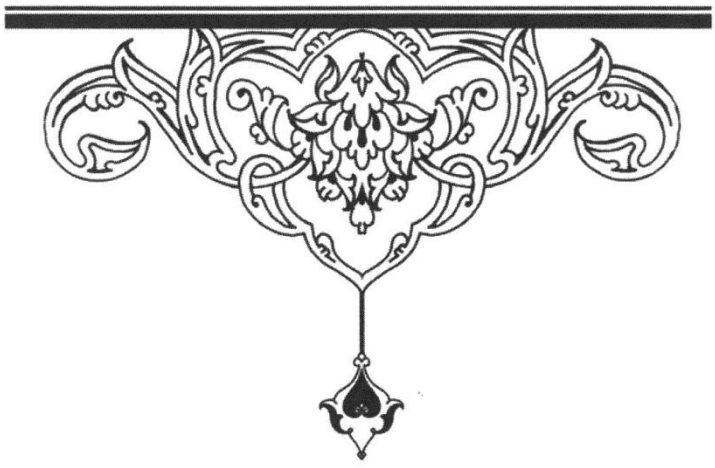
الفهم الاجتماعي
وأثره في معرفة النص الفقهي



م.د. عصام وهاب مطلب النفاخ
جامعة الإمام الكاظم (ع) - النجف الأشرف

الفهم الاجتماعي
وأثره في معرفة النص الفقهي

م.د. عصام وهاب مطلب النفاخ
جامعة الإمام الكاظم (ع) – النجف الأشرف

المقدمة :

كان الدين الإسلامي منذ بداياته المتمثلة بنزول الوحي على النبي محمد (ص) مشروعاً اجتماعياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، وهذا ما تميّز به الإسلام عن غيره من الأديان التي اهتمت بالجانب الفردي في الإنسان أكثر من اهتماماتها بالبعد الاجتماعي ، الذي تركه للعقل الإنساني ليبتكر له التشريع الذي يراه مناسباً ولكن هذا العقل رغم قدراته الهائلة أعجزه تقديم الحل المناسب . وربما كان احد أسباب تضخم العجز المذكور منع العقل من إعمال أقصى طاقاته للوصول إلى أكثر الحلول مناسبة لمعالجة المشاكل الاجتماعية التي تبحث عن حل.

ولوضوح العجز أو التعجيز للعقل أراد الإسلام دعم العقل الإنساني بأُسس التشريع وأُصوله على الأقل في مجالات إجتماعية عدة ، ومارس النبي (ص) منذ البدايات دوره على الصعيد الاجتماعي لإعطاء تشريعات الإسلام بعدها الواقعي فكان (ص) يرسل القضاة إلى البلاد التي تدخل في الإسلام كما يرسل المبلغين ومعلّمي القرآن ، والقضاء كما لا يخفى يُعدّ أهم مظاهر البعد الاجتماعي في أي نظام متكامل.

وإذا تجاوزنا الجانب السياسي والقضاء ، فإنّنا نجد في الشريعة الإسلامية اهتماماً بكثير من الجوانب الاجتماعية ، ومن ذلك اهتمام الإسلام بأحكام العقود وقوانينها ونظام العقوبات والتعزيرات ، وغير ذلك مما يعرفه المتتبعون لمراحل تاريخ الفقه الإسلامي ، بل نجد أن اهتمام الفقهاء في بعض مراحل تاريخ الفقه بالجانب الاجتماعي طغى على اهتمامهم بالعبادات واحكامها ، فالشيخ الطوسي مثلاً ،

خصص مجلداً واحداً من كتاب المبسوط للعبادات ، وسائر اجزائه السبعة للمعاملات وأحكامها ، ثم أنعكس الأمر في عصور أخرى وغلب الاهتمام أو تساوى عند بعض الفقهاء بشؤون العبادات وتفصيلات أحكامها ، وكانت لذلك عوامل عدّة منها انسحاب الفقه من ساحة التطبيق لتحلّ محلّه أنظمة وقوانين مستوحاة في التشريع الغربي ، وصار الأغلب الأعم في كثير من الدول الإسلامية أن يتحول الفقه والشريعة الإسلامية إلى احد مصادر التشريع بعد ان كان التوجه السائد "ما من واقعة إلا ولله فيها حكم" .

وانعكس هذا الواقع الموضوعي الذي لم يكن نتيجة تنظير فقهي مسبق ، بل حصل تحت ضغط الواقع وتسارع الأحداث التي لا ترحم على الذهنية الفقهية للفقهاء فتحول اهتمام كثير من الفقهاء إلى معالجة تكليف المسلم الفرد بدل معالجة تكليف المجتمع الإسلامي .وفكروا مثلاً في مجال مشكلة الربا والتعامل مع البنوك بالبحث عن ما يعرف بالحلول الشرعية للتخلص من الربا بدل البحث عن حل للمشكلة من جذورها وأساسها والعذر الذي يذكر عادة للفقهاء هو انَّ الفقيه يبحث عن حلول يمكن تطبيقها وما يمكن تطبيقه في هذا العصر هو الجانب الفردي من الفقه ، والبُعد الاجتماعي لا يُسمح له بسلوك طريق التطبيق وذلك لأن الحكومات هي المسيطرة على الواقع الاجتماعي وهي تستوحي قوانينها من الأنظمة والقوانين الغربية .

ولكن هذا التبرير يشتمل على نصف الحقيقة وربما أقل ؛ وذلك لأنَّ الفقه حتى في جانبه الفردي يمكن أن يربط بالجانب الاجتماعي ويستنبط على أساسه ، يالاضافة إلى أنَّ كثيراً من الأحكام والتشريعات المدنية يمكن أن تقبلها الحكومات لو أن الفقهاء قدّموها جاهزة قابلة للتطبيق بوصفها نصوصاً قانونية متقنة .

والمقصود من المنهج الاجتماعي في فهم النص الفقهي أحد معنيين :

الأول : الالتفات إلى الآثار الاجتماعية للفتاوى والتشريعات .

الثاني : التعامل مع النص الفقهي على ضوء السياقات التي ورد فيها .

ومثال المعنى الأول : إنَّ للفقه الإسلامي حتى في جوانبه الفردية انعكاسات على الواقع الاجتماعي ، فلا تمثل الفتوى التي يطلقها الفقيه نظرية في الفراغ ، وإنّما يطلقها للمكلف ليلتزم بها ويطبّقها في حياته الشخصية أو العامة ، وهذا ما فعله

الفقهاء في كثير من فتاواهم ، ومثال ذلك ما اشتهر عن السيد محسن الحكيم أنّه خفف كثيراً من احتياطاته في باب الطهارة والنجاسة بعدما حجَّ مكة ورأى صعوبة الاحتياط وتعقيده لحياة الحجيج .

ومثال المعنى الثاني : يمكن في أي نص اختيار أسلوبين في قراءته :

أولاً : ان يقرء النص لغوياً ، فيحدد القارئ مدلول مفردات النص بحسب وضعها اللغوي إن كانت موضوعة لمعنى محدد ، وقد تتعقد علية الفهم أحياناً إذا تعددت المعاني التي تم ربط اللفظ بها عند أهل تلك اللغة فيحتاج إلى وسيلة مساعدة لتحديد المراد من محتملاتها ، وقد يزداد التعقيد عندما يتجاوز المستخدم قوانين الوضع وينتقل إلى المجاز ، أما لعدم وفاء اللغة بحسب أوضاعها الأصلية بمراده وإما لغاية جمالية يهدف إليها ، وهذا الأسلوب يسمى الأسلوب اللغوي لقراءة النص .

ثانياً : وهناك أسلوب آخر أعمق منه وهو إدخال السياق الاجتماعي الذي ورد فيه النص في عملية الفهم وعدم التعامل مع الألفاظ بمعانيها لموضوعه لها فقط ، فإن دور الفهم الاجتماعي للنص يبدأ حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له .

وقد انتظم البحث في ثلاثة مباحث ، فقد تعرضنا في المبحث الأول إلى علاقة الفهم الاجتماعي ومصادر التشريع الإسلامي ، بينما كان المبحث الثاني في أثر الفهم الاجتماعي على الإنتاج المعرفي الفقهي ، وجاء المبحث الثالث في بيان تطبيقات الفهم الاجتماعي للنص ، ثم أردف بقائمة المصادر والفهرسة .

الكلمات المفتاحية : الفهم الاجتماعي – التشريع الفقهي – النص التشريعي

Summary

The Islamic religion, since its beginnings represented by the revelation of the revelation to the Prophet Muhammad (peace be upon him), was a social project with all the meaning of this word. He has the legislation he deems appropriate, but this mind, despite its enormous capabilities, is unable to provide the .appropriate solution

Perhaps one of the reasons for the aforementioned enlargement of the deficit was to prevent the mind from exercising its maximum

potential to reach the most suitable solutions to address the social .problems that are looking for a solution

Because of the clarity of the incapacity or inability of the mind, Islam wanted to support the human mind with the foundations of legislation and its principles, at least in several social fields. From the beginning, the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) practiced his role on the social level to give Islam's legislation its realistic dimension. He (peace be upon him) sent judges to countries that entered Islam as he sent Whistleblowers and Qur'an teachers, and the judiciary, as it is no secret, is the most important aspect of the social dimension in any integrated .system

The research was organized into three sections. In the first topic, we discussed the relationship of social understanding and the sources of Islamic legislation, while the second topic was in the impact of social understanding on jurisprudential knowledge production, and the third topic came in the statement of the applications of social understanding of the text, then added to the .list of sources and indexing

key words: social understanding – jurisprudence − Legislative text

المبحث الأول: الفهم الاجتماعي ومصادر التشريع الإسلامي

المطلب الأول : أثر الفهم الاجتماعي في النصِّ القرآني

في ضوء الأبحاث الأصولية في مرجعية القرآن الكريم للأحكام نلحظ مسألة المحكم والمتشابه إذ تشير إلى مرجعية نصية تستدعي التقليب الصحيح للنص لحصر احتمالات المتشابه وتستعين بالمحكم لضبط اختيار الراجح من تلك الاحتمالات ويظهر أثر الفهم الاجتماعي جلياً في مسألة تحكيم الظواهر النصية وحجية الظاهر القرآني[١]، إذ يقرر جمع من العلماء أنَّ التعامل على وفق الظاهر اللغوي ناتج قهري للسيرة العقلية والبناء العقلي ، وهذا الاتجاه يقابله اتجاه آخر يرى أن القرآن له ظاهر وباطن ، والباطن له مخاطبون خاصون فلا نخوض غيرهم فيه ولا يعول على الظاهر فقط[٢]، وهنا لابدّ من الإشارة أن المدرسة التي ترى أنَّ للقرآن ظاهر وباطن، لا

تصادر الظهور القرآني وتعتمده لأغراض الفهم التبادري ، أمّا الفهم المعمّق فهو للمخاطبين به ممن سماهم النص الراسخون في العلم .

ويتوسط الشيخ الأنصاري هذين الاتجاهين إذ قال: "إنَّ من يدعي الإجماع على حجية ظواهر الكتاب والاخبار النبوية لا يمكنه الادعاء على جميع الظواهر ، لأن هناك ظواهر ثبت أنها غير مرادة[٣].والذي يظهر من خلال النظر في أقوال العلماء بهذا المجال ، ان النزاع على الظهور في خطاب النص ، ليس نزاعاً فلسفياً وليس من نواتج العقيدة بل هو نزاع ناتج عن نوع التعامل المجتمعي مع النص عامّة ، ثم انسحب على النص الشرعي خاصة ، فكان واحداً من أشكال التعامل فلا يجوز أن يتوغل الإنسان في تفسيره إلا بأذن صاحب الشريعة ، في حين عممَّ القائلون بإعمال الظاهر بأنّه نص كيفية النصوص لابدّ ان تحكمه ذات القوانين الدلالية ، وهاتان النظريتان كلتاهما من القوانين الاجتماعية . والموقف المعتدل في المقام أن القرآن الكريم له ظهور في حدّ ذاته لكل آياته الشريفة لكنه في بعض المواضع له معطياته التي تساق بأسلوبه ، فمن الظواهر ما يحفل بوجود قرائن دالة على خلاف الظاهر كالمخصصات والمقيّدات التي تمنع من العمل بظواهره فلا يصح الأخذ مطلقاً بمقولة الظاهر على إطلاقها[٤]. كما هو المذهب المقابل لما يقرره الشيخ محمد أمين الاسترابادي من أنّه لا يجوز استنباط الاحكام من ظواهر الكتاب فلابدَّ من نص آخر يقوم بتفسير النص الأساس[٥].ولهذا فإن فهم الأولين للنص القرآني ، والتعاطي معه أساساً كنص يحمل مضموناً ومحتوى لابدَّ أن ينطوي على الاعتراف بالظهور العام ، أما خصوصيات النص أو المواضع الخاصة منه جعل لها المشرّع (نخبة خاصة) فهذا لا يعارض الظهور بمعناه العام . وعليه، فإن اغلب القواعد الضابطة للاستنباط من النص القرآني محكومة بقوانين التفهم الاجتماعي للخطاب .

المطلب الثاني : أثر الفهم الاجتماعي في السنّة المطهرة

في مجال السنّة المطهرة يقسِّم جمهور العلماء الحديث إلى المتواتر الآحاد ، ويقسمها بعض أهل العلم إلى المتواتر المشهور والآحاد[٦]، وقالوا بأن المتواتر ما رواه عدد يورث الاطمئنان الكامل بالصدور[٧]، واجتهدوا في عدة ورواته على أقوال ، لكن

الغزالي يرى ان العدد يختلف بالوقائع والأشخاص فأحال الأمر إلى الواقع وطريقة المجتمع في قبوله الخبر[٨].ومن الملاحظ هنا أن المقيس عليه في اعتبار الصدق هو عبارة عن مدرك اجتماعي وطريقة المجتمع الإنساني في قبول الخبر .

وفي ضوء الخلاف في مدى الإمكان أن ينتج الخبر الواحد علماً أو ظناً ، حكموا بقبول خبر الواحد والعمل به بالعقل والإجماع فصارت مرجعيته حجية خبر الواحد هي المرجعية الاجتماعية والعقلية فهما الاصلان في الجعل المنهجي لقبول خبر الواحد . ومن خلال التفاصيل نجد مثلاً ما اشترطه الحنفية للخبر الذي يتحدث عن حكم عام وشامل تعم به البلوى فلم يقبلوه آحاداً وقبله الجمهور[٩]، وكلاهما ينطقان من الفهم الاجتماعي ، فالاول يستند إلى قاعدة عقلية وهي أن ما احتاجه الناس كثيراً في حياتهم اليومية ينبغي ان يكون متواتراً أو مشهوراً ، فهناك مانع عرفي اجتماعي أن ينقل آحاداً ، بينما اعتمد الجمهور على القياس وقالوا متى قبلنا خبر الآحاد أساساً للبلاغ فعلينا ان نقبله في عظيم الأثر وقليله ، إلا إذا قلنا ما تحيله العادة والقياس على متعارف خارجي أيضاً[١٠].

المطلب الثالث : أثر الفهم الاجتماعي في حجية الإجماع

الإجماع : هو اتفاق الأمة على أمرٍ من الأمور الدينية[١١]، وعرّفه الامدي : اتفاق أهل الحل والعقد من امة النبي (ص) على حكم واقعة من الوقائع[١٢]، ثم يقول : هذا ما أردنا منه أصلاً كاشفاً عن الأحكام، وإلا فالواجب أن يقال"اتفاق المكلفين"[١٣].

وهنا يتضح أنَّ الإجماع على نوعين :

١- إجماع المتخصصين سواء كانوا فقهاء أم قضاة ام علماء في تخصص معين، وهذا هو الإجماع التنظيري إزاء إشكالية واقعية توجد حاجة لاكتشاف طريقة لمعالجتها .

٢- اتفاق الناس التابعين لمنظومة عقائدية وتشريعية واحدة على موقف عام إزاء قضية لا تخص فقط (نخبة متخصصة) .

فالنوع الأول : خلاصة حوار علمي ينتج عنه اتفاق بين متخصصين .

والنوع الثاني : استفتاء الناس على قضية عامة تتعدى النطاق الخاص وعلى كلا النوعين يمكننا أن نلاحظ الذائقة الاجتماعية ، الناتجة عن تلقي المجتمع وقبوله والأصل فيه اشتراط الكثرة العددية ، فأساسه المعرفي "العدد الأكبر" .

المطلب الرابع : أثر الفهم الاجتماعي في نظرية الفراغ التشريعي

إنَّ جزء من عناية الفقهاء بالمجتمع ورعاية الواقع والمتغيرات الزمانية ظهرت في فكرة الفراغ التشريعي إذ انطلقت الفكرة من تصوّر (إنها آثار الفجوة) الحاصلة بين زمن وقف الاجتهاد في القرن السادس الهجري فرض إعادة تشكيل المنظومة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري .

ومنطقة الفراغ التشريعي هي المنطقة الخالية من النصوص التشريعية لتفصيلية بحيث يمكن للمجتهد وولاة الأمور المجتهدين أن يقرروا ما يحقق أهداف الدولة الرشيدة والمجتمع العربي .

وينبغي أن لا نفهم أن الفراغ التشريعي على أنه عبارة عن عدم وجود حكم فذلك امر فيه إشكال عقائدي ، انما الامر متروك للمجتهد ليرى كيف يتصرف في حالة عدم وجود حكم تفصيلي محدد ، وإن كان الحكم في نطاق العمومات والمطلقات فالحكم إجمالاً موجود ويحتاج إلى مزج نظر المجتهد بين الأصول العامة وهذه المطلقات والعمومات ومتطلبات الواقع الاجتماعي المتغير .

المبحث الثاني:أثر الفهم الاجتماعي على الانتاج المعرفي الفقهي

المطلب الأول : الفقه والواقع الاجتماعي

يعتبر الواقع الموضوعي الذي يحاول الفقيه اكتشاف أحكامه التكليفية أو الوضعية واحد من ركني عملية الاستنباط ، فالاستنباط الفقهي يتكون من موضوع وحكم ، ومتى ما تعامل المجتهد مع الموضوع تعاملاً عملياً دقيقاً وفهم موضوعه كان أكثر قدرة على اكتشاف التوصيف التشريعي للحكم .

غير ان هذا الواقع تحوّل إلى عنصر تم توظيفه لصنع القواعد المنهجية والأحكام الفقهية ، ولعل السبب في هذا التحوّل إتساع الانجازات المدنية وتعددها وغلبة الواقع حجماً وعمقاً على التراكم والمعرفة الفقهية.

ومثال ذلك حاول بعض العلماء أن يوظف الواقع العلمي للإفادة منه في إغناء المعرفة الدينية ، وذلك بجعل الخطاب المعياري خطاباً وجودياً كونياً ساعياً إلى إثبات أحقية النص الإلهي من خلال تطابقه مع المنجزات العلمية ، وعزّز هذا الاتجاه رأيه بأنَّ في القرآن (٧٥٠) آية كونية بينما لا تزيد آيات التشريع الفقهي على (١٥٠) آية ، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء وإن كان الحق خلاف ذلك وهي المسائل الخلافية ليتوصل إلى أن علوم الطبيعة أهم من علم الفقه وأحق بالرعاية فلابدَّ من إعطائه تلك الأهمية الكبرى[١٤].

وعلى منوال هذه الرؤية سار طنطاوي الجوهري (ت١٩٤٠) ومصطفى صادق الرافعي[١٥]، وقد رفض الكثير من المعاصرين التوظيف العلمي للنصوص ، ويوجد عاملان مهمان حركا بعض الفقهاء للبحث عن آليات الإحاطة الفقهية بالواقع الجديد الذي لم يدرسه الفقهاء المتقدمين [١٦].

العامل الأول : الانشغال بالتنظير لفقه الدولة والسلوك السياسي المعاصر .

العامل الثاني : الانشغال بالتنظير لفقه المجتمعات المتعددة الآفاق وفالسلوك.

لقد كان الطهطاوي يرى أن من الضروري تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الزمنية[١٧]، وان على علماء الشريعة أن يتعرفوا على العالم المعاصر ويدرسوا العلوم الحديثة[١٨]. ولعل الشيخ مرتضى مطهري كان الأكثر تفهماً بالاطروحة هذه فانه يرى في الإسلام حقائق تامة وكاملة لكنها تحتاج إلى فهم عميق لا يتيسر إلا عبر مضامين العقل والواقع[١٩]. وبذلك يكون العلم بالواقع مفتاح الوعي ومفتاح فهم المقاصد والمفاهيم.

ويرى مطهري أيضاً : أنّه بالرغم من أن الفقه قائم على الاجتهاد إلا أنه ما زال يعاني من طرق مسدودة من جرائها يصطدم مع الواقع فلابدَّ من انها حالة التعارض والتصادم بين الفقه والواقع عبر إدراك سليم وقوي للواقع ، ويؤسس الشيخ مطهري أفكاره على نظرية التطابق بين التكوين والتشريع أي ان الخالق الحكيم حينما خلق الظواهر الكونية والحقائق العلمية والواقعية فإنه جعلها متناسقة مع التشريع الذي أنزله ولذا لا يتصور أبداً أن يكون هناك تقاطع بين الواقع الحقيقي والنصوص

التشريعية[٢٠]، ولقد سبق إلى هذا ابن رشد في فصل المقال بقوله أن النظر العقلي إذا كان قطعياً لا يتصور أن يتقاطع مع حقيقة شرعية لأنَّ القطعيين لا يتقاطعان ولا يتضادان[٢١].

المطلب الثاني : بداية الفقه من الواقع إلى النص

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن يكون الواقع ومشكلاته هي مجموعة من التساؤلات الموجهة إلى النص وكان هذا التنظير هو الأساس الفكري لما يسمى بـ(فقه النظرية) وكذلك منهج التفسير الموضوعي ، فهذه تبدأ من الموضوع الخارجي وتجعل البشرية سؤالاً دائمياً كبيراً للنص ، لأن التفسير الذي يبدأ من الواقع لينتهي بالقرآن يجعل الإنسان وواقعه جزءً حيوياً من الاهتمام القرآني ، وهذا المنهج كفيل بمراعاة دائمية للشروط الزمانية والحضارية لفهم النصوص ودراسة النص ضمن إطاره الاجتماعي الذي نزل فيه ، ثم التعامل معه بوصفه يحمل مضموناً حقوقياً وجوهرياً مطلقاً ، كما يحمل تناغماً مع واقع صدر في أجوائه في ذات الوقت ، وهذا الاتجاه يعتقد ان مسلكاً كهذا يجعل النص هو الذي يؤسس لثقافة الواقع[٢٢].

وهناك اتجاه آخر يرى ان النص طالما كان عبارة عن لغة فيها مضمون يتشكل في ظرف زماني فإنه منتج ثقافي لكن ذلك لا يمس بإ'لوهية المصدر مع ان مصدره الإلهي لا ينفي واقعية محتواه ، لذلك فاختيار منهج التحليل اللغوي ينتج عنه أنَّ النص لا يفارق الواقع لأنه كاشف عن الثقافة الاجتماعية التي ظهر فيها ، فهنا يكون الواقع مساعداً في فهم النص[٢٣].

المطلب الثالث : أولوية الواقع على العقل

يرى بعض المفكرين ومنهم د. حسن حنفي إنَّ الواقع ينافس العقل فأسباب النزول والنسخ ومراعاة المصالح فيها دلالة على ضرورة الأخذ بالاعتبار الظرف الزماني والحضاري فالعلاقة ليست بين العقل والنقل، وإنّما العلاقة أساسها الواقع ثم الفعل ، لذلك لا يجوز ان تكون اللغة وحدها مقياساً لفهم النص ويستدل على ما ذهب إليه إنه إذا تعارض النص مع الواقع فلابدّ من تأويله[٢٤].

وتجد ضمن الحوارات العميقة المنتجة حوار التحسين والتقبيح الذي بدأ من محاولة للبرهنة إن في الأشياء حسن وقبح ، ثم إنَّ العقل يدرك هنا الحسن الموجود في الأشياء ثم يستحسن الحسن ويستقبح القبح ، ثم أنَّ هناك تطابقاً بين رؤية العقل ورؤية الشرع وكل هذا الحوار ومداره الواقع لا غير.

فغن الفقيه في الدرجة الأولى يحدد المعطى اللغوي واللفظي للنص ثم بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلِّط عليه الارتكاز الاجتماعي ويدرس المعنى بالذهنية الاجتماعية المشتركة ، فيظهر له من النص أشياء جديدة ، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللغوي .

المبحث الثالث : تطبيقات الفهم الاجتماعي للنص

أولاً : عدالة إمام الجماعة : يشترط في الإمامية في صلاة الجماعة عدالة الإمام مضافاً إلى شروط أخرى ذكروها في محلها من الفقه ويضيفون إلى ذلك شروط الإيمان وهو ان يكون الإمام شيعياً اثنا عشرياً ، كما شرحوا ذلك في كتبهم الفقهية ؛ واستدلوا لذلك بروايات منها صحيح البرقي قال : كتبت إلى أبي جعفر الثاني (ع) أتجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدك ؟ فأجاب (لا تصل وراءه) .

والسؤال حول هذه الرواية هو : ألا يفيد هذا الالتفات إلى السياق الذي وردت فيه هذه الرواية وهو كونه في اجواء الصراع مع من أنكر إمامته (ع) ووقف على أبيه وجده أنه ينهى من التواصل معه والائتمام به في الصلاة .

وبعبارة أخرى : ألا يمكن أن يفهم من هذه الرواية الدعوة إلى المقاطعة بما هي نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يخضع دوامه أو عدمه لتغير الآثار المترتبة عليه ؟ فإذا كان ترك الصلاة خلفهم يؤدي إلى التفاتهم وعودتهم إلى جادة الحق وجب ذلك ، وإذا كانت الصلاة خلفهم تؤدي هذا الغرض وجبت وجازت؟[٢٥].

ثانياً : التحاكم إلى قضاة الجور : ورد عن أبي بصير عن الصادق (ع) "أيما رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حق فدعا إلى رجل من إخوانكم ليحكم بينه وبينه فأبى إلا ان يرافعه إلى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى

الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ} " وقد استدل الفقهاء بهذه الرواية على اشتراط التشيع في القاضي وعدم جواز الترافع امام المحاكم المدنية في المجتمعات المعاصرة، وقد كان لهذه الفتوى أثر كبير في حياة الشيعة الذي يعيشون في ظل حكومات تستوحي قوانينها من غير مذاهب الإمامية في الفقه ، وبدافع الالتزام بهذه الفتوى يضطر كثير من المتدينين إلى التنازل عن بعض حقوقهم المالية رغم إمكان الحصول عليها بحكم القاضي المدني ، وبخاصة عندما نلحظ تحفظاً حول قبول حكم الحاكم (الجائر) بحسب الاصطلاح الفقهي ، حتى لو كان حقاً في بعض الفتاوى كما في هذا النص (كما أن من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء ، ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهادة عنده والمال المأخوذ بحكمه حرام ، وإن كان الأخذ محقاً إلا إذا انحصر استنقاذ الحق المعلوم بالترافع إليه) ، أو هذا النص (يحرم الترافع إلى قضاة الجور ، أي من لم يجتمع فيهم شرائط القضاء ... وما اخذ بحكمهم حرام إذا كان دينياً ، وفي العين إشكال إلا إذا ...) [٢٦].

وهذه الرواية التي هي المستند لهذه الفتاوى ألا يمكن تغير دلالاتها إذا لاحظنا صدورها في عصر كان الإمام (ع) في حالة المواجهة مع الدولة الجائرة وبالتالي فإنه يأمر أتباعه بنوع من العصيان المدني ، بحسب التعبير المعاصر ، فلو فرض تغير الظرف وانتقل الإمام من حالة المواجهة إلى حالة الهدنة فهل يبقى الحكم كما هو ، بحيث لا يجوز الترافع إلى هؤلاء بحسب تعبير الإمام (ع) ؟ وربما لا يتغير الحكم بأن يُدَّعى : أن الإمام (ع) أراد أن يبقى أتباعه في حالة المواجهة والعصيان المدني إلى أن تسود دولة الحق وتكون لهم دولتهم ولكن رغم ذلك يبقى الالتفات إلى السياق الاجتماعي للنص مظهراً لدلالات لا تحملها الألفاظ وحدها ، فيكون هذا النص إذا أخذ سياقه بعين الاعتبار أحد الأدلة على ضرورة السعي لإقامة دولة الحق ويحمل النهي عن الترافع إلى (هؤلاء) مدلولاً سياسياً أوسع من مجرد النهي عن الترافع إلى من ليس أهلاً للقضاء ، وربما يمكن اكتشاف هذا الفهم للنص من كلام الإمام الخميني في كتاب البيع [٢٧].

ثالثاً – الرسم والنحت بين الحرمة والإباحة : يفتي بعض الفقهاء بحرمة رسم الموجودات ذات الأرواح سواء كانت الصورة مجسمة أي منقوشة لها أبعاد ، أم كانت مرسومة على ورق من دون أبعاد مجسَّمة وفرّق بعض الفقهاء بين الصور المجسمة فأفتوا بحرمتها ، وغير المجسمة فأفتوا بحليتها ومستند الحكم بالتحريم روايات صادرة عن الأئمة (ع) منها عدد من الروايات الصحيحة ، فمن الروايات الصحيحة رواية محمد بن مسلم قال : سألته عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال "لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان" . وهذه الرواية هي مستند التفرقة بين ذوات الأرواح وغيرها ، وقد استدل بهذه الرواية على الحرمة في الجملة عدد من الفقهاء منهم السيد الطباطبائي والمحقق النراقي وصاحب الجواهر [٢٨].

هذا ولكن المشكلة في الاستدلال بهذه الرواية أن مورد السؤال غير مبيَّن في كلام السائل ، فإذا جمعنا بين هذه الرواية المطلقة من جهة عدم تحديد المسؤول عنه وبين روايات أخرى وردت في باب الصلاة بقوى احتمال ان يكون المسؤول عنه هو وضعها أمام المصلي حال صلاته ، ومن ذلك ما ورد عن الإمام الكاظم (ع) : وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي في بيت في أنماط فيها تماثيل قد غطاها؟ قال : لا بأس .

وعلى أي حال تقوى استفادة الجواز إذا أخذنا بنظر الاعتبار أمرين :

١– أن محل الابتلاء في ذلك العصر عند السائل لم يكن صناعة التماثيل ونحتها أو تصويرها بالتطريز على الوسائد والأنماط ، حيث لم يكن ذلك الفن رائجاً بين المسلمين ليكثر السؤال عن حكمه وإنما كان السؤال عن الاقتناء وكيفية التصرف فيه ليس إلا .

٢– يحتمل قوياً رغبة الإمام (ع) بإبعاد المؤمنين عن شبهة احترام هذه التماثيل والتعلق بها وإعطائها شيئاً من القداسة في مجتمع لم يكن قد خلا حتى ذلك العصر من ألوان الوثنية أو رواسبها ، على اقل تقدير ، ويؤيد هذا تمييز الإمام (ع) بين ما يفرش على الأرض ويوطأ. وبين ما يعلق على الجدار .

رابعاً – زكاة الغلاة الأربع والأنعام : تجب الزكاة عند فقهاء الإمامية في اعيان محددة هي الغلات الأربع : القمح والشعير والتمر والزبيب. والانعام : الابل والبقر والضأن. والنقدين : الذهب والفضة .

وقد بدا الفقهاء المعاصرون بطرح سؤال كبير حول وجوب الزكاة في غير هذه الاعيان المشار إليها على ضوء فهم اجتماعي مفاده ان ورود هذه الاعيان في ألسنة الروايات تابع لكون هذه الأعيان هي المتداولة في ذلك العصر ، ولا موجب لحصر وجوب الزكاة فيها دون غيرها إذا تغيّر هذا الواقع أو أختلف من عصر لآخر أو من بلد لآخر في عصر واحد ، أفلا تجب الزكاة على أهل الصين في مزروعاتهم إذا لاحظنا ان الزراعة الأهم عندهم هي الأرز وليس القمح أو غيره مما ورد في الروايات ؟ ومن الملفت أن نجد بين الروايات الواردة عن الأئمة مؤشراً على إمكانية فرض الزكاة على غير هذه الأعيان في بعض الحالات ، ومن ذلك رواية عن الإمام الصادق (ع) "صدقوا الزكاة في كل شيء كيل) وفي رواية أخرى "وأما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو منتصف العشر" وفي ثالثة أوضح عن الإمام الصادق (ع) يُسأل : هل في الارز شيء ؟ فيقول : "نعم ، ثم قال إن المدينة لم تكن يومئذ أرض رز فيقال فيه .. وكيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه؟".

ولكن مشكلة هذه الروايات انها معارضة باخرى تدل على الحصر ، فيحتاج اختيار أحد الرأيين إلى معالجة التعارض ، ولا اريد الدخول في تفاصيل البحث عن هذه النقطة أو غيرها وغنما أريد ذكر نماذج لتطبيق هذا المنهج والاشارة إلى نتائجه فحسب ، وقد بدا بعض الفقهاء بالميل نحو توسعة وجوب الزكاة إلى غير الاعيان المشار إليها ، ولكن لم اجد في الرسائل العملية فتوى بذلك حتى الآن [٢٩].

خامساً – موارد حرمة الاحتكار : حرم الإسلام الاحتكار منذ البدايات الأولى للتشريع الإسلامي حيث نجد الإمام علياً (ع) في نص دستوري قانوني إلى حدٍ كبير ، يوصي واليه على مصر مالك الاشتر بضبط آليات التوزيع في السوق المصري ويقوله له : "فامنع من الاحتكار فإن رسول الله منع منه ... فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل

به وعاقب في غير إسراف" . ولم يحدد (ع) في هذا النص موارد الاحتكار والمواد التي يسري عليها هذا القانون .

ولكننا نجد في نصوص أخرى إشارة إلى مواد بعينها ، كما في رواية عن الإمام الصادق (ع) قال : "ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن" وفي رواية أخرى "الزيت" وفي رواية ثالثة عن الإمام الباقر (ع) : "إن علياً (ع) كان ينهي عن الحكرة في الأمصار ، فقال : ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن" (٣٠).

وقد استند الفقهاء إلى هذه الروايات وحرموا الاحتكار في هذه الاعيان ، وكنموذج من هذه الفتاوى أورد هذا النص السيد الخوئي في رسالته العملية حيث يقول "يحرم الاحتكار وهو حبس السلعة والامتناع عن بيعها لانتظار زيادة قيمتها مع حاجة المسلمين إليها وعدم وجود الباذل لها والظاهر اختصاص الحكم بالحنطة والشعير والتمر والزوبيب والسمن والزيت لا غير وإن كان الاحوط استحباباً إلحاق الملح بل كل ما يحتاج إليه عامة المسلمين " وتجد النص عينه تقريباً عند السيد محمد الروحاني والإمام الخميني ، وفي مقابل الافتاء بتحريم الاحتكار في الغلات الأربعة نجد من الفقهاء من عمَّم التحريم ووسع دائرته إلى كل ما يحتاج إليه عامة الناس في حياتهم كالسيد محمد سعيد الحكيم حيث يقول "يحرم الاحتكار إذا كان موجب لتلف النفوس المحترمة .. أو كان موجباً للهرج والمرج واختلال النظام من دون فرق بين الطعام وغيره كالدواء ...." (٣١).

هوامش البحث :

١. محمد جواد مغنية : علم أصول الفقه في ثوبه الجديد : ص٢٦٣.
٢. م . ن .
٣. الاسترابادي : الفوائد المدنية : ١٨٠.
٤. م . ن : ١٨٠.
٥. م . ن .
٦. السرخسي : الأصول : ٦٤/٢ ؛ بحوث في علوم الأصول : ٤٢/١.
٧. معالم أصول الفقه : ١٢٤/١ ؛ كشف الاسرار : ٣٩١/٣.
٨. الغزالي : المستصفى : ٢٦٨/١.
٩. الأصول العامة للفقه المقارن : ٢٢٣/١.
١٠. م . ن : ٢٢٣/١.
١١. انسداد باب العلم : هو انعدام الطريق إلى الموقف الشرعي وعدم وجود مسلك إلا الظن ، الذي ليس عليه دليل يجعله أساساً للعمل إلا تفادي الانسداد .
١٢. الغزالي : ٣٤٥/١.
١٣. الامدي : الإحكام : ٣٧٦/٤.
١٤. طنطاوي جوهري : الجواهر في تفسير القرآن : ٦٧/١.
١٥. م . ن : ٧/١.
١٦. مصطفى صادق الرفاعي : إعجاز القرآن : ١٧.
١٧. البرت حوراني : الفكر العربي : ٩٨.
١٨. محمد حسين فضل الله : حوار مجلة قضايا اسلامية ، ع٤، ص١٣٨.
١٩. مرتضى مطهري : حق العقل في الاجتهاد : ٦١-٦٤.
٢٠. مرتضى مطهري : مبدا الاجتهاد في الإسلام : ص٢٨.
٢١. ابن رشد : فصل المقال : ص٣٨.
٢٢. يحيى محمد : المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر : ١٢/١١.
٢٣. نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، ص٣٥.
٢٤. د. حسن حنفي من النص إلى الواقع : ٢٥٩/٢.
٢٥. محمد اصغر الموسوي : الفقه الاستدلالي : ٨٣/١.
٢٦. حيدر حب الله : دراسات في الفقه الإسلامي : ٨٥.

٢٧. م . ن .
٢٨. محمد حسن النجفي : جواهر الكلام : ٦٣/٢٥.
٢٩. محمد الرضوي : مباحث فقهية : ١٢٥/٣.
٣٠. وسائل الشيعة
٣١. محمد سعيد الحكيم : منهاج الصالحين

مصادر البحث

١- ابن رشد : فصل المقال : بيروت ، لبنان

٢- أبو حامد الغزالي : المستصفى : دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٥.

٣- الامدي : الإحكام في أصول الأحكام : بيروت ، ١٩٨٩

٤- البرت حوراني : الفكر العربي : دار العلوم ، بيروت ، ٢٠١٠.

٥- حيدر حب الله : دراسات في الفقه الإسلامي : بيروت ، لبنان .

٦- السرخسي : الأصول ، مطبعة دار الكتاب ، بيروت ، ٢٠٠٠.

٧- طنطاوي جوهري : الجواهر في تفسير القرآن: مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة.

٨- محمد اصغر الموسوي : الفقه الاستدلالي : دار العلم ، قم ، ٢٠١٠.

٩- محمد الرضوي : مباحث فقهية ، مطبعة انصاريان ، قم ، ٢٠١٤.

١٠- محمد أمين الاسترابادي : الفوائد المدنية : مطبعة شريعت ، قم ، ١٩٩٩م.

١١- محمد بن الحسر الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، دار الاعلمي للمطبوعات ، بيروت .

١٢- محمد تقي الحكيم ، الأصول العامة للفقه المقارن : مطبعة صاحب العصر ، قم ، ٢٠٠٩.

١٣- محمد جواد مغنية : علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ، دار الفكر ، بيروت، ١٩٩٧م.

١٤- محمد حسن النجفي : جواهر الكلام : بيروت ، ٢٠٠٠.

١٥- محمد حسين فضل الله : حوار مجلة قضايا اسلامية ، ع٤،

١٦- محمد سعيد الحكيم : منهاج الصالحين

١٧- محمود الهاشمي ، بحوث في علوم الأصول ، تقريرات بحوث السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، مؤسسة نشر تراث الشهيد الصدر ، قم ، ٢٠٠٥.

١٨- مرتضى مطهري : حق العقل في الاجتهاد : مطبعة شريعت ، قم .

١٩- مرتضى مطهري : مبدا الاجتهاد في الإسلام : مطبعة شريعت ، قم .

٢٠- مصطفى صادق الرفاعي : إعجاز القرآن : بيروت ، لبنان .

٢١- نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، القاهرة .

٢٢- يحيى محمد : المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر ، قم ، ٢٠١٣.