهية الدستورية للسيد الشهيد .
- (٣٣) راجع في تحليل القاعدة القانونية : الدكتور رمضان أبو السعود ، مصدر سابق : ٤٥ وما بعدها .
- (٣٤) راجع وجهة نظرنا في مصدر علوية الدستور ونتائجها في (الرقابة على دستورية القوانين) مصدر سابق .
- (٣٥) د . علي غالب العاني ، ود . نوري لطيف ، «القانون الدستوري» المقرر الدراسي لكلية القانون والسياسة (جامعة بغداد) قسم القانون الصف الاول ١٩٨٦ - ١٩٨٧ : ٢٤٠ .
- (٣٦) الرقابة على دستورية القوانين ، مصدر سابق : ٢٦ .
- (٣٧) الاسلام يقود الحياة : ١٠ .
- (٣٨) يبين السيد الشهيد بعد هذا وجه المرونة في ممارسة التشريع في منطقة الفراغ .
- (٣٩) المصدر السابق .
- (٤٠) المصدر السابق : ١٢ .
- (٤١) للتوسع راجع بحثنا المشار اليه سابقاً «الرقابة على دستورية القوانين» .
- (٤٢) انظر كتابه «المدرسة الاسلامية» : ١١ - ١٤٩ .
- (٤٣) المصدر السابق : ٩٠ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٩٤ .
- (٤٥) المصدر السابق : ٩٣ - ٩٨ .
- (٤٦) الاسلام يقود الحياة : ١٧ .
- (٤٧) المدرسة الاسلامية : ١٠١ وما بعدها .
- (٤٨) المصدر السابق : ١٠٩ .
- (٤٩) المصدر السابق : ١١٠ .
- (٥٠) الاسلام يقود الحياة : ٩ .
- (٥١) المصدر السابق .
- (٥٢) راجع اللمحة الفقهية في المصدر السابق : ٩ وما بعدها .
- (٥٣) المصدر السابق : ١٤ .

- (٥٤) المصدر السابق : ١٤ - ١٥ .
- (٥٥) اقتصادنا ٢ : ٣٠٣ - ٣٠٧ ، ط - ٢ - ١٤٠٨ .
- (٥٦) المصدر السابق : ٢٩٥ - ٢٩٨ .
- (٥٧) المصدر السابق : ٢٩٨ - ٣٠٣ .
- (٥٨) المدرسة الاسلامية : ١٢٥ .
- (٥٩) الاسلام يقود الحياة : ١٢٥ .
- (٦٠) المدرسة الاسلامية : ١٢٨ - ١٢٩ .
- (٦١) المصدر السابق : ١٢٨ - ١٣١ .
- (٦٢) الاسلام يقود الحياة ، صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي : ٥٣ .
- (٦٣) Duverger, Maurice...Les regimes politiques .p.u.f.quc
sais - je?paris. 1960 5eed.p9
- (٦٤) الاسلام يقود الحياة ، خلافة الانسان وشهادة الانبياء : ١٤٢ .
- (٦٥) المدرسة الاسلامية : ٩٧ - ٩٨ .

المنهج النقدي

في مدرسة الشهيد الصدر عليه السلام

□ السيد عبد الحسن النفاخ

مَهَيِّدٌ

وقبل الدخول في مفردات منهج النقد في مدرسة الشهيد الصدر عليه السلام يحسن بنا أن نتعرّض بشكل موجز وسريع للنقاط الآتية:

١ - النقد في اللغة:

قال في المعجم الوسيط: نَقَدَ الشيءَ نقداً: نقره ليختبره، أو ليميز جيده من رديئه. يقال: نقد الدراهم والدنانير وغيرهما نقداً: ميّز جيدها من رديئها. ويقال: نقد النثر، ونقد الشعر: أظهر ما فيهما من عيب أو حُسن ^(١).

٢ - النقد في الاستعمالات الحديثة:

استُخدمت كلمة «النقد» لدى المحدثين في مختلف أبواب المعرفة الإنسانية، مع المحافظة على مدلولها اللغوي المشترك، فيقال: النقد العلمي، النقد الأدبي، النقد السياسي، النقد الاجتماعي ... إلخ.

وفيما يأتي عرض لبعض موارد استعمالاتها:

أ - النقد: يُعرّف (كانت) النقد بأنّه: «فحص حرّ»، ومدرسة (كانت) النقدية أساسها النقد بمعنى «الفحص والاختبار»^(٢).

ب - النقد العلمي: هو عملية تقويم الأثر العلمي، ومن ثمّ تقييمه تقييماً يُبرز مدى التزامه بأصول البحث وقدرته على الوصول إلى النتائج المطلوبة^(٣).

ج - النقد الأدبي: هو كشف للنصوص؛ أيّ تبين قيمتها الفنية من حيث الجودة والرداءة، والحكم عليها^(٤).

وهكذا يمكن القول بأنّ الجامع لكلمة النقد في الاستعمالات الحديثة هو: «الكشف عن قيمة القضية سلباً أو إيجاباً وفق منهج معيّن».

٣ - أنواع النقد^(٥):

وللنقد - بالنظر إلى منطلقاته - نوعان:

الأوّل: الموضوعي: وهو النقد المبني على أساس من التحليل والدراسة الواقعية للموضوع من أجل تشخيص الحقّ وتمييزه عن الباطل، مع مراعاة الضوابط الأخلاقية، والاستناد إلى الأدلّة والبراهين المتسالم عليها.

الثاني: غير الموضوعي: وهو النقد الذي لا ينطلق من أجل تشخيص الحقّ، بل بدافع التعصّب واتباع الهوى. وقد تستخدم الأساليب غير المشروعة، كالمغالطات والشبهات، وحتى السباب والطعون التي تُنثر على الخصم من دون أيّ اتّزان.

٤ - أقسام النقد بالنظر إلى مصبّ النقد:

الأوّل: النقد الذاتي: وقد جاء في تعريفه: «هو الرأي الذي يصدره الفرد عن أفعاله أو سلوكه بهدف تحسينها أو الاعتراف بنواحي نقصه، فهو ينقد

ذاته . ويتسامح في إطلاق النقد الذاتي على الجماعة المتحدة بجهة من الجهات .
فلو أنّ أحد أفرادها وجّه نقداً إلى الجماعة ككل يطلق عليه نقداً ذاتياً لكونه
نابعاً من داخل الجماعة» (٦) .

الثاني: نقد الآخرين: وتتسع دائرة النقد هنا لتشمل الفرد والأسرة
والمجتمع والدولة ، وعلى مختلف المستويات ؛ النظرية والسلوكية .

هـ - الحاجة إلى النقد الموضوعي المستدل (٧) :

إنّ النقد الاستدلالي وسيلة لدراسة الأفكار المختلفة وإظهار قيمتها العلمية ،
ثمّ الحكم عليها سلباً أو إيجاباً ، وبالتالي اتّخاذ الموقف المناسب منها ، وتظهر
أهمّية النقد من خلال قيامه بجملة من المهام ، نذكر منها :

أ - الكشف عن القضية الصحيحة أو الخاطئة ، وكشف المغالطات
والشبهات .

ب - تشخيص المنهجية العلمية من غيرها .

ج - إصلاح القضية من بعض النواحي .

د - الوصول إلى الأحسن والأفضل .

وقد حفل القرآن الكريم وحياء أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم من العلماء بالشواهد
العديدة من النقد الموضوعي ، نجدها هنا وهناك في أبواب الحوار والجدل
والمناظرة والاحتجاج ، كلّ ذلك من أجل تبيان الحقائق ودفع الأكاذيب
والمغالطات والشبهات ، بل ولتمييز المناهج والمعتقدات والشخصيات الصالحة
من الفاسدة .

قال تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
أحسن ﴾ (٨)

٦ - مشروعية النقد :

من الواضح أنّ النقد إذا لم يكن موضوعياً لا يعدّ - بحكم العقل - حسناً ، بل هو مرجوح شرعاً ؛ لأنّه يدخل تحت عنوان « الجدال والمراء » أو « الفضول » ونحو ذلك ، ولكن لما كان مفهوم النقد الموضوعي قد يلتقي في بعض مصاديقه مع مفهوم المحاسبة ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومفاهيم أخرى كالنصيحة ، والتواصي بالحقّ ، والتعاون على البرّ والتقوى ... إلخ ، لذا فإنّ ممارسته من قبل أهل الخبرة تكون واجبة إذا توقّف عليه التعريف بالحقّ وتمييزه عن الباطل ، ومستحبة إذا كان النقد مرشداً إلى فعل أو ترك ما هو الراجح أو المرجوح . هذا على مستوى النظرية .

وأما على مستوى التطبيق فلدينا شواهد كثيرة على جواز ممارسته ، بل ضرورة ذلك ، ومن هذه الشواهد ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام ، حيث نلتقي مع صور موضوعية صادقة عن النقد بكلا قسميه (الذاتي ، نقد الآخرين) :

أ - على مستوى النقد الذاتي : أقنع من نفسي أن يقال : هذا أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر أو أكون لهم أسوة في جشوبة العيش .

ب - وعلى مستوى نقد الآخرين : فقد كشف عن واقع الخلافة التي تولّاها من قبله في خطبته الشقشقية حيث يوضّح الإمام عليه السلام للناس منزلته وحقّه في الخلافة ، وأنّ من تقدّم عليه يعرف ذلك جيّداً ، وقد صبر الإمام لمصلحة الإسلام ، يقول عليه السلام : « أما والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة ، وإنّه ليعلم أنّ محليّ منها محلّ القطب من الرحا ، ينحدر عني السيل ، ولا يرقى إليّ الطير ، فسدت دونها ثوباً ، وطويت عنها كشحاً ، وطفقت أرتني بين أن أصول بيّ جذاء أو أصبر على طخية عمياء ، يهرم فيها الكبير ، ويشيب فيها الصغير ، ويكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربّه ، فرأيت أنّ الصبر على هاتا أحجى ، فصبرتُ وفي العين قذى وفي الحلق شجا ، أرى تراثي نهياً ... إلى

أن قام ثالث القوم نافجاً حضنيه، بين نثيله ومعتلفه، وقام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضم الإبل نبتة الربيع، إلى أن انتكث فتلّه، وأجهز عليه عمله، وكبت به بطنته» (٩).

نعم، قد تطرأ الحرمة فيما لو تلوّث حالة النقد بعناصر غير نزيهة كالغيبة وهتك الآخرين ونحو ذلك.

٧ - صور النقد:

إنّ عملية النقد في نتائجها تكون إمّا إيجابية وإمّا سلبية، وتوضيح ذلك: هو أنّ القضية عندما تناقش فبعد التحليل وفرض الاحتمالات والصور إمّا تُثبت كلّاً أو في بعض صورها، فتُدعم هذه القضية حينئذٍ وتقوى، وإمّا تردّ جميع الاحتمالات ولم يصمد أحدها أمام النقد الاستدلالي، فلا يبقى لها أي اعتبار وتذهب جفاءً.

والمتنبّع لما ناقشه الشهيد الصدر رحمته من قضايا في مختلف تأليفاته يجد الشواهد من النوعين، ومن أمثلة ذلك نذكر:

١ - ظاهرة الإدراك: «فلو نظرنا إلى حديقة تمتد آلاف الأمتار، ورأينا فيها الأشجار والأزهار وبركة الماء والكراسي هنا وهناك، ثمّ الطيور الجميلة... وسألنا أنفسنا ما هي هذه الصورة التي ندركها؟ وما حقيقة الجهاز المدرك لها؟ هل هي صورة مادية قائمة في عضو مادي؟ أو صورة ميتافيزيقية مجرّدة عن المادة لا توجد في المادة؟! افتراضان: المادي، والميتافيزيقي.

يمكننا أن نستبعد الافتراض المادي استبعاداً نهائياً؛ وذلك لأنّ الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية وامتدادها طولاً وعرضاً لا يمكن أن توجد في عضو مادي صغير في الجهاز العصبي، كما أنّ هذه الصورة المادية

غير الصورة المدركة في عقولنا؛ لأنها لا تملك ما تملكه الصورة المدركة من الخصائص الهندسية. فكما أنَّ الحديقة التي أدركناها في نظرة واحدة لا يمكن أن نأخذ عنها صورة فوتوغرافية موازية لها في السعة والشكل والامتداد على ورقة مسطحة صغيرة، كذلك لا يمكن أن نأخذ عنها صورة عقلية أو إدراكية تحاكيها في سعتها وشكلها وخصائصها الهندسية على جزء ضئيل من المَح؛ لأنَّ انطباع الكبير في الصغير مستحيل.

وإذن، يصبح من الضروري أن نأخذ بالافتراض الثاني، وهو أنَّ الصورة المدركة - التي هي المحتوى الحقيقي للعملية العقلية - صورة ميتافيزيقية موجودة وجوداً مجرداً عن المادة» (١٠).

٢ - التفسير المادي للوجود: للمادية في تفسير الوجود اتّجاهان: أحدهما: اتّجاه الآلية الميكانيكية، والآخر اتّجاه المادية الديالكتيكية، ويتّفق الاتّجاهان على أنَّ أصل الوجود هو المادة (الذرات)، وأنَّ جميع مفردات الوجود منبثقة عن هذه المادة، فالتفسير الميكانيكي يقول: «المادة هي مجموع تلك الجزئيات، والظواهر الطبيعية فيها ناتجة عن انتقال الكتل وحركتها في المكان»، والتفسير الديالكتيكي يقول: «إنَّ الحركة حسيطة تناقضات في المحتوى الداخلي للمادة، وإنَّ هذه التناقضات تتصارع فتدفع بالمادة وتطوّرها».

وقد ناقش الصدر رحمته الله التفسير المادي بنوعيه، وأثبت بالأدلة العلمية والوجدانية بطلانه، حيث أثبت العلم بالوسائل التجريبية أنَّ مادة الذرة هي أجزاؤها الخاصّة من البروتونات والألكترونات وغيرهما، وأمكن للعلماء أن يحولوا المادة إلى طاقة، والطاقة إلى مادة، وهذا ممّا يؤكد لنا أنَّ خصائص المادة ليست ذاتية، وإنّما هي صفات عرضية للمادة (١١).

خصائص منهج النقد في مدرسة الشهيد الصدر عليه السلام (١٢):

عند دراستنا لحياة الشهيد الصدر عليه السلام العلمية سواء في حقل التدريس أو التأليف أو أي نشاط فكري، وكذلك عندما نتدبر ما قاله عنه أساتذته وأقرانه وتلامذته وكل من كان له اطلاع على تراثه الفكري، نجد أنّ الصدر عليه السلام يمثل مدرسة عظيمة في النقد، لها خصائصها وسماتها الرائعة، نذكر من هذه الخصائص:

١ - الأمانة في النقل: وذلك بنسبة الأفكار والنظريات إلى قائلها، وبالدقة لترجمة ما يريده الآخرون من معاني وأغراض في تعبيراتهم، وإن قصرت أحياناً عن بيان تلك الأغراض، بل إنك تراه قد يتبرّع عن الخصم بإقامة الحجة، أو إفراغ مراداته في صياغات علمية وبيانات رصينة تقصر عنها عباراته، أو إنها لم تكن تخطر بباله أصلاً.

٢ - الموضوعية: فالصدر عليه السلام عندما يطرح مسألة علمية للبحث والنقاش يتخذ مسبقاً موقفاً محايداً، ثم يبحث بروح الحياد، حتى ينتهي إلى نتيجة موضوعية ليس فيها شائبة الانحياز الذاتي إلى اتجاه خاص، بل قد يردّ بعض الإيرادات غير الدقيقة الموجهة إلى نظريات خصومه.

ومن مظاهر الموضوعية هو طرح البديل، فما يمتاز به منهج النقد في مدرسة الشهيد الصدر عليه السلام هو طرح البديل وإعطاء الإجابة الصحيحة في النقد السلبي - أي عندما تكون القضية المطروحة لا تمثل الإجابة الصحيحة - من ذلك ما طرحه الشهيد من بديل في تفسير العلّة الحقيقية للوجود بكلّ ظواهره وتشكيلاته، بعد أن أثبت بطلان كون المادة هي المنبع والمحرك لهذا الوجود. يقول الصدر عليه السلام: «ولنلتفت - بعد كلّ ما سقناه من دلائل الوجدان على وجود القوة الحكيمة الخلقة - إلى الفرضية المادية، لنعرف في ضوء ذلك مدى سخفها وتفاهتها؛ فإنّ هذه الفرضية - حين تزعم أنّ الكون بما زخر به من

أسرار النظام وبدائع الخلقة والتكوين قد أوجده علة لا تملك ذرة من الحكمة والقصد - تفوق في سخفها وغرابتها آلاف المرات من يجد ديواناً ضخماً من أروع الشعر وأرقاه، أو كتاباً علمياً زاخراً بالأسرار والاكتشافات، فيزعم أن طفلاً كان يلعب بالقلم على الورق، فاتفق أن ترتب الحروف فتكون منها ديوان شعر، أو كتاب علم:

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ (١٣).

٣ - الأخلاقية: حيث الاتزان المنطقي، وعدم التحامل على مخالفه في الرأي بالسباب أو التوهين والتجريح، بل يحترم آراء الغير وإن كانت واهية وهزيلة.

٤ - الشجاعة الأدبية: فهو يصرح بالحقيقة العلمية كما ظهرت في ميزان البحث العلمي، ولا يكتنمها لخوف أو طمع أو أي اعتبار يريد مصادرة الحقيقة.

٥ - الرسالية: ففي كل أعماله ونشاطاته كان ينطلق من إحساسه بالمسؤولية تجاه رسالته، فكان يشخص الحاجة والأولية، ثم يتحرك إما لسد خلّة أو لدرء خطر أو لدفع الرسالة خطوة إلى أمام، ففي كل دراساته وبحوثه النقدية أيضاً تكمن وراءها منطلقات رسالية؛ فإنّ على الإنسان العارف تقع مسؤولية التصدي للنقد البناء، سواء على مستوى نفسه أو غيره - الأسرة، المجتمع، الدولة - العالم الإسلام، العالم غير الإسلامي، انطلاقاً من المسؤولية الإنسانية أو الشرعية في عملية التغيير والإصلاح؛ فإنّ القيام بمهمة النقد البناء يساهم في تطويق دائرة الفساد والانحراف من ناحية، ويعمل على نشر المفاهيم والمبادئ الخيرة والصالحة من ناحية أخرى.

أدوات النقد في مدرسة الشهيد الصدر عليه السلام:

ونقصد بأدوات النقد: نوع الاستدلال الذي استخدمه الصدر عليه السلام في مناقشته لأفكار الآخرين، ولا بد في هذا الاستدلال أن يكون مقبولاً عند الغير ومقتنعاً به، كما أنه ينبغي أن يكون حاسماً لا يقبل التأويل والمصادرة، ولعل أبرز هذه الأدوات هي:

١ - العقل والوجدان: حيث الانطلاق من البديهيات العقلية والمسلمات الوجدانية التي تدعن لها كل النفوس غير المعاندة، كما في استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وكما في احتياج الموجود الممكن إلى العلة ^(١٤).

٢ - النصوص الإسلامية: مما ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون مقبولاً لدى الإسلاميين. ومن الأمثلة في هذا المجال ما قدّمه الشهيد من تفسير للمشكلة الاقتصادية بالاستفادة من قوله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار﴾ ^(١٥)، حيث أوضح لنا بأن منشأ المشكلة الاقتصادية ليس هو قلة الانتاج كما تدّعي الرأسمالية، ولا التناقض بين الانتاج والتوزيع كما تزعم الماركسية، وإنما منشأ هذه المشكلة هو الإنسان بظلمه وكفرانه؛ ظلمه في حياته العملية، وكفرانه بالنعمة الإلهية ^(١٦).

٤ - العلوم المعاصرة: بما قدّمته من قضايا علمية ومسلمات تجريبية، وهذا اللون من الاستدلال استخدمه الشهيد الصدر عليه السلام في مناقشاته مع المدارس والأنظمة التي اتخذت من النتائج العلمية المختلفة منطلقاً لها في بناء أفكارها ونظرياتها، من ذلك مثلاً الجزء الذي لا يتجزأ، والتوالد الذاتي، حيث إنّ معطيات العلوم الحديثة أبطلت دعوى الجزء الذي لا يتجزأ بعد انشطار الذرة والتعرّف على مكوناتها من الألكترونات والبروتونات، والتي هي عبارة عن أمواج، كما أبطل (باستور) دعوى التوالد الذاتي، وأثبت بتجاربه العلمية

أنَّ الجراثيم والميكروبات التي تعيش في الماء كائنات عضوية مستقلة، ترد إلى الماء من الخارج ثم تتوالد فيه (١٧).

نماذج من النقد في مدرسة الشهيد الصدر رحمته الله:

وفيما يأتي نستعرض توضيح جملة من جوانب النقد في مدرسة الشهيد الصدر رحمته الله:

١ - النقد الذاتي: في النقد الذاتي يسلط الإنسان الأضواء على أفكاره وطروحاته، لا سيما إذا كان من أهل العلم، حيث يمارس المطالعة والتدريس والبحث، فإنه قد تنكشف له مبانٍ وأفكار تختلف عما كان يتبناه. وأحياناً يكون منشأ النقد للذات هو شعور الإنسان بالحاجة إلى تنبيه الآخرين، أو تذكير نفسه لأخذ الحيطة والحذر فيما يقدمه لمعتقداته وأفكاره.

وشهيدنا الصدر رحمته الله قد مارس النقد الذاتي بصورتيه: في تغيير بعض أفكاره وطروحاته، وفي إشعار نفسه والآخرين بالمسؤولية الشرعية؛ ومن أمثلة ذلك:

أ - فقد كان رأي الشهيد بأنَّ شكل الحكم في زماننا « زمان الغيبة » هو الحكم الشوروي أو حكم الأمة؛ لأنَّ شكل الحكم في الوقت الحاضر لم يعالج في نصٍّ خاصٍّ وإنما عالجت النصوص زمان ما قبل الغيبة، فهو يقول: « ومن الواضح أنَّ مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نصٍّ خاصٍّ على مذهبي الشيعة والسنة معاً، والمصدر التشريعي لهذا الشكل من الحكم قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ ﴾ » (١٨).

وبعد فترة عدل عن رأيه إلى النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء، حيث قال: « النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر: « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا؛ فإنهم

حجّتي عليكم وأنا حجة الله» (١٩). فإنّ هذا النصّ يدلّ على أنّهم المرجع في كلّ الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتّصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأنّ الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملّة الشريعة يعطيهم الولاية؛ بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحقّ الإشراف الكامل من هذه الزاوية» (٢٠).

ب - نُقل أنّ أحد المقرّبين جاء إلى السيّد وأخبره أنّ في المدرسة الشّبرية - من المدارس الدينية - أحد الطلبة لم يذق طعاماً منذ يومين، فاعتلت على وجه السيّد الشهيد كآبة وارتعدت فرائصه، وقال: صحيح هذا في النّجف من الطلبة من هو جائع لم يذق طعاماً منذ يومين وأنا شعبان؟! ماذا أقول للإمام الحجة؟ ماذا أجب ربّي يوم القيامة؟ وعندها ناول هذا الشخص خمسة دنانير وأمره أن يحثّ الخطي وأن يعتذر إليه، وطلب منه أن يستغفر له لأنّه لم يكن على علم بحاله (٢١).

إنّ «الشهيد الصدر أوّل من أمارت اللّثام عن السبب الحقيقي وراء الانفصال بين القواعد الشعبيّة والقيادة الإسلاميّة، فلم يفسّره بخيانة هذه القواعد - وإن كانت تتحمّل جزءاً من المسؤولية - بل عمد إلى الكشف عنه، وذلك في محاضراته التي ألّفها عن المحنة ومحاضراته التي ألّفها عن الدور التاريخي للمرجعية، فوجد أنّ الخطأ يكمن في طبيعة العلاقة بين القواعد الشعبيّة وقيادتها الإسلاميّة... وقرّر البحث عن وسائل جديدة تتناسب مع الظروف التي تعيشها هذه القواعد» (٢٢).

٢ - نقد الآخرين: الإنسان في المنظور الإسلامي تقع عليه مسؤولية الإصلاح والتغيير بحكم الشريعة الإسلاميّة، حيث يقول الرسول ﷺ: «كلّم راع وكلّمك مسؤول عن رعيّته» (٢٣)، وذلك في مختلف ميادين الحياة، وعلى كلّ الأصعدة: الأفراد، الجماعات، المؤسّسات، الأفكار؛ من مصطلحات ونظريات ومفاهيم... إلخ، وبكلّ الوسائل والأدوات الشرعيّة. والنقد

الاستدلالي هو أحد هذه الوسائل التي تُدرس فيها أفكار الآخرين وأعمالهم المتنوعة، ويشخص الجيد من الرديء، فيعرف الآخرون سبل الهدى من الضلال، وتتجلى للناس معالم الحق من الباطل.

وقد مارس شهيدنا الصدر رحمته الله هذا النوع من النقد بشكل واسع انطلاقاً من هذه المسؤولية الشرعية والوجدانية؛ ليوضح للناس - كل الناس - الكلمة الطيبة من الكلمة الخبيثة.

وإنك لتجد الصدر رحمته الله يحلّ ويناقش مختلف القضايا التي اقتضت الحاجة طرحها على طاولة البحث، فيخرج منتصراً غانماً، وإليك لقطات من جوانب هذا النقد كما ورد في مدرسة الشهيد الصدر رحمته الله:

أ - النقد العلمي: ويشمل مختلف العلوم التي تناولها الصدر رحمته الله بالبحث؛ كالفقه، أصول الفقه، الاقتصاد، الفلسفة، التاريخ، التفسير ... إلخ، وفي مختلف مفرداتها: المصطلحات، النظريات، المناهج ... إلخ، نورد لبعضها جملة من الأمثلة:

أ - نقد المصطلحات:

أ - فقد أورد نقده على خطأ تعريف الحكم الشرعي - القائل: «هو الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين»^(٢٤) - بقوله: «فإن الخطاب كاشف الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب، أضف إلى ذلك أن الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم؛ لأن الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين كخطاب «صلّ» كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم، من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظلّ شروط معينة»^(٢٥).

ثمّ يطرح بعد ذلك التعريف الصحيح ، فيقول :

«الحكم الشرعي: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم الشرعي وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه» (٢٦).

ب - نقده لتفسير الحقيقة الذي قدّمه (وليم جيمس) في مذهبه الجديد في المعرفة الإنسانية «البراجماتزم» أو مذهب الذرائع، حيث يعرف الحقيقة: «مقدرة الفكرة المعينة على إنجاز أغراض الإنسان في حياته العملية، فإن تضاربت الآراء وتعارضت كان أحقّها وأصدقها هو أنفعها وأجداها» (٢٧). يقول الشهيد الصدر رحمته الله في نقد هذا التعريف: «إنّ من حقنا التساؤل عن هذه المنفعة العملية التي اعتُبرت مقياساً للحقّ والباطل في «البراجماتزم»، أهي منفعة الفرد الخاص الذي يفكر؟ أو منفعة الجماعة؟ ومن هي هذه الجماعة؟ وما هي حدودها؟ وهل يقصد بها النوع الإنساني بصورة عامة أو جزء خاص منه؟ فالمنفعة الشخصية إذا كانت هي المعيار الصحيح للحقيقة وجب أن تختلف الحقائق باختلاف مصالح الأفراد، فتحدث بسبب ذلك فوضى اجتماعية مريعة حين يختار كلّ فرد حقائقه الخاصة دون أي اعتناء بحقائق الآخرين المنبثقة عن مصالحهم، وفي هذه الفوضى ضرر خطير عليهم جميعاً. وأمّا إذا كانت المنفعة الإنسانية العامة هي المقياس فسوف يبقى هذا المقياس معلّقاً في عدّة من البحوث والمجالات؛ لتضارب المصالح البشرية واختلافها في كثير من الأحيان، بل لا يمكن البتّ حينئذٍ بحقيقة مهما كانت ما لم تمرّ بتجربة اجتماعية طويلة الأمد، ومعنى هذا أنّ (جيمس) نفسه لا يمكنه أن يعتبر مذهبه «البراجماتزم» صحيحاً ما لم يمرّ بهذه التجربة، ويثبت جدارته في الحياة العملية، وهكذا يوقف المذهب نفسه» (٢٨).

ثمّ يقدّم الصدر رحمته الله تعريفاً صحيحاً فيقول :

« الحقيقة : هي الفكرة المطابقة لذلك الواقع ، والمماثلة له ، فالمقياس الفاصل بين الحقّ والباطل وبين الحقيقة والخطأ هو مطابقة الفكرة للواقع » (٢٩) .

٢ - نقد النظريات والقواعد والقوانين : تعرّض الشهيد الصدر رحمته الله لعدد من النظريات والقواعد والقوانين بالبحث والتحليل موضحاً لنا جوانب الضعف والقوّة والفساد أو الصحّة ، وقد جاءت هذه النظريات بشكل طبيعي في بحوثه المتنوّعة ، نذكر من هذه النظريات والقواعد :

أ - قاعدة « التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة » (٣٠) ، يقول رحمته الله : « إنّ المذهب التجريبي يقول : بأنّ التجربة هي المصدر الأوّل لجميع المعارف البشرية ، ويستند في ذلك إلى أنّ الإنسان حين يكون مجرداً عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف أيّة حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة ؛ ولذا يولد الإنسان خالياً من كلّ معرفة فطرية ، ويبدأ وعيه وإدراكه بابتداء حياته العملية ، ويتّسع علمه كلّما اتّسعت تجاربه ، وتتنوّع معارفه كلّما تنوّعت تلك التجارب ، فالتجريبيّون لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة ، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح ، والمقياس العام في كلّ مجال من المجالات » (٣١) .

وقد ناقش شهيدنا الصدر رحمته الله هذه القاعدة ، وأورد عليها عدّة نقود ، نذكر منها :

« الأوّل : إنّ القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إنّ كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهيار قاعدته الرئيسية ، وإن كانت صواباً صحّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة ، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني أنّها قضية بديهية ، وأنّ الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة ، وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل ؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها » (٣٢) .

«الثالث: إنَّ الفكر لو كان محبوساً في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلة عنها لما أُتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقاً؛ لأنَّ الاستحالة بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ليس ممّا يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلَّ عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالة» (٣٣).

ب - قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»: وهي القاعدة التي يقول بها كثير من الأصوليين، وتعني: أنَّ المكلف لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة. ويرى هؤلاء الأعلام أنَّ العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية؛ لأنَّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه، وما دام المكلف مأموماً من العقاب فهو غير مسؤول، ولا يجب عليه الاحتياط ... ويُستشهد لذلك بما استقرت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالى للمكلفين في حالات الشك وعدم قيام الدليل، فإنَّ هذا يدلُّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء» (٣٤).

ويناقش الشهيد الصدر رحمته هذه القاعدة بقوله:

«ولكي ندرك أنَّ العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك أو لا، يجب أن نعرف حدود حقِّ الطاعة الثابت لله تعالى، فإذا كان هذا الحقُّ يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلف أهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً؛ لأنَّه بمخالفتها يفرط في حقِّ مولاه فيستحقَّ العقاب. وأمّا ما استشهد به من سيرة العقلاء فلا دلالة له في المقام؛ لأنَّه إنَّما يثبت أنَّ حقَّ الطاعة في الموالى العرفيين يختصُّ بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حقَّ الطاعة لله تعالى كذلك أيضاً؛ إذ أي محذور في التفكيك بين الحقين والالتزام

بأنَّ أحدهما أوسع من الآخر؟!» (٣٥).

ج - نظرية القيمة أساس العمل: وهي نظرية في الاقتصاد اعتمدها (ماركس) في مجال تحليل القيمة التبادلية، ومفادها: «إنَّ العمل البشري هو جوهر القيمة التبادلية، فالقيمة التبادلية لكلِّ منتج إنساني تقدَّر على أساس كمية العمل المتجسّد فيه، وتتفاوت قيم الأشياء بتفاوت العمل المهرق فيها، فقيمة السلعة التي يتطلّب إنتاجها ساعة واحدة من العمل تساوي نصف قيمة السلعة التي ينفق عليها في العادة ساعتان من العمل» (٣٦).

وقد تناول الصدر هذه النظرية بالتحليل والدراسة الوافية، وأورد عليها النقود المنطقية والوجدانية، نذكر منها:

«وظاهرة أخرى لا تستطيع الماركسية أن تفسّرها على ضوء قانونها الخاصّ في القيمة بالرغم من وجودها في كلّ مجتمع، وهي: انخفاض القيمة التبادلية للسلعة تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية فيها، فكُلُّ سلعة إذا تضاءلت الرغبة فيها ولم يعد المجتمع يؤمن بمنفعة مهمّة لها تفقد بسبب ذلك جزءاً من قيمتها التبادلية... بالرغم من احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي، وبقاء ظروف إنتاجها كما هي دون تغيير» (٣٧).

٣ - نقد المناهج: والمنهج: «هو الطريقة المتّبعة في البحث»، وبعبارة أخرى: هو «مجموعة من القواعد العامّة يعتمد عليها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكار ومعلومات؛ من أجل أن توصله إلى النتيجة المطلوبة» (٣٨).

وقد عالج شهيدنا الصدر بالنقد والتحليل ظاهرة غياب أو ضعف المنهج في الدراسة الحوزوية، موضّحاً لنا الثغرات وما ينبغي اتّخاذها من خطوات مراعاة للزمن وحاجة العصر، فطرح المنهجية المناسبة للمادة الدراسية وللدارس، ولاحتياجات الأمة والرسالة، وفي أبواب متعدّدة؛ كال تفسير،

والعقائد، والسيرة، وأصول الفقه، والفقه، وغيرها، نذكر لكم هذا المثال من الفقه - الرسالة العملية - حيث يقول الصدر رحمته الله:

«وقد كانت الرسالة العملية التي يكتبها المجتهدون لمقلديهم هي الأساس لتعرف المقلدين على فتاوى من يقلّدون، وبالتالي على ما يحتاجون إليه من الأحكام الشرعية، وقد قامت الرسائل العملية بدور مهم وجليل في هذا المجال، ولكن على الرغم ممّا تمتاز به عادة من الدقّة في التعبير والإيجاز في العبارة توجد فيها على الأغلب ملاحظتان تستدعيان التغيير والتطوير:

الأولى: إنّ هذه الرسائل تخلو غالباً من المنهجية الفنيّة في تقسيم الأحكام وعرضها وتصنيف المسائل الفقهية على الأبواب المختلفة ...

الثانية: إنّ الرسائل العملية لم تعدّ تدريجاً بوضعها التاريخي المألوف كافية لأداء مهمّتها؛ بسبب تطوّر اللغة والحياة، والأحكام الشرعية بصيغتها العامة وإن كانت ثابتة ولكن أساليب التعبير تختلف وتتطوّر من عصر إلى عصر آخر، ووقائع الحياة تتجدّد وتتغيّر، وهذا التطوّر الشامل في مناهج التغيير ووقائع الحياة يفرض وجوده على الرسائل العملية بشكل وآخر» (٣٩).

ب - النقد السياسي: السياسة في الإسلام تعني رعاية شؤون الأمة وفق أحكام الإسلام، وبعبارة أخرى: قيادة الأمة والعمل على إصلاحها. وعملية الإصلاح هذه تتمّ من خلال التقويم المستمرّ للأمة لتشخيص عوامل النهوض والكمال من عوامل الضعف والسقوط، فيؤخذ بعوامل النهوض ويحتّ عليها، ويعمل على معالجة أو تجنّب عوامل الضعف والانحطاط، كما قال إمامنا الحسين عليه السلام: «وإنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي» (٤٠).

وفي مدرسة الشهيد الصدر رحمته الله تتجلّى لنا ظاهرة النقد السياسي وعلى

مختلف الأصعدة، حيث نجده يسلط الأضواء على الجوانب الإيجابية ويدعو إلى تعميقها والالتزام بها، كما يسلط الأضواء على الجوانب السلبية ويحذر من مغبة السكوت عنها، ناهيك من الركون إليها أو الاستسلام لها، وإليك توضيح ذلك :

أ - النقد في الوسط غير الإسلامي: ومن مفرداته :

أ - نقد الأنظمة السياسية: فقد ناقش الصدر رحمته الله أفكار وقواعد الأنظمة السياسية التي تحكم العالم « النظام الديمقراطي الرأسمالي، النظام الاشتراكي، النظام الشيوعي »، وأظهر مآسيها وعجزها عن رسم النظام الصالح للإنسان، من ذلك نذكر نقده للنظام الرأسمالي، حيث يقول رحمته الله : « وإذا أردنا أن نستعرض الحلقات المتسلسلة من المآسي الاجتماعية التي انبثقت عن هذا النظام (الرأسمالي) المرتجل لا على أساس فلسفي مدروس، فسوف يضيق المجال... فأول تلك الحلقات: تحكّم الأثرية في الأقلية ومصلحتها ومسائلتها الحيوية، فإنّ الحرية السياسية كانت تعني أنّ وضع النظام والقوانين وتمشيها من حقّ الأثرية، ولنتصور أنّ الفئة التي تمثّل الأثرية في الأمة ملكت زمان الحكم والتشريع وهي تحمل العقلية الديمقراطية الرأسمالية، وهي عقلية مادية خالصة في اتجاهها ونزعتها وأهدافها وأهوائها، فماذا يكون مصير الفئة الأخرى؟ أو ماذا ترتقب للأقلية من حياة في ظلّ قوانين تشرّع لحساب الأثرية ولحفظ مصالحها؟ وهل يكون من الغريب حينئذٍ إذا شرّعت الأثرية القوانين على ضوء مصالحها خاصّة وأهملت مصالح الأقلية واتّجهت إلى تحقيق رغباتها اتّجهاً مجحفاً بحقوق الآخرين؟ فمن الذي يحفظ لهذه الأقلية كيائها الحيوي ويذبّ عن وجهها المظلم ما دامت المصلحة الشخصية هي مسألة كلّ فرد، وما دامت الأثرية لا تعرف للقيم الروحية والمعنوية مفهوماً في عقليتها الاجتماعية؟ وبطبيعة الحال، إنّ التحكّم سوف يبقى في ظلّ النظام كما كان

في السابق، وإنّ مظاهر الاستغلال والاستهتار بحقوق الآخرين ومصالحتهم ستحفظ في الجوّ الاجتماعي لهذا النظام كحالها في الأجواء الاجتماعية القديمة، غاية ما في الموضوع من فرق: أنّ الاستهتار بالكرامة الإنسانية كان من قبل فرد بأمّة، وأصبح في هذا النظام من الفئات التي تمثّل الأكرثيات بالنسبة إلى الأقليات التي تشكّل بمجموعها عدداً هائلاً من البشر» (٤١).

ب - نقد الاستعمار: والاستعمار يعني الاستغلال والاستعباد للشعوب وبمختلف الأساليب، منها الغزو الفكري، والغزو العسكري. وللاستعمار دول وأحزاب ومؤسسات وعملاء يعملون هنا وهناك لا سيّما ضدّ الإسلام؛ لأنّه يقف أمام مقاصدهم الشيطانية، ويكشف خطّهم وأساليبهم العداوية، وقد كشف شهيدنا الصدر عليه السلام القناع عن طبيعة الاستعمار وأذنبه محدراً الأمّة الإسلامية من كيدته وخطواته، يقول عليه السلام:

« فقد استعمل الغزاة الآثمون كلّ الطرق والأساليب للقضاء على وعي الإسلام من ذهن الأمّة، وحجب أضوائه وأنواره عنها بما نثروه هنا وهناك من مفاهيمهم وأفكارهم وتشويهاتهم للإسلام المشرق العظيم» (٤٢).

ويقول مخاطباً النساء في زيارته: «... وتحمل بيدها الأخرى العلم والثقافة، لكن لا هذه الثقافة التي أرادها المستعمرون لنا منذ أن دخل المستعمرون عالمنا الإسلامي قبل ستّين سنة. أرادوا أن يقنعوا شبابنا وشاباتنا بأنّ الثقافة عبارة عن لون من المجون، عبارة عن ألوان السفور والاختلاط، عبارة عن السعي وراء الشهوات والنزوات، عبارة عن الابتعاد عن المسجد وعن الإسلام وعن المرجع وعن الصلاة. قالوا لشبابنا وشاباتنا: بأنّ الإنسان التقدّمي والإنسانة التقدّمية المثقّفة هي من تقطع صلتها بهذه الأمور، وتنغمس إلى رأسها في الشهوات والملذّات» (٤٣).

ج - نقد السلطة الحاكمة: والسلطة الحاكمة في العراق تتمثّل بقيادة

صدام، وهو شخص إرهابي حاقده على الإسلام، وربيب للدوائر الاستعمارية، كما تتمثل بجهاز مخابرات ليس لديه دين ولا ضمير، وبحزب قائم على أساس من التضليل أو الطمع أو الخوف، وهو أداة بيد الحاكم.

وقد عانى الشعب العراقي من هذه السلطة اللإنسانية مختلف الولايات والمآسي، كالتهجير، والسجن، والإعدام، وسحق الكرامة، وغيرها، كلّ ذلك بمرأى ومسمع من الشهيد الصدر عليه السلام، ولذا شمرّ الشهيد الصدر عليه السلام عن ساعديه للقيام بمسؤوليته في الدفاع عن حقوق الأمة، وسدّد نقوده الصائبة التي كانت بمثابة البراكين لزلزلة دعائم السلطة الغاشمة، نذكر من هذه النقود:

❑ تشخيصه لطبيعة صدام: يقول الشيخ النعماني: «وقد سمعته كراراً يردّد هذا التشخيص ويقول: ما دام هذا الشخص في الحكم لا يمكننا عمل شيء، بل إذا سكتنا عنه فسوف يحطّم ويهدم الكيان الإسلامي في العراق» (٤٤).

❑ وفضحه لممارسات المسؤولين من أفراد المخابرات والحزب: حيث يقول مخاطباً الشعب العراقي في محنته:

«ألا ترون يا أولادي وإخواني أنهم أسقطوا الشعائر الدينية التي دافع عنها عليّ وعمر معاً!

ألا ترون أنهم ملأوا البلاد بالخمور وحقوق الخنازير وكلّ وسائل المجون والفساد التي حاربها عليّ عليه السلام وعمر!

ألا ترون أنهم يمارسون أشدّ ألوان الظلم والظغيان تجاه كلّ فئات الشعب، ويزدادون يوماً بعد يوم حقداً على الشعب وتفتناً في امتهان كرامته والانفصال عنه والاعتصام ضده في مقاصيرهم المحاطة بقوى الأمن والمخابرات، بينما

كان عليّ وعمر يعيشان مع الناس وللناس وفي وسط الناس ومع آلامهم وآمالهم!

ألا ترون إلى احتكار هؤلاء للسلطة احتكاراً عشائرياً يسبغون عليه طابع الحزب زوراً وبهتاناً!« (٤٥).

٢ - النقد في الوسط الإسلامي: ومن مفرداته:

أ - نقد القيادة: والقيادة للأمة الإسلامية في عصرنا تتمثل بالمرجعية الصالحة، وقد ناقش فيها الصدر (عليه السلام) من ناحيتين.

الناحية الأولى: تشخيص المصداق الخارجي لهذه القيادة، ودعوة الأمة للذوبان في قيادته؛ لأنّه أعطى وجوده للإسلام، كما حصل بالنسبة لقيادة المرجع آية الله السيد الخميني (عليه السلام)، حيث كان فقيهاً، عادلاً، كفوءاً، جسّد الإسلام العظيم في كلّ أبعاده، يقول الصدر (عليه السلام): «يجب أن يكون واضحاً أيضاً: أنّ مرجعية السيد الخميني - التي جسّدت آمال الإسلام في إيران اليوم - لا بدّ من الالتفاف حولها، والإخلاص لها، وحماية مصالحها، والذوبان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم، وليست المرجعية الصالحة شخصاً وإنما هي هدف وطريق، وكلّ مرجعية حقّقت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية التي يجب العمل لها بكلّ إخلاص» (٤٦).

الناحية الثانية: الدعوة إلى المرجعية الموضوعية (الصالحة)، في مقابل المرجعية الذاتية؛ لأنّ المرجعية الذاتية محدودة في مشروعها وحياتها، بينما المرجعية الموضوعية تتسم بسمة الاستمرار والبرمجة. يقول الشهيد الصدر (عليه السلام): «إنّ أهمّ ما يميز المرجعية الصالحة تبنّيها للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير المرجعية في سبيل تحقيقها لخدمة الإسلام، وامتلاكها صورة واضحة محدّدة لهذه الأهداف، فهي مرجعية هادفة بوضوح ووعي، تتصرّف دائماً على أساس تلك الأهداف، بدلاً من أن تمارس تصرّفات عشوائية وروح

تجزئية، وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجددة.

وعلى هذا الأساس كان المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام، وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام في كل الأوضاع التي يمتد إليها تأثيره ونفوذه» (٤٧).

ب - نقد الأمة الإسلامية: من ذلك نذكر:

□ تسليط الأضواء على جانب القوة في الأمة الإسلامية وشدها بهذا الجانب لخدمة الإسلام: لقد رأى السيد الصدر رحمته الله أنَّ الجماهير وبالرغم من الجهود الكبيرة التي بذلتها السلطة لمسح هويتها وإرادتها وكرامتها لا زالت حية تستجيب لنداء الحق، متى ما وجدت القيادة الرشيدة والواعية.

يقول الشيخ النعماني: «وقد سمعته يقول: من كان يظن أنَّ الجماهير ستستجيب إلى هذا الحد، وتتوافد إلى النجف تطلب منِّي أن أبقى معها، أو تعلن عن بيعتها على الموت في سبيل الله تعالى في مثل هذه الظروف الأمنية القاسية؟! إنَّ هؤلاء جميعاً يعلمون أنَّ ثمن مجيئهم الإعدام أو السجن على أحسن التقادير، ومع ذلك فقد تحدّوا الموت وجاءوا، إنَّ هذا هو النصر المبين» (٤٨).

□ كشف جانب الضعف لدى الأمة الإسلامية ودعوتها إلى معالجته حتى تستطيع النهوض إلى المستوى المطلوب؛ يقول الشهيد الصدر رحمته الله:

«إنَّ الشرط الأساسي لنهضة الأمة - أي أمة كانت - أن يتوفّر لديها المبدأ الصالح الذي يحدّد لها أهدافها وغاياتها، ويضع لها مثلاً العليا، ويرسم اتجاهها في الحياة، فتسير في ضوئه واثقة من رسالتها، مطمئنة إلى طريقها، متطلّعة إلى ما تستهدفه من مثّل وغايات، مستوحية من المبدأ وجودها الفكري وكيانها الروحي. ونحن نعني بتوفر المبدأ الصالح في الأمة

وجود المبدأ الصحيح أولاً، وفهم الأمة له ثانياً، وإيمانها به ثالثاً، فإذا استجمعت الأمة هذه العناصر الثلاثة فكان لديها مبدأ صحيح تفهمه وتؤمن به أصبح بإمكانها أن تحقق لنفسها نهضة حقيقية، وأن توجد التغيير الشامل الكامل في حياتها على أساس ذلك المبدأ، فما كان الله ليغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم، كما دلّ على ذلك التنزيل الحكيم.

وأمتنا الإسلامية الكريمة لا تفقد في الحقيقة من عناصر الشرط الأساسي لنهضتها البناء إلا واحداً منها، فالمبدأ موجود لديها متمثلاً في دينها الإسلامي العظيم الذي لا يزال وسيبقى أبد الدهر أقوى ما يكون على تحمّل أعباء القيادة المبدئية، وتوجيه الأمة وجهتها المثلى، والارتفاع بها من نكستها إلى مركزها الوسطي من أمم الأرض جميعاً كما شاء الله لها. والأمة الإسلامية كلّها مجمعة على الإيمان بهذا المبدأ وتقديسه ديناً وعقيدة، غير أنّ هذا الإيمان ضعيف في الغالب ومحدود لدى كثير من الأشخاص، وأكبر سبب في ذلك عدم امتلاك الأمة - بصورة غالبية - العنصر الثالث، وهو فهم المبدأ، فالأمة تؤمن بالمبدأ الإسلامي إيماناً إجماعياً ولكنها لا تفهمه فهماً إجماعياً، وهذا هو التناقض الذي قد يبدو غريباً لأوّل وهلة؛ فكيف تؤمن الأمة بالمبدأ وتدين له بالولاء وهي لا تفهمه حقّ الفهم ولا تعرف من مفاهيمه وأحكامه وحقائقه إلا نزرًا يسيراً؟! ولكن هذا هو الواقع الذي تعيشه الأمة...» (٤٩).

٣ - النقد الافتراضي: فيما تقدّم كنّا نتحدّث عن صور للنقد على نحو القضية الفعلية، وهناك لون آخر من النقد يمكن أن نطلق عليه النقد الافتراضي أو التقديري، ونعني به: محاسبة النفس أو الغير في قضايا لو قدّر لها أن تقع فإنّ على المرء أن يوطّن نفسه لما تقتضيه المصلحة الشرعية التي قد لا يجزيه الإنسان بمراعاتها نتيجة لسبب وآخر.

ولهذا النقد في مدرسة الشهيد الصدر رحمته الله شواهد عديدة نذكر منها:

أ - النقد الافتراضي على مستوى الذات: يقول الشهيد الصدر رحمته الله:

«أنا - حينما مرّ بالعراق المدّ الأحمر الشيوعي - كنت ألف مرّة ومرّة امتحن نفسي، أوجه إلى نفسي هذا السؤال: إنّي أنا الآن أشعر بالألم شديد لأنّ العراق مهدّد بخطر الشيوعية، لكن هل إنّي سوف أشعر بنفس هذا الألم وبنفس هذه الدرجة لو أنّ هذا الخطر وُجّه إلى إيران بدلاً عن العراق، لو وُجّه إلى باكستان بدلاً عن العراق وإيران، لو وُجّه إلى أي بلد آخر من بلاد المسلمين الكبرى بدلاً عن هذه البلاد، هل سوف أشعر بنفس الألم أو لا أشعر بنفس الألم؟ أوجه هذا السؤال إلى نفسي حتى أمتحن نفسي؛ لأرى أنّ هذا الألم الذي أعيشه لأجل تغلغل الشيوعية في العراق هل هو لأجل خبز سوف ينقطع عني؟! أو لمقام شخصي سوف يتهدّم؟! أو لكيان سوف يضيع؟! لأنّ مصالح الشخصية مرتبطة بالإسلام إلى حدّ ما، فهل إنّ ألمي لأجل أنّ هذه المصالح الشخصية أصبحت في خطر؟ إذا كان هكذا إذن فسوف يكون ألمي جزءاً المدّ الشيوعي في العراق أشدّ من ألمي له في إيران أو في باكستان، وأمّا إذا كان ألمي لله تعالى، إذا كان ألمي لأنّي أريد أن يعبد الله في الأرض وأريد أن لا يخرج الناس من دين الله أفواجاً، فحينئذٍ سوف ارتفع عن حدود العراق وإيران وباكستان، سوف أعيش لمصالح الإسلام، سوف أفاعل مع الأخطار التي تهدّد الإسلام بدرجة واحدة، دون فرق بين العراق وإيران وباكستان وبين أيّ من أرجاء العالم الإسلامي الأخرى!!» (٥٠).

ب - النقد الافتراضي على مستوى الغير: نقطع لكم هذا المقطع من حديث له مع تلامذته عن حبّ الدنيا، حيث يقول رحمته الله:

«يا أولادي، يا إخواني، يا أعزائي، يا أبناء عليّ، هل عرضت علينا دنيا هارون الرشيد؟ لا، عرض علينا دنيا هزيلة، محدودة، ضئيلة، دنيا ما أسرع ما تتفتّت! ما أسرع ما تزول! دنيا لا يستطيع الإنسان أن يتمدد فيها كما كان

يتمدد هارون الرشيد، هارون الذي يلتفت إلى السحابة يقول لها أينما تمطرين
يأتيني خراجك، في سبيل هذه الدنيا سجن موسى بن جعفر عليه السلام! هل جرّبنا
أنّ هذه الدنيا تأتي بيدنا ثم لا نسجن موسى بن جعفر عليه السلام?! طرحنا هذا
السؤال على أنفسنا؟ كلّ واحد منّا يطرح هذا السؤال على نفسه بينه وبين الله.
إنّ هذه الدنيا دنيا هارون الرشيد كلّفته أن يسجن موسى بن جعفر، هل
وضعت هذه الدنيا أمامنا لكي نفكر بأنّنا أتقى من هارون؟! ما هي دنيانا؟
هي مسخ من الدنيا، هي أوهام من الدنيا، ليس فيها حقيقة إلّا حقيقة رضوان
الله، كلّ طالب علم حاله حالة عليّ بن أبي طالب، إذا كان يعمل للدنيا فهو
أتعس إنسان؛ لأنّه سوف يخسر الدنيا والآخرة، لا دنيا الطلبة دنيا، ولا
الآخرة يحصل عليها، فليكن همّنا أن نعمل للآخرة، أن نعيش في قلوبنا حبّ
الله سبحانه بدلاً عن حبّ الدنيا» (٥١).

الهوامش

- (١) المعجم الوسيط (لجنة التأليف) : ٩٤٤ .
- (٢) الصحاح في اللغة والعلوم (نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي) : ٢ : ٦٠٠ .
- (٣) أصول البحث (د . عبد الهادي الفضلي) : ١٩٨ .
- (٤) الإسلام والفن (د . محمود البستاني) : ٦١ .
- (٥) انظر : في رحاب نهج البلاغة (الشهيد المطهري) : ١٢١ .
- (٦) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (د . أحمد زكي بدوي) : ٣٢ .
- (٧) انظر : الأسس المنطقية للاستقراء ، بحث وتحقيق (يحيى محمد) : ٢٦ - ٢٧ .
- (٨) النحل : ١٢٥ .
- (٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ١٥١ و ١٩٧ .
- (١٠) انظر : فلسفتنا ، السيد محمد باقر الصدر : ٣٢٨ - ٣٣٠ ، بتصرف .
- (١١) المصدر السابق : ١١٥ ، ١٩٠ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ .
- (١٢) انظر : مباحث الدليل اللفظي (آية الله السيد محمود الهاشمي) ١ : ٨ - ١١ . أصول البحث : ٢٣٩ - ٢٤٣ . دروس في علم الأصول / المقدمة (السيد محمد باقر الصدر رحمته) ١ : ٥٠ - ٥٤ .
- (١٣) فلسفتنا (السيد محمد باقر الصدر) : ٣١٧ ، والآية من سورة فصلت : ٥٣ .
- (١٤) انظر : فلسفتنا (السيد محمد باقر الصدر) : ٢٢٣ ، ٢٧٤ - ٢٧٦ .
- (١٥) إبراهيم : ٣٤ .
- (١٦) انظر : اقتصادنا (السيد محمد باقر الصدر) : ٣٣٢ .
- (١٧) انظر : فلسفتنا (السيد محمد باقر الصدر) : ٣٠٣ - ٣٠٤ ، ٣١٠ .
- (١٨) الإمام السيد الشهيد محمد باقر الصدر دراسة في سيرته ومنهجه (محمد الحسيني) : ٣٥٠ ، والآية من سورة الشورى : ٣٨ .

- (١٩) الوسائل ٢٧ : ١٤٠ .
- (٢٠) الإسلام يقود الحياة (الشهيد الصدر رحمته الله) ١ : ١٦ .
- (٢١) الإمام السيد الشهيد محمّداً باقر الصدر دراسة في سيرته ومنهجه (محمّد الحسيني) : ٨٠ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٨٥ .
- (٢٣) صحيح البخاري ٨ : ١٠٤ .
- (٢٤) دروس في علم الأصول ، الحلقة الأولى (السيد محمّداً باقر الصدر) : ١٠٤ .
- (٢٥) المصدر السابق : ١٠٤ - ١٠٥ .
- (٢٦) المصدر السابق : ١٠٤ .
- (٢٧) فلسفتنا (السيد محمّداً باقر الصدر) : ١٦٤ .
- (٢٨) المصدر السابق : ١٦٥ .
- (٢٩) المصدر السابق : ١٦٣ .
- (٣٠) المصدر السابق : ٦٨ .
- (٣١) المصدر السابق : ٦٦ - ٦٧ .
- (٣٢) المصدر السابق : ٦٨ - ٦٩ .
- (٣٣) المصدر السابق : ٦٩ .
- (٣٤) دروس في علم الأصول ، الحلقة الأولى (السيد محمّداً باقر الصدر) : ٣٢٤ - ٣٢٥ .
- (٣٥) المصدر السابق : ٣٢٥ .
- (٣٦) اقتصادنا (السيد محمّداً باقر الصدر) : ١٨٠ - ١٨١ .
- (٣٧) المصدر السابق : ١٩١ .
- (٣٨) أصول البحث (د . عبد الهادي الفضلي) : ٥١ .
- (٣٩) الفتاوى الواضحة (السيد محمّداً باقر الصدر) : ٩٤ - ٩٦ .
- (٤٠) مقتل الحسين عليه السلام (عبدالرزاق المقرّم) : ١٥٦ .
- (٤١) فلسفتنا (السيد محمّداً باقر الصدر) : ٢٠ - ٢١ .
- (٤٢) رسالتنا (السيد محمّداً باقر الصدر) : ٢٣ - ٢٤ .
- (٤٣) سنوات المحنة وآيام الحصار (الشيخ محمّداً رضا النعماني) : ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (٤٤) المصدر السابق : ١٩٣ .
- (٤٥) مباحث الأصول ، القسم الثاني (السيد كاظم الحائري) : ١٥٢ .

- (٤٦) المصدر السابق : ١٤٦ .
(٤٧) سنوات المحنة وأيام الحصار (الشيخ محمّدرضا النعماني) : ١٦٥ - ١٦٦ .
(٤٨) المصدر السابق : ٢٧٣ .
(٤٩) رسالتنا (السيد محمّدباقر الصدر) : ٢١ - ٢٣ .
(٥٠) سنوات المحنة وأيام الحصار (الشيخ محمّدرضا النعماني) : ٢٨ - ٢٩ .
(٥١) حديث الروح (السيد محمّدباقر الصدر) : ١٦٩ - ١٧٠ .

مناقشات مع

الدكتور حسن حنفي في مقاله

(تجديد علم الأصول)

□ الشيخ خالد الغفوري (١)

نشرت مجلة المنهاج في العدد السابع عشر (٢) مقالاً تحت عنوان (تجديد علم الأصول) للدكتور حسن حنفي ، وهو عبارة عن قراءة في الكتابات الأصولية للشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله . وقد اشتمل على اشكالات عديدة ، فتصدينا للرد

مُتَلَكِّمًا

من الجدير بالذكر أنّ علم أصول الفقه من العلوم الدقيقة جداً ، والذي يعاني الدارسون فيه عادة في فهم مباحثه واستيعابها فضلاً عن إبداء الرأي والنظر سيما بعد تطور هذا العلم على يد المجدّد الشيخ الأعظم الأنصاري وتلميذه البارع الآخوند الخراساني رحمه الله ، ثم أخذ هذا العلم ينمو بحيث وصل إلى ذروته على يد الميرزا النائيني والشيخ الاصفهاني الكمباني والمحقق العراقي رحمه الله . حتى جاء دور الشهيد الصدر رحمه الله حيث قفز بهذا العلم قفزة كبرى وقطع به أشواطاً ملحوظة ، وفكر الشهيد الصدر الأصولي وإن خلت عباراته من التعقيد اللفظي

إلا أن العمق المعنوي الذي تعبّر عنه قد يحول دون استيعاب أفكاره الأصولية، سيما لمن لم يمارس علم أصول الفقه الشيعي؛ فإن ممارسة علم أصول الفقه السني ليست بكافية لفهم نظريات المدرسة الأصولية الشيعية، لأن بعض الأبحاث وإن كانت مشتركة بينهما إلا أن هذا العلم قد تطور بشكل كبير في الإطار الشيعي وتكامل بشكل ملفت للنظر.

وإنما ذكرنا هذا من أجل أن يتضح لكل من يريد أن يلج هذا الباب أنه أمام بحر خضم لا يمكن اجتيازه بسهولة، فلا بد من إعداد بعض المقدمات والتأمل في نسبة الأفكار والرجوع والسؤال من أهل الاختصاص، وإلا فالأفضل عدم الورود في تفاصيل علم إلا من قبل أهله.

ونحن في الوقت الذي نقدّر جهود الكتاب والمفكرين الذين سحّروا أقلامهم لبحث الموضوعات الإسلامية، لكن في الوقت نفسه فإن منطق العلم ومبدأ الأمانة العلمية يفرضان علينا أن نشير إلى مواضع الاشتباه ونقاط الضعف في سبيل الوصول إلى الحقيقة وخدمة العلم والفكر.

من هذا المنطلق تصدّينا لمناقشة الدكتور حنفي في مقاله (تجديد علم الأصول)، وقد اقتصرنا على بعض الملاحظات لا جميعها؛ وذلك:

١ - لوضوح بعض الاشكالات.

٢ - بعض المناقشات قد تتطلب بيان وشرح بعض الأفكار الأصولية بشكل مفصّل، وبما أننا لسنا بصدد ذلك لذا اكتفينا بالإشارة الإجمالية لبعض الملاحظات وأعرضنا عن بعض.

٣ - إنّ اللجاجة في النقاش كثيراً ما تولّد فضاءً غير موضوعي وتبعث على الشحناء، وهذا ما لم نكن نهدف إليه قطعاً.

هذا، وقد سجّلنا ملاحظات عامّة وإجمالية حول الموضوع، معرضين عن إيراد الملاحظات التفصيلية.

تقويم عام:

١ - أنّ الذي يطالع المقال من أوله إلى آخره لا يمكنه أن يخرج بصورة كاملة أو شبه كاملة حول مناطق التجديد الأصولي عند الشهيد الصدر - الذي هو موضوع المقال - باستثناء بعض الموارد الهامشية كاستعمال الشهيد لبعض المصطلحات الحديثة. فالمقال هو أقرب إلى التوصيف والاستعراض لكتابات الشهيد الصدر الأصولية، منه إلى التحليل والبحث في فكره وتجديداته. وليته التزم بما تمليه طريقة العرض الوصفي حيث تجاوزها إلى أمور نشير إليها في باقي ملاحظتنا العامة.

٢ - العرض غير الدقيق لمحتويات ومسائل البحوث الأصولية للسيد الشهيد، نتيجة التباس الاصطلاح الأصولي وعدم وضوحه.

٣ - لاحظنا أنّ الكاتب لم يحدّد بشكل واضح هل أنّه بصدد البيان والعرض للأفكار الأصولية للسيد الشهيد رحمته الله أو بصدد النقد وإبداء نظره الخاص في الموضوع؟

فبعض الفقرات وقع فيها مزج بين الأمرين.

٤ - لم يلتزم الكاتب باصطلاحات علم الأصول فتراه يستعملها في غير معانيها المعروفة ويطرح تصورات أخرى عنها، والمناسب أن يعرض الفكرة كما هي عند الأصوليين ثمّ يعرض رأيه أو ينبّه على الأقل على ذلك، لكي لا يشتبّه الأمر على القارئ.

٥ - نلاحظ أنّ الكاتب يطرح بعض الأفكار التي تتصل بعقائد الشيعة كمسألة عصمة الأئمة عليهم السلام - وربما عبّر بعبارات غير لائقة أحياناً - وهي ثابتة بالأدلة القطعية في محلها من علم الكلام، ولا نرى وجهاً للتعرض لها في البحث الأصولي، وكان بإمكانه عدم طرق هذا الباب وتحاشي مثل هذه البحوث.

٦ - توجد عبارات مبهمه جداً تحتمل عدّة وجوه بحيث من الصعوبة الجزم بمراد الكاتب.

٧ - الصياغة المعتمدة في بعض فقرات المقال صياغة غير واضحة والتراكيب غير مألوفة.

٨ - لم نلمس الدقة في الارجاعات إلى المصادر، فأحياناً يطرح رأيه الخاص ويرجع إلى المصدر، وبعض الارجاعات وجودها كعدمها حيث يطرح الكاتب فكرة جزئية ثم يرجع إلى مئات الصفحات من كتاب معين.

هذه هي مجموع الملاحظات العامة التي بدت لنا من خلال مراجعة المقال، وسنعرّز المهم منها ببعض الشواهد والنماذج.

ونود الإشارة إلى أنّ ثمة ملاحظات أخرى تركناها ظناً منا بأنّ هذا المقدار يفي بالغرض إلى حدّ ما.

١ - المصطلحات الأصولية

يختزل (المصطلح) في كل علم مدلولاً ومفهوماً خاصاً به، فما لم تتحدد دلالة المفهوم ودائرته فليس بإمكان أي باحث أن يلج البحث أو يتحمل مسؤوليته. ولا تخفى أهميّة (المصطلح) في كل علم لأنّه يشكل أداة البحث وسلاح الباحث، كما يعتبر اللغة المشتركة بين أبناء وأتباع ذلك العلم.

وعلم الأصول هو من العلوم التي اطردها الاصطلاح - وضعاً واستعمالاً - على نطاق واسع تبعاً لوفرة بحوثه ودقة معانيه، ولذا كان من الطبيعي أن يبدو عزيزاً أو ممتنعاً على غير أهله.

وقد لمسنا في المقال المائل بين أيدينا تعاملأ عاجلاً مع المصطلح الأصولي تعوزه الكثير من الدقة. ونحن نلفت نظر القارئ إلى عيّنات من ذلك.

□ اطلاق علم الأصول :

ولنبداً أولاً مع الكاتب فنتوقف معه عند تسمية علم الأصول ، لنلاحظ أنّه يشترك في اطلاقها بين علمين : هما علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه .

■ « علم الأصول له شقان : علم أصول الدين وعلم أصول الفقه » (٣) .

● ولا تخفى لطافة هذا التعبير ، إلا أنّه مجرد تنظير ، إذ لا اشتراك بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه إلا من جهة لفظ (أصول) كما يشتركان في لفظ (علم) أيضاً .

□ القاعدة الأصولية :

■ « منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهية هو البعد الثاني في علم الأصول بعد مباحث الألفاظ والتحليلات اللغوية انتقالاً من منطق اللغة إلى منطق العقل » (٤) .

● أولاً - وقع خلط بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية ، فالقاعدة الأصولية هي عبارة عن العناصر المشتركة في عملية الاستدلال .

ثانياً - إنّ المبحوث عنه في علم الأصول ليس القواعد الفقهية كما هو واضح بل القاعدة الأصولية .

ثالثاً - إنّ مدرك القاعدة الأصولية ليس هو العقل دائماً .

□ القطع :

■ « القطع عكس التجري ، القطع يقين نظري وعملي » (٥) .

● عُرّف القطع بالكشف التام الذي قد يستتبع جرياً عملياً على طبقه كما في حالة الطاعة أو لا كما في حالة العصيان (٦) .

■ التجري :

■ « التجري وهو: العمل بلا دليل يقيني »^(٧) « التجري ظن نظري ويقين عملي وهو ما يعادل وضع خبر الواحد أصل عند أهل السنّة ، التجري هو ظنية الدلالة ، ومع ذلك يتم تنفيذ الفعل جرياً وراء العادة أو العرف »^(٨) .

● هكذا عرّف الدكتور حنفي مصطلح التجري ، ولست أدري من أين استخرج هذا التعريف للتجري؟! فإنّ التجري كما عرفه السيد الشهيد هو: مخالفة التكليف المنجّز على المكلف - بمنجز عقلي أو شرعي - مع عدم مصادفة الواقع ، بأن لم يكن التكليف الواقعي الالزامي موجوداً في البين ، في حين أنّ العصيان الذي هو مخالفة مع مصادفة الواقع^(٩) .

ويستشف القارئ من عبارات الدكتور حنفي عدم التمييز بين التجري والجري العملي .

■ البراءة والتخيير والاحتياط :

■ « البراءة والتخيير والاحتياط وهي من مقولات الفعل التي تؤكد على البراءة الأصلية ، وأنّ الأشياء في الأصل على الإباحة ، وعلى حرية الأفعال ، وأنّ الانسان على التخيير كما هو الحال في المندوب والمكروه ، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشبهات حرصاً على راحة الضمير »^(١٠) .

● أولاً - وقع خلط بين أصالة البراءة وأصالة الحل^(١١) .

ثانياً - إنّ المقصود بحثه تحت عنوان (أصالة التخيير) هو حكم موارد الدوران بين المحذورين ، أي الوجوب والحرمة^(١٢) ، لا كما فسّره بقوله : « كما هو الحال في المندوب والمكروه » ولا ما فسّره أيضاً حيث قال « وتعني أصالة التخيير أنّ الحرية الانسانية هي نسيج الأفعال وأنّ الأوامر والنواهي ليست قوالب مفروضة على طبائع البشر »^(١٣) ، ولا يسعنا هنا إلّا أن نقول إنّ

هذه الحرية الانسانية لا تتحقق من خلال أصالة التخيير الأصولية بل من خلال إجراء أصالات أخرى!

ثالثاً - أنّ المبحوث عنه تحت عنوان (أصالة الاحتياط) هو خصوص موارد الشك في المكلف به عند العلم الإجمالي بأصل التكليف^(١٤)، أمّا الاحتياط والبعد عن الشبهات - حسب تعبير الدكتور حنفي - فهذا ما يبحث عادة ضمن البحث حول البراءة^(١٥).

وقد ذهب في موضع آخر من مقاله^(١٦) إلى أنّ مقتضى الاحتياط هو الترخيص ورفع الضرر! وهو مع مخالفته لسابقه غريب في نفسه، إذ الاحتياط يقتضي عدم الترخيص، والأخذ بالأحوط هو أخذ بالأشد لا بالأخف كما هو واضح.

■ الدليل اللفظي والعقلي:

■ « لما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الأصل، والواقع وهو الفرع أصبحت مباحث الألفاظ أهم جانب في منطق الاستدلال، ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذي في حاجة إلى دليل ظهر دور العقل »^(١٧).

● لقد قسّم الدكتور حنفي دور كل من الدليل اللفظي والعقلي تقسيماً لا ينسجم مع معناهما المعهود في علم الأصول.

فقد عرّف الدليل اللفظي بأنّه ما يبحث فيه عن الدليلية اللفظية وكل ما يرجع إلى تشخيص الظهورات اللغوية أو العرفية، فيندرج في هذا القسم كل البحوث اللغوية الأصولية^(١٨).

والدليل العقلي: هو كل قاعدة برهانية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي سواء كان ذلك بضم مقدمة شرعية إليها أو بلا توسيط مقدمة شرعية^(١٩).

■ الدلالة :

■ « الدلالة جماع الموضوع والذات ، والوضع والقصد ، اشتراك علاقة بين طرفين » (٢٠).

● أولاً - وأمّا الفقرة الأولى التي تضمنت تعريف الدلالة ، فنقول : عرّفت الدلالة بشكل عام في علم المنطق بأنها انتقال الذهن من إدراك شيء (الدالّ) إلى إدراك شيء آخر (المدلول).

ثانياً - وأمّا الفقرة الثانية - لو حملناها على معنى محصّل - فهي تنسجم مع الدلالة التصديقية الأولى.

ثالثاً - وأمّا الفقرة الثالثة فهي - مضافاً إلى عدم استقامتها من جهة الصياغة - غير صحيحة من ناحية المضمون ؛ فإنّ مجرد العلاقة بين طرفين لا تسمى دلالة ، فإنّ العلاقة بين لفظين مترادفين ليست دلالة ، نعم العلاقة بين كل لفظ منهما ومعناه هي دلالة .

■ الاستعمال :

■ « ولا يعني الاستعمال مجرد كيفية العامل مع الأداة ، بل هو مرآة وعلامة » (٢١).

● إنّ المرآتية والعلامية هي كيفية ، ولكن كيفية في لحاظ اللفظ هل هو على نحو الآلية أو الاستقلالية ؟ ومن هنا يعلم أنّ بين المرآة والعلامة تباين ، لا أنّ أحدهما عين الآخر كما يظهر من العبارة .

■ الدلالة الوضعية :

■ « الدلالة الوضعية ليست تصويرية أو تصديقية ، بل متوقفة على الإرادة من دون أن تكون قيداً عليها » (٢٢).

● **أولاً -** إنّ الدلالة الوضعية اصطلاح يطلق في المنطق في مقابل الدالّتين العقلية والطّبعية أمّا في الأصول فهو يطلق على الدلالة التصويرية في مقابل الدلالة التصديقية (٢٣).

ثانياً - إنّ ما يتوقف على الإرادة هي الدلالة التصديقية الثانية وهي قيد فيها، فإنّ الدلالة التصديقية تقسم عادة إلى قسمين: أولى وثانية (٢٤).

□ **المفاهيم:**

■ « أمّا المفاهيم فإنّها الأسس التي يركّز عليها النهي مثل الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصص، الأمر الذي يدلّ على رغبة الإمام الشهيد في العرض النظري وتحويل علم الأصول إلى منطق شعوري خالص » (٢٥).

● إنّ الاستفادة من ظاهر كلامه صدرأً وذيلاً إنّ كلمة المفاهيم لم تستعمل في معناها الاصطلاحي لدى الأصوليين؛ إذ المفهوم عندهم عبارة عن « المدلول الالتزامي الذي يعبر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي » (٢٦).

□ **الجعل، الكشف، التنجيز:**

■ « والدليل العقلي ليس مجرد برهان عقلي، بل هو مفتوح لحظة (الجعل)، أي رؤية الحقيقة نفسها وهي تتخلّق، ولحظة (الكشف) وهي رؤية مباشرة وإدراك حدسي لحظي، ولحظة (التنجيز) أي المشاركة في الحقيقة بإدراكها، أي بإكمال خلقها » (٢٧).

● **أولاً -** إنّ الجعل: هو التشريع، وقد يستعمل في مقابل المجهول، أي حالة فعلية الحكم المجهول بتحقيق موضوعه خارجاً، وليس هو رؤية الحقيقة نفسها (٢٨).

ثانياً - أنّ الكشف واضح فلا يحتاج إلى توضيح، ولكن الأصوليين يستعملونه في كشف الدليل - بالمعنى الأعم - عن الحكم الواقعي، وليس له معنى اصطلاحى.

ثالثاً - التجيز هو ثبوت الحكم في عهدة المكلف بوصول التكليف إليه (٢٩).

□ الظهور:

■ « فالظاهر هنا له معنى باطنى، وليس كأهل الظاهر الذين يأخذون بظواهر النصوص » (٣٠).

● إنّ القول بحجية الظهور يكون في مقابل أهل الظاهر وأيضاً في مقابل المسلك الباطنى، فإنّ القول بحجية الظهور لا يعتمد على فهم النص منعزلاً عن القرائن المتصلة أو المنفصلة، بخلاف المسلك الثانى الذى يهمل القرائن، وبخلاف المسلك الباطنى الذى لا يهتم بالظاهر أصلاً.

□ الأصل العملى:

■ « ويعنى الأصل العملى اليقين النظرى الذى يستند إليه الحكم الشرعى » (٣١).

● وعرّف الأصل العملى « بأنّه نوع من الأحكام الطريقية الظاهرية المجعولة بداعى تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير منها وهو نوع متميز عن الأحكام الظاهرية في باب الامارات، فالأصل العملى هو ما يقرر للمكلف وظيفته العملية حال الشك في التكليف » (٣٢).

□ الإرادة:

■ « من صفات الله الإرادة، أي عدم اتباع الأهواء » (٣٣).

● لقد فسّر الإرادة الإلهية بتفسير لا تدل عليه اللغة ولا العرف ولا العقل والاصطلاح^(٣٤).

□ قاعدة التسامح:

■ « والاحتياط واجب في الشبهات وهو الذي يؤدي إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض، وافترض حسن النية في الرواة، وتصديق المتون مهما بلغ الاختلاف في صياغاتها اللفظية، التسامح نوع من الاستحسان^(٣٥) ».

● عرّف الاستحسان بعدة تعاريف:

منها: ما يستحسنه المجتهد بعقله.

ومنها: طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلي به الخاص والعام.

ومنها: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة^(٣٦).

وشيء منها لا يناسب قاعدة التسامح، فأنّها تعني أنّ موضوع الحجّة في باب المستحبات أو مطلق الأحكام غير الإلزامية هو مطلق الخبر ولو كان ضعيفاً^(٣٧).

□ الاستصحاب:

■ ١ - « تثبت البراءة الأصلية بالاستصحاب، أي بطبائع الأمور ومجرى العادات^(٣٨) ».

■ ٢ - « الاستصحاب ويعني مصاحبة الدليل ثقة فيه حتى ولو كان ينقصه اليقين النظري المطلق، وهو أقرب إلى الذوق الفطري الذي يعتمد على اللقنة والمصلحة، شاقاً طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيرة، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعاً من اليقين، وتحول انصاف

الشكوك إلى شبه يقين هو: استصحاب للكل من مجموع الاجزاء» (٣٩).

● وفيما ذكره في تعريف الاستصحاب تهافتات لا تخفى، والاستصحاب هو عبارة عن مرجعية الحالة السابقة أو إلقاء ما كان^(٤٠).

■ ٢ - « ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العملية وبالحجج العقلية وبالسيرة العقلية، وعادة ما يستخدم في لحظات الشك التقديري وغياب اليقين المطلق، فيكون استصحاباً للكلّي أي مجموع القرائن والامارات »^(٤١).

● انّ هذا التفسير لاستصحاب الكلّي هو من ابتكارات الدكتور حنفي! حيث عرّف في كتب الأصول بأنّه عبارة عن التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر عملي^(٤٢).

□ **الرأفة :**

■ « فالعقل لا يعرف الاثم ، إنما تأتي الآثام من الأهواء والغزوات » (٤٣).

● **أَوَّلًا - هل المراد توضيح البراءة بنوعيتها أو أحدهما؟**

ثانياً - مرادهم من البراءة هو رفع مسؤولية التكليف عن عهدة المكلف .

والظاهر من العبارة أنّ الكاتب فسّر البراءة بالنزاهة وأنّ العقل الانساني مميّزاً من الإثم ومنزه عن الشرّ، وهو عجيب .

□ الأوامر:

■ « دلالة مادة الأمر، أي مضمونه من حيث العلو والاستعلاء أو الوجوب أو الطلب » (٤٤).

● البحث في دلالة الأمر غير منحصر بالمادة، بل البحث في الهيئة أيضاً^(٤٥).

□ الأمر بعد الحظر، النسخ :

■ « وفي الحالات الخاصة تثار مسائل الأمر بعد الأمر والأمر بالأمر ونسخ الأمر » (٤٦).

● أولاً - ما معنى قوله: « وفي الحالات الخاصة » ؟

ثانياً - الأمر بعد الأمر لا يعلم ماذا يراد به ، بل المبحوث عنه في الأصول هو الأمر بعد الحظر.

ثالثاً - إنّ النسخ المبحوث عنه هو نسخ الحكم أمراً كان أو نهياً أو مباحاً.

□ الإجزاء :

■ « أمّا أجزاء الأمر فتتعلق بالوقت ، أي زمان الفعل » (٤٧).

● إنّ البحث المعروف في علم الأصول هو بحث الإجزاء بالكسر (وهو الاكتفاء بما أُتي به وعدم لزوم الاعادة أو القضاء) (٤٨) ، وليس البحث عن أجزاء الأمر، كما ورد في العبارة إذ ليس للأمر أجزاء.

□ المقدمة والشرط :

■ « ومقدمة الواجب تعني شرطه أو إطلاقه بلا شرط » (٤٩).

● المراد غير واضح ، فهنا خلط بين الشرط وبين المقدمة.

□ الواجب النفسي والغيري :

■ « وهو واجب تجاه النفس وتجاه الغير » (٥٠).

● لعلّ المقصود هو الواجب النفسي والغيري إلّا أنّ معناهما الاصطلاحي في علم الأصول بعيد كل البعد عن هذه التفاسير.

□ سيرة المتشركة والعلاء:

■ « السيرة: وهي نوعان: السيرة الشرعية مثل سيرة الرسول والصحابة التابعين أو حتى سيرة الإمام المعصوم، السيرة الفاضلة، السيرة العطرة التي هي موضوع علم السيرة » (٥١).

● أولاً - إنّ النوع الأول من السيرة المبحوث عنها في الأصول هو سيرة المتشركة وسيرة العلاء، وأما سيرة المعصوم نبياً أو إماماً فهي داخله في الستة؛ وكأنّه وقع خلط بين اصطلاح السيرة في علم التاريخ وبين السيرة في علم أصول الفقه.

ثانياً - أنّه طبق المباني الأصولية للشيعة لا تعدّ سيرة الصحابة والتابعين من السيرة في اصطلاح المؤرخين.

٢ - البحوث الأصولية

لم يلتزم الكاتب بمنهجه في العرض والتعريف بالفكر الأصولي عند الشهيد الصدر، بل راح يطرح بعض الآراء والتصورات حول جملة من المسائل الأصولية، ولنا على ما ذكره مجموعة من المؤاخذات والمداخلات نشير إليها:

□ غاية علم الأصول:

لقد لخص الكاتب تصويره عن غاية علم الأصول ووظيفته بأنّه عبارة عن « التوجه نحو الواقع من أجل السيطرة عليه عن طريق تنظيم الأفعال الانسانية فيه ووضع قواعد للسلوك البشري » (٥٢).

● ومن الواضح أنّ الذي له هذا الدور هو علم الفقه، فإنّه يحدد الموقف الشرعي للمكلف تجاه القضايا المختلفة وينظم سلوكه (٥٣).

ولا ربط لذلك بعلم أصول الفقه أصلاً، نعم قد يكون المقصود تنظيم

السلوك ولو من ناحية النتائج النهائية ، أي من خلال توسط علم الفقه ، إلا أنه كما ترى .

□ الأدلة المعتبرة :

■ « الدليل هو أساساً الدليل العقلي على عكس ما يقال في الأصول الشيعية التقليدية من تقليد الإمام المعصوم » (٥٤) .

● أولاً - أنّ الأصوليين يقسمون الدليل عادة إلى قسمين :

١ - الدليل الشرعي . ٢ - الدليل العقلي .

وأحدهما في عرض الآخر ، وليس الثاني أساساً للأول (٥٥) ، على أنّ بعض ما عدّه من السيرة والظواهر ليس من الدليل العقلي قطعاً .

ثانياً - لا يوجد مصدر شيعي واحد يتضمّن هذا الذي نقله الدكتور حنفي .

أنّ الذي تعتقده الشيعة الإمامية الاثنا عشرية هو حجّة قول الإمام المعصوم عليه السلام وأنّ كل ما بينوه قد أخذوه عن رسول الله ﷺ فهو من ضمن السنة ، وهذا بحث كلامي عالجه كتب العقائد وأثبتته بالأدلة القطعية لا الظنية ، وليس هذا من باب التقليد المصطلح .

□ دور الأدلة العقلية والنقلية :

■ « ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الأصل ، والواقع وهو الفرع أصبحت مباحث الألفاظ أهم جانب في منطق الاستدلال .

ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذي في حاجة إلى دليل ظهر دور العقل والدليل العقلي على التقابل .

ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط آلي بين الدليل اللفظي والدليل العقلي ظهر الاستصحاب » (٥٦) .

● أولاً - لقد قسّم الدكتور حنفي دور كلّ من الدليل اللفظي والعقلي تقسيماً لا ينسجم مع معناهما المعهود في علم أصول الفقه، فلعلّه فهمهما بشكل آخر، وإلاّ فإنّ هذا الكلام ليس فنياً، بل هو عجيب.

ثانياً - وأمّا تعليقه لظهور الاستصحاب فهو أعجب وأعجب؛ فإنّ المستند في حجّة الاستصحاب هو الدليل اللفظي^(٥٧)، ولست أدري كيف يكون عدم إمكان الدمج بين الدليل اللفظي والعقلي - على فرض إمكانه - علّة لظهور الاستصحاب؟!

□ تقسيم مباحث علم الأصول:

■ « المصلحة أساس التشريع، وهذا هو السبب في قسمة علم الأصول قسمة ثلاثية: الدليل اللفظي، والدليل العقلي، ودليل الاستصحاب »^(٥٨).

● أولاً - إنّ هذا التقسيم لا ينسجم مع التقسيم المتعارف عندنا ولا ينسجم أيضاً مع ما اقترحه الشهيد من تقسيم جديد^(٥٩).

ثانياً - إنّ هذا التقسيم - ثلاثياً كان أو غيره - غير قائم على أساس المصلحة، فلا ترابط بين الأمرين.

□ نظرية الوضع:

■ « توضع الدلالة اللفظية في النظرية العامة للدلالة على المعنى الحقيقي ويعرض عدّة نظريات فيها مثل نظرية التعهّد، ونظرية الاعتبار، ثمّ ينتقل منهما إلى نظرية الوضع »^(٦٠).

● أولاً - إنّ نظرية الوضع ليست في مقابل التعهّد والاعتبار، بل كل منهما يفسّر الوضع وكيفيته^(٦١).

ثانياً - إنّ السيد الشهيد ناقشهما وتبنّى نظرية أخرى، هي نظرية القرن الأكيد^(٦٢).

□ علامات الحقيقة :

■ « والعلامات ليست مجرد رموز اصطلاحية ومواصفات اتفاقية، بل هي علامات حقيقية لتشخيص المعنى وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، وعلامات التعارض » (٦٣).

● أولاً - إنّ العلامات لا يمكنها أن تلعب هذا الدور في تحويل المعنى من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، فما دام الكلام في عالم الدلالات فظرفها الذهن إذن، ولا تستطيع أن تقوم بأكثر من تشخيص المعنى وتحديدده في الذهن.

ثانياً - إنّ هذه العلامات خاصة بتشخيص المعنى الحقيقي وتمييزه عن المجازي لا غير.

ثالثاً - إنّ المراد من « علامات التعارض » غير واضح، وإنّما الوارد هو « تعارض الأحوال » والبحث فيه حول المعنى الذي يقمّ في مثل هذه الحالات.

□ عدّ الشهرة :

■ « ويعدّ المصادر الظنية الخارجية مثل الاجماع والشهرة والخبر وسيرة المتشرعة والسيرة العقلانية من الدليل الاستقرائي غير المباشر » (٦٤).

● أولاً - كان ينبغي التعبير بالأدلة بدلاً من المصادر.

ثانياً - لماذا وصفت هذه المصادر بالخارجية ؟

ثالثاً - كيف يعدّ الخبر دليلاً استقرائياً ؟!

رابعاً - كيف تعدّ سيرة المتشرعة والسيرة العقلانية من الدليل الاستقرائي ؟!

□ تقسيمات الواجب:

■ « وفي كفيات الأمر يبحث موضوع التخيير والكفاية والعين والغور والتراخي والقضاء والمضيق والموسع ، وكلها تحقيق الأمر في الزمان ، فالأمر على هذا النحو أشبه ببنية تجمع بين النص والواقع وفي وسطها الفعل له أبعاد لغوية وسلوكية وواقعية في تأدية الفعل في الزمان أكثر منه في المكان » (٦٥) .

● أولاً - إنّ الموارد المزبورة ذوات حيثيات متفاوتة كالتخيير والتعيين والكفاية والعينية ، فسردها على صعيد واحد وانّها من كفيات الأمر يوحي إلى الذهن أنّها من واحد .

ثانياً - ما المقصود بـ (كفيات الأمر) فإنّ المعنى الذي يفيد الكاتب يجعله مطاطاً بحيث يدخل الموارد المذكورة سابقاً أيضاً كالتعبدية والتوصلي والنفسي والتكرار .

ثالثاً - إن كان المراد من قوله « وكلها تحقيق الأمر في الزمان » التقييد بالزمان فلا يصح ما أراد وإن كان المراد هو وقوع الفعل في ظرف الزمان فليس هذا شيئاً يناسب ذكره هنا .

رابعاً - إنّ الخصائص التي ذكرها للأمر بأنّه يجمع بين النص والواقع ... الخ - لو حُمل على معنى صحيح - لا يختص بالأمر بل قد يشمل كل لفظ دالّ على معنى أمراً كان أو نهياً أو غيرهما ، بل حتى ولو لم يكن من خطاب الشارع .

□ قاعدة التسامح:

■ « والاحتياط واجب في الشبهات وهو الذي يؤدي إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض ، وافتراض حسن النية في الرواة وتصديق المتون مهما بلغ الاختلاف في صياغاتها اللفظية » (٦٦) .

● **أولاً -** إن كان المراد تفسير قاعدة التسامح، فليس معناها هو ضرب الأخبار بعضها ببعض، فإنّ هذا هو التعارض بين الأخبار لا التسامح.

ثانياً - هل إنّ مركز التسامح هو السند أو المتن؟

فإن كان الأول، أي حسن الظن بالراوي وحمله على الوثاقة والاغضاء عن الضعف، فهذا ما لم يقل به أحد؛ فإنّ القائل بهذه القاعدة يتمسك بأدلة أخر لا بما ذكره الكاتب، وإن كان الثاني فهو لا يمكن قبوله بحال، إذ ما معنى التسامح في المتن؟!

□ القواعد الفقهية:

■ « ويعني الاستقراء تكرار الأفعال الجزئية من أجل استخلاص قاعدة عامة، ثم أصبح مجموع هذه القواعد علماً مستقلاً هو «علم القواعد الفقهية» (٦٧).

● **أولاً -** إنّ التعبير بالأفعال ليس في محله.

ثانياً - لا فرق بين القاعدة والحكم الفرعي من حيث الاثبات، فكلّ منهما يثبت بأدلته الخاصة، فمثلاً: قاعدة لا ضرر تثبت بالنص؛ والحكم بنجاسة الدم أيضاً ثبت بالنص.

□ البراءة:

■ « والبراءة لا تنفيها الشبهة الذاتية والموضوعية؛ لأن البراءة أصل » (٦٨).

● **أولاً -** جعل الشبهة الذاتية في قبال الموضوعية ليس معروفاً في الأصول، نعم قد يعبر بذلك في مجال آخر.

ثانياً - مع الغض عما تقدّم فإنّ العبارة ينبغي أن تصحّ فيقال مثلاً: إنّ البراءة لا تجري في الشبهة الكذائية.

ثالثاً - أنّ الشبهة تقسم في علم الأصول بعدة تقسيمات، منها: تقسيمها إلى شبهة حكمية وموضوعية، وهو المناسب هنا.

رابعاً - إن تعليقه لذلك بأنّ البراءة أصل في منتهى الغرابة، والظاهر أنّ فكرة الأصل لدى الدكتور حنفي ليست واضحة.

□ الأحكام الترخيضية:

■ « وعلى أصل البراءة تقوم التكاليف غير الالزامية » (٦٩).

● إنّ الدليل على التكاليف غير الالزامية ليس منحصراً بالبراءة، بل ربما يكون بأصل آخر كالاستصحاب مثلاً.

□ الاحتياط:

■ « ويثبت بنص الكتاب مثل عدم القاء النفس إلى التهلكة ، والإحتكام في حالة النزاع والتقوى الباطنية ، وعدم الفتوى بغير علم » (٧٠).

● أولاً - لقد ردّ الأصوليون أدلة الاحتياط مطلقاً شرعاً أو عقلاً. نعم ذهب الشهيد الصدر إلى الاحتياط العقلي.

ثانياً - إنّ الأدلة التي يقيمها الشهيد الصدر على مدّعاها ليست لفظية وتختلف عما ذكره الكاتب.

ثالثاً - لقد ميّز الفقهاء بين مسألتين: الأولى: وجوب الاحتياط، والثانية: حسنه. والظاهر وقع خلط بينهما في كلام الكاتب.

■ « فالاحتياط حذر علمي وعدم المجازفة باطلاق الأحكام من دون دليل كاف » (٧١).

● إنّ حرمة الافتاء من دون دليل ليس من باب الاحتياط بل لأنّه كذب على

المولى ومرجع ذلك كما أشرنا آنفاً إلى عدم اتضاح مفهوم أصالة الاحتياط لدى الكاتب .

■ « البراءة والاحتياط لا يتعارضان » (٧٢) .

● بل يتعارضان فإن مقتضى الأول التأمين والتعذير، ومقتضى الثاني التنجيز .

■ « البراءة يقين أصلي في حين أنّ الاحتياط ظنّ طارئ » (٧٣) .

● أولاً - أنّ البراءة - بل جميع الأصول العملية - لا تفيد اليقين .

ثانياً - أنّ وصف اليقين بكونه أصلياً لم يتضح وجهه .

ثالثاً - لم يتضح ارتباط هذا بما قبله، وكأنّه ساقه مساق التعليل .

■ « البراءة أصل ، والاحتياط فرع » (٧٤) .

● يتضح من هذه العبارة عدم وضوح فكرة الأصل العملي عند الكاتب .

■ « والاحتياط واجب في الشبهات » (٧٥) .

● أي احتياط يكون واجباً ؟ وفي أي نوع من الشبهات ؟ سؤال لا نتوقع من الكاتب الإجابة عليه وهو في مثل هذه الحال .

■ « وهو الذي يؤدي إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن » (٧٦) .

● أولاً - كيف يؤدي الاحتياط إلى قاعدة التسامح، بل العكس هو الصحيح .

ثانياً - أنّ السنة تطلق على عدّة معانٍ والمناسب منها في المقام هو السنّة بمعنى أدلة الأحكام الترخيصية في مقابل الأحكام الالزامية ، وهي قاعدة ذهب إليها المشهور، ولم يقبلها الشهيد الصدر .

■ الأصل والحجة :

■ « فالحجة ليست مجرّد برهان منطقي أو هندسي، بل هي بحث عن أساس نظري للعمل ويقين للسلوك، ولذلك تم الجمع في عنوان واحد (مباحث الحجج والأصول العملية) » (٧٧).

● إنّ الحجة عند الأصوليين عادة تؤخذ في مقابل الأصل، لذا عطف الأصول على الحجج في العنوان المذكور آنفاً.

■ الامتثال الاجمالي :

■ « وفي نهاية المعرفة القطعية يتم الانجاز ويتحقق الامتثال الاجمالي » (٧٨).

● أولاً - قوله : « يتم الانجاز » غير واضح في نفسه فضلاً عن ارتباطه بما قبله.

ثانياً - لا أدري كيف يتحقق الامتثال الاجمالي مترتباً على المعرفة القطعية، إلّا إذا كان المراد الاقتضاء ولكن لا يناسب التعبير بالتحقق.

ثالثاً - لست أدري لم اقتصر على ذكر الامتثال الاجمالي؟

■ صيغة الأمر والنهي :

■ « وقد تجتمع الأوامر والنواهي في الصيغة نفسها، فالفعل ترك ايجابي، والترك فعل سلبي » (٧٩).

● أولاً - لا يمكن اجتماع الأوامر والنواهي في صيغة واحدة.

ثانياً - إنّ الفعل والترك متقابلان فكيف يعرف أحدهما بالآخر.

ثالثاً - ما هو الداعي للتصدي لتعريف الفعل والترك، والبحث إنّما هو في الأمر والنهي.

رابعاً - الظاهر من العبارة أنّ تعريف الأمر والنهي مسوق مساق التعليل لما سبق!

□ المفاهيم:

■ « أمّا المفاهيم فإنّها الأسس التي يرتكز عليها النهي مثل الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصص » (٨٠).

● إنّ البحث عن المفاهيم في عرض البحث عن الأمر وعن النهي. من هنا يتبيّن أنّ التعبير عن المفاهيم بأنّها الأسس التي يرتكز عليها النهي ليس فنياً.

□ الأصول العملية:

■ « وهي [أي الأصول العملية] أقرب إلى الأصول العملية منها إلى الحجج النظرية » (٨١).

● بل هي أصول عملية حقاً ، وليست قريبة منها.

■ « واستصحاب الأمور المقيدة بالزمان والعصر، أي الاعراف والعادات والمصالح المتعارف عليها » (٨٢).

● أولاً - كيف يتم استصحاب الأمور المقيدة بالزمان؟!

ثانياً - فسّر الزمان بتفسير لم يقل به أحد، سيما تعبيره بالمصالح المتعارف عليها.

■ « واستصحاب النسخ احساساً بالتقدم والتغير سلباً أم ايجاباً نحو المنسوخ أو نحو الناسخ ، فالتغير ليس خطياً بالضرورة. قد يكون تقدماً وقد يكون توكّساً » (٨٣).

● إنّ استصحاب عدم النسخ معناه إبقاء حكم المنسوخ، فلا يكون تقدماً

مناقشات مع حسن حنفي ،

نحو الناسخ بل إهمال له . وأنَّ استصحاب عدم النسخ ليس تقدّماً ، بل هو بالدقّة تراجع وجمود ، فلا تغيّر أصلاً ولا تقدّم ، إلّا أن يفسّر التغير بمعنى بعيد عن البحث .

■ « لذلك تتقدّم الامارات على الأصول تتقدم بالورود وبالحكومة وبالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب » (٨٤) .

● أولاً - أنّ التقدّم هو طبق قانون الورود أو الحكومة وليس على أساس القرائن (٨٥) .

ثانياً - أنّ عطف قوله : « بالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب » في غير محله .

■ « ويعني [أي الاستصحاب] مصاحبة الدليل ثقة فيه حتى ولو كان ينقصه اليقين النظري المطلق ، وهو أقرب إلى الذوق الفطري الذي يعتمد على اللغة والمصلحة ، شاقاً طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيرة ، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعاً من اليقين وتحول أنصاف الشكوك إلى شبه يقين هو استصحاب للكلي من مجموع الاجزاء » (٨٦) .

● أولاً - يضيف الكاتب تفسيرين آخرين للاستصحاب لا يلتقيان على معنى مشترك .

ثانياً - لم يتضح لنا كيفية اعتماد الاستصحاب على اللغة والمصلحة ، وكيف يشق طريقه بينهما .

ثالثاً - ثم أنّ قوله : « واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعاً من اليقين » على فرض تسليمه ما هو ارتباطه بالاستصحاب ؟ !

رابعاً - لم يفرّق بين الكلي والكل والجزئي والجزء .

- « ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العملية ... » (٨٧).
- أنّ تحليل مصادر المعرفة بحث فلسفي، ولا ربط له باثبات الاستصحاب.
- « ولا فرق بين الأصل والأصالة في البراءة والتخير » (٨٨).
- أولاً - لا يتوهم أحد الفرق بين الأصل والأصالة كي يحتاج إلى تنبيه.
- ثانياً - تقييد عدم الفرق في خصوص « البراءة والتخير » مما لا وجه له.
- ثالثاً - لا أدري هل أنّ هذا التخبّط نشأ من عدم وضوح فكرة الأصل العملي أو عدم وضوح فكرة البراءة أو التخير أو من كليهما ؟!

□ الانسداد :

- « حجة الظن المطلق ودليل الانسداد ، وهو أقرب إلى الموقف المعرفي المبذني باستحالة الوصول إلى اليقين ، كما هو الحال في موقف الشكّك فلا يوجد إلّا الظن ، واليقين وهم » (٨٩).

- أولاً - أنّ البحث في دليل الانسداد مبنيّ على فرض الانسداد سواء وجد من يعتقد بذلك أو لا ، فهو بحث فرضي .

ثانياً - أنّ القول بالانسداد يختلف عن موقف الشكّك ، فإنّه يدور في إطار أدلة الأحكام وفرض قصورها ، لا أنّ المراد عدم إمكان تحصيل اليقين بشكل عام ، ولا الشك في الأمور العقائدية أو في أصل التكليف ، ولا يخلو التعبير بأنّ « اليقين وهم » من غضاضة .

□ السيرة :

- « وهي حجة ظنية نظراً لصعوبة الرواية ، والتمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ، بين الشخصي والعام ، وهو ما سمّاه أهل السنّة بين التأسّي والقُدوة » (٩٠).

● أولاً - إنّ وصف السيرة بكونها ظنية وإن أمكن حمله على معنى مستقيم إلاّ أنّه نظراً للإيهام الذي أحاط بكثير من العبارات التي أوردها الكاتب في مقاله لذا فينبغي التنبيه على أنّ الحجة دائماً قطعية إلاّ أنّ الحجّة تارة تكون ذاتية وأخرى تكون مجعولة.

ثانياً - هل إنّ المراد بصعوبة الرواية: صدورها أو نقلها بعد الصدور؟

وعلى شيء منهما لا يتم تعليل حجّة السيرة.

ثالثاً - وأيضاً لا يصح التعليل بصعوبة التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، وكذا ما بعده.

رابعاً - إنّ عدم التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي - إن حملناه على أفضل معانيه - يرجّح عدم حجّة السيرة لا العكس، وكذا التعليل الذي يليه.

■ «أما السيرة العقلانية فهي أكثر يقيناً؛ لأن السيرة الذاتية رؤية الحقيقة وهي تتخلّق بوصفها برهاناً ذاتياً وجودياً، تتكشف فيها الحقيقة، لا فرق فيها بين الذات والموضوع» (٩١).

● أولاً - إنّ ما أسماه بالسيرة الذاتية على كلا معنييه - أي سيرة المعصوم أو سيرة المتشرّعة - أكثر كاشفية من السيرة العقلانية، أمّا الأوّل فلوضوحه، وأمّا الثاني فهو لا يحتاج إلى امضاء الشارع.

بخلاف ذلك السيرة العقلانية فإنّ إثبات حجيتها يتوقف على إثبات عدم صدور الردع من الشارع من أجل إثبات إمضائه لها.

ثانياً - إنّ النوع الأوّل من السيرة كاشفة بنفسها عن الدليل الشرعي بخلاف سيرة العقلاء فهي متوقفة على الإمضاء، فقد يمضي الشارع وقد لا يمضي

ويخالف السيرة العقلانية، ومع احتمال عدم الامضاء كيف تصبح أكثر يقيناً في حين أن الأولى لا يتأتى معها مثل هذا الاحتمال.

ثالثاً - أن وصف السيرة بالذاتية لم نستطع حمله على وجه يخلو من الاشكال.

رابعاً - أن وصف السيرة بكونها برهاناً ذاتياً وجودياً ليس فنياً.

خامساً - قوله: « لا فرق فيها بين الذات والموضوع » إذا قِيمناه على أساس أصولي لا يتم له معنى مقبول.

□ الإجماع

■ « أي الوعي بالاجماع الذي يثبت بقانون العقل النظري ويكشف عن الواقع » (٩٢).

● أولاً - لا يُعلم أنه بصدد تفسير الاجماع المنقول أم المركّب.

ثانياً - ثبوت الاجماع بقانون العقل النظري ينافي ما ذكره من قيامه على دليل شرعي.

ثالثاً - إيراد كلمة (الوعي) هنا من غير مناسبة.

رابعاً - إن كان المراد الكشف التام كما هو الظاهر من العبارة فلا، وإن كان المراد الكشف الناقص فهو يشمل كل الحجج المجعولة تعبدًا.

■ « التجربة المشتركة الباطنية التي يمحي فيها الفرق بين الماضي والحاضر » (٩٣).

● أولاً - لا يعلم أنه بصدد توضيح الاجماع المنقول أم المركّب أم مطلق الاجماع.

ثانياً - التعبير عن الاجماع بالتجربة في غير محلّه .

ثالثاً - إذا قصد بالمشاركة الاشتراك من قبل أفراد المجتمع فليس هذا الاجماع المصطلح ، وإذا قصد بذلك الاشتراك من قبل الفقهاء فلا بأس به .

□ الإرادة :

■ « لذلك كان من صفات الله الإرادة ، أي عدم اتباع الأهواء » (٩٤) .

● أولاً - ما ذكره ليس مرتبطاً بما قبله ، والتفريع ليس في محلّه .

ثانياً - فسّر الإرادة الالهية بتفسير لا تدلّ عليه اللغة ولا العرف ولا العقل .

ثالثاً - إنّ عدم اتباع الهوى من قبله سبحانه منشأه يختلف عنه في المخلوق ؛ فإنّ المولى عزّ وجلّ منزّه عن الهوى ، فعدم اتباعه للهوى من باب السالبة لانتفاء موضوعها كما يقال ، وعلى كل حال فهذا البحث لا ربط له بالبراءة أصلاً .

□ البراءة الشرعية :

■ « وهناك أدلة نقلية من الكتاب والسنة على البراءة الشرعية ، مثل رفع

الحرج وعدم جواز تكليف ما لا يطاق وعدم جواز المساءلة قبل بعثه الرسل واستقلال الانسان عقلاً وإرادة » (٩٥) .

● هل إنّ « استقلال الإنسان عقلاً وإرادة » يعدّ دليلاً مستقلاً في مقابل

الكتاب والسنة أم أنّه مصداق لهما ؟

ويرد على الأوّل أنّه لم يستدل أحد بذلك . وعلى الثاني أنّه واضح البطلان .

□ القطع :

■ « والقطع يقين مسبق لا تكفي فيه الأمانة أو العلامة أو القرينة » (٩٦) .

● أولاً - لم نر وجهاً فنياً لتقييد اليقين بكونه مسبقاً.

ثانياً - إنَّ الأسباب التي تولّد اليقين متعدّدة ، فلماذا لا تكفي فيه الأمانة أو العلامة أو القرينة .

□ الأمانة :

■ « الامارة مؤشّر على اليقين ودليل عليه ، وليس برهان اليقين نفسه ؛ لذلك كان الدليل العقلي قطعي الدلالة ؛ لأنّه برهان اليقين نفسه الذي يقوم على الاتساق ، وليس على مجرد مؤشرات خارجية » (٩٧).

● أولاً - كيف تكون الامارة دليلاً على اليقين ، ولا تكون برهاناً عليه . ولا أدري أنّ الدكتور حنفي استخدم كلمة الدليل بأي معنى ؟!

ثانياً - كيف يتم تعليل (كون الدليل العقلي قطعي الدلالة) من كونه برهاناً لليقين نفسه .

ثالثاً - لم يتضح المراد من (قيام اليقين عن الاتساق) .

■ « اليقين الذاتي يتطلب (موافقة التزامية) أي تصديقاً برهانياً ذاتياً وانتساباً إليه » (٩٨) .

● أولاً - أنّ اليقين المبحوث عنه في الأصول أعمّ من الذاتي والموضوعي .

ثانياً - لا ملازمة بين اليقين و (الموافقة الالتزامية) .

ثالثاً - أنّ تفسير (الموافقة الالتزامية) بالتصديق البرهاني الذاتي والانتساب إليه لا وجه له .

رابعاً - أنّ وصف التصديق بكونه برهانياً وذاتياً لا وجه له أيضاً .

خامساً - لم يتضح المراد من القول : « والانتساب إليه » .

٣ - التسامح في النقل

من الملاحظات المهمة على المقال ما نلاحظه من التسامح والتساهل في نسبة الآراء والأفكار والتبرع بتوضيحات وآراء لم يدعها أحد فكان اللازم والأجدر بالكاتب الالتزام بالدقة في النقل وعكس المطالب ونسبة الآراء سيما وأنه يمارس أسلوب العرض كما جاء في مؤلفات الشهيد الصدر الأصولية ، ونحن نذكر بعض النماذج في هذا المجال :

■ ١ - « وعند الامام الشهيد [أنَّ البراءة] نوعان : البراءة العقلية والبراءة الشرعية » (٩٩) .

● الظاهر من قوله : « عند الامام الشهيد... » أي أنَّ هذا هو مبناه ومسلكه ، في حين أنه وإن كان قد بحث البراءة العقلية إلا أنه ناقش ذلك ورده ولم يقبله .

■ ٢ - « لذلك اهتم الشهيد بعلم الأصول ، وخصص له كثيراً من أعماله ، على الأقل خمسة » (١٠٠) . ثم أخذ في عدّها كآلاتي :

١ - مباحث الدليل اللفظي .

٢ - مباحث الحجج والأصول العملية .

٣ - دروس في علم الأصول .

٤ - المعالم الجديدة للأصول .

٥ - الأسس المنطقية للاستقراء .

وواضح أنَّ الأوّل والثاني يعتّان عملاً واحداً ، ولا داعي لحشر « الأسس المنطقية » ضمن الأعمال الأصولية .

■ ٢ - « ويتم التعرض لموضوع النواهي بالطريقة نفسها، ويقسمها إلى قسمين: الأول بحوث النواهي وتشمل الصيغة واجتماع الأمر والنهي والفساد، والثاني المفاهيم، وتضم معنى المفهوم، ثم بعض المباحث اللغوية التقليدية مثل: الخاص والعام، والمطلق والمقيد. والمجمل والمبين » (١٠١).

● أن الموضوعات المبحوث عنها جاءت بشكل آخر:

١ - بحوث النواهي، ويتعرض فيه إلى: دلالات الصيغة، اجتماع الأمر والنهي، دلالة النهي على الفساد.

٢ - المفاهيم.

٣ - العام والخاص.

٤ - المطلق والمقيد.

٥ - المجمل والمبين (١٠٢).

■ ٤ - « حجة الاجماع وهي حجة ظنية إذا ما قورنت بالحجة العقلية كانت لطفاً تقوم على دليل شرعي » (١٠٣).

● والموجود في التقارير (البحوث) هو:

« هنالك أحد مسالك ثلاثة في وجه حجّة الاجماع المحصل:

١ - حجّيته بقانون العقل العملي المعبر عنه بقاعدة اللطف.

٢ - حجّيته بدليل شرعي.

٣ - حجّيته بقانون العقل النظري وكشفه عن الواقع » (١٠٤).

فالكلام ليس عن حجّة مطلق الاجماع كما نقله الدكتور حنفي بل عن خصوص المحصل منه، كما أنّ قاعدة اللطف أو الدليل الشرعي أو الدليل

مناقشات مع حسن حنفي : [REDACTED]

العقلي النظري هي تخريجات لحجيته، وأيضاً هذا في وضوحه مع ما نقله مشوشاً فليته اكتفى بنقل نصّ عبارة الكتاب.

■ هـ - « والاستعمال ايجاد أقرب إلى الفعل الخلاق منه إلى الأدوات والوسائلية » (١٠٥).

● فرق بين الاستعمال والايجاد، كما هو مشروح في الكتاب.

فالاستعمال هو: عبارة عن التلفّظ بلفظ، ولكن لا بما أنّه صوت مخصوص، بل بما أنّه دال بحسب طبعه وأمّا اليجاد فهو ايجاد نفس المعنى المقصود إفهامه بايجاد المعنى خارجاً وإحضاره تحت احساس السامع كوسيلة لاختار صورته في الذهن (١٠٦).

وثمّة نماذج أخرى ذكرناها في أوّل المقال تحت عنوان (المصطلحات الأصولية) حيث ذكر الكاتب لجملة من المصطلحات تفسيرات خاصّة لا تتفق والموجود في مؤلفات السيد الشهيد.

٤ - الصياغة والبيان

يلاحظ قارئُ المقال في موارد ليست بالقليلة ملاحظات عديدة فيما يرتبط بصياغة الفقرات وتراكيب الجمل وانتقاء الكلمات. فتارة تستوقفه عبارات مبهمة ومغلقة من حيث التركيب، وتارة يلتقي مع اصطلاحات خارجة عن علم الأصول كاستخدامه للمصطلحات العرفانية مثلاً، وثالثة لا يلمس تجانساً بين العبارات أو الجمل والمقاطع، وإنّما هي كلمات يتبع بعضها بعضاً.

والموارد في هذا الباب كثيرة وملحوظة بشكل واضح لكل من يراجع المقال، ونحن نشير إلى بعضها:

■ أ - يصف الاحتياط فيقول: « الاحتياط انجاز للعلم من دون الوقوع في

الشبهات، اقدام واحجام، تقدم وتراجع، يقين وظن، ثقة وشك، قاعدة واستثناء، معرفة وابتلاء، علم اجمالي في موقف خاص» (١٠٧).

فهنا خلط وخبط عجيبان وجمع بين مفادات لا علاقة بينها فلا نطيل.

■ ٢ - ويتحدث عن الدليل العقلي وعن الجعل والكشف والتنجز فيجمعها في سياق واحد وهي مجموعة مفاهيم واصطلاحات أصولية لها دلالاتها الخاصة. ويفرغها من تلك الدلالات الخاصة ويضيف عليها جملة من المعاني المستعارة التي لا صلة لها بعلم الأصول.

فاستمع إليه حيث يقول: «والدليل العقلي ليس مجرد برهان عقلي، بل هو مفتوح على لحظة (الجعل) أي رؤية الحقيقة نفسها وهي تتخلق، ولحظة (الكشف) وهي رؤية مباشرة وادراك حدسي لحظي، ولحظة (التنجز) أي المشاركة في الحقيقة بادراكها أي باكمال خلقها، وهي هي بقايا الجوانب العرفانية في أصول الفقه الشيعي! وفي نهاية المعرفة يتم الانجاز ويتحقق الامتثال الاجمالي».

● ولا أدري على أيّتها يكون التعليق، فإنّ تحميل هذه الاصطلاحات بما لها من معانٍ عرفانية على علم الأصول عملية نزقة وليس لها أيّ مبرّر معقول. وليست المسألة مسألة تحديث للخطاب، إذ لا غضاضة في تنوع الأساليب، فللكاتب كامل الحرية في انتخاب الطريقة التي يراها في البيان، فنحن لا ندعو إلى الجمود على نمط واحد في الخطاب، وإنّما إشكالنا على هذه العبارات من ناحية الخلط بين المضامين المتباينة.

■ ٣ - ويقول أيضاً في موقع آخر من المقال: «فالله هو الشارع واضع الشريعة، ولما كانت الشريعة وضعية لها بنيتها في الواقع الاجتماعي وفي الموقف الانساني لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشريعة في شخص الشارع، وليس الاشراقيات والاتصال بالعقل الفعال بل العقل الاستنباطي والاستقراء التجريبي مع

مباحث اللغة وتحليل الألفاظ» (١٠٨).

■ ٤ - « حجة الإجماع ، وهي حجة ظنية إذا ما قورنت بالحجة العقلية كانت لطفاً تقوم على دليل شرعي ، إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المركب ! أي الوعي بالإجماع الذي يثبت بقانون العقل النظري ويكشف عن الواقع ، التجربة المشتركة الباطنية التي يعنى فيها الفرق بين الماضي والحاضر » (١٠٩).

● ولا نشعر بالحاجة للتوقف عند هذه المقاطع بل ذلك متروك إلى القارئ وذوقه .

■ ٥ - « وكما أنّ هناك منطقاً صورياً ومنطقاً تجريبياً ومنطقاً للاستعمال تأتي نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالة » (١١٠).

● أولاً - لم تتبين لنا المناسبة في عطف منطق الاستعمال والمنطق التجريبي على المنطق الصوري .

ثانياً - ما المقصود بمنطق الاستعمال ؟

ثالثاً - لم يتضح كيف ترتب هذه النتيجة - وهي : ترتب نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالة - على تلك المقدمة ، وطبقاً لأي منطق تم هذا الاستنتاج ؟

الهوامش

- (١) لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لفضيلة الشيخ صفاء الخزرجي على إجراء بعض التعديلات المهمة على هذا البحث .
- (٢) كما نشر المقال أيضاً في مجلة قضايا اسلامية معاصرة : العددان الحادي والثاني عشر ، لكن مع تصرّف يسير .
- (٣) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥١ .
- (٤) المصدر السابق : ١٥٧ .
- (٥) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٧ .
- (٦) دروس في علم الأصول ٢ : ٢٧ .
- (٧) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٢ .
- (٨) المصدر السابق : ١٥٧ .
- (٩) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤ : ٣٥ .
- (١٠) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٢ .
- (١١) انظر : مباحث علم الأصول (الحائري) ٣ : ٢٧٧ - ٢٨٦ .
- (١٢) بحوث في علم الأصول ٥ : ١٥٣ .
- (١٣) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦٠ .
- (١٤) دروس في علم الأصول ، الحلقة الثالثة ، ٢ : ٥٩ - ٦٠ .
- (١٥) بحوث في علم الأصول ٥ : ١١٧ - ١٢١ .
- (١٦) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦٠ .
- (١٧) المصدر السابق : ١٥٢ .
- (١٨) بحوث في علم الأصول ١ : ٥٧ .

- (١٩) المصدر السابق : ٥٨ .
- (٢٠) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٤ .
- (٢١) المصدر السابق : ١٥٥ .
- (٢٢) المصدر السابق : ١٥٤ .
- (٢٣) بحوث في علم الأصول ١ : ١٠٤ .
- (٢٤) دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية ٢ : ٧٣ .
- (٢٥) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٧ .
- (٢٦) دروس في علم الأصول ٢ : ١٣٥ .
- (٢٧) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٨ .
- (٢٨) دروس في علم الأصول ٢ : ٢٤١ .
- (٢٩) المصدر السابق : ٧٦ .
- (٣٠) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٨ .
- (٣١) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (٣٢) دروس في علم الأصول ٣ : ١١ .
- (٣٣) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٩ .
- (٣٤) انظر : الالهيات للسبحاني ١ : ١٦٥ - ١٨٠ .
- (٣٥) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦٠ .
- (٣٦) أصول الفقه المقارن : ٢٦١ - ٢٦٢ .
- (٣٧) بحوث في علم الأصول ٥ : ١٢١ .
- (٣٨) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦٠ .
- (٣٩) المصدر السابق : ١٦١ .
- (٤٠) بحوث في علم الأصول ٦ : ١٤ .
- (٤١) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦١ .
- (٤٢) بحوث في علم الأصول ٦ : ٢٣٥ .
- (٤٣) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٩ .

- (٤٤) المصدر السابق : ١٥٦ .
- (٤٥) انظر : بحوث في علم الأصول ٢ : ٦ .
- (٤٦) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٦ .
- (٤٧) المصدر السابق .
- (٤٨) بحوث في علم الأصول ٢ : ١٣٥ .
- (٤٩) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٦ .
- (٥٠) المصدر السابق : ١٥٦ .
- (٥١) المصدر السابق : ١٥٨ .
- (٥٢) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥١ .
- (٥٣) دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى) : ٣٥-٣٧ .
- (٥٤) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٢ .
- (٥٥) بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٥ .
- (٥٦) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٤ .
- (٥٧) بحوث في علم الأصول ٦ : ١٩ .
- (٥٨) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٤ .
- (٥٩) بحوث في علم الأصول ١ : ٥٧-٦١ .
- (٦٠) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٤ .
- (٦١) بحوث في علم الأصول ١ : ٧٢ فما بعد .
- (٦٢) المصدر السابق .
- (٦٣) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٥ .
- (٦٤) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٥ .
- (٦٥) المصدر السابق : ١٥٦ .
- (٦٦) المصدر السابق : ١٦٠ .
- (٦٧) المصدر السابق : ١٥٥ .
- (٦٨) المصدر السابق : ١٦٠ .

- (٦٩) المصدر السابق .
- (٧٠) المصدر السابق .
- (٧١) المصدر السابق .
- (٧٢) المصدر السابق .
- (٧٣) المصدر السابق .
- (٧٤) المصدر السابق .
- (٧٥) المصدر السابق .
- (٧٦) المصدر السابق .
- (٧٧) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (٧٨) المصدر السابق : ١٥٧ .
- (٧٩) المصدر السابق .
- (٨٠) المصدر السابق .
- (٨١) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (٨٢) المصدر السابق : ١٦١ .
- (٨٣) المصدر السابق .
- (٨٤) المصدر السابق .
- (٨٥) دروس في علم الأصول ٢ : ٦٤٦ - ٦٤٧ .
- (٨٦) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦١ .
- (٨٧) المصدر السابق .
- (٨٨) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (٨٩) المصدر السابق .
- (٩٠) المصدر السابق : ١٥٨ .
- (٩١) المصدر السابق .
- (٩٢) المصدر السابق .
- (٩٣) المصدر السابق : ١٥٩ .

- (٩٤) المصدر السابق : ١٥٩ - ١٦٠ .
- (٩٥) المصدر السابق .
- (٩٦) المصدر السابق : ١٥٧ .
- (٩٧) المصدر السابق .
- (٩٨) المصدر السابق : ١٥٨ .
- (٩٩) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (١٠٠) المصدر السابق : ١٥٢ .
- (١٠١) المصدر السابق : ١٥٦ .
- (١٠٢) انظر : المجلد الثالث من بحوث في علم الأصول .
- (١٠٣) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٨ .
- (١٠٤) بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٠٥ .
- (١٠٥) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٥٥ .
- (١٠٦) بحوث في علم الأصول ١ : ١٤٣ .
- (١٠٧) مجلة المنهاج ، العدد ١٧ : ١٦٠ .
- (١٠٨) المصدر السابق : ١٥٢ .
- (١٠٩) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (١١٠) المصدر السابق : ١٥٥ .

الشهيد الصدرؑ والثورة الإسلامية

إنَّ الواجب على كلِّ واحد منكم ، وعلى كلِّ فردٍ قدَّر له حظُّه السعيد أن يعيش في كنف هذه التجربة الإسلاميَّة الرائدة أن يبذل كلَّ طاقاته ، وكلَّ ما لديه من إمكانيات وخدمات ، ويضع ذلك كله في خدمة التجربة ، فلا توقّف في البذل ، والبناء يُشاد لأجل الإسلام ، ولا حدٌّ للبذل ، والقضية ترتفع رايته بقوة الإسلام ، وعملية البناء الجديد بحاجة إلى طاقات كلِّ فردٍ مهما كانت ضئيلة .

ويجب أن يكون واضحاً أيضاً أنَّ مرجعيَّة السيد الخميني التي جسَّدت آمال الإسلام في إيران اليوم لابدَّ من الالتفاف حولها ، والإخلاص لها ، وحماية مصالحها ، والذوبان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم ، وليست المرجعيَّة الصالحة شخصاً ، وإنما هي هدف وطريق ، وكلُّ مرجعيَّة حقَّقت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعيَّة الصالحة التي يجب العمل لها بكلِّ إخلاص .

من بيان الإمام الخمينيؑ عند استشهاد
السيد الصدرؑ واخته المظلومة بنت الهدى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ راجعون !

تبين - ببالغ الأسف - من خلال تقرير السيد وزير الشؤون
الخارجية ، والذي تمّ التوصل إليه عن طريق مصادر متعددة وجهات
مختصة في الدول الإسلامية ، وحسب ما ذكرته التقارير الواردة من
مصادر أخرى : أنّ المرحوم آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر
وشقيقته المكرمة المظلومة ، والتي كانت من أساتذة العلم والأخلاق
ومفاخر العلم والأدب ، قد نالا درجة الشهادة الرفيعة على أيدي النظام
البعثي العراقي المنحط ، وذلك بصورة مفاجئة !

فالشهادة تراثٌ ناله أمثال هذه الشخصيات العظيمة من أوليائهم ،
والجريمة والظلم أيضاً تراثٌ ناله أمثال هؤلاء - جنات التاريخ - من
أسلافهم الظلمة .

فلا عجب لشهادة هؤلاء العظماء الذين أمضوا عمراً من الجهاد في
سبيل الأهداف الإسلامية ، على أيدي أشخاص جناة قضاوا حياتهم
بامتصاص الدماء والظلم ، وإنما العجب هو أن يموت مجاهدو طريق
الحق في الفراش دون أن يلمّح الجناة أيديهم الخبيثة بدمائهم !

دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Kgaffuri

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185 / 3799

QUM - IRAN

Tel : 739999

Fax : 744962

FIQH - U - AHLIL BAIT

Jurisprudence periodical Quarterly

VOL. 5 - NO. 20 - 2001 / 1421