



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة بابل - كلية العلوم الإسلامية
قسم علوم القرآن - الدراسات العليا

حِمْمَةُ التَّشْرِيعِ فِي الْمُدَوِّنَاتِ التَّفْسِيرِيَّةِ الْمُعَاَصِرَةِ

رسالة ماجستير تقدّم بها الطالب:

(ياسر أحمد جاسم السعدي)

إلى مجلس كُليّة العلوم الإسلامية - جامعة بابل ، وهي من

متطلبات نيل شهادة الماجستير في علوم القرآن وتفسيره .

بإشراف الأستاذ المساعد الدكتور:

(حيدر شوكان سعيد السلطاني)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ
عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾

[النحل: ١٢٥]

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

الإهداء

إلى مَنْ أَرْجُو أَنْ أَكُونَ مِنْ أَنْصَارِهِ، لِأَرَى حِكْمَةَ الْإِنْتِظَارِ.. بَاهِرِ الْبُرْهَانِ
وَشَرِيكَ الْقُرْآنِ الْإِمَامَ الْحُجَّةَ الْمُنْتَظَرَ صَاحِبَ الْعَصْرِ وَالزَّمَانِ.
إِلَى مَنْ عَلَّمَنِي حِكْمَةَ الصَّبْرِ وَالْأَلَمِ، يَا مَنْ عَلَّمَنِي مَعْنَى أَنْ أَعِيشَ مِنْ
أَجْلِ الْحَقِّ وَالْعِلْمِ: الْأُسْتَاذُ أَحْمَدُ جَاسِمُ

والدي العزيز... (فخرًا و اعتزازًا)

إِلَى مَنْ أَسَمِيَتْهَا تَاءُ الْحِكْمَةِ وَمِيمِهَا، إِلَيْكَ يَا رَمْزُ الْحُبِّ وَمُنْتَهَاهُ...

والدتي الغالية... (عِظْمَةٌ وَ خَفْضَ جَنَاحٍ).

إِلَى الْأَخْوَيْنِ السَّنْدِينِ (م.م منتظر - د. مجتبی) وَالْأَخْتَيْنِ الْحَبِيبَتَيْنِ...

(فخرًا ، و انتماءً).

إِلَى مَلَائِكَةِ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ ... يَا مَنْ وَضَعَ فِيكُمْ حِكْمَتَهُ، وَبَالَغَ أَمْرَهُ ..

المصابين بمتلازمة داون : رواء خالتي...

(رَحْمَةً، وَ اشْتِيَاقًا).

أهديكم ثمرة جهدي ..

ياسر

شكرٌ وعرفانٌ

الشكر لله في البدء والانتهاه الذي توالى عليّ نعمه ظاهرة وباطنة، ومنها اتمام هذه النعمة بإكمال هذه الرسالة، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، والمبعوث رحمة للعالمين وعلى آله المنتجبين الطيبين المطيبين.

وبعد..

إنَّ أول من أذكره بالشكر الجزيل أستاذي المشرف الأستاذ المساعد الدكتور (حيدر شوكان سعيد)؛ لصواب توجيهه العلمي، ولما بذله من جهدٍ ورعايةٍ ونصحٍ ومتابعةٍ حثيثةٍ، وقراءةٍ متأنيةٍ وملاحظاتٍ دقيقةٍ، ومصادرٍ نافعةٍ مفيدةٍ، من أجل انجاز هذه الرسالة، فجزاه الله عنّي أفضل الجزاء .

والشكر موصولٌ إلى عمادة كليتي، والسيد رئيس قسم علوم القرآن الاستاذ الدكتور حيدر الشلاة، وإلى أساتذتي في السنة التحضيرية لما قدّموه من فائدةٍ عظيمةٍ .. ولا أنسى أن أقدم شكري إلى الأساتذة الأجلاء والمسؤولين عن قسم الدراسات العليا.

ويطيب لي أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى عائلتي وكل من ساعدني وأعانني في إعداد هذه الرسالة بالنصح والإرشاد والدعاء وتوفير المصادر والمراجع، وأمناء مكتبة كلية العلوم الإسلامية في جامعة بابل، وكل من تفضل عليّ بمساعدة أو إعارة، وأخص بالذكر: الدكتور محمد حمزة الشيباني، والأستاذ ماجد الغرباوي، اللذين كانا خير معينين لي في خطوات كتابة رسالتي هذه .

الباحث

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
الآية القرآنية	أ
الإهداء	ب
شكرٌ وعرفانٌ	ت
فهرس الموضوعات	ث
المقدمة	١ - ٨
المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة .	٩ - ٤٧
المطلب الأول: التعريف بمفهوم الحكمة ودلالاتها .	١٠ - ٢٢
أولاً- تحديد مفهوم الحكمة لغةً .	١٠
ثانياً- تحديد مفهوم الحكمة في الاستعمال القرآني .	١٢
ثالثاً : تحديد مفهوم الحكمة اصطلاحاً.	١٥
المطلب الثاني : التعريف بمفهوم التشريع ودلالاته.	٢٢ - ٣٠
أولاً : تحديد مفهوم التشريع لغةً	٢٢
ثانياً: تحديد مفهوم التشريع في الاستعمال القرآني .	٢٣
ثالثاً: تحديد مفهوم التشريع اصطلاحاً .	٢٦
المطلب الثالث : التعريف بمفهوم المعاصرة ودلالاتها.	٣٠ - ٣٦
أولاً - تحديد مفهوم المعاصرة لغةً .	٣٠
ثانياً- تحديد مفهوم المعاصرة في الاستعمال القرآني.	٣١
ثالثاً- تحديد مفهوم المعاصرة في الاصطلاح التداولي	٣٤
المطلب الرابع : التعريف بالمدونات التفسيرية المعاصرة.	٣٧ - ٣٩
أولاً- تحديد مفهوم التفسير لغةً واصطلاحاً.	٣٧
ثانياً- تحديد مفهوم التدوين لغةً واصطلاحاً.	٣٧

٣٨	ثالثاً- تحديد مفهوم المدونات التفسيرية المعاصرة .
٣٨	رابعاً- المناهج التفسيرية المعاصرة.
٤٦ - ٣٩	المطلب الخامس : اصطلاحات ذات صلة بالحكمة .
٣٩	أولاً- التعبير بالعلة .
٤٣	ثانياً- التعبير بالسبب .
٤٤	ثالثاً - التعبير بالسّر .
٤٥	رابعاً- الفرق بين الحكمة والمقاصد .
٤٦	خامساً- تعبيرات أخرى.
١٠٠ - ٤٨	الفصل الأول: النص ومدوناته التفسيرية في حكمة التشريع ودواعي القراءة.
٨٣ - ٥١	المبحث الأول: آيات التشريع وأدواره في كشف الحكمة من الخطاب.
٥١	المطلب الأول: آيات التشريع الاسلامي مفهوماً وتحديداً .
٥١	الفرع الأول - تحديد مفهوم آيات التشريع لغةً واصطلاحاً .
٥٣	الفرع الثاني - جدل العلماء في آيات التشريع الإسلامي .
٦٠	المطلب الثاني : أدوار التشريع في كشف الحكمة من الخطاب .
٦١	الفرع الأول - المرحلة التأسيسية .
٦٣	الفرع الثاني - مراحل حكمة الأحكام وعللها في الفضاء السنيّ .
٧٤	الفرع الثالث - حكمة الأحكام أو عللها في الفضاء الإمامي الشيعي .
٩٨ - ٨٤	المبحث الثاني: المعالم المساعدة على تحديد النص التشريعي في التفسير.
٨٤	المطلب الأول- تنوع قواعد آيات الأحكام بلحاظ الأسلوب والبيان .
٩٢	المطلب الثاني- تنوع قواعد آيات الأحكام بلحاظ المضمون والمحتوى .
١٦٩ - ١٠١	الفصل الثاني: دلالات الحكم الشرعي وإنتاجه في المدونات التفسيرية .
١٢١ - ١٠٣	المبحث الأول: الدلالة الحرفية للنصّ.
١٠٣	المطلب الأول: تحديد مفهوم النصّ لغةً واصطلاحاً.
١٠٥	المطلب الثاني: الدلالة الحرفية للنصّ.

١٠٨	المطلب الثالث: الجهات الحرفية المنتجة للمعنى عند الأصوليين .
١٠٨	أولاً- جهة اللفظ.
١١٠	ثانياً- جهة الدلالة .
١١٥	ثالثاً- جهة السياق .
١٢٢ - ١٣٤	المبحث الثاني : الدلالة العقلية للنصّ.
١٢٢	المطلب الأول : تحديد مفهوم العقل لغةً واصطلاحاً.
١٢٤	المطلب الثاني: اتجاهات تعامل العقل مع النصّ في منظومة الفكر الإسلامي.
١٢٥	الاتجاه الأول: الدلالة العقلية وحدودها عند أصوليي المذاهب الإسلامية .
١٢٧	الاتجاه الثاني : الدلالة العقلية وحدودها عند الأمامية في فهم النص الدينيّ.
١٣٢	المطلب الثالث: الدلالة العقلية دليلاً على حكمة التشريع في النصّ.
١٣٥ - ١٤٠	المبحث الثالث : الدلالة المقاصدية للنصّ .
١٣٥	المطلب الأول: تحديد مفهوم المقاصد لغةً واصطلاحاً.
١٣٨	المطلب الثاني: أثر الدلالة المقاصدية في انتاج الحكم الشرعي.
١٤١ - ١٦٩	المبحث الرابع : الدلالة التزامية للنصّ، وإشكالية تغيير الأحكام .
١٤٢	المطلب الأول: تحديد مفهوم التزامية ودلالاتها .
١٤٣	المطلب الثاني : جدل الاتجاهات المعرفية في التزامية النصّ .
١٥٧	المطلب الثالث: أثر الدلالة التزامية في تغيير الأحكام الشرعية.
١٦٠	المطلب الرابع : مسوّغات التجديد وتغيير الأحكام .
١٧٠ - ٢٢٣	الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في المدونات التفسيرية المعاصرة، وكاشفيتها للحكمة التشريعية .
١٧٢ - ١٩٧	المبحث الأول: حكمة العبادات في التفاسير المعاصرة.
١٧٣	المطلب الأول : حكمة تشريع الجهاد وعلاقته بمنطق القوة.
١٧٤	الفرع الأول : حكمة عدم تشريع الجهاد في مكة وتشريعه في المدينة.
١٧٧	الفرع الثاني: حكمة تشريع الجهاد الابتدائي، والدفاعي.

١٨٥	المطلب الثاني: الحكمة من تشريع الحج أو فلسفته .
١٨٦	الفرع الأول - تحديد مفهوم الحج لغةً واصطلاحاً .
١٨٦	الفرع الثاني - فلسفة تشريع الحج .
١٩٢	المطلب الثالث: الحكمة من تشريع الصوم أو فلسفته.
٢١٠ - ١٩٨	المبحث الثاني: حكمة المعاملات في التفاسير المعاصرة .
١٩٨	المطلب الأول : فلسفة الزواج .
١٩٨	الفرع الأول : تحديد مفهوم الزواج لغةً واصطلاحاً:
١٩٩	الفرع الثاني : حكمة تشريع الزواج .
٢٠٢	الفرع الثالث: حكمة تعدد الزوجات .
٢٠٤	المطلب الثاني: الحكمة من تشريع القرض .
٢٠٨	المطلب الثالث: الحكمة من تشريع الرهن .
٢٢٣ - ٢١١	المبحث الثالث: حكمة الحدود في المدونات التفسيرية المعاصرة.
٢١٢	المطلب الأول: الحكمة من تشريع حدّ السرقة.
٢١٢	الفرع الأول: تحديد مفهوم السرقة لغةً واصطلاحاً .
٢١٣	الفرع الثاني: نماذج تطبيقية في بيان حكمة حدّ السرقة .
٢١٧	المطلب الثاني: الحكمة من قتل المرتد في الإسلام .
٢١٧	الفرع الأول: تحديد مفهوم المرتد لغةً واصطلاحاً .
٢١٨	الفرع الثاني: قتل المرتد قراءة في الإطار التاريخي.
٢٢٨ - ٢٢٥	خاتمة الرسالة ونتائجها .
٢٦١ - ٢٢٩	المصادر والمراجع
A	Abstract

الْفُقْدَانَةُ

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ

الْخَيْرُ ۝ [سبأ : ١]، والصلاة والسلام على الذي اختاره واصطفاه قبل أن يرسله، الرسول الأعظم النبي الأكرم سيد الأسياد ومنقذ العباد، والمصطفى الأمد المحمود الأحمد أبي القاسم محمد (ﷺ)، وعلى آله الميامين المصطفين الأبرار، وعلى صحبه المنتجبين الأخيار وسلم تسليماً.
وبعد...

إنَّ مؤشر الدراسات الدينية يثبت أن الدين حاجة وجودية رافقت الإنسان ولازمته منذ اجتماعه الأول، وقد تباين هذا الحضور قوةً وضعفاً تبعاً لعوامل مختلفة في الفضاء الاجتماعي والتاريخي، ولعل أبرزها: وعي الإنسان ومستوى تطوُّره الحضاري، وقيمة الخطاب الديني وقدرته على تقديم معالجات تستوعب المفارقات التي يعيشها الانسان .

ومن هنا انطلقت الدراسات التحليلية في تبديات الدين وتدخلاته وحجم هذا التدخل ونطاقه في محددات المجتمعات، والمتخيل فيها، وتفكيك هذه المحددات بنقدها أو نقلها الخالص يستوجب دراسة الدين برويته الكلامية وقوانينه الفقهية ونزعت الروحية والتباسات التاريخ فيه. بوصفه معطى علمياً موضوعياً جديرًا بالدراسة مثله في ذلك مثل أي ظاهرة، فلا يحق للدراسات الحديثة أن تُهمل وجوده وتأثيراته الحاسمة بحجة أنّه وهم أو متخيل أو هوية مغلقة .

نعم التساؤلات الحاسمة والاستطلاعات المأخوذة من علوم الإنسان والمجتمع أصبحت ضرورة علمية لاختبار قدرة النص الديني على الصمود والوفاء بعهوده .

ومن هذه الضرورة انطلقت مجمل العلوم الدينية الإسلامية لاحتواء الحضور في ثنائيات صريحة: ثنائية الدين والفلسفة، التراث والحداثة، الماضي والحاضر، والمقدس والمدنس، الدين والعلوم الطبيعية ، الدين والفنون .

وبما أنَّ الشريعة الإسلامية - ويتبعها الفقه لكونه فهماً لها - مسؤولة بشكل مباشر عن تقديم

مخرجات فاعلة وحضارية عن هذه الثنائيات وغيرها . فقد صاغت وقدمت واحدة من أبرز المخرجات والأصول التي اشتغل عليها العقل الإسلامي ولقيت ترحيباً في العصر الحديث وهو الاجتهاد المناطى والمقاصدي والعلي ليتعدى بها الفعل الديني من حرفيات النصوص الى اجتهادات المعاني ، بعد أن يقف على مكوناتها وغايتها وعللها .

ومن هذه المسارات ولد البحث في حكمة التشريع أو فلسفة الأحكام، إلا أن سيطرة العقل التراثي ونزعتة ضعفت من حضور منهج تحليل الأحكام في القرون الأولى لاعتبارات مختلفة حتى عصر المقاصد، الذي ابتدأ بشكل واضح مع إمام الحرمين الجويني(ت٤٧٨هـ) ونضج مع الشاطبي(ت٧٩٠هـ) ثم عانت فلسفة التشريع غياباً طويلاً إلى عصر النهضة مع الشيخ محمد عبده(ت١٣٢٣هـ) ومحمد رشيد رضا(ت١٣٥٤هـ) والطاهر بن عاشور(ت١٣٩٣هـ)، وقد حاولوا أن يجعلوا فيها مخرجاً من التباسات التاريخ والنص والفهم التراثي.

وبما أن هذه الدراسة اختصت بالتكشيف عن حكمة أو فلسفة الأحكام الشرعية فأوسمتها بـ(**حكمة التشريع في المدونات التفسيرية المعاصرة**) محاولاً تكشيف المدونات التفسيرية وحضور فلسفة التشريع فيها لتتساءل: هل كانت تعي حجم الفائدة من بيان هذه العلل من الخطاب انطلاقاً من أن الحكيم العليم عندما يُشرع حكماً فلا بد له من رعاية المصلحة وهي حكمة الحكم، وإلا يكون تشريعه لغواً و عبثاً وحاشا للحكيم سبحانه.

ومن المعلوم أن مهمة فلسفة التشريع ذات مديات وأبعاد عميقة تتجاوز المنهج الماهوي التقليدي لعلم أصول الفقه، بالرغم من أن فلسفة التشريع وحكمة الأحكام نشأت في رحم بحوث علم أصول الفقه، وتغذت في هذا الفضاء، إلا أن فلسفة التشريع اتسعت لتشمل مباحث حديثة لم يسبق أن تعرض لها علم الأصول: كمعرفة أهداف التشريع والمساحة التي يشغلها من الدين، وتوسع مصادر التشريع، ومدى مدخلية الزمان والمكان في تغيير الأحكام لحكمة يقتضيها الزمان أو المكان، وتأثير الظروف التاريخية في تطور الاستدلال الفقهي، وتأثير الظروف الاجتماعية في الاستنباط الفقهي، وأثرها في اتساع دائرة آيات الأحكام، واختلاف مسبقات الفقيه وأثرها في صناعته، وأثر الرؤية الكونية والثقافية والكلامية في كيفية استنتاج النص الديني وفهمه . ولا بد من أن ننوه إلى أن فلسفة التشريع لا زالت

لم تتضج بعد فهي في طور النمو إلى يومنا هذا .

أولاً: أهمية الدراسة:

لو نظرنا للمدونات التفسيرية بشكل عام - فإننا نلمح حضوراً لفلسفة التشريع بل بعضها عنون لبعض فقرات التفسير الخاصة بالتشريع، بفلسفة الحج أو فلسفة الصوم أو فلسفة الجهاد.. إلخ ، ولربما تأتي هذه المحاولة من أجل أن يزيد اطمئنان المسلم، وانسجام مفاهيم دينه مع تشريعاته وقوانينه وأصالة هذا التشريع، ثم يدفعه إلى تطبيق أحكامه بشوقٍ ورغبةٍ. ثم يساعد الآخر غير المسلم على فهم مبادئ الأخلاق وأصول هذا الدين، ومدى سماحته، مما يدفعه إلى الإسلام ولو خطوة واحدة، أو الاقتراب منه.

إنَّ المفسر عندما اشتغل على بيان حكمة الأحكام وفلسفتها إنّما استهدف تبیین مدى مرونة التشريع، إذ يمكن للشرع أن يكتسب مرونة كبيرة جداً تجعله قادراً على التكيف مع جميع العصور و الظروف، ولتضي عليه طابع الشمولية لكل وقائع الحياة، خاصة بعد اتساع دائرة آيات الأحكام لتشمل آيات الأخلاق والعقيدة والقصص القرآني .

ثانياً: مشكلة الدراسة:

إنَّ إشكالية البحث التفسيرية تكمن في حكمة التشريع نفسه، لأنّها تتضمن الإشكالية الأساسية التي عانت منها مدارس نفي القياس والرأي، ما يلزمه من لملة أوراق القواعد الاجتهادية من قبيل النظر في: العلة المنصوصة أو تنقيح المناط (العلة المستتبطة)، ومناسبة الحكم والموضوع، ومذاق الشارع وغير ذلك، فالمفسر عندما يستهدف بيان الحكمة من الخطاب إنّما يأخذ بنظر الاعتبار القواعد الاجتهادية التي أشرنا إليها، ومرجعيات الظن فيها بوصفها علة ناقصة أو غير يقينية في أغلبها .

وهذا يلزم دراسة الدلالات التي تتحكم بالحكم الشرعي توسعةً وتضييقاً، وهي الدلالة الحرفية للنص، والمقاصدية، والعقلية، والواقعية التزامنية . وهذه الدلالات هي الأخرى مختلف فيها .

ثالثاً: الدراسات السابقة :

ثمّة دراسات تناولت حكمة التشريع من الجانب النظري والتطبيقي معاً ، وأهمها :

١- معارج الأصول ، المحقق الحلي ، الجزء الأول / ١٨٣ .

٢- أجود التقريرات ، المحقق النائيني، ٢ / ٤٨٩ - ٤٩٩ .

٣- حكمة التشريع وفلسفته، للشيخ علي أحمد الجرجاوي، تحقيق: خالد العطار، طبعت طبعته

الثانية في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤- مواهب البديع في حكمة التشريع، عبد القادر معروف السنندجي، طبعت طبعته الأولى في

مطبعة كردستان العلمية، سنة: ١٣٢٩هـ .

٥- فلسفة التشريع في الإسلام، صبحي رجب محمصاني، طبعت طبعته الثانية في دار

الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، سنة: ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

ويظهر لي في ظل معاينة هذه الدراسات السابقة والوقوف على فصولها ومباحثها وخُطواتها أنّها

لم تشر إلى حكمة التشريع عند المفسرين، بينما تكتنز المدونات التفسيرية المعاصرة بشكل خاص

على كشف أسرار ملغزة لم يلتفت إليها المفسرون السابقون، ومن هنا يقع الاختلاف بين دراستي هذه

والدراسات السابقة التي أشرت إليها، ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الدراسات السابقة تنتهج منهجاً

فقهياً تقليدياً في اتجاه خاص كالاتجاه السُني ومدوناته الفقهية أو الإمامي، إذ تُناقش قوانين وأحكام

التشريع في الإسلام والمبادئ الأخلاقية والأصول الفقهية في هذين الاتجاهين ، بينما يسلك بحثي

منهجاً تفسيرياً قائماً على عرض النصوص وتحليلها واستقراءها في إطار المدونات التفسيرية المعاصرة

من جميع الاتجاهات والمذاهب. أضف إلى ذلك الوقوف على المنطلقات الرئيسة لحكمة التشريع وما

مرّت به من مراحل وأدوار تعدّ مدارج للتطور والتجديد ومسوغات له .

وأما نقطة الفراغ التي تعالجها هذه الدراسة هي الآتي: (أولاً- بيان مساحة الاشتغال في حكمة

التشريع عند الإمامية . ثانياً- كشف حكم الأحكام الشرعية في المدونات التفسيرية المعاصرة)

رابعاً: خطة الدراسة :

بعد الاستقراء والمتابعة، وجمع المادة العلمية المتّصلة بالدراسة، شرعت برسم هيكلية خطة لها

على وسم منهج أخاله منسجماً ومنسقاً مع عنوان الرسالة، فاقضى الأمر أن تكون الخطة على

تمهيد وثلاثة فصول، ثم أتبعها بخاتمة تضمنت أهم النتائج ولحققتها أخيراً بقائمة المصادر والمراجع .
المقدمة: ضمت بياناً لدواعي كتابة هذه الدراسة، ومشكلة البحث، وأهميته، وصعوبته،
والدراسات السابقة .

المبحث التمهيدي: وفيه عمد الباحث إلى إيجاد مقاربات لغوية واصطلاحية لعنوانات البحث
عن طريق تتبع الدلالات اللغوية في المعاجم اللغوية المعتمدة والتي تمثل أصول الجذور اللغوية
للمفردات اللغوية . والمعاجم الاصطلاحية التي تناولت بعض المصطلحات الخاصة ببحثنا، مع
إضافة الوجوه والنظائر في بعض المصطلحات التي لها صلة وعلاقة بمصطلح **الحكمة**.

الفصل الأول: وفيه تناول البحث آيات التشريع الإسلامي بوصفها الأسس النظرية التي بُنيت
على الحكم التشريعية، وتكشف ذلك من داخل النص ومدوناته التفسيرية، والعوامل المساعدة التي
تدُلنا عليها . ثم ملاحقة جهود علماء المسلمين في اشتغالهم على تنقيح مناطات الأحكام وقواعد
التعدي على حرفية النص، وكيف أثرت في فهم النص الديني. وقد جاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول: تناول المساحة التي تشغلها آيات التشريع الإسلامي في داخل النص ومدوناته
التفسيرية بوصفها المرحلة الأولى، في البحث عن حكمة التشريع، ثم أدوار هذا التشريع عند التيارات
الفكرية المذهبية ورؤيتهم في تطور أصول الاستنباط الفقهي. ففريق فعل دور العلة والحكمة واشتغل
عليها، وآخر جمدها على مستوى التنظير لا التطبيق .

المبحث الثاني: درستُ في هذا المبحث العوامل والمرتكزات أو الأدوات المساعدة في كشف
الحكم الشرعي، ودورها في إنتاج الحكم وأنماطها وتمثُلاتها في داخل النص بوصفه الإطار المرجعي.
أما في الفصل الثاني: فقد تعرضت للدور الذي تلعبه الدلالة الحرفية والعقلية والمقاصدية
والتزامنية، في إنتاج الأحكام وتغيُّرها خلافاً للمنهج الماهوي التقليدي إذ لا يعنيه عادة التركيز على
مناطات الأحكام وملاكاتها تبعاً لاشكال الحرفية الظاهرة في النص، مما يجعل أفكارها تتضارب بين
مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده . لذا كان لزاماً عليّ أن أدرس بعض الدلالات المعرفية التي تؤثر
في الحكم الشرعي تحديداً و تغيييراً ، وتبديات هذه الدلالة في حكمة التشريع و مآلاتها في رؤية
المفسر للتحليل وتصويب الأفكار لكشف آليات الفهم الديني وكيفيته. وجاء هذا الفصل على أربعة
مباحث، إذ درستُ كل دلالة في مبحثٍ خاص بها.

الفصل الثالث: وفيه تناولت التطبيق ملتزماً بما أسس في فصول السابقة، وقد فعلتُ في هذا
التطبيق دور الدلالات التي ذكرتها في الفصل الثاني، وكيف كشفت عن الحكم وحكمته. وجاء الفصل
بمباحث ثلاثة:

المبحث الأول: انعقد الكلام فيه على نماذج من الأحكام العبادية كالحكمة من تشريع الجهاد والحج والصوم .

وفي المبحث الثاني: كانت النماذج التطبيقية من نصيب قضايا المعاملات، كالحكمة من تشريع الزواج والقرض والرهن.

وأما نماذج **المبحث الثالث:** فكانت في الحكمة من تشريع الحدود، كالحكمة من تشريع حد السرقة، والحكمة من قتل المرتد في الإسلام .

الخاتمة: ضُمَّتْ أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة .

أما المصادر والمراجع: فقد توزعت حسب ما تقتضيه طبيعة البحث بين كتب الفقه، والأصول، والحديث، والتفسير، واللغة، وكان على رأس هذه المصادر القرآن الكريم.

خامساً: منهج الدراسة :

استخدم الباحث في هذه الدراسة أكثر من منهج كان على رأس هذه المناهج (المنهج التحليلي ، والمنهج الوصفي) القائمين على استقراء المادة العلمية المتصلة بالدراسة ومتابعتها، فتنبعت فيها مراحل انطلاق وتطور مباحث التعليل أو الحكمة في الأحكام، في ظل رصد الأسس والمنطلقات والجذور الأولى لها وكذا الإشارات التمهيدية والاستباقية للعلماء، ثم رصد الحكمة من آيات الأحكام باستخدام المنهج التحليلي، ثم كان للمنهج المقارن نصيباً غير قليل من هذه الدراسة .

سادساً: أهم الصعوبات :

أبرز الصعوبات التي واجهتني تداخل الموضوع بموضوعات أخرى كالعلة والسبب والمناطق تداخلاً يصل إلى حد التطابق وسعة الموضوع وتشعب الآراء فيه . كما أنه يستلزم دراسة أكثر من حقل أو مساحة معرفية من الفقه والأصول والتفسير واللغة والفكر وتفكيك أو تقطيع هذه الشبكة من المعارف المتولدة أو المنتجة من النصّ.

ومن جانب آخر إن هذا الموضوع من الموضوعات الحساسة في أصول الفقه الإسلامي، إذ إنه تعرض للتشكيك وسوء الفهم من بعض الذين يتصورون أن الموضوع يراد منه الحط من الفقه الإسلامي عامة والإمامي خاصة، وادعى آخرون أنه من الموضوعات التي توجب هدم التراث وأحكامه، والعمل على القطيعة معه. مما يُشعر الباحث بالارتياح من خوف الانحراف في المجال الاستنباطي، مع ذلك تناولت ما أمكنني بلحاظ الزمن المحدد لهذه الدراسة .

سابعاً: المنهجية المتبعة في ضبط البحث:

١- جعلت الآيات القرآنية داخل أقواس مزهّرة، وأحاديث النبي (ﷺ) والأئمة داخل أقواس الاقتباس العادية .

٢- تخريج أحاديث النبي والأئمة المعصومين من كتب الحديث المعتبرة عند السنة والشيعة، وأما تخريج أقوال العلماء فكان من كتبهم إلا ما ندر.

٣- أشار الباحث في الهامش إلى المصادر بذكر: اسم الكتاب، واسم المؤلف وسنة وفاته إن لم يكن معاصراً، والبطاقة كاملة للكتاب في أول ذكره، والجزء والصفحة. ثم ذكر الباحث البطاقة كاملة في مسرد المصادر.

٤- أشار الباحث إلى الاختصارات الآتية: (د.ت = دون تاريخ)، و (د.ط = دون رقم طبعة)، و (ت هـ = الوفاة بالهجري).

بقي لي أن أشير إلى أن هذه الدراسة لم تنحصر داخل مدونة تفسيرية معاصرة، بل شملت أقول وأدلة المدونات الإسلامية الأخرى؛ لإعطاء صورة أوسع وأنضج للبحث .

والبحث في فلسفة التشريع أو حكمته بحث مستمر باستمرار حركة الإنسان وتوسع أفهامه ومداركه، في كشف مآلات الأحكام الشرعية، إذ لا أزعم لنفسي استيفاءً كاملاً للموضوع دون سقطات أو هنأت فكرية . ولكن حسبي إنّي ساهمتُ وبذلتُ جهداً بهذا الباب الواسع، عسى أن يوفقني الله لخدمة المعرفة، فإن أصبت فهو المراد والغاية، وإن وقعت في الخطأ فمن الواجب نقدي وتقويمي، وترميم ما قدمته . وقبل أن أضع نقطة النهاية، لا يسع القلب والعقل إلا أن يتهافت انجذاباً وشكراً لأستاذي الدكتور حيدر شوكان سعيد فأشكره على جميل الثناء، واقتراح العنوان، وإسعافي بالملاحظات والأفكار والتقويمات السديدة.

والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق

الباحث

المبحث التمهيديّ:

الإطار المفاهيمي للدراسة .

المطلب الأول

- التعريف بمفهوم الحكمة ودلالاتها .

المطلب الثاني

- التعريف بمفهوم التشريع و دلالاته .

المطلب الثالث

- التعريف بمفهوم المعاصرة و دلالاتها .

المطلب الرابع

- التعريف بالمدونات التفسيرية المعاصرة .

المطلب الخامس

- اصطلاحات ذات صلة بالحكمة .

المبحث التمهيدي : الإطار المفاهيمي للدراسة.

في هذا المبحث التمهيدي لابد من الوقوف على أهم مكونات هذه الدراسة والكلية العامة فيها بوصفها مهاداً توضيحياً لها وكشفاً اجرائياً ولذا قسمتها بالمطالب الآتية :

المطلب الاول : التعريف بمفهوم الحكمة و دلالتها .

أولاً : تحديد مفهوم الحكمة لغةً :

من المعروف أن اللغة العربية لغةً اشتقاقية لا إصاقية، أي أن اللفظ الواحد ينمو فيشتق منه اشتقاقات من ذاته وتتفرع من أصله فروع بمقاييس ثابتة وأصول معروفة، ((لأن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية))^(١) . ومن هذه الألفاظ لفظ (الحكمة) فلها في اللغة معانٍ عدة يحسن بنا أن نتلمس بعض مفرداتها في حدود معانيها اللغوية لنتعرف على خصائصها حذراً من أن يبتعد بنا الفكر، وينحرف بنا الطريق، فنخرج بهذا اللفظ عن مداليه ومقاصده إلى مفاهيم ومقاصد بعيدة عنه فتتضح للقارئ معانٍ بلا لبس أو ابهام، وذلك باستقراء المعاجم اللغوية .

فإن الحكمة إذا وضعناها على منصة التشرية المعجمي عند اللغويين نجد أنها تعود إلى الجذر الثلاثي (حكم) :

فالحكمة في عند الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ) : ((مَرَجَعَهَا إِلَى الْعَدْلِ وَالْعِلْمِ وَالْحِلْمِ . فيقال : أَحْكَمْتُهُ التَّجَارِبَ، أَي: مَنَعْتُهُ مِنَ الْفَسَادِ))^(٢) ومن اللغويين مَنْ أَرَجَعَهَا إِلَى جُذْرِهَا الثَّلَاثِي (حَكَمَ) وَأَرَادَ بِهِ الْمَنَعَ عَنِ الشَّيْءِ تَارَةً^(٣)، وَتَارَةً عُنَى بِالْحُكْمِ الْعِلْمَ، وَالْفَقْهَ، وَالْقَضَاءَ بِالْعَدْلِ كَمَا فَعَلَ الْأَزْهَرِيُّ (ت ٣٧٠هـ)^(٤)، ثُمَّ تَابَعَهُمَا

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تح: جماعة من المختصين ، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٣٨٥ - ١٤٢٢ هـ ، ١ / ٢٥ .

(٢) كتاب العين ، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ)، تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي ، دار و مكتبة الهلال، د.ت، ٣ : ٦٦ ، مادة (حكم)، باب الحاء و الكاف و الميم . و ينظر: المحيط في اللغة ، اسماعيل بن عباد (ت ٣٨٥هـ)، ت: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ١ / ١٧٦ . مادة (حكم).

(٣) ينظر: جمهرة اللغة ، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، تح: رمزي منير بعلبكي ، دار العلم للملايين - بيروت، ط١، ١٩٨٧م ، ١ / ٥٦٤ . مادة (حكم) ، باب (ح ك م) .

(٤) ينظر: تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٠١م ، ٤ / ٦٩ . مادة (حكم) .

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة.

ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) بيّن أن المراد بالحكم: المنع؛ فقال: «الحاء و الكاف و الميم أصل واحد وهو المنع ، و أول ذلك الحكم هو المنع من الظلم...»^(١).

وذهب أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) إلى أن: «الحقيقة ما وضع من القول موضعه في أصل اللغة حسنا كان أو قبيحا، والحق ما وضع موضعه من الحكمة فلا يكون إلا حسنا وإنما شملهما اسم التحقيق لاشتراكهما في وضع الشيء منهما موضعه من اللغة والحكمة.. والفرق بين الحكيم والعالم: أن الحكيم على ثلاثة أوجه: أحدهما بمعنى المُحَكِّم مثل البديع بمعنى: المُبْدِع ، والسَّمِيع بمعنى المُسْمِع، والآخر بمعنى: مُحَكِّم، وفي القرآن قَالَ تَعَالَى: ﴿فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان : ٤] أي مُحَكِّم، وإذا وصف الله تعالى بالحكمة من هذا الوجه كان ذلك من صفات فعله، والثالث الحكيم بمعنى العالم بأحكام الأمور، فالصفة به أخص من الصفة بعالم^(٢)، ثم أن «السفه نقيض الحكمة في كل وجه، وفي موضع آخر : الحلم من الحكمة والحكمة وجود الفعل على جهة الصواب»^(٣).

أما ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) عبر عن الحكمة بأنها: «عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم... وسمي الحاكم لأنه يمنع الظالم ... الحكمة: حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه، تمنعه عن مخالفة راحته. ولما كانت الحكمة تأخذ بفم الدابة، وكان الحنك متصلا بالرأس جعلها تمنع من هي في رأسه، كما تمنع الحكمة الدابة»^(٤)، وفي مختار الصحاح: «ح ك م : الحكم : القضاء... والحكمة من العلم و(الحكيم) العالم وصاحب الحكمة، و المتقن للأمور»^(٥)، و «الحكمة سميت بذلك لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأردال»^(٦).

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٢ / ٩١ . مادة (حكم) .

(٢) معجم الفروق اللغوية ، تح: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط: ١، ١٤١٢هـ ، ١٩٤ - ١٩٥ .

(٣) المصدر نفسه : ١٩٨ - ١٩٩ .

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) ، تح: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ١ / ٤١٩ - ٤٢٠ .

(٥) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م ، ٧٨ ، باب (ح ك ل).

(٦) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، أبو العباس (ت ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، د.ت، ١ / ١٤٥ ، مادة : (حكم).

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

بعد استقراء المعاجم اللغوية ومراجعتها لبيان معنى (الحكمة)، لاحظنا أنها تكتنز المعاني الآتية :
المنع عن الظلم والجهل والفساد، وكل كلام موافق للحق، ووضع الشيء في موضوعه، وصواب الأمر وسداده، ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، وتعني أيضاً العدل، والعلم، والعقل، والحلم، وغير ذلك .

وثمة تساؤل : هل أن اللغويين تكمن مهمتهم في تشخيص المعاني والمفاهيم الحقيقية للفظ ، أم في مواطن الاستعمال ؟

لو كان الجواب عن هذا السؤال بـ (نعم) لكانت المعاني التي ذكرناها هي المعاني الحقيقية للحكمة دون أي اختلاف فيها، إلا أن ما يلححه السيد محمد حسين فضل الله عكس ذلك إذ قال: « مهمة اللغويين هي ليست تشخيص المعاني و المفاهيم الحقيقية للفظ ، بل مهمتهم الأساسية تشخيص موارد الاستعمال فحسب وبيان الصحيح منها من الفاسد، فلا مانع عندهم من أن يضعوا أمام الكلمة عدة من المعاني التي لا تصلح لأن تكون مفهوماً لها بل هي مصاديق للمعنى ؛ لمجرد أنها استعملت فيها في بعض الموارد لدى العرب »^(١) .

ومن هنا يتضح أن هذه المعاني هي مفاهيم للحكمة لالتقائها بالمعنى الواسع للحكمة ، وأما معنى لفظ الحكمة بتضييق الدلالة هو : (وضع الشيء في موضعه، أو صواب الأمر وسداده، أو العلم بالحال أو الأمر وسره)، إذ يعد هذا المفهوم أقرب المفاهيم للحكمة، فقد تحضر هذه المعاني إلى الذهن مباشرة عند سماع هذه الكلمة؛ ولأن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، إذ أن اثبات هذا المعنى لا يعني أن هذا هو المعنى نفسه بل هو أقرب شيء إليه ، وألصق معنى به من بين المعاني التي ذكرت له^(٢).

ثانياً: تحديد مفهوم الحكمة في الاستعمال القرآني :

تكررت كلمة ((الحكمة)) عشرين مرة في القرآن الكريم وقد وصف الله ذاته في القرآن الكريم بـ (الحكيم) إحدى وتسعين مرة، وجاءت هذه الصفة تبياناً لحكمة الله ستاً وثلاثين مرة مع صفة (العليم)، و

(١) كتاب الجهاد ، محمد حسين فضل الله (ت ٢٠١٠هـ)، دار الملاك، بيروت - لبنان ، ط: ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٤٠ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه : ٤١ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

سبعًا وأربعين مرة مع صفة (العزیز)، وأربع مرات مع صفة (الخبير)، ومرة واحدة مع صفات (الثواب ، الحمید ، العلي، الواسع)^(١).

وقد ذكر المفسرون في معنى كلمة [الحكمة] أقوالاً عدّة، في بيان معناها في القرآن، وهل الحكمة تعني السنّة، أم هي محتوى للدعوة ومضمون لها أم هي أسلوب وطريقة، أم هي العقل؟

ذهب الشيخ الطوسي(ت ٤٦٠هـ) إلى أن الحكمة^(٢) وهو أن يدعوهم إلى أفعالهم الحسنة التي لها مدخل في استحقاق المدح والثواب عليها، لأن القبايح يزجر عنها، ولا يدعو إليها، والمباح لا يدعو إلى فعله، لأنه عبث، وإنما يدعو إلى ما هو واجب أو نذب، لأنه يستحق بفعله المدح والثواب^(٣)، وقيل الإصابة في الفكر والعقد والنطق، ويقال «الحكمة» متابعة الطريق من حيث اتباع الحق لا من حيث اتباع الهوى و همة النفس^(٤) .

و أما جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) فقال: « الحكمة : هي المقالة المحكمة الصحيحة، وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة ... ويجوز أن يريد القرآن، أى: أدعهم بالكتاب الذي هو حكمة^(٥)».

وفي مجمع البيان للطبرسي (ت ٥٤٨هـ) : « الحكمة القرآن ، وسميت بذلك لأنه يتضمن الأمر بالحسن، والمنع أو النهي عن القبح والفساد، وقيل : إن الحكمة هي المعرفة بمراتب الأفعال في الحسن والقبح ، والصالح والفساد ، لأن بمعرفة ذلك يقع المنع من الفساد ، والاستعمال للصدق والصواب في الأفعال والأقوال^(٦)»، ثم قيل الحكمة العلم و الفهم^(٧).

(١) ينظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٩٦٨هـ)، دار الحديث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م ، باب الحاء ، ٢١٣ - ٢١٥ .

(٢) التبيان في تفسير القرآن، تح : أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط: ١، ١٤٠٩هـ ، ٦ / ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٣) ينظر: لطائف الإشارات ، عبد الكريم بن عبد الملك القشيري (ت ٤٦٥هـ)، ت: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط٣، ٣ / ١٣٠ .

(٤) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: ٣، ١٤٠٧هـ ، ٢ / ٦٤٤ .

(٥) مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م ، ٦ / ٢١١.

(٦) ينظر : الباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي (ت ٧٧٥هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ، ٤ / ٤١٨ .

وأما ما أورده العلامة الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) في معنى الحكمة إذ وردت معطوفة على الكتاب الذي هو بيان ألفاظ القرآن، و الوحي النازل لرفع الخلافات بين الناس، فيكون معنى الحكمة الفهم، أي فهم وانكشاف ما هو تحت أستار الغيب من المعارف التي يتضمنها القرآن، ولعله هو مراده حينما فسر الكتاب بظاهر الشريعة، والحكمة باطنها، أي: أحكامها وحكمها، معمماً مفهوم الحكمة على سائر المعارف الالهية التي يتضمنها الكتاب النافعة للعالم وللدين^(١) وذكر علي بن الحسين العاملي (ت ١١٣٥هـ): «الحكمة هي الحجج الكاشفة عن دينه»^(٢).

ثم ذكر محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ) أن الحكمة: معرفة سر الشيء وفائدته، والمراد بها ما يكمن خلف الأحكام الدينية و الشرائع من أسرار ومقاصد^(٣).

أكد ناصر مكارم الشيرازي ما ذهب إليه السيد محمد حسين الطباطبائي، في معرض الحديث عن ماهية الحكمة يقول ناصر مكارم : «إن كل هذه المعاني يمكن جمعها في تعريف واحد ، فالحكمة التي يتحدث عنها القرآن ، والتي كان الله قد آتاهها لقمان، كانت مجموعة من المعرفة والعلم ، والأخلاق الطاهرة والتقوى ونور الهداية»^(٤) ثم يثبت قوله بحديث عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) ، أنه قال لهشام بن الحكم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]، «إن الحكمة هي الفهم والعقل»^(٥)، وقيل الحكمة هي الاصابة في القول والعمل، وأصلها وضع الشيء في موضعه^(٦). وما ذكره وهبة الزحيلي (ت ١٤٣٦هـ) في تفسيره أن الحكمة : «هي أسرار الأحكام الدينية ومعرفة مقاصد الشريعة»^(٧).

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ١٤ / ١٩ ، و ٨٢ / ٥ ، و ٢٤١ / ٢ . ينظر : الباب في علوم الكتاب، سراج الدين (ت ٧٧٥هـ)، ٤ / ٤١٨ .

(٢) الوجيز في تفسير القرآن العزيز، تح: مالك المحمودي، مطبعة نكين ، قم- ايران، ط: ١، ١٤١٧هـ ، ٢ / ١٩١ .

(٣) ينظر : تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م ، د. ط، ١ / ٣٨٩ .

(٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دون مشخصات ، ١٣ / ٣٤ .

(٥) الكافي ، الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تح: علي أكبر الغفاري، مطبعة حيدري، دار الكتب الاسلامية ، طهران، ط: ٥، ١٣٦٣هـ، ١ / ١٦ .

(٦) ينظر : صفوة التفسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط: ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م ، ٢ / ٤٥١ .

(٧) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر (دمشق - سورية)، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، ط: ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ١ / ٣١٢ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

وفي معرض الكلام على أن (الحكمة) تعني (السنة) هناك خلاف كبير بين أوساط المفسرين ويعود هذا الخلاف إلى زمن التابعين كقتادة (ت ١١٧هـ) إذ إنه سبق الشافعي بالتأسيس لهذا المعنى إلا أن الأخير طوّر الفكرة، ومن المعاصرين أيضاً من اختلف على أن الحكمة تعني السنة ، ولسنا في معرض بيان الخلاف بينهم^(١) .

والذي يبدو للبحث أن معنى الحكمة في الاستعمال القرآني يختلف من موضعٍ إلى آخر إذ إن السياق القرآني هو الذي يُحدد المعنى، ونلاحظ ذلك جلياً إذ نجد أن السياق حدد مفهوم الحكمة التي آتاها الله تعالى إلى لقمان الحكيم فإنها مجموعة من (العلم ، والعقل) وينتج عن العقل المعرفة والأخلاق الطاهرة والتقوى والنور والهداية كما أشار الشيرازي، وقد حدد السياق أيضاً الحكمة التي آتاها الله لنبينا محمد (ﷺ) فجعلها تعبر عن طبيعة أسلوب الدعوة، وضرورة اتصافه بالحكمة والسير على الطريقة الواقعية التي تلاحظ الواقع الخارجي للمجتمع .

ثالثاً : تحديد مفهوم الحكمة اصطلاحاً:

بعد أن عَرَفْنَا أن للحكمة في اللغة معاني عدّة، والاستعمال القرآني لها يُحدّد معناها بلحاظ السياق فيه، أما المقاربات الاصطلاحية فقد تفاوتت عبارات المفسرين والاصوليين والفلاسفة في تحديد المعنى الاصطلاحي لها بسبب تداخلها مع العلة والسبب، والملاك^(*) والمناط^(**)، مما يثير في تحديد مفهومها خلافاً وسجلاً طويلاً بين العلماء .

(١) ينظر: إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين درويش (ت ١٤٠٣ هـ)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية - حمص - سورية، دار اليمامة - دمشق - بيروت، و دار ابن كثير - دمشق - بيروت، ط ٤، ١٤١٥ هـ، ٤ / ٢٠٥. ينظر: الامام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية ، نصر حامد ابو زيد(ت ٢٠١٠هـ)، مكتبة مدبولي ، القاهرة ط: ٢، ١٩٩٦م، ٨١ ، و ٨٣ ، و ١١٧ - ١٣٥ .

(*) هو ما يجب الحكم بوجوده وينتفي لغيبابه، وقد يطلق ملاك الحكم ويراد به المصلحة والمفسدة (الحكمة) المترتبة على الحكم كما هو الحال في الأحكام غير التعبدية، ويطلق أيضاً ويراد به علة الحكم المنصوصة فيكون أعم من الحكمة المترتبة على الحكم . بعبارة أخرى: الملاك هو المصالح والمفاسد التي تكمن خلف قيام المشرّع بسنّ القانون، فالقتل حرام؛ لأنه يؤدّي إلى سريان الظلم والهرج والمرج مثلاً. وأما الحكمة فهي عنصر مؤثر في سنّ القانون لكنّه لوحد لا يوجب تشريع القانون واعتباره من قبل المقنّن، مثلاً الصلاة واجبة؛ لأنّ فيها فائدة للبدن، فهذه حكمة؛ لأنها ليست هي المؤثر الرئيس في وجود القانون أو عدمه . ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغياتها، محمد علي أيازي، ترجمة: علي عباس الوردی، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٩ هـ، ١/ ٦٣ - ٦٦ .

(**) وهو لفظ مرادف للعلة عند الأصوليين، ويدل على ذلك قول الغزالي: (اننا نعني: بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه) . المستصفى في علم الاصول، الغزالي(ت ٥٠٥هـ)، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م، ٢٨١ .

١ - الحكمة في اصطلاح المفسرين :

عرفها محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) : بأنها علم ومعرفة بالأحكام الإلهية التي لا يصل لإدراكها أحد إلا بالرجوع للنبي (ﷺ) لبيان مراد الله بأحكامه ومعرفتها، بغرض الإصابة في تطبيق الأحكام بالقول والفعل^(١). ورشح ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) تعريف مجاهد ومالك فقال: « وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك: بأنها معرفة الحق والعمل به، والإصابة في القول والعمل^(٢) ». ويرى محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) : في الحكمة « وهي اسم جامع لكل كلام أو علم يراعى فيه إصلاح حال الناس واعتقادهم إصلاحاً مستمراً لا يتغير^(٣) ».

وقد تابعهم السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) في تعريفه إذ يجد فيها المعارف الحقّة التي تطابق الواقع، وتشخص إلى سعادة الإنسان بمعرفة العالم بأبعاده وحقائقه بأفضل العلوم، ما نصه: « الحكمة هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهية في المبدأ والمعاد، والمعارف التي تشرح دقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية^(٤) ».

وكل تعريف من هذه التعريفات يمكن أن يكون هو الراجح، لإصابة معنى الحكمة.

ومن الجدير بالذكر أن مفهوم الحكمة في الاستعمال القرآني يختلف عن مفهومها في اصطلاح المفسرين، من حيث عموم وخصوص مطلق، بعبارة أدق: إنّ المفسرين في اصطلاحهم عرّفوا الحكمة بشكل مجمل، أما في الاستعمال القرآني عرّفوها بحكم السياق الذي وردت فيه، وتبين ذلك في مدوناتهم؛ كما أشرت إلى أنّ السياق يلعب دوراً كبيراً في تحديد معناها .

٢ - الحكمة في اصطلاح الأصوليين :

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٢ / ٥٧٦.

(٢) التفسير القيم (تفسير القرآن الكريم)، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ، ٢٣١ .

(٣) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ، د. ط، ١٤ / ٣٢٧ .

(٤) الميزان في تفسير القرآن، ٣ / ٣٩٩ .

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة.

عند ملاحظة الحكمة في هذا الحقل نجد أن علماء الأصول قد قاربوها في معالجاتهم بموضوعات المصلحة، والعلة، والقياس، والمقاصد .

فهذا أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) يقول فيها: ((لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة، كقولنا في قوله (ﷺ): ((لا يقض القاضي وهو غضبان))^(١) وورد بلفظ: ((لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان))^(٢) إنه إنما جعل الغضب سبب المنع؛ لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع المفرط والعطش المفرط والألم المبرح، فنقيسه عليه؛ وكقولنا: إن الصبي يؤلى عليه لحكمة وهي عزه عن النظر لنفسه، فليس الصبا سبب الولاية لذاته بل لهذه الحكمة، فننصب الجنون سببا قياسا على الصغر^(٣).

وذهب الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ): إلى أن الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، هي التي يسميها الفقهاء بالحكمة^(٤).

وقال شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ) أن الحكمة: ((هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة))^(٥).

ثم عرّف ابراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) ان الحكمة: هي مبادئ موضوعة على وفق الغايات. وتعليل ذلك عنده لكون أوصاف الشارع لا تختلف في الحكمة إطلاقاً لا نقصاً ولا قصوراً^(٦). إذ إنه جعل حكمة الحكم هي العلة الذي يقوم عليها الحكم، وربطهما معاً، وفصل العلة عن الموضوع (السبب).

(١) ينظر: سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي ، د.ط ، د.ت، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، ٢ / ٧٧٦، رقم الحديث: ٢٣١٦.

(٢) قال عنه الترمذي: هذا الحديث حسن صحيح ، ينظر: سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: ٢، باب : ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ٣ / ٦١٢ ، رقم الحديث : ١٣٣٤ .

(٣) المستقصى في علم الأصول، ٣٣٠ .

(٤) ينظر: المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط: ٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ٥ / ٢٨٧ .

(٥) الذخيرة، ت: محمد حجي - سعيد أعراب- محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٩٩٤ م، ١ / ١٣١ .

(٦) ينظر: الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط: ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ٢ / ٨٣٥ - ٨٣٦ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

ونقل الوُشْرِيْسِيَّ (*) (ت ٩١٤هـ) في المعيار عن المشرعين فقال: «والحكمة في اصطلاح المشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها»^(١). أي جعل الحكمة هي الموضوع الحقيقي الذي قام الحكم لأجله.

وقيل: «هي ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها»^(٢).

ثمَّ يتبين للبحث أنَّ اطلاق الأصوليين لفظ (الحكمة) يأتي بموضوعات وصياغات كثيرة لعل أهمها ما يأتي بعنوان المصلحة التي من أجلها صار الوصف الظاهر علّة للحكم^(٣)، أو ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، كدفع الضرر عن الأعضاء الذي هو حكمة من تحريم شرب المسكر وهو حكم، وعلته الإسكار، ودفع مفسدة اختلاط الانساب وتحصيل مصلحة حفظ الانساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب تشريع الحد .

٣- الحكمة في اصطلاح الفلاسفة :

اختلفت الآراء في مفهوم الحكمة وقد يرجع أصل هذا الخلاف إلى تداخلها مع مفهوم الفلسفة، إذ يرى افلاطون (ت ٣٤٨ ق - م) أن الحكمة: «العيش بمقتضى العقل»^(٤)، أما عند سقراط : «نوع كامل من العلم لا يليق إلا بالله وحده»^(٥)، وبهذا يتضح أن الحكمة تُمكن الإنسان من اتخاذ القرارات الصائبة بحكمة.

(*) هو أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس: فقيه مالكي، أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرًا فانتهبت داره وفر إلى فاس سنة ٨٧٤هـ فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو ٨٠ عاما، وله مؤلفات كثيرة من بينها (المعيار المعرب اثنا عشر جزءًا، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك) وغيرها . ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي(ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، ط: ١٥، ٢٠٠٢ م، ١ / ٢٦٩ .

(١) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والاندلس و المغرب ، ت: محمد حجي ، وزارة الاوقاف الاسلامية للملكة المغربية، المغرب ، ط: ١، ١٤٠١هـ - ١٩٦١ م ، ٣٤٩ .

(٢) معجم مصطلحات اصول الفقه، قطب مصطفى سانو، تح: محمد رواس قلعجي، دار الفكر ، دمشق - سورية، ط: ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ١٨٤ .

(٣) ينظر : منهج التشريع الإسلامي وحكمته، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: ٢، د.ت ، ١٦ .

(٤) موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، عبد المنعم الحنفي ، د.ط ، د.ت ، مكتبة دبولي ، القاهرة، ١ / ٥٣٩ .

(٥) ينظر : التفكير الفلسفي الاسلامي، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي ، مصر ط: ١، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧ م، ١٦ - ١٧ .

ثم نجد الكندي (ت ٢٦٠هـ)، أول من وفق بين مصطلحي الحكمة والفلسفة في منظور الفلاسفة المسلمين إذ خصّ (الحكمة) بإفادة معنى (الفلسفة) والتي تعني عنده: العلم الكامل بالحقائق الكلية للأشياء ومعرفتها معرفة تامة^(١)، وهو المعنى نفسه الذي ارتضاه لتعريف الحكمة؛ لأن لكل حكمة معرفة ولكل معرفة فلسفة .

أما الفارابي (ت ٣٣٩هـ) هو الآخر حيث أراد بمعنى الفلسفة (الحكمة) فقال: ((ان الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة وهي العلم الجامع الذي يعطي للإنسان صورة عن الكون بينما تتصرف العلوم الجزئية الى تفاصيله))^(٢).

تابعهما ابن سينا (ت ٤٢٧هـ) إذ يقول في ماهية الحكمة : ((أنها صناعة نظراً يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب لتشرف بذلك نفسه وتستكمل و تصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و تستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية))^(٣) .

وأما ديكارت^(*) فيرى: ((إن الحكمة علم واحد كلي، هي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل للمعرفة البشرية))^(٤)، فديكارت هنا يجعل من الحكمة والغاية موضوعاً ومنهجاً للتفكير والحياة لذلك يقول في موضع آخر: لا يقصد بالحكمة الحذر والتبصر في تدبير الأمور وتقلباتها فحسب، بل هي المعرفة الكاملة لكافة الأشياء التي بمقدور الإنسان معرفتها لتدبير حياته وحفظ الصحة واختراع الصناعات

(١) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية ، لابن يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، ت: محمد عبد الهادي ، ط: ٢ ، ١٩٨٧م، مطبعة حسان ، القاهرة ، ٩ . وينظر: في الفلسفة الاسلامية و صلتها بالفلسفة اليونانية، محمد السيد نعيم- عوض جابر الله الحجازي، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م ، ١٩٣ .

(٢) ينظر: موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، عبد المنعم الحنفي، ٢ / ٩٤١ .

(٣) التفكير الفلسفي الاسلامي ، سليمان دنيا ، ٢٦٥ . وينظر: عيون الحكمة ، ابن سينا، ت: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط: ٢، لبنان - بيروت، ١٩٥٤ م ، ١٦ .

(*) أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين في الأزمان قاطبةً ، ولد رينيه ديكارت في ٣١ آذار/ مارس عام ١٥٩٦ في لاهاي في مقاطعة اللورين في فرنسا، وكان على قدر كبير من الثقافة والتعليم وسعة الاطلاع. ومنذ الثامنة بدأ تحصيله العلمي في الجامعة اليسوعية، وحين أصبح في ٢٢ نال شهادة في القانون، إلا أن أحد الأساتذة ذوي النفوذ سهل له الالتحاق بمقرر تعليمي لتطبيق الرياضيات والمنطق بهدف فهم عالم الطبيعة. وأدرج هذا النهج التفكير بطبيعة الوجود والمعرفة نفسها، ومن هنا كانت أكثر عباراته شهرةً "أنا أفكر، إذا أنا موجود . ثم تعرض لدراسة اللاهوت والطب . حيث كتب فيما بعد كتابه (مقالات في منهج التفكير الصحيح والبحث عن الحقيقة) . توفي ديكارت (١١ / شباط / ١٦٥٠) . ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة ، بيروت، ط٣ ، ٢٠٠٦م ، ٢٩٨ - ٣٠٤ .

(٤) مبادئ الفلسفة لديكارت، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية ، د.ط ، القاهرة - مصر ، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م ، ١٢ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

والفنون^(١)، أما الفيلسوف هومر^(*) فقد استخدم الحكمة بمعنى البراعة العلمية في تشغيل الآلات وإدارة الأعمال . وهيرودوت^(*) استخدم الحكمة بمعنى التمرس القائم على التجربة الطويلة، والدراية بالمسائل المختلفة . وعلى أي حال فإن فيثاغورس^(**) كان أول من وصف نفسه بأنه فيلسوف، وعرف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الأشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل . إلا أن افلاطون عرّف الفلسفة بأنها العلم بالواقع الكلي، أو العلم بأعم العلل والمبادئ الأشياء، فجعل حب الحكمة علمًا مع أننا نعرف أن العلم مناطه الكشف عن كيفية حدوث الأشياء، بينما الفلسفة مجالها البحث عن العلل ففرق بين هدف العلم وهو تحصيل العلل القريبة، وهدف الفلسفة وهو العلم بالعلل البعيد أو العلل الأولى^(٢)، وهدف الفلسفة هو الحكمة التي تدور حولها هذه الدراسة .

وقيل الحكمة : الرأي السديد الذي يسلك بصاحبه مسلك صائب. وتعريف آخر يقول: هي الحكمة العملية في الفعل و القول لتحصيل الفائدة أو المصلحة التي تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل ، وتسمى بالغاية^(٣).

في ضوء ما تقدم يظهر أن الحكمة في اصطلاح الفلاسفة قد لا تخرج عن كونها المعنى المراد بالفلسفة أو أن الحكمة أصل الفلسفة، أو أن كل من اللفظتين معنى مرادف للأخرى، والكلمتان يدوران

(١) ينظر: مبادئ الفلسفة ، ديكارت ، ١٤ .

(**) وهو من أشهر الشعراء قديماً وصاحب ملحمتي الإلياذة والأوديسة، وكانت كتاباته تكشف عن أصالة الفكر الفلسفي، وهو اغريقي يوناني عاش في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، ولم أجد سنة وفاته. ينظر: موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، عبد المنعم الحنفي، د.ط ، د.ت ، مكتبة دبولي، القاهرة، ١٤٩٣ / ٢ .

(*) وهو أول مؤرخ إغريقي أخذ على عاتقه كتابة تاريخ العالم حتى وقته، ولد في إحدى بلدات جنوب غرب آسيا الصغرى، وعاش في القرن الخامس و لقبه (أبو التاريخ) ثم توفي سنة (٤٢٥ ق م) . ينظر: تاريخ هيرودوت ، ترجمة عبد الإله الملاح ، المجمع الثقافي، أبو ظبي - الإمارات، د.ط، ٢٠٠١م، ٢٠ - ٢٢.

(**) فيلسوف يوناني ولد بين ٥٨٠ و ٥٧٠ ق.م، وهو مؤسس المدرسة الفلسفية التي تعرف بالمدرسة الإيطالية القديمة التي مارست تأثيراً مرقوماً على المذاهب الفلسفية اللاحقة ، وقد كان يعرض الفلسفة على نحو يحرر الفكر من أغلاله، فالفكر عنده يسمع ويرى في ذاته كل شيء . ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٤٨٠ - ٤٨١ .

(٢) موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، عبد المنعم الحنفي، ٢ / ٩٨٣ . ويرى افلاطون "ان الحكمة هي ليست الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هي التبصر بالأمر و الاحساس بالواقع العملي. ينظر: موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، لبنان - بيروت ، ١٩٨٤م، ط: ١ ، ١ / ١٨٦ .

(٣) ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي، مكتبة دبولي ، القاهرة - مصر ، ط٣، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م ، ٣١٤ .

المبحث التمهيدي : الإطار المفاهيمي للدراسة.

حول البحث عن مكنون الحقائق أو الغايات الكامنة خلف المعنى الظاهر، وهذا يشترط أن تكون الفلسفة تخضع للعلم (الحكمة) من حيث التجربة والتطبيق.

ثم يظهر للبحث أن الفرق بين الفلسفة والحكمة من حيث المصدر لا من حيث الجوهر فالفلسفة: تُطلق على المعرفة التي جاء بها الإنسان و اكتسبها من مصدر بشري (تعلمها ودرسها وربطها بالعلم)، أما الحكمة : فتُطلق على المعرفة أيضاً لكن مصدرها الوحي الإلهي فهي هبة من الله للأنبياء و الأولياء وغيرهم .

٤ - الحكمة في المعجمات الاصطلاحية:

فصل أبو البقاء الكفوي(ت ١٠٩٤هـ) تعريف الحكمة بأبعادها اللغوية والقرآنية والحرفية فقال: ((هي العدل والعلم والحكم والنبوة والقرآن والإنجيل: ووضع الشيء في موضعه، وصواب الأمر وسداده . وفي عرف العلماء: هي استعمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة قدر طاقتها))^(١) .

وجاء في موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم بأن الحكمة: علم يتعلق بكافة أحوال الموجودات الملموسة المكتملة للنفس بقدر الطاقة ، أو بعض أحوال الموجودات التي يُعتدّ بها تصويرياً أو تصديقياً يفقد الحذر والتنبيه، أو نظرياً على وجه تكون فيه هذه الموجودات وأحوالها بالواقع لا بالوضع، و الاعتبار بقدر الطاقة البشرية^(٢).

بعد هذا الاستقراء لكلمة الحكمة في معاجم اللغويين والمفسرين والأصوليين والفلاسفة يجد البحث أن (للحكمة) مصاديق كثيرة تقع أمام الكلمة عند التعرض لها فلا يمكن أن نخصص للحكمة معنى واحد دون كثيراً من هذه المصاديق، ولكن الذي يتبين للبحث أن الاعتبار والمناط في تحديد المعنى المراد هو أن كل باحثٍ يتعرض لدراسة موضوع خاص بالحكمة، يقوم باستقراء مصاديق كلمة (الحكمة) ثم يحاول أن يحدد المصداق الأقرب والألصق الذي يناسب دراسته فيجعل هذا المصداق مفهوماً للحكمة عنده، وكل المعاني مصاديق لهذا المعنى المختار، وعلى ضوء هذا التحليل فإن المفهوم الأقرب والألصق

(١) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، د.ط ، د.ت، ٣٨٢ .

(٢) ينظر : محمد بن علي ابن القاضي التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تح: رفيق العجم - علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي - جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط: ١ - ١٩٩٦م، ٤٩ / ١ .

المبحث التمهيدي : الإطار المفاهيمي للدراسة.

بمحور دراستي هذه هو (تشخيص الأسرار الكامنة في النص عن طريق الاستقراء أو استنتاج الأحكام كالمصالح والمفاسد في المتعلقات والتي لها مدخلية في تشريع الحكم) .

المطلب الثاني : التعريف بمفهوم التشريع ودلالته :

أولاً : تحديد مفهوم التشريع لغة :

ذهب الخليل الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) الى أن التشريع: مصدر شرع: " شَرَعَ الوارد الماء وشَرَعاً فهو شارع ... والشريعة والشرائع: كل ما شرع الله لعباده من أحكام الدين وأمرهم بالالتزامها من صوم أو صلاة أو غيرها، وهي الشرعة والجمع: الشرع" (١). وقيل: " الشرع من الإشراع في الشيء، وقال: تشرعوا إبلهم في حياض الناس أي دخلت فيه" (٢).

وكذلك الجوهرى (ت ٣٩٣هـ) لا يختلف عن مَنْ سبقه فالتشريع عنده من (ش ر ع) : ويعني (الشريعة مشرعة) الماء التي يُرتوى منها، و (الشريعة) : ما شرع الله لعباده من سنة . (شرع) في الأمر أي خاض (٣).

وجاء في معجم مقاييس اللغة: " شَرَعَ : الشين والراء والعين أصل واحد .. ومنه اشتق الشرعة في الدين والشريعة" (٤). وأما الاصفهاني (ت ٥٠٢هـ) فذهب الى أن التشريع مصدر: شرع، والشرع: نهج الطريق الواضح، يقال: شرعت له طريقاً، ثم جعل الشرع اسماً للطريق النهج، فقيل له: شرع، وشرع، وشرعة (٥) .

(١) كتاب العين، ١ / ٢٥٢ - ٢٥٣ . مادة : (شرع).

(٢) الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مزار الشيباني بالولاء (ت ٢٠٦هـ)، ت: إبراهيم الأبياري- محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، ٢ / ١٤٧ . مادة : (شرع).

(٣) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، ط: ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ٣ / ١٢٣٦ . مادة : (شرع). وينظر: مختار الصحاح، أبو بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، ١٦٣ . مادة : (شرع).

(٤) أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، ٣ / ٢٦٢ . مادة : (ش ر ع) .

(٥) ينظر: المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط: ١، ١٤١٢ هـ، ٤٥٠ . مادة : (شرع) .

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة.

وفي كلام العرب: مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون، وربما شرعوها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدا لا انقطاع له، ويكون ظاهرًا معينا لا يسقى بالرشاء^(١).

وقد ذكر الفيومي(ت ٧٧٠هـ): مادة ((ش ر ع): الشريعة بالكسر الدين والشرع والشريعة مثله مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناس للاستقاء سميت بذلك لوضوحها وظهورها وجمعها شرائع وشرع الله لنا كذا يشرعه أظهره وأوضحه^(٢). وأما الكفوي أبو البقاء(ت ١٠٩٤هـ) فقال: ((الشرع: البيان والإظهار، والمراد بالشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الأحكام الشرعية^(٣)).

ويظهر من المعنى اللغوي (للشرع) أنه يأتي بعدة معانٍ وهي: الإيضاح والبيان والظهور والكشف، وسنّ السنن، والخوض أو الدخول في الشيء، وشرّع الأحكام أي: مهّدها .

ثانياً: التشريع في الاستعمال القرآني .

لابد من التنبيه إلى أن القرآن الكريم لم ترد فيه لفظ (تشريع) بهذه الصيغة، إلا أن هذا اللفظ جاء من الأصل اللغوي (شرع)، فإن القرآن الكريم استخدم الأصل (شرع) إذ ورد فيه خمس مرات بين فعلٍ واسم^(٤).

جاء في التنزيل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] والشرعة: هي إما الطريقة التي سخرها الله لعباده ليتبعوها مما يؤدي الى تحقيق مصالحهم الدنيوية، والأخروية، أو هو ما قيّض له من الدين وأمره به ليتحرّاه اختياراً^(٥)، وقيل: هي شرائع الأنبياء^(٦). ومما يؤكد هذا المعنى قوله

(١) ينظر: لسان العرب ، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تح: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، ط: ٣ - ١٤١٤ هـ ، ٨ / ١٧٥ . مادة: (شرع) .

(٢) المصباح المنير، ١ / ٣١٠ . مادة: (ش ع ر).

(٣) الكليات ، ٥٢٤ .

(٤) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، ٣٧٨ .

(٥) المفردات ، ٤٥٠ .

(٦) ينظر: فقه القرآن ، قطب الدين الراوندي(ت ٥٧٣هـ)، تح: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، مطبعة الولاية - قم، ط: ٢، ١٤٠٥ هـ، ١ / ٩٤ .

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة.

تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨] ، إذ جاءت الشريعة بمعنى الملة، والدين ، والظاهر المستقيم من المذاهب^(١) ، وقيل (على شريعة): أي على ملة^(٢).

وقيل الشريعة هي: الفرائض والحدود والأمر والنهي قد كلف الله بها الملة الإسلامية الخاصة^(٣).

وقال الكلبي: السنة. وقيل: الدين^(٤)، ثم بين لنا الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) الفرق بين الشريعة، والدين، والملة، جميعها تعني الطريقة المتخذة عنده، لكن الظاهر من القرآن أنه يستعمل الشريعة في معنى أخص من الدين كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] ، وأما ما نزل على الأنبياء قبل الإسلام هي شرائع لا أديان، والشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم أو لنبي من الأنبياء^(٥) .

وفي معرض ذم الذين يُشرعون الأحكام من غير علم واتبعوا أهواءهم قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] ، شرعوا لهم : أي سنوا لهم ما لم يأذن به الله وما لم تنزل به الملائكة، فحللوا وحرّموا، وأوجبوا وأسقطوا، دون إذن من الله والنبي الأعظم^(٦)، إذن الآية تتحدث في مجال نفي تشريع الدين من قبل الآخرين ، وأن جميع القوانين ليست معتبرة قبال القانون الإلهي ، وأن التقنين يختص بالخالق، هو خالق ومالك ومدبر عالم الوجود ، ولهذا السبب تنفرد

(١) ينظر: الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت ٤٠١ هـ)، تح: أحمد فريد المزيدي - أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ٣ / ٩٨٨ . و ينظر : القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، الدكتور سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق - سورية، ط: ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ١٩٣ .

(٢) ينظر: غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) ، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، د. ط ، ٤٠٥ .

(٣) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٣١٠ هـ)، ٢١ / ٨٥ .

(٤) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عزيمة (ت ١٤٠٤ هـ)، تح: محمود محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة ، د. ط ، د. ط ، ٦ / ١٣٥ .

(٥) ينظر: الميزان ، ٥ / ٣٥٠ . وينظر: معالم التجديد الفقهي، كمال الحيدري، دار فرائد للطباعة والنشر - مطبعة وفا - إيران - قم، ط: ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ١٦ .

(٦) ينظر: بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ)، د. ط ، د. ت ، ٣ / ٢٤٢ .

ذاته المنزهة بحق التقنين ، ولا يستطيع شخص أن يتدخل في تشريعاته دون إذن ، لذا فكل شيء باطل قبل تشريعه^(١).

والحكمة الالهية اقتضت أن تكون الشرائع التي سبقت الإسلام هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم أو لنبي من الأنبياء أو ممهدة للدين الذي وعد الله به الأنبياء؛ لذا جاء في التنزيل **قَالَ تَعَالَى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]** ، أي : بين لكم، و سن لكم آثار الإسلام، وها هنا صلة كما ﴿وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ : فيه تقديم، وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين يعني: التوحيد^(٢)، إذن الآية تدل على أن شريعة محمد (ﷺ) المشروعة لأئمة هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى (عليهم السلام) مضافاً إليها ما أوحاه الله إلى محمد (ﷺ)^(٣).

الآية تتعلق بأصول الدين لا بالفروع ، أي شرع وجوب الاعتقاد بوحداية الله تعالى، والظاهر أن الآية تتحدث عن مفهوم الإسلام بمعناه العام الذي هو التسليم إلى الله، لا بمفهومه الخاص أي(شريعة في قبال الشرائع)، وكذلك تعلقت بعقائد المكلفين لا أعمالهم.

ومن مشتقات لفظ (شرع) في القرآن جاء لفظ (شُرْعًا) بمعنى : الارتفاع إذ **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَّعَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣]** معنى الآية : عن مجاهد : حرم الله السمك على قوم في يوم السبت فقط ، ثم اباح لهم في الايام

(١) ينظر : الامثل، ناصر مكارم الشيرازي، ١٥ / ٥١١ .

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، تح: عبد الله محمود شحاته،

دار إحياء التراث ، بيروت، ط: ١، ١٤٢٣ هـ ، ٣ / ٧٥٦ .

(٣) ينظر: معالم التجديد الفقهي، كمال الحيدري، ١٧ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

الآخري، إلا أنها لا تأتيهم ولا يحصلون عليها إلا بمشقة كبيرة، على عكس يوم السبت فقد كانت تأتيهم شرعاً^(١)، أي : رافعة رؤوسها^(٢)، وقيل : ظاهرة قريبة وكأنها شارعة رؤوسها، أي هو الظاهر البين^(٣) .

ويبدو للبحث أنّ القرآن الكريم استعمل لفظ الشرع بمعناه اللغوي والاصطلاحي لمعانٍ عدة : ١- الطريقة: وهذا ما ذكره اللغويون في معنى الشرع لغةً . ٢- الملة والدين الظاهر المستقيم لمذهب من المذاهب . ٣- السنن : وهذا المعنى أقرب للمعنى الاصطلاحي . ٤- ارتفاع الشيء بلحاظ سياق الآية وموضوعها و غرضها . ٥- الظهور أو الاظهار .

ثالثاً: تحديد مفهوم التشريع اصطلاحاً :

بعد بيان المعنى اللغوي للتشريع ، يتوجب تحديد المعنى الاصطلاحي له ، فيمكن أن أتساءل، هل جاء تعريف التشريع اصطلاحاً عند الفقهاء وعلماء الأصول واضحاً ومبرزاً أم أنهم عرفوا التشريع بمحتواه ومضمونه، أم اختلفوا، أم أحالوا المصطلح الى ما يرادفه من مصطلحات فعرفوها ونسبوا تعريفاتها الى التشريع؟ وهل هناك ما يرادفه من مصطلحات ؟ كل هذه التساؤلات وغيرها سنجيب عنها إن شاء الله .

عند الوقوف على تعريفات العلماء للتشريع يمكن تقسيم أقولهم على ثلاثة أقسام :

القسم الأول: عرفوا التشريع بوصفه (حكماً شرعياً)، ومنهم السيد محمد باقر الصدر، والموسوعة الكويتية فقال فيه السيد محمد باقر الصدر(ت ١٤٠٠هـ) : ((هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم الحياة الانسانية))^(٤) .

(١) ينظر: تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر التابعي (ت ١٠٤هـ)، تح: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م ، ٣٤٥ .

(٢) ينظر: كتاب العين ، الخليل بن أحمد ، ١ / ٢٥٤ . ينظر : مقاييس اللغة ، احمد بن فارس ، ٣ / ٢٦٣ .

(٣) ينظر: الميزان ، الطباطبائي ، ٨ / ٢٩٤ . وينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط: ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م ، ٢ / ١١٨٨ .

(٤) (المعالم الجديدة للأصول ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، د.ط ، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م، ١٠٤ .

وكذلك الموسوعة الفقهية الكويتية أردوا بالتشريع : خطاب الله تعالى المتعلق بالعباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً.^(١)، وهذا التعريف يلحظ مضمون التشريع، وذلك بإدخال الأحكام التكليفية التي عبر عنها بالطلب سواء بالترك، أو الفعل، أو الإباحة بمعناها الواسع - والأحكام الوضعية - الشرطية والمانعية السببية ...

وقد ألمح لذلك محمد مصطفى الزحيلي^(*) إذ يرى أن الفقهاء لم يُعرّفوا التشريع اصطلاحاً وإنما عرّفوا مضمونه ومحتواه ، وهو: الحكم الشرعي، فعرفه علماء الأصول بأنّه: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً، أو وضعاً. وعرفه الفقهاء بأنّه: أثر خطاب الله تعالى؛ وكلا التعريفين يشمل كلامه الموجه في أمور العقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات والمتعلق بذات المكلفين^(٢)، ثم قال معرّفًا التشريع بأنّه : « ما سنّه الله تعالى من الأحكام، وأوحى به إلى أنبيائه... فالتشريع: هو إصدار الأحكام وإنشاؤها وبيانها للناس للعمل بها. وهو في الأصل الشرعي حق خالص لله تعالى»^(٣).

أما القسم الثاني : فعرفوا التشريع بشكل عام من دون أن يلحظ الحكم الشرعي فيه إذ عرّفه محمد أمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) فقال: « هو النظام الذي وضعه خالق السموات والأرض على لسان سيد ولد آدم -عليه الصلاة والسلام- ليسير عليه خلقه، فيحق لهم به سعادة الدارين على أكمل الوجوه وأحسنها»^(٤)، فالتشريع لديه هو القانون الإلهي الذي سنّ على يد النبي (ﷺ) بوصفه سعادة و نجاة ، وقيل

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، دار السلاسل - الكويت، ط: ٢، من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ، ١ / ١٧ .

(*) هو الدكتور محمد مصطفى الزحيلي ولد في دير عطية - ريف دمشق - سوريا . ١٠ / ٨ / ١٩٤١ م ، عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة (٢٠٠٠ - ٢٠٠٦ م ، أستاذ الفقه المقارن والدراسات العليا - جامعة الشارقة (٢٠٠٠ - ٢٠٠٨ م)، ثم أستاذ الدراسات العليا - جامعة أم درمان الإسلامية - فرع دمشق (١٩٩٢-١٩٩٧م)، من مؤلفاته (أصول الفقه الإسلامي ، عدة طبعات - تاريخ الأديان - عدة طبعات - أصول المحاكمات المدنية والشرعية عدة طبعات، وغيرها) . ينظر: الوجيز في أصول الفقه الاسلامي، محمد مصطفى الزحيلي ، (حياة المؤلف)، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا (مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية - دولة قطر)، ط: ٢، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م .

(٢) ينظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ، محمد مصطفى الزحيلي، ١ / ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٣) الإعجاز القرآني في التشريع الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي (معاصر) ، دار ابن كثير، بيروت - لبنان ، ط: ١، ١٤٣٦ هـ ، ١ / ٢٨ .

(٤) منهج التشريع الإسلامي وحكمته، ٦ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

هو : ((سنّ الأحكام العملية المتعلقة بالمكلفين، المنظّمة لحياتهم ومعاملاتهم))^(١)، ويمكن أن نضع تعريف **عبد الفتاح محمد ظافر كباره*** للتشريع ضمن تعريفات هذا القسم إذ يقول فيه: ((هو سنّ مجموعة القواعد والارشادات والأوامر والنواهي التي تعرف بها الأحكام المنظّمة لحياة الأفراد في معاملاتهم؛ ويسمى التشريع الإلهي أو التشريع المستمد من مصدره الإلهي))^(٢) .

القسم الثالث : ومنهم من أراد بالتشريع المعنى المرادف للفقّه أو أدخل فيه الفقّه، كمل فعل **عبد الوهاب الخلاف****) إذ أدخل الفقّه الإسلامي بوصفه فهماً للشريعة فقال التشريع: هو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله تعالى^(٣) .

أما **عبد الهادي الفضلي** فذهب إلى أن الفقّه يرادف التشريع والتشريع يرادف الشرع والشريعة والشرعة، فقد تعامل أهل الاصطلاح على أن التشريع : هو استنباط الأحكام العلمية من أدلتها التفصيلية . ثم قال : يطلق أيضاً على وضع القوانين حيث يراد به [أي بالتشريع]: وضع القواعد القانونية بواسطة السلطة المختصة في الدولة. ثم يكمل الفضلي فيضع للتشريع تعريفاً اصطلاحياً فيقول : هو يُطلق على الأحكام العلمية المستفادة من أدلتها لتفصيلية وهي أحكام الفقّه و القواعد القانونية الموضوعية من قبل السلطة التشريعية في الدولة التي تُعرف بها الأحكام المنظمة لحياة الأفراد في معاملاتهم^(٤) .

ويميل الباحث الى ما ذهب إليه السيد الصدر من تعريف الحكم الشرعي الذي يرادف عنده مصطلح التشريع، وربما لأن تعريف الصدر، يشمل الجانب العقدي والعملي من عبادات ومعاملات

(١) السنة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التجديد، د. عبد اللطيف بن سعود الصرامي ، بيت السلام - الرياض ، ط: ١ ، ١٤٣٣هـ ، ٢٢ .

(*) أستاذ الفقّه المقارن في جامعة الإمام الاوزاعي للدراسات الإسلامية في بيروت ، معاصر. ينظر: المدخل للتشريع الاسلامي مصادره و أدواره ، عبد الفتاح محمد ظافر كباره، طرابلس ، لبنان ، د.ط ، ٢٠٢٠م ، هوية الكتاب .

(٢) ينظر: المدخل للتشريع الاسلامي مصادره و أدواره، عبد الفتاح محمد ظافر كباره، ٨ - ٩ .

(**) هو أحد طلاب الازهر سنة ١٩٠٠م ، خطيب و كاتب في القضاء الشرعي ، و عين قاضيا في المحاكم الشرعية سنة ١٩٢٠م ، ثم عين مفتشا بالمحاكم الشرعية سنو ١٩٣١م ، ثم استدعته كلية الحقوق في جامعة القاهرة لتدريس الشريعة الاسلامية ، ترك كثيرا من المؤلفات من بينها (اصول الفقّه)، و (أحكام الاحوال الشخصية)، وغيرها ، ثم توفي سنة ١٩٥٦م . ينظر: علم اصول الفقّه ، عبد الوهاب الخلاف ، مكتبة الدعوة الاسلامية، ط: ٨ ، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م ، لمحة عن حياة المؤلف ، ٣ .

(٣) ينظر: السلطات الثلاث في الاسلام، عبد الوهاب خلاف ، دار القلم للنشر و التوزيع ، ط: ٢ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الكويت ، ٨١ .

(٤) ينظر: تاريخ التشريع الاسلامي ، مركز الغدير للدراسات و النشر ، ط: ٢ ، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، بيروت - لبنان ، ٤ / ٢٠ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

ونحوها، ويساهم في زيادة النظرة التجديدية لعملية استنباط الأحكام، فبتعريفه يدعو الى التمسك بالأصول الأساسية التي تساعد الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ثم يدعو الى التفكير والتدبر، والنظر في النص الشرعي . وقد سبق الشهيد الصدر المحقق النائيني حيث منح العقل مساحة أكبر في التفكير، ويمكن بيان ذلك من خلال التفصيل الآتي:

أنه في مسألة إدراك العقل لا يشمل العقل النظري؛ لأنه مرتبط بالمصالح والمفاسد السائدة، والسائد بين الأصوليين ومنهم المحقق النائيني أن العقل لا يدرك المصالح والمفاسد

وأما التوصل بالعقل العملي المرتبط بالحسن والقبح هو إن كبرى إدراك العقل لحسن الشيء وحكم الشارع بوجوبه، وهكذا ادراك العقل بضم شيء وحكم الشارع بحرمة، إنما يتم في إدراك العقل العملي الذي لا يكون معلولاً للحكم الشرعي كحسن الطاعة وقبح المعصية، فإن الحسن والقبح للطاعة والمعصية فرع وجود حكم شرعي كأقيموا الصلاة وحرمة شرب الخمر، هنا كبرى الملازمة عند المحقق النائيني مرفوضة؛ لأنه يستلزم فيها التسلسل بخلاف إدراك العقل للحسن والقبح الذي لا يقع في رتبة المعلول للحكم الشرعي هنا تجري الملازمة.

ويظهر للباحث عند اجابة التساؤلات أن المتقدمين لم يعرفوا التشريع بمعناه الصريح، ولم يتفقوا على تعريف واحد له، وإن عرّفه بعضهم فأحال تعريفه الى ما يرادفه من الاصطلاحات الفقهية فعرفوا الشرع والشريعة والفقه، والحكم الشرعي وغيرها من المصطلحات، بينما لم أقف على تعريف اصطلاحيّ للتشريع في التراث الفقهي، أما ما ذكرته من تعريفات فهي إما للمصطلحات المرادفة عند المتقدمين، أو لبعض العلماء المعاصرين الذين عرفوا التشريع نفسه، ومن هذه التعريفات بمقتضياتها الثلاثة وأقوال العلماء فيها يتضح المراد من التشريع بشكل عام : هو منهج في التفكير والحياة السان والمتضمن لمجموع المبادئ والقوانين اللازمة لإدارة شؤون الحياة واصلاحها .

وهذا التعريف يشغل على شمول الشريعة بمعناها الواسع المكتنز لمجموع المعارف المنتجة للتشريع والمتداخلة فيه .

وأما العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي : فيظهر للبحث أن المعنى الاصطلاحي أشتق من المعنى اللغوي للتشريع اشتقاقاً يصل الى حد التطابق، إلا أن المعنى الاصطلاحي ضيق الدلالة فجعله مختصاً بوصفه حكماً شرعياً تارة، وأخرى جعله مرادفاً للفقه، وتارة ثالثة بقي على اطلاقه دون أن يلحظ الحكم الشرعي فيه، والله أعلم.

التعريف بـ (حكمة التشريع) بوصفها مركباً :

هي مركب إضافي متكون من كلمتي (الحكمة) وهي المضاف، وكلمة (التشريع) وهي المضاف إليه، فهي: (ما يمكن أن نطلق عليها فلسفة التشريع التي تعين الفقيه على تشخيص الأسرار الكامنة في النص واستنتاج الأحكام وبيان أسرارها، كالمصالح والمفاسد المترتبة على الحكم الشرعي، التي لها مدخلية وأثر مباشر في تشريعه).

المطلب الثالث : التعريف بمفهوم المعاصرة ودلالاتها:

أولاً - تحديد مفهوم المعاصرة لغة :

المعاصرة : صرفياً على وزن مُفاعلة من الجذر الثلاثي (عصر) وتعني اجتماع شيئين في عصر واحد، وللعصر في اللغة معانٍ من بينها :

ما ذكره الخليل الفراهيدي من أَنَّ الْعَصْرَ: هو الدَّهْر، والعصران: الليل والنهار^(١)، وقيل الغداة والعشي، ومنه وقت الصلاة الوسطى: صلاة العصر^(٢)، وقيل العصر هو الملجأ، وجاء في معجم المنجد في اللغة العصر: الملجأ، يقال اعتصر بالمكان، إذا التجأ إليه^(٣)، ويُقال: ((لَيْسَ لَكَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ عُصْرَةٌ، عَلَى فُعْلَةٍ، وَعَصَرَ عَلَى تَقْدِيرِ فَعَلَ، أَيْ مَلَجَأً))^(٤).

ثم يذكر فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ) أن: «أصل العصر عصر الثوب ونحوه وهو فتله لإخراج مائه ، ومنه عصر الدهر فإنه الوقت الذي يمكن فيه قتل الأمور كما يفتل الثوب»^(٥)، وليس

(١) ينظر: كتاب العين ، ١ / ٢٩٣ - ٢٩٣ . مادة (عصر) .

(٢) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري (ت ٣٧٠هـ) ، ٢ / ١١ . مادة : (ع ص ر) .

(٣) ينظر: علي بن الحسن الهنائي الأزدي، أبو الحسن الملقب بـ «كراع النمل» (ت بعد ٣٠٩هـ)، تج: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، ط: ٢، ١٩٨٨ م، ٣٥٠ . مادة: (عصر).

(٤) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، ٤ / ٣٤٤ . مادة : (عصر) .

(٥) ينظر : مجمع البحرين، مطبعة طراوت ، ط: ٢، ١٣٦٢ هـ، ٣ / ٤٠٧ .

المبحث التمهيدي : الإطار المفاهيمي للدراسة.

الثوب فقط بل هو عصر كل شيء قابل للعصر عصرًا حتى استخرج ما فيه من دهن أو ماء ونحوه ويُقال عصر الثوب^(١).

وجاء في محيط المحيط عصرت المرأة أي: بلغت الحيض، وأدركته، وعاصر فلان فلان معاصرة أي : كان في عصره ، وعاش معه في عصر واحد، أي في زمن واحد ومنه عاصر الخلفاء الراشدون النبي ﷺ^(٢).

ويبدو أن معنى (المعاصرة) لغةً يدور في ثلاثة أصول :

الأول - العصرُ: هو [الدهر أو الوقت أو الزمان] : وهذه الاستعمالات يمكن أن نطلق عليها جميعها بلفظ (العصر) بدليل يمكن ان نقول: إنّ الدهر الذي عاش فيه الإمام علي (عليه السلام) هو نفسه الوقت أو الزمان الذي عاش فيه النبي الأكرم (ﷺ) .

الثاني - عصرُ الشيء : أي هو ضغط الشيء (عصره أو فتله) حتى استخرج ما فيه من دهن أو ماء ونحوه ويُقال: عصر الثوب .

الثالث - العصر : الملجأ : تعلق بشيء وامتنسك به، يقال: اعتصر بالمكان ، إذا التجأ إليه.

أما المعنى الذي يتعلق بدراستنا فهو المعنى الأول إذ إن العصر يعني الدهر أو الوقت أو الزمان الذي كُتبت به هذه المدونات التفسيرية، وسيأتي تحدد هذا الوقت والزمان في التعريف الاصطلاحي للمعاصرة .

ثانيًا- تحديد مفهوم المعاصرة في الاستعمال القرآني:

البحث في هذا العنوان يتناول الاستعمال القرآني لهذه اللفظة ومدلولاتها، وامكانية توظيف ذلك في عملنا، ومرادنا من التحديد والبيان.

(١) ينظر : المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة، د.ط، د.ت، ٢ / ٦٠٤ . مادة : (عصر).

(٢) ينظر: بطرس البستاني، دائرة المعاجم - مكتبة لبنان- بيروت، د.ط، ١٩٧٧م ، ، ٦٠٥ . مادة : (عصر) . و ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) ، ٢ / ١٥٠٧ .

جاءت في القرآن الكريم مشتقات لفظة (عصر) في خمسة مواضع، وذلك في خمس آيات مباركات بين اسم و فعل^(١)، سنقف إن شاء الله على دلالات هذه المواضع.

ذُكر في القرآن الكريم الفعل المضارع (أعصر)، وذلك في قوله تعالى: ﴿..قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرِنِّي **أَعَصِرُ خَمْراً**..﴾ [يوسف: ٣٦] ، والخمر : تسمية للعنب بما يؤول إليه . وقيل : الخمر بلغة عمان : اسم للعنب، وقد استخدم القرآن لفظ (أعصر) بمعنى: الضغط فيكون مصدر عصرت . ومعصور الشيء العصر ، والعصارة نفاية ما يعصر^(٢).

وعلى هذا المعنى نفسه جاء كلمة (المعصرات) اسماً للسحاب، في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ **الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا** ﴾ [النبأ: ١٤] . عن ابن عباس أنه قال المعصرات: السحاب يعصر بعضها بعضا فيخرج الماء من بين السحابتين^(٣) .

ثم قسم الله تعالى بالعصر، فقال تعالى: ﴿ **وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢** ﴾ [العصر: ١ - ٢] ، هذه السورة المباركة نزلت في مكة حين اشتدّ الابتلاء بتعرض الأعداء من قريش ، وفي زمان اشتدتّ العداوة والبغضاء والضغطه منهم على النبي (ﷺ) والمسلمين وكانوا في اعتصار في المعيشة الظاهرية وفي ضغطه منهم ، أي التحمل على الأذى والتّصبر والاستقامة على الحقّ وفي الحقّ^(٤).

﴿وَالْعَصْرِ﴾: هو قسم، والواو بدل من الباء وتقديره: ورب العصر، وكذلك التقدير في كل قسم بغير الله، و (العصر) : الدهر^(٥)، وبذلك قد يحتمل المراد أن الله تعالى أقسم بالعصر(هو الزمن المتضمن) ، و الشدة و الامتحان الذي هم فيه بعد إن رأى صبرهم وتحملهم.

(١) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، ٤٦٣ . باب : العين .

(٢) ينظر: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (ت٥٣٨هـ، ٢ / ٣١٩ . وينظر: الأقسام في القرآن الكريم، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ط: ١، إيران - قم، ١٤٢٠هـ، ٧٢ .

(٣) ينظر: غريب القرآن في شعر العرب ((مسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس - رضي الله عنه وعن أبيه))، عن الصحابي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس (ت ٦٨هـ)، رضي الله عنهما، د.ط ، د.ت ، ١٠٣ .

(٤) ينظر : التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الشيخ حسن المصطفوي، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط: ١، طهران، ١٤١٧هـ ، ٨ / ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥) الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (ت ١٤١٤هـ)، مؤسسة سجل العرب، د.ط ، د.ت ، ١٤٠٥هـ ، ٤ / ٥١٨ .

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة.

ومن مشتقات لفظ (عصر) استعمل القرآن لفظ (يعصرون) قَالَ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: ٤٩]، قوله: ﴿يَعْصِرُونَ﴾ من العصر أي: النجاة من القحط^(١). بمعنى يمطرون من الغيث أو يغاثون وينجون من القحط من الغوث^(٢).

ثم استعمل القرآن لفظ (إعصار) اسماً في قوله تعالى: ﴿أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ..﴾ [البقرة: ٢٦٦] إعصار: الرياح التي يعذب الله بها من عصاه^(٣)، أي: أصابها عصف، والإعصار: ريح عاصفة منعكسة من الأرض إلى السماء مستديرة كعمود^(٤). وقيل ويقال: هي ريح تثير سحباً ذات رعد وبرق فيرتفع من الأرض إلى السماء كأنه عمود حارق^(٥).

ومن هنا نجد أن العصر ورد في القرآن على ثلاثة أوجه كما ذكر الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)^(٦):

الأول: بمعنى العصر: الذي هو مصدر عَصَرَ العنب ونحوه، قال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾.

الثاني: بمعنى النجاة من القحط: ﴿يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ أي ينجون من القحط .

الثالث: بمعنى الدهر الزمن أو الوقت كما جاء في قوله تعالى : ﴿والعصر إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ .

(١) ينظر: مجمع البيان ، الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) ، ٥ / ٤٠٧ . وينظر : بحار الانوار ، المجلسي (ت ١١١١هـ)، تح: يحيى العبادي

الزنجاني، مؤسسة الوفاء ، بيروت - لبنان، ط: الثانية، هـ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م، ١٢ / ٢٣٣ .

(٢) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، عبد الله بن محمد الشيرازي الشافعي البضاوي (ت ٦٨٢هـ)، تح محمد عبد الرحمن المرعشي

، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤١٨ - ١٩٩٨ م، ٣ / ١٦٦ .

(٣) ينظر: الكافي ، الكليني (ت ٣٢٩هـ)، ٨ / ٩١ .

(٤) ينظر: زبدة البيان في أحكام القرآن، المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، تح: محمد الباقر البهودي ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار

الجعفرية ، طهران، د.ط، د.ت ، ٢٠ . وينظر: جامع أحاديث الشيعة، البروجردي (ت ١٣٨٣هـ)، مطبعة مهر، قم، د.ط، ١٣٩٧هـ ، ٨ /

٤٢ .

(٥) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، ٢ / ٧٥٠ .

(٦) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تح: محمد علي

النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ، د.ط، د.ت، ٤ / ٧١ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

ويبدو أن ثمة وجهًا آخر هو ما أشار البحث إليه والذي جاء بمعنى العصف والضغط، ووصف الرياح بأنها إعصار دلالة على كونها مُعَصِّرة للأشياء، وإعصار هو الاسم المذكر الوحيد من أسماء الرياح .

فيتضح مما تقدم أن القرآن الكريم استخدم دلالة لفظ (العصر) بمعناها اللغوي، و من دون تضيق في دلالة المعنى، وعليه فإن المعنى الثالث هو المقصود في موضوع الدراسة .

ثالثًا- تحديد مفهوم المعاصرة في الاصطلاح التداولي :

بعد تتبع لفظة المعاصرة في معناها اللغوي، واستعمالها القرآني، ننتقل لبيانها الاصطلاحي إذ يرى بعضهم أن المعاصرة هي : التعامل مع قضايا العالم القائم أو الواقع المعاصر^(١).

وعرّفها محمد شحرور(ت١٤٤١هـ) فقال فيها : « ايجاد مدلولات معاصرة في العالم القائم لدلالات موجودة في التنزيل الحكيم تحقيقا للانسجام بين الدال والمدلول. ثم يقول هذا ما نطلق عليه التأويل و الاجتهاد و نقد الواقع »^(٢).

وأما يوسف القرضاوي(ت١٤٤٤هـ) قال فيها : « هي أن يعيش الانسان في عصره، وزمانه، و أفكاره، وقيمه، وسلوكياته في انتصاراته، وهزائمه، في معمعة أحداثه، ومع أهله الأحياء، المتحركين، يفكر كما يفكرون، ويعمل كما يعملون . لا يعيش في عصر مضى - بما يحمل من تصورات وعقائد، ومن قيم، ومفاهيم، ومن أخلاق وتقاليد، ومن شعائر وشرائع، قد تكون صالحة للعصر وقد لا تكون »^(٣).

ويرى محمد علي قدس : « أنها الإبداع في الزمن الحاضر الذي نحياه ونعيشه دون أن نتخلى عن تراثنا وهو ما يسمى بحوار الأصالة مع المعاصرة »^(٤).

ويرى بعضهم : هي ما يطلق على مرحلة تاريخية يعيشها العالم اليوم، والاشارة الى السمة الغالبة على أوضاع هذه المرحلة، التي توصف بالعصر الحديث أو عصر النهضة الممتد من بداية القرن

(١) ينظر: أزمة العقل المسلم ، عبد الحميد احمد ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، د.ط، ١٤١٢هـ ، ١٩٩١م، ٤١ .

(٢) تجفيف منابع الارهاب ، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة ، ط:١، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٨م، ٢٦٠.

(٣) الثقافة العربية الاسلامية بين الاصالة و المعاصرة، د.ط، الدوحة ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ٧٠ .

(٤) المعاصرة بين الرؤية والكلمات ، دار البلاد، جدة ، ٤٠ .

العشرين . والعصر مفهوم زمني يمكن أن يميّز مرحلة، ويمكن أن تقوم له دلالة على التعاقب والتتالي. وعندما نتحدث عن العصري والمعاصر إنما نشير الى شخص عاش وأدرك عصر النهضة^(١) .

بعد تضارب الأقوال أو اختلافها في تحديد مصطلح المعاصرة وتحديد بدايتها تاريخياً هناك من قال إنها بدأت في زمن نابليون بونابرت وآخرون ذهبوا الى أنه بدأ في زمن محمد علي حيث بدأت النهضة الحقيقية وغيرها من الآراء، فتحديد بدء مرحلة المعاصرة تحديداً زمنياً دقيقاً بالأرقام، أمر لا يخلو من الصعوبة لأنها من الأمور النسبية المتغيرة؛ لذا اختلف العلماء في تحديد البداية بما يلي:

١- وفي تعريف المعاصر قيل: هو كل عالم كان له جهد في خدمة السنة المشرفة وعاش وأدرك القرن الرابع عشر الهجري، أو ما يقابله القرن العشرين الميلادي^(٢).

٢- يرى بعض الأدباء أن عصر المعاصرة تبدأ في القرن العشرين^(٣)، ويقصد هنا عصر النهضة العربية و ليس الأوربية التي بدأت بالقرن الخامس عشر والسادس عشر والذي عُرف بـ(عصر الإصلاح و النهضة).

٣- ذهب كثير من الباحثين إلى ان المعاصرة تبدأ بالحرب العالمية الاولى (١٩١٤م) بوصفها نقطة بداية، فقد شهد المجتمع خلال سنوات الحرب تغيرات كبيرة اتخذت ابعاداً مختلفة متطورة أفرزت الكثير من الجوانب السياسية والفكرية، طبعت طوابع ايجابية، فقالوا : المرحلة القريبة من تأريخ بلد من البلاد التي تعيش في ذاكرة جيل أو جيلين من أبناء نفس المجتمع الذين كانوا شهود عيان على تطوره، ولا يقصد بها الجانب السياسي فقط لتشمل الهياكل الاساسية للمجتمع (الاقتصادية و الاجتماعية)^(٤).

٤- وقيل: إنّ القرن التاسع عشر الميلادي، وهو أكثر التواريخ مناسبة لبدأ العصر الحديث وتعليل ذلك خروج العالم الاسلامي من مرحلة الجمود والتأخر إلى التحرر و التطور^(٥).

(١) ينظر: ماهية المعاصرة ، طارق البشري، دار الشروق ، ط:١، القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ٤٩ - ٥٣ .

(٢) ينظر: جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة، أبو صعيلىك محمد عبدالله ، دار القلم ، دمشق ، ط:١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ١١ .

(٣) ينظر: التيارات المعاصرة في النقد الادبي ، بدوي بطانة، دار المريح للنشر ، الرياض ، ط:٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٦م، ٧ .

(٤) ينظر: معالم تأريخ مصر المعاصر ، رؤوف عباس حامد، د.ط ، د.ت ، ٣-٥ .

(٥) مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الاسلامية في العصر الحديث ، أحمد شوقي عبد الرحيم، تقديم: مصطفى حلمي، مطبعة تكوين للدراسات و الابحاث، الاسكندرية، ط:٢ ، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م، ٥٠ - ٥١ .

٥- إنّ بداية المرحلة المعاصرة مع بداية الربع الثاني من القرن الرابع عشر الهجري حتى يومنا هذا (ت ١٣٢٥هـ - ١٤٢٥م) حيث يقابله أوائل القرن العشرين الميلادي الى بداية القرن الحادي عشرين الميلادي (١٩٠٧م، ٢٠٠٤م) حيث تبلورت الاتجاهات المعاصرة في هذا الزمن بعد انهيار الخلافة العثمانية^(١).

٦- وقيل المعاصرة : هو الوقت المحصور بين قيام الحرب العالمية الأولى الى يومنا هذا ، وقيل المعاصر: هو أي العصر الذي نعيش به ونعاصره، والمقصود بها بالذات هو القرن العشرين^(٢).
٧- إنّ المقصود بالمعاصرة : ((هو نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بعد إنّ استيقظ العالم الإسلامي بالاحتلال الأجنبي، وبدأت بعد ذلك عمليات النقل الثقافي من الغرب إلى الشرق))^(٣).

ثم حدد الدكتور حيدر شوكان مصطلح المعاصرة في دراسته فقال: ((لا يقصد منه المعاصرة بالمعنى الحرفي الدقيق، وهي الفترة الزمنية التي نعيشها، بل المراد منه الفترة التي بدأت مع بروز الاتجاه العقلي الحديث مع جمال الدين الافغاني (ت ١٣١٤هـ)))^(٤).

ويبدو للبحث أن المعاصرة بدأت مع إطلالة المدرسة العقلية، ولا سيما أن هذه المدّة شهدت تدفق الحداثة المادية إلى جنب الحداثة الفكرية فتغيّرت سمات العصر بأبعاده المختلفة عما كان سائداً وبذلك دخل العقل العربي مرحلة جديدة لم يألّفها من قبل، ومن هذه النقطة يمكن أن تُسجل الشروع الأول للمعاصرة، وتبقى القضية نسبية في التقديم والتأخير بحسب الحوادث والمتغيّرات .

(١) ينظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر و بلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، تقديم: محمد عجاج الخطيب، دار الكلمة الطيبة ،دمشق، ط:١، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ٣٣ .

(٢) ينظر: الفكر التربوي الاسلامي المعاصر و سبل تفعيله، قتيبة عباس حمد حبيب الشلال ، دار الحامد للنشر و التوزيع، عمان - الاردن، ط:١، ١٤٤٣هـ - ٢٠١٣م، ٣٣.

(٣) المصدر نفسه ، ٣٢ . وينظر :، فقه الجهاد في ضوء المتغيرات المعاصرة دراسة استدلالية مقارنة، دار الرافدين، لبنان - بيروت، ط:١، ٢٠١٧م، ٤٣ .

(٤) فقه الجهاد في ضوء المتغيرات المعاصرة، حيدر شوكان السلطاني ، ٤٣.

المطلب الرابع : التعريف بالمدونات التفسيرية المعاصرة

قبل البدء بتعريف المدونات تجب الإشارة إلى تعريفي التفسير والتدوين بشكل مجمل:

أولاً- تحديد مفهوم التفسير لغةً و اصطلاحاً:

التفسير في اللغة : مأخوذ من الفَسَّرَ وهو الإبانة، وكشف المُعْطَى^(١)، و«الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه»^(٢) .

التفسير اصطلاحاً : عرفه أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) بأنه: «علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتنمات لذلك»^(٣) . ونقل السوطي (ت ٩١١هـ) تعريف الزركشي للتفسير فقال: «التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»^(٤) .

ثانياً- تحديد مفهوم التدوين لغةً و اصطلاحاً:

التدوين لغةً : «هو جمع الصحف والكتب، ومنها الديوان، وهو مجمع الصحف والكتب وكان يطلق في الأول على كتاب يجمع فيه أسامي الجيش وأهل العطية من بيت المال»^(٥) و الجمع دَوَائِنُ ودَيَاوِينُ^(٦).

(١) ينظر: المحيط في اللغة، صاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ)، ٢ / ٢٥٩ . مادة : (ف س ر) .

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، ٤ / ٥٠٤ . مادة : (ف س ر) .

(٣) البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، د.ط ، ١٤٢٠ هـ ، ١ / ٢٦ .

(٤) الإتيان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر - جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م، ٤ / ١٩٥ .

(٥) الكليات ، أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، ٣٠٩ .

(٦) ينظر: القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة- بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: ٨ ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ١١٩٧ . مادة: (دُون)، فصل الدال.

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

والتدوين من خصائص الشيء الكثير، أي جمع المتفرق في كتاب إذا كان كثيرًا ، وعليه هو ليس مرادفًا للكتابة، بل أشمل وأعم منها، فهو عملية ضمّ الصحائف إلى بعضها، وجمع ما تمت كتابته فيها في كتاب كبير هو الديوان^(١).

التدوين اصطلاحًا: هو الحفظ والتوثيق^(٢)، ويستعمل بمعنى التصنيف والتأليف .

والمراد من تعريف التدوين هنا هو التأليف وكتابة التفاسير في مجموعات تفسيرية تسمى بالمدونات التفسيرية.

ثالثًا - تحديد مفهوم المدونات التفسيرية المعاصرة :

هي مجموعة التفاسير المؤلفة والمحفوطة في مجلدات مستقلة من القرن الثالث عشر الهجري إلى يومنا هذا، التي تتحدث عن تفسير القرآن الكريم، ويمكن أن نطلق عليها تسمية (المنظومة التفسيرية المعاصرة)؛ لتشمل جميع القراءات الحداثية التي تعرض لها النص القرآني .

رابعًا - المناهج التفسيرية المعاصرة:

التفسير المعاصر : " علم ولد بتأثير استعارة من نتائج المعرفة الغربية الحديثة ويعود تاريخيًا إلى المدرسة الإصلاحية التي قادها (جمال الدين الأفغاني و محمد عبده). ثم تطور بمناهجه حتى اكتسب اسم المعاصرة عندما جاء مصطفى محمود في مصر بمنهج «التفسير العصري» في السبعينيات من القرن المنصرم، ثم تطوّرت التأويلات لتصل إلى «القراءة المعاصرة»، فهي شيء جديد كليًا، جديد على مستوى الأدوات والمناهج؛ إذ يحيلنا مصطلح «القراءة» إلى اللسانيات الحديثة، واللسانيات هي في المحصلة مناهج ونظريات تمثل بمجموعها أدوات بحث، يضاف إلى هذه الأدوات تصوّر جديد للعالم، ليس هو التصرّو الذي وُجد في «التفسير العصري»، بل هو تصوّر راهن، متأثر بحصيلة التصرّو الغربي وحداثه للعالم، كما انتهى إليه اليوم . تعود بدايات ظهور القراءة المعاصرة إلى الأربعينيات مع

(١) تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، محمد بن صادق بنكيران، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، د. ط، د. ت، ٤ .

(٢) ينظر: أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة، عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (ت ١٤٢٩هـ)، مكتبة وهبة، ط: ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ٢٦ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

«مدرسة الأمناء» في مصر، وقد يكون للكاتب السوري محمد شحرور دورٌ في ايجاد مصطلح «القراءة المعاصرة»، نظراً لما أثارت قراءته من ضجيج^(١).

ويعرف الباحث التفسير المعاصر: بأنه عملية تغيير وتطور الفكر الإنساني لفهم الخطاب القرآني بمناهج حداثوية، على مستوى اللغة والأسلوب واختيار الموضوعات وتحليلها؛ لتوسيع مدارك ومستويات التفكير، وتدبر النصّ شمولياً؛ لمواكبة الواقع المعاصر وتطوراتهِ.

وعليه يجد الباحث أن المناهج التفسيرية المعاصرة قد دخلت عليها تحولات وتغيرات كثيرة، فحدود هذه الدراسة لا تقف عند المناهج التفسيرية التقليدية التي لا تتعدى حرفيات النصوص، إنما تشغل الدراسة على تفعيل المناهج والدلالات التفسيرية المعاصرة: كالعَمَل بالدلالة العقلية والمقاصدية والتزامنية، وكيف انتفعت بعض التفسيرات من المناهج الغربية مثل: (العقلنة - الألسنة - والأرخنة) وهذا مما يدخلنا في فضاءات الدراسة الحداثوية المعاصرة، وقضية التجديد .. إلخ.

المطلب الخامس : اصطلاحات ذات صلة بالحكمة :

تتداخل بعض الألفاظ مع الحكمة، فقد عبر عنها بعض العلماء بتعابير ومصطلحات أخرى سائدة وشائعة عندهم، وبذلك ينبغي أن نقف عندها؛ لأن هذه الألفاظ قد تُضيف وتزيد المعنى وضوحاً وتفصيلاً. فالمعاني المعتبرة قد لا تجد لفظاً واحداً يعبر عنها، ويستوعب جميع مضامينها من دون تدخل تعبيرية، من ثم فإننا نجد أن لفظ الحكمة قد تشابكت معه ألفاظ أخرى يكمل بعضها بعضاً، ويبين بعضها بعضاً، ومن هذه الألفاظ الآتي:

أولاً- التعبير بالعلة :

العلة في اللغة: من « عَلَّ يَعْلُ وَاعْتَلَّ أَي مَرِضٌ، فَهُوَ عَلِيلٌ، وَأَعْلَهُ اللهُ، وَلَا أَعْلَكَ اللهُ أَي لَا أَصَابُكَ بِعِلَّةٍ. وَاعْتَلَّ عَلَيْهِ بِعِلَّةٍ وَاعْتَلَّهُ إِذَا اعْتَاقَهُ عَنْ أَمْرٍ.. وَالْعِلَّةُ: الْحَدَثُ يَشْغُلُ صَاحِبَهُ عَنْ حَاجَتِهِ، كَأَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ صَارَتْ شُغْلًا ثَانِيًا مَنَعَهُ عَنْ شُغْلِهِ الْأَوَّلِ»^(٢). ويرى الجرجاني (ت ٨١٦هـ) أن العلة لغة

(١) تعدد القراءات في فهم النص القرآني، مواهب الخطيب، تحرير حيدر حب الله، مجلة الأجهاد و التجديد، العدد ٥٣، ٧٧.

(٢) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، ١١ / ٤٧١. مادة: (ع ل ل).

المبحث التمهيدي: الإطار المفاهيمي للدراسة.

هي: « عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف، وشريعة: عبارة عما يجب الحكم به معه...»^(١).

والعلة في الاصطلاح: استعملت العلة في المجال التداولي بمعانٍ متعددة، ومجالات مختلفة، فاستعملها علماء الفلسفة والمتكلمون ، والمحدثون، فالعلة عند الفلاسفة والمتكلمين هي قوانين ونواميس الطبيعة إذ تشرع من علم الكلام بتعليل الأفعال الإلهية بالغايات والأغراض ليمر مفهوم العلة بأغراض الشريعة وتعليلها بمباحث العلة في القياس وصولاً الى المقاصد الشرعية .

عرّف ابن الصلاح (ت ٤٥٨هـ) العلة عند أهل الحديث: بأنها عبارة عن أسباب خفية غامضة قاذحة فيه . فالحديث المعلل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدر صحته في الباطن إلا أن الظاهر سالم منها^(٢).

واختلف الأصوليون في تعريف العلة فقليل: هي المعنى الجالب للحكم ، وقليل: المعنى الذي تعلق به الحكم^(٣)، وجاء في كتاب قواطع الأدلة في الأصول نقلاً عن الغزالي أنه عرّف العلة بقوله: « الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل بجعل الشرع»^(٤).

وتابعه ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) بقوله: «أن العلة هي المعرفة للحكم، بأن جعلت علماً على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم»^(٥) وهذا التعريف بالأصل يعود الى الفخر الرازي^(٦) والغريب أن ابن قدامة لم

(١) التعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ١٥٤ .

(٢) ينظر : مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، ت: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، د.ط، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، ٩٠ .

(٣) ينظر : العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) ، ت: أحمد بن علي بن سير المباركي، د. ناشر، ط: ٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، ١ / ١٧٥ - ١٧٦ .

(٤) أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، ت: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م ، ٢ / ١٤٠ .

(٥) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ، ت: الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م ، ٢ / هامش ١٤٤ .

(٦) ينظر : المحصول ، الرازي ، ٢ / ٣١٢ - ٣١٣ .

ينسب التعريف للرازي ! . ثم عرفها محمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ) «بأنها الجامعُ بين الفرع والأصل، وهو الوصفُ المشتملُ على الحكمةِ الباعثةِ على تشريع الحكم»^(١).

بعد أن حمل معنى العلة كل هذه المعاني التي تعرضنا لها جعلت هذا المصطلح يعبر عن مقصود الشارع ؛ لان العلة في كثير من الاستعمالات تساوي المقاصد ، حيث تستعمل في باب القياس بمعنى الامارة الظاهرة أو الوصف الظاهر المنضبط ، الذي تُبنى عليه الأحكام نصاً و قياساً كالسفر فهو شيء معلوم ظاهر منضبط ؛ فهو علة لعدد من الأحكام النصية و القياسية، مثلاً نقول: السفر علة لقصر الصلاة ، حكمة القصر هو : التخفيف و التيسير على المسافر^(٢).

فالحكمة: كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة لا فرق في ذلك^(٣).

ولا يخفى أن العلة في هذا المقام الذي نحن فيه يراد بها الحكمة بمعنى أن العلماء يعبرون بالعلة ويريدون مقصد الحكم و حكمته ، ونرى الشاطبي يعبر بقوله: « وأما العلة؛ فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة؛ فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة »^(٤) وهو المراد من الحكمة. وعليه فإنَّ العلة في اصطلاح الأصوليين أطلقت على معنيين^(٥):

الأول- الحكمة الباعثة على تشريع الحكم في تحصيل مصلحة يراد تحقيقها أو دفع مفسدة ينبغي تجنبها.

الثاني- هي الوساطة في اثبات الحكم الشرعي سواء كانت تبين وجه الحكمة أم لا، وبما أنها تثبت الحكم الشرعي فلا بد من أن يدور مدارها وجوداً وعدمًا خلافاً عن المعنى الأول، فهي تبين وجه الحكمة.

ثم بعد هذا التتبع المفهومي للاصطلاحات يتبين لنا الفرق بين العلة و الحكمة من وجهين:

(١) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: ٥، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م، ٤٢٧ .

(٢) ينظر: محاضرات في مقاصد الشريعة ، أحمد الريسوني، دار الكلمة ، مصر - القاهرة، ط: ٣، ٢٠١٠ م، ٢٤ .

(٣) الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان - بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، ط: ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ١ / ٤١١ .

(٤) الموافقات، الشاطبي، ٤١٠ - ٤١١ .

(٥) ينظر: فلسفة العبادات : حسين علي المصطفى، دار الهادي، لبنان - بيروت، ط ٢، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ١٤٦ - ١٤٧ .

الوجه الأول: علة الحكم هي العلة التامة ، بينما المراد من حكمة الحكم العلة الناقصة ، أي أن الحكمة جزء من العلة وتسمى (علة العلة).

الوجه الثاني: العلة في باب القياس بمعنى: الأمر الظاهر أو الوصف الظاهر المنضبط، الذي أناط الشارع ثبوت الحكم به؛ ليتحقق مقصوده من تشريع الحكم، إذن العلة هي الوصف الذي أنيط به الحكم، بوجودها يوجد و بعدمها ينعدم، فهي مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع، وليس هي المصلحة بذاتها. بينما الحكمة هي المصلحة بذاتها، والأخيرة هي مراد الشارع من تشريع الحكم، وإن لم يصرح بها^(١).

وللفرق بين العلة والحكمة عند الأمامية تظهر عدة اتجاهات :

الأول - ما ذكره المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) في معارج الأصول إذ قال : « إنَّ النص على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً، يوجب ثبوت الحكم إنَّ ثبتت العلة ، كقوله : الزنا يوجب الحد ، والسرقة توجب القطع .

أما إذا حكم في شئ بحكم ثم نص على علته فيه : فإن نص مع ذلك على تعديته وجب ، وإن لم ينص ، لم يجب تعدية الحكم الا مع القول بكون القياس حجة ، مثاله : إذا قال : الخمر حرام لأنها مسكرة، فإنه يحتمل أن يكون [التحريم] معللاً [بالاسكار مطلقاً ، ويحتمل أن يكون معللاً] باسكار الخمر، ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية^(٢) .

الثاني : ما ذكره المحقق النائيني (ت ١٣٥٥هـ) إذ قال : إنَّ التعليل إذا كان من قبيل الوساطة في العروض فيكون بمعنى العلة، و إنَّ كانت العلة المذكورة في القضية واسطة في الثبوت ومن قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه من دون أن تكون هو الموضوع في الحقيقة كما في قضية لا تشرب الخمر لإسكاره فإنها ظاهرة في أن موضوع الحرمة، فتكون بمعنى الحكمة^(٣) .

(١) ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي ، ١ / ٥٨ - ٥٩ . وينظر: العلة والحكمة في القياس الاصولي، د. شافي مذكر السبيعي، بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر، المجلد: ٢١، العدد: ٦، ٢٠١٩ م، ٥١٢٤ .

(٢) معارج الأصول، تح: محمد حسين الرضوي، مطبعة سيد الشهداء (ع)، قم - إيران، ط: ١، ١٤٠٣ هـ، ١٨٣ .

(٣) ينظر: أجود التقارير ، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، مطبعة : الغدير - قم ، منشورات مصطفى - قم، الثانية، ١٣٦٨ هـ، ١ / ٤٩٨ .

الثالث ما ذكره الشيخ كاظم الحائري: ((إنَّ التعليل الموجب للتعدي هو التعليل بصفة مشتركة بين موضوع الحكم والمتعدي إليه ، لاستظهار العرف أن تلك الصفة هي الموضوع وليس المتعدي منه ، كما في مثل (لا تأكل الرمان لأنه حامض) حيث نتعدى إلى كل حامض ، أو (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) حيث نتعدى إلى كل مسكر ، لا التعليل بحكمة ليست وصفاً للموضوع ، بل كانت نتيجة من نتائج العمل بالحكم^(١))).

ثانياً - التعبير بالسبب :

السبب في اللغة: ((الحبل؛ لأنه يُوصل مَنْ تَمَسَّكَ به إلى الأمر الذي يَوْمُهُ))^(٢)، والسَّبَبُ ما تُوصَلت به إلى شيءٍ^(٣)، السبب هو الأمر المدلول به على غيره^(٤).

السبب في الاصطلاح : ((فالمراد به: ما وضع شرعاً لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقه سبباً في وجوب القطع^(٥))).

استخدمت لفظة (سبب) كثيراً ويراد بها العلة أو الحكمة فقل (سبب الحكم) و (سبب التشريع) وقد كتبوا بها أبواباً^(٦).

عرف الآمدي (ت ٦٣١هـ) السبب فقال : ((هو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز^(٧))).

(١) القضاء في الفقه الإسلامي، مطبعة : باقري - قم، الناشر : مجمع الفكر الإسلامي، ط: ١، ١٤١٥هـ، ٣١٤ .

(٢) الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، ت: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢، ٢ / ٢٥٩ .

(٣) ينظر : المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى (ت ٤٥٨هـ)، ت: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: ١، ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م، ٣ / ٤١٦ .

(٤) ينظر : الإبانة في اللغة العربية، سلمة بن مسلم العوتبي الصُّحاري، ت: عبد الكريم خليفة وآخرون، وزارة التراث القومي والثقافة - مسقط - سلطنة عمان، ط: ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ١ / ٤١٤ .

(٥) الموافقات ، الشاطبي ، ١ / ٤١٠ .

(٦) ينظر : الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ٤، د.ت، ٣ / ٣٤٦ .

(٧) الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، (دمشق - بيروت)، ط: ٢، ١٤٠٢ هـ ، ١ / ١٢٧ .

المبحث التمهيدي :..... الإطار المفاهيمي للدراسة.

ويرى الشاطبي(ت٧٩٠هـ) ((أن وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات))^(١) ، ويعني أن قصد الشارع ودليله على هذه المسألة هو: لا يكمن أن يعقل أن هذه الأسباب تنشأ لأنفسها من حيث هي موجودات ، إلا أن العقلاء قاطعون بأن لهذه الأسباب نتائج أو مسببات. وكذلك الأحكام الشرعية لم تشرع إلا لوجود قصد منها وهذا القصد هو لجلب مصالح و دفع مفسد ضارة وهي المسببات التي لأجلها شرعت الأسباب^(٢). والمقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعية ولكل منها مقام^(٣).

الفرق بين السبب و الحكمة^(٤):

- ١- السبب: هو ما جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم، وانتفاءه علامة على انتفاء الحكم. فهو كالعلة التامة في ارتباطها بالحكم، فالسفر علة و سبب لقصر الصلاة. ثم أن لكل علة سبب، وليس لكل سبب علة، فدلوك الشمس سبب لإقامة الصلاة لا علة له. بمعنى أدق: السبب لا يُشترط أن يكون بينه وبين الحكم وجه مناسبة. والحكمة و العلة تشترط ذلك.
- ٢- أما الحكمة فهي لا تصلح معرفة للحكم الشرعي في كل حال من الاحوال ، لأنها وصف ظاهر غير منضبط يختلف باختلاف البيئات و أنظار الناس، فقد توجد الحكمة مع الحكم وقد لا توجد، وقد توجد الحكمة ولا يوجد الحكم .

ثالثاً - التعبير بالسر :

السرّ في اللغة: (س ر ر): ((السر ما يكتُم وهو خلاف الإعلان والجمع الأسرار وأسررت الحديث إسراراً أخفيته))^(٥).

(١) الموافقات : ١ / ٣١١ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : ١ / ٣١١ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه : ٥ / ١٧٧ .

(٤) الحكمة والتعليل بها عند الأصوليين، ضياء حسين عبيد، مجلة كلية التربية للبنات، تاريخ النشر ٢٠/١٢/٢٠٠٥، المجلد ١٧ (١)

/ ٢٠٠٦م، ١٦٥ . اطلعت عليه بتاريخ ١٥/١٠/٢٠٢٢ .

(٥) المصباح المنير، الفيومي (ت نحو ٧٧٠ هـ)، ١ / ٣٧٣ . مادة : (سرّ)

والسر في الاصطلاح: هو ما يستدل به على تحقيق ما قُصَّ، والاستشهاد بما في الكتاب المتقدم من خفاء وإبهام^(١). أو هو إشارة منظورة لحكمة غير منظورة، مرسوم بأمر صريح^(٢).
من التعبيرات التي عُبِّرَ بها عن حكم الشريعة و مراميها هي كلمة (الأسرار) حيث كُتِبَ : أسرار الشريعة ، و أسرار التشريع ، وقيل السر في هذا الحكم كذا^(٣).

فالأسرار يراد بها الحقائق والدقائق العلمية العميقة التي تحتاج الى نظر وسداد وجهد لأن العلم عبادة وجهاد وهناك من يجاهد بالنظر والدراية . فكل هذه التعبيرات التي تدور حول حكمة التشريع وغاياته تُثير جانباً من القضية فحين يعبر أحد بلفظ المقاصد نذكر جانباً من القضية يريد بها الشرع ويرمي إليها ، وهكذا الحكمة وغيرها من المعاني التي تعبر عن معنى الحكمة إلا إن المقاصد أعم من الحكمة، وأما السر فهو أن الحكمة عادة يحتاج الى نظر و تدبر و بحث و تنقيب^(٤) .

رابعاً- الفرق بين الحكمة والمقاصد : (٥)

- ١- إذا عرّفنا المقاصد هي الأغراض الكلية للشريعة (العلل الثبوتية التامة)، أو غايات المشرع، اعتبرنا الحكمة هي جزء العلة؛ أي تقع الحكم في سياق تحقيق المقاصد .
- ٢- المقاصد تاريخياً أعم : إذ هي المساحة الواسعة من الشرع، أي هي جنس عالٍ، وترتبط بالتركيبيات المجموعية أو بكل الشريعة، بينما الحكم أضيق، إذ أنها ترتبط أكثر بمفردات الأحكام.

وعليه يرى البحث أن المقاصد تُقسَم على جانبين: الجانب الحَكَمي، والجانب المصلحي : الجانب الأول يقترن الحكم الشرعي بغاية معينة تنزل منزلة القيمة التي توجه فعل المكلف إلى تحقيقها والتي تبلغ في النهاية الى الإتقان و الكمال، وهذا جعلها تختص باسم (الحكمة). والجانب الثاني: هي الغاية نفسها (المصلحة) التي هي الكمال. هذا يدل على أن الحكمة جزء من المقصد.

(١) ينظر : محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، ٦ / ٦٢ .

(٢) ينظر : موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللثام، أحمد بن سليمان أيوب، ونخبة من الباحثين، ت: د. سليمان الدريع، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع (دار وفقية دعوية)، ط: ١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م، ٢ / ٦٦٣ .

(٣) ينظر : محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، ٢٦ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه : ٢٧ .

(٥) ينظر : الاجتهاد المقاصدي و المناطق، حيدر حب الله، د.ط، د.ت، ١ / ٤٣٦-٤٣٧ .

خامساً- تعبيرات أخرى :

لا يخفى على أحد أن التفكير و النظر والتعقل و الكشف يشتغلون متحدين لتحقيق مهمة واحدة وهي معرفة الكامن من الحقائق، الأمر في ذلك لا يدعو الى التطفل واللجوء الى الثقافة الأجنبية المكتسبة، لان التفكير والنظر موجود عند علماء الأصول وغيرهم، فيجب تجميع كل هذه القوى الفكرية والتوجه إلى الرد على المشكلات التي أثارها خصوم الاسلام ، وقد نبه القرآن الى حلها .

وقد عبر العلماء ولا سيما الفقهاء والأصوليون منهم عن كثير من الاصطلاحات التي تُرادف معنى (حكمة التشريع)، فمن هذه الالفاظ ما هو مستعرب أي الأصل فيه ليس عربياً كلفظ (الفلسفة) وقد فصلت القول آنفا في معناها، ومنها ما هو عربي الأصل كلفظ (الغاية) من الالفاظ التي يراد بها الحكمة و القصد، فيقال: غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحمل الانتفاع بالمبيع مثلاً^(١) . من التعبيرات أيضاً لفظ (المراد و الغرض) فكثيراً ما يقال: مراد الشرع كذا، و غرض الشرع كذا ، أو مراد الله تعالى في هذا الآية كذا ... فالمراد و الغرض و المقصد أو المقصود كلها من الناحية اللغوية تفيد معاني متقاربة جداً ومتطابقة، وربما عند المتقدمين في القرن الأول، والثاني، والثالث والرابع كان مصطلح الغرض و المراد أكثر استعمالاً ، ولكن مع مرور الوقت ومنذ القرن الرابع الى القرن الثامن وما بعده نجد كلمة المقاصد او الحكمة هي التي استحوذت على المعنى الذي نتحدث عنه دون ان تلغي غيرها من الألفاظ ؛ لأن اللفظ في بعض الأحيان قد لا يكون كافياً^(٢) .

وربما يعود السبب في تعدد التعبيرات واتحاد المعنى إلى ما أشرنا إليه بداية المبحث التمهيدي وهو: أن اللغة العربية لغةً اشتقاقية لا إصاقية، أي أن اللفظ الواحد ينمو فيشتق منه اشتقاقات من ذاته وتتفرع من أصله فروع بمقاييس ثابتة و أصول معروفة؛ لان المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية .

(١) ينظر: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت

٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط:١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م ، ٢٨ .

(٢) ينظر: محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، ٢٧ - ٢٨ .

الخلاصة :

في ضوء ما تقدم في المبحث التمهيدي نصل إلى أمور عدة :

أولاً - إن فهم الدين من أول الضرورات التي يجب أن يعمل عليها أي نبي مرسل، ثم إن فهم القواعد والأسس التي يستند إليها، والقائم عليها هذا الدين، والمصادر الذي يرجع إليها، مع مواكبته للعصر الذي هو فيه.

ثانياً - الحكمة قاعدة من القواعد التي تُعين المجتمع على فهم الدين الذي جاء إليهم، والتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم من القواعد الفقهية في الشريعة .

ثالثاً - حاولنا في هذا الفصل الوقوف على المقاربات اللغوية والاصطلاحية (للحكمة، والتشريع، والمعاصرة)، وما يتداخل مع الحكمة من مفردات كعلة العلة، وفلسفة الأحكام، والسبب، الأسرار، والغاية ، والمقاصد، والفرق بينهما. وقد انتهت هذه المقاربات إلى أن الحكمة وإن كانت تشترك مع المفردات التي أشرت إليها إلا أنها لا ترادفها بل ترادف فلسفة التشريع .

رابعاً - وإذا ما أردنا تخصيص معنى (حكمة التشريع) التي جاءت في عنوان هذه الدراسة فيظهر لي أن المقصود هو ما ذهب الأصوليون إليه، حيث قالوا: هي الغايات الباطنية الأسرار التي ظُنَّ أنها علل، أو الغاية التي لأجلها صيِّر الوصف الظاهر بأنه علة . وهذا المعنى الذي تعالجه هذه الدراسة إلا أنها في عصر التجديد.

أو كما يعرفها الباحث: هي ما يمكن أن نطلق عليها فلسفة التشريع التي تعين الفقيه على تشخيص الأسرار الكامنة في النص واستنتاج الأحكام وبيان أسرارها، كالمصالح والمفاسد المترتبة على الحكم الشرعي، التي لها مدخلية وأثر مباشر في تشريعه .

خامساً - إن هذه الدراسة تتجه نحو تحليل أقوال أهل الأصول والفقهاء والمفسرين، فيما أطلقوا من أحكام شرعية وتفسيرية، و تكشف حكم الأحكام الكامنة خلف هذه النصوص الحكمية تارة والمنصوصة تارة أخرى .

سادساً - إن التدبر في هذه المصطلحات، كثيراً ما يُعين الفقيه على زيادة اطلاعاته وتضلعه في الأصول الأولى للفقه قبل أن يشرع في استنباط الأحكام الشرعية .

الفصل الأول

النص و مدوناته التفسيرية في حكمة التشريع ودواعي القراءة.

المبحث
الأول

• آيات التشريع و أدواره في كشف الحكمة
من الخطاب .

المبحث
الثاني

• المعالم المساعدة على تحديد النص
التشريعي في التفسير.

الفصل الأول -

إذا حاولنا تحليل الخطاب التشريعي ومضمونه وبنيته، نجد أنه تضمن ثلاث منظومات مرجعية تأسيسية شكلت المحتوى؛ الأولى: التصور العقائدي للكون والوجود والحياة والمستقبل، والذي تناولته آيات العقيدة التي نشأ عنها علم الكلام؛ والثانية: المعيارية الأخلاقية القيمة للفضيلة، التي شكلتها آيات الارشاد والأخلاق التي نبع منها علم الأخلاق، وتفرع عنها علم التصوف والعرفان؛ والثالثة: المضمون التشريعي الذي نظم قواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي تحت قاعدة الحلال والحرام، والتي نبع عنها علم آيات الأحكام، ثم الفقه الإسلامي، ثم منهج ذلك الفقه المسمى بأصول الفقه^(١).

ويعتقد المتخصصون بتحليل البنية الثقافية، أن ثقافة الإسلام وحضارته ثقافة نص، بمعنى أنها حضارة أنبئت أسسها وأقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه، وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإنّ النص أيّا كان لا يُنشئ حضارة ولا يقيم علومًا وثقافة . إنّ الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى^(٢).

ومن أبرز سمات هذه الثقافة - ثقافة النص - أنها تقدم معرفة تستوعب الواقع، لذلك فإنّ الأجيال الأولى المعاصرة لنزول النص، لم تكن بحاجة إلى التفكير بمنهج علمي لتطور المعرفة، وذلك لوجود معرفة مباشرة يقدمها النص القرآني، ذو الطبيعة المعصومة من جهة، والشمولية والاستيعابية للواقع من جهة أخرى^(٣).

وعلى هذه الفرضية يفسر البعض مجموعة من الظواهر الثقافية ومنها:

١ - غلبة الاتجاه المأثور في الفقه والتفسير على الاتجاه العقلي الاجتهادي التساولي.

(١) ينظر: محاضرات في تفسير آيات الاحكام، عبد الامير كاظم زاهد، العارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط٣، ٢٠١٥م-

١٤٣٦هـ، ٢٤ .

(٢) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد ابو زيد، ٩ .

(٣) ينظر: محاضرات في تفسير آيات الأحكام ، عبد الأمير زاهد، ١٣ .

٢- تأخر التصنيف بعد أن هزّت الثقافة الإسلامية بالأداء الشافعي، ثم التدوين غير المنتظم على معيار موضوعي حتى القرن الثالث الهجري .

٣- تصاعد المعارك ضدّ القياس والاستحسان، وفقه المقاصد والحكم وبقاء هذه المعارك الفكرية حتى عصرنا الحاضر، متّسمة بالرفض الكامل للقياس أو الاستحسان .. إلخ (١).

ومن ثمّ ((إنّ ما يفهمه البشر من الدين في مختلف البيئات الثقافية والاجتماعية ليس كاملاً ومنجزاً مهما كان . والقراءة المتأنية العميقة للميراث التفسيري والفقهية تُرينا أنّ ما تراكم من معطيات ومناهج إنما هي معطيات معرفية منجزة في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة، ولا يمكن تجريدها من بصمات العصر المنبثقة فيه، مثلما لا يصح فصلها عن المشروطية الزمانية والمكانية والثقافية لمن أنتجها)) (٢) .

وهذا ما ينبغي لنا أن نرصده ونحن نحل ونفكك المعرفة الدينية، نشخص مصادرها وتشكلاتها، وصياغتها وهندستها .

هذا ما يجعلنا نمفصل هذا الفصل المشتغل على دراسة النص وآيات الأحكام فيه، وأدوار التشكل وأثر ذلك في تلمس حكمة التشريع في النتاج المعرفي، نجعله في المباحث الآتية:

- المبحث الأول: آيات التشريع وأدواره في كشف الحكمة من الخطاب .
- المبحث الثاني: المعالم المساعدة على تحديد النص التشريعي في التفسير.

(١) أزمة المشروع النهضوي الصيرورة التاريخية و اشكاليات المنهج، بحث منشور في وقائع المؤتمر الفلسفي العربي الثاني ، بيت الحكمة - بغداد، آذار ٢٠٠١م، ١١٣ - ١٥٢ . و تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، الحلقة (١)، ١١٣ .

(٢) الدين و النزعة الانسانية، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ، ط٤ ، ٢٠١٩م، ١٠٤ .

المبحث الأول: آيات التشريع وأدواره في كشف الحكمة من الخطاب:

لمعرفة المساحة التي تشغلها آيات التشريع الاسلامي في داخل النص ومدوناته التفسيرية بوصفها المرحلة الأولى، في البحث عن حكمة التشريع، لابد من الاشتغال في ضبط بيان المراد من آيات التشريع وعددها وأسباب اختلاف العلماء في ذلك، والأدوار التي مر بها التشريع، لننتقل بعد ذلك في ميدان الحكم وأنماطها وأدوات انتاجها وتمثّلاتها في داخل النص بوصفه الإطار المرجعي . وبذلك يقسم المبحث الى المطالب الآتية : الاول: آيات التشريع الاسلامي مفهومًا و تحديدًا . الثاني: أدوار التشريع في كشف الحكمة من الخطاب .

المطلب الاول: آيات التشريع الاسلامي مفهومًا و تحديدًا :

من اللازم أن نوضح مفهوم آيات التشريع، ومساحتها في المنظومة الدينية، حتى لا يقع القارئ في اللبس أو الابهام، ولنحدد حجم المعطيات التي صاغت آيات التشريع في المنظومة الاسلامية مقارنة بحجم الوقائع، انطلاقًا من الرؤية التي ترى أن الدين تدخل بالحد الأعلى من وجود المكلف . فصاغ لنا مديات مرجعية قانونية ترشدنا إلى أبسط التفاصيل، وأعقدها من حياتنا وسلوكياتنا، فما من واقعة إلا ولها حكم^(١). وفي هذا الفضاء نمفصل هذا المطلب الى الفروع الآتية:

الفرع الأول - تحديد مفهوم آيات التشريع لغةً واصطلاحًا :

أولاً- فإذا نظرنا إلى لفظ آية في اللغة: نجد تطوقها المعان خمسة الآية: العلامة التي تدل على الشيء^(٢)، والجماعة جاء القوم بأيّتهم، أي: بجماعتهم ومنه (آية القرآن)؛ لأنّها جماعة حروف، وقيل: الشخص، يذكر الأصمعيّ (ت ٢١٥هـ): آية الرّجل: شخصه^(٣). واستنادًا الى قوله

(١) ينظر: شمول الشريعة ، حيدر حب الله، دار روافد، بيروت- لبنان ، بلا مشخصات أخرى، ١٢ .

(٢) ينظر: كتاب العين ، الفراهيدي ، ٨ / ٤٤١ . مادة: (أي) . و ينظر: الفاخر، المفضل بن سلمة بن عاصم، أبو طالب (ت نحو ٢٩٠هـ)، تح: عبد العليم الطحاوي- محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط: الأولى، ١٣٨٠ هـ، ٢٤٢ .

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة ، أحمد بم فارس، ١ / ١٦٩ .

تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠] ، فإن الآية تعني المعجزة التي لا يأتي بها إلا الأنبياء عليهم السلام، مما يعجز العباد عن مثلها، ولا يقدر عليها إلا الله عز وجل^(١). وذهب مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) إلى أن الآية: العبرة، والجمع: آي^(٢)، وفي تفسير القرطبي جاء معنى الآية، الغاية^(٣).

من الممكن القول إنَّ المعنى الذي له صلة بدراستنا هو (الجماعة) أي أن القرآن تكون من مجموعة آيات ، والآية جماعة تتكون من حروف .

ثانياً - أما اصطلاحاً فالآية تعني:

هي الواحدة من المعدودات في السور فهي طائفة حروف من القرآن، عُلِمَ بالتوقيف انقطاعها عن الكلام الذي قبلها والذي بعدها^(٤)، وقيل: ((طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها))^(٥) .

ثالثاً - آيات التشريع :

وبما أن التشريع قد مرَّ تعريفه آنفاً، فبضمُّ لفظة (آيات) إلى لفظ (تشريع) يمكن أن يُعرَّف المركب الإضافيُّ المكوّن من المضاف (آيات)، والمضاف إليه (التشريع) بتعريفٍ خاصٍ:

- ((هي آيات تتضمن الأحكام الفقهية التي تتعلق بمصالح العباد في دنياهم وأخراهم.))^(٦) .

(١) ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت ٥٧٣هـ)، ح: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ٧ / ٤٣٨٥ .

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، ٣٧ / ١٢٤ .

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ت ٦٧١هـ)، ٣ / ٨٩ .

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه - دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١ / ٢٦٧ .

(٥) الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، ١ / ٢٣٠ .

(٦) التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت ١٣٩٨هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت، ٢ / ٣١٩ .

- وقيل: ((بأنّها الآيات التي تضمّنت تشريعات كلّية))^(١).
 - و ((الآيات التي تتعلّق بغرض الفقيه لاستنباطه منها حكماً شرعياً))^(٢).
 - عرفها الشيخ حيدر حب الله فقال: ((كل آية أمكن للمجتهد الاصولي و الفقيه أن يستعين بها أو كان يتربّح أن يستعين بها في التوصل إلى حكم شرعي إلهي أو إلى مقدمة حكم شرعي ، أو نقطة تتصل بفهم أو اثبات حكم شرعي إلهي سواء كان ذلك كله بطريق مباشر أو غير مباشر))^(٣).
- ويعرفها الباحث بأنها: منظومة من الآيات القرآنية التشريعية التي تنظم أفعال المكلفين، وعلاقتهم بالخالق، و المخلوق، و المجتمع، اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً.

الفرع الثاني - جدل العلماء في آيات التشريع الإسلامي :

سأعرض في هذا الفرع لبيان عدد هذه الآيات وفقاً لأقوال علماء التفسير التشريعي، ولأسباب اختلافها، فإن آيات التشريع هي مدار البحث عن الحكم و المقاصد .

أولاً: عدد آيات الاحكام وتاريخ تدوينها :

اختلف العلماء في تحديد آيات الأحكام وعددها، وأول من صنف فيها، ويُعدُّ ابن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ) أول من صنف كتاباً في آيات الأحكام وليس كما زُعم أن مقاتل بن سلمان التابعي البلخي (ت ١٥٠هـ) هو أول من صنف في هذا المجال، ولا الشافعي^(٤)، وهذا ما صرح به ابن النديم في الفهرست عند ذكره للكتب المؤلفة في علم أحكام القرآن ما لفظه، (كتاب أحكام القرآن

(١) الميسر في اصول الفقه الاسلامي ، ابراهيم محمد سلقيني ، دار الفكر ، سوريا - دمشق ، ط : الثانية، ١٩٩٦م، ٣٧٧ .

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي، تحقيق ونشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي، قم - ايران، الأولى، ١٤٢٣ - ٢٠٠٢ م ، ٢ / ٣٧ .

(٣) دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله، دار الفقه الإسلامي المعاصر، ط: ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥ م ، ٢٠١٥ م، ٣٣ / ٥ .

(٤) ينظر: مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، فاضل الجواد الكاظمي، تح : محمد باقر شريف زاده - السيد محمد تقى الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، مطبعة حيدرري، د.ط ، د.ت ، ٨ / ١ .

للكلبي) رواه عن ابن عباس في عنوان أحكام القرآن^(١)، وصرح غيره بذلك، إلا أن التعداد الذي ذكره مقاتل بن سلمان البلخي(ت ١٥٠هـ)، اشتهر ولاقى رواجاً على ألسنة المصنفين ممن جاء بعده؛ واندثار كتاب ابن السائب المسمى(آيات الأحكام)؛ وذلك بسبب عدم وصوله إلينا، أو لأسباب أخرى لا نعلم بها^(٢). إذ جعل مقاتل عدد آيات الأحكام خمسمائة آية، وحمل مراده من ذلك العدد على سبيل الظاهر لا على سبيل الحصر؛ وذلك لأن دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح، أي: أن البعض يُنتج أحكاماً من الآيات التي ظاهرها لا يُنتج حكماً، أو الآيات التي تصرح بالأحكام الفرعية العملية، وهذا ما سماه الشافعي: بـ(التفطن) ؛ وذلك بدلالة قوله تعالى: ﴿امرات فرعون﴾ [التحریم: ١١] على صحة أنكحة أهل الكتاب، وغير ذلك من الآيات التي لم تُسَقِّ للأحكام^(٣).

ويقترّب الغزالي(ت ٥٠٥هـ) من هذا المنطق إذ إنه لا يشترط معرفة جميع آيات القرآن الكريم، إنما معرفة الآيات التي تتعلق بالأحكام في الغرض ومقدارها خمسمائة آية عنده^(٤)، وذلك للتخفيف، ثم تبعه ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) فقال: «عدّ العلماء آيات الأحكام فوجدوها خَمْسِمِائَةَ آية وقد يزيد عَلَيْهَا بِحَسَبِ تَبَحُّرِ النَّاظِرِ وَسَعَةِ عِلْمِهِ»^(٥).

(١) ينظر: الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت ٤٣٨هـ)، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ٥٨.

(٢) ينظر: فقه القرآن - المبادئ النظرية لدراسة آيات الاحكام، محمد علي أيازي، ترجمة: علي محسن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي - بيروت، ط: ١، ٢٠١٣ م، ٢١٦.

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي(ت ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ٨ / ٢٣٠.

(٤) ينظر: المستصفى في علم الأصول، ٢ / ٣٤٢.

(٥) المحصول في أصول الفقه، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تح: حسين علي اليدري - سعيد فودة، دار البيارق - عمان، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ١٣٥.

ثم ينقل الزركشي أن ابن دقيق العيد(*) نازعهم على ذلك وقال: ((هو غير منحصر في هذا العدد [٥٠٠]، بل يختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله على عباده من وجوه الاستنباط ولعله قصد بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام))^(١).

ويبدو أن مدرسة الصحابة أوصلت آيات الاحكام الى التسعمائة، فهذا أبو بكر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) لم يقف على ما قاله في المحصول أعلاه، فقد تبحر أكثر وأعرق حتى خص كتابه بالوقف عند سبع وعشرين وثمانمائة آية (٨٢٧ آية)، ولعل السبب في ذلك لسعة علمه و اطلاعه وخبرته بمواطن الاجتهاد الفقهي حيث أخذ يستنبط كثيراً من الأحكام الشرعية. حتى من آيات العظة والقصص لذا وصلت آيات الأحكام عند ابن العربي وغيره من مدرسة الصحابة لهذا المقدار^(٢).

ومن اعترض على تقدير الغزالي أن آيات الاحكام أكثر من ذلك تقديرها بتسعمائة آية وقيل أكثر، وعلق الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ) على تقدير الغزالي بقوله: ((ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هو باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح، وتدبر كامل، يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال.

قيل: ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام.

(*) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، تقي الدين أبو الفتح ابن دقيق العيد القشيري المنفلوطي المصري المالكي الشافعي، أحد الأعلام وقاضي القضاة؛ ولد سنة (٦٢٥هـ) بناحية ينبع وتوفي يوم الجمعة حادي عشر صفر سنة (٧٠٢هـ)، وله التصانيف "الإمام" و "الإمام" و "علوم الحديث" و "شرح عمدة الأحكام" وغيرها. ينظر: فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط: ١، ١٩٧٤هـ، ٣/ ٤٤٢.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، ٨ / ٢٣٠.

(٢) ينظر: مناهج المفسرين، مساعد مسلم آل جعفر ومحبي هلال السرحان، دار المعرفة، العراق، الاولى، ١٩٨٠م، ١٤٩ -

وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية ((^(١)).

ونقل القرضاوي عن العلامة الحنفي ابن أمير الحاج قال : ((إن تمييز آيات الاحكام عن غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة))^(٢).

وقد اعترض بعض المتأخرين على وجود خمسمائة آية من آيات الاحكام ؛ لان هذا العدد يفوق أضعاف العدد الذي وصلوا إليه كما فعل محمد بن قاسم أحد علماء الزيدية الذي توصل في بحثه الى ٢٤٠ آية فقط، و الشيخ محمد شلتوت (ت ١٣٨٣هـ)، الذي قدر الذي وصل عنده العدد إلى ٣٤٠ آية فقط، ثم قال هذا ولم يتفق العلماء الباحثون في القرآن على عدد آيات الاحكام وذلك نظرا لاختلاف الأفهام وتفاوت جهات الدلالة وإن ما ذكرناه من عدد هو ليس إلا تقريب وللنظر التحقيقي رأيه وحكمه. وأما الخصري بك فذهب إلى أن الآيات لا تتجاوز عن (٣٠٠ آية)، وأن الأحكام المدنية والقضائية والسياسية التي ذكرت في القرآن الكريم تُقدر بـ (١٠ آيات) تقريباً. وأما عبد الوهاب الخلف (ت ١٣٧٥هـ) فأحصى الآيات حتى أوصلها إلى (٢٨٥ آية) في الأحكام^(٣).

انتقد محمد عبد الله دراز (ت ١٣٧٧ هـ)، الفقهاء في معرض كلامه عن هذا الموضوع . وهو من علماء أهل السنة . من القائلين بنظرية (جواز توسيع دائرة الفقه ليشمل الأخلاق)، آخذاً عليهم تجاهلهم الأوامر والنواهي الأخلاقية في المسائل والموضوعات الفقهية، وعدم إدراجهم لها ضمن أبواب خاصة، بل انتقد حتى منهجهم في جمعهم للآيات القرآنية بطريقة ترتيب السور والآيات إذ جعلوها من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة، لا تربط بينها روح قرابة، ولا يظهر فيها

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ط: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م ٢ / ٢٠٧ . وينظر: الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، يوسف القرضاوي، دار القلم، القاهرة ، ط: الاولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ١٧ - ١٨ .
(٢) المصدر نفسه : ١٨ .

(٣) ينظر: فقه القرآن، محمد علي أيازي، ٢١٨-٢١٩ . وعلم اصول الفقه، عبد الوهاب الخلف ، ٣٢ - ٣٣ .

أي تسلسل للأفكار، بينما أشاد بالمنهج الشيعية الموضوعية في جمع الآيات، إلا أن الاثنين لا يعالجان الأوامر الأخلاقية إلا نادراً ولم يدرجوها ضمن الأحكام^(١).

كذلك الحال عند علماء الإمامية فلمهم مصنفات كثيرة في هذا المجال وبعضهم اختار العدد المشهور هو (خمسمائة آية)، حيث اتخذوا هذا العدد ووظفوه عنواناً لمؤلفاتهم ومنهم: قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ) له كتاب (فقه القرآن في آيات الأحكام)، وفخر الدين بن المتوج البحراني (ت ٧٧١هـ) له كتاب (النهاية في تفسير الخمسمائة آية في الأحكام)، وكذلك جمال الدين بن المتوج البحراني، (ت ٨٣٦هـ) له كتاب: (منهاج الهداية في تفسير آيات الأحكام الخمسمائة) وغيرهم^(٢).

وزاد هذا العدد في المدة الأخيرة المعاصرة، إذ ظهرت دعوات للحديث عن مساحة أكبر لآيات الأحكام، كالذي أطلقه الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد هادي معرفت، حيث بلغ الحديث ما يقرب من ٢٠٠٠ آية قرآنية، بل نُقل عن درس الشيخ محمد هادي معرفت أنه كان يرى أن تمام آيات القرآن الكريم هي آيات أحكام بنحوٍ من الأنحاء^(٣).

ثانياً: قيمة البحث في أسباب الاختلاف في تحديد آيات الأحكام :

عند الاشتغال في آيات الأحكام و عددها يتبادر إلى الذهن مجموعة من الأسئلة ومنها: هل إنَّ احصاء عدد آيات الأحكام اشكال أعجز العلماء عن الاتفاق على عدد ثابت لها ؟ أم إنَّ الأخير يخضع لمحاولات ومقاربات توجب الاختلاف لطبيعة القراءة والتحليل ؟

ومن هنا نشأ التباين في تطويق آيات الأحكام، وعللوا ذلك بأطروحات وأوجه نقف عندها لننتلص ملامح الوعي لديهم، ومساحة الشريعة وتدخلاتها في حياة الإنسان .

علل البعض بأن الجدل في عدد آيات الاحكام مرده تارةً إلى بعض العمليات الاحصائية والحسابية، وأخرى إلى أن الحساب هل اعتمد كون موضوع الآية هو موضوع فقهي، أو اعتمد على

(١) ينظر: دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط: العاشرة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، ٧ - ٨ .

(٢) ينظر: مسالك الافهام ، جواد الكاظمي، ١ / ٩ .

(٣) ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله ، ١٩ / ٥ .

كون الآية دالة على موضوع وإن كان موضوعها وسياقها غير فقهي، وتارة ثالثة - إلى منطلقات فكرية ودينية تفرض تغييراً جذرياً في فهم مساحة الفقه من القرآن الكريم وهو ما يلزمنا التوقف عنده ملياً.

ويظهر من هذه الفرضيات الثلاث جعل تحديد عدد آيات الأحكام رهين لقضية تعدّ بوصلة الموضوع، وهي :

استنتاج النص : إذ إن العبرة قد تكون بحجم استتطاق الآيات القرآنية - ولو قليلة العدد - بإعطاء عدد أكبر من الأحكام، وهذا يعني أن الفقيه القرآني ليس في مساحة حضوره في الاجتهاد الفقهي رهين زيادة او نقصان الآيات فقط - بل هو رهين أيضاً لعطاءات النص القرآني على مستوى عدد الأحكام، فعدد الأحكام هو المعيار لا عدد الآيات^(١). وعليه إن فهم وتحديد عدد آيات الأحكام تابع لمديات استنباط الفقيه للأحكام من القرآن الكريم .

والظاهر أنّ ما ذهب إليه العلماء من وضع آيات الأحكام ضمن تلك المحدودية التي فرضت عليها . وحشرتها ضمن عدد قليل جداً يتراوح ما بين مئتين أو ثلاثمئة أو خمسمئة أو تسعمئة آية، على اختلاف الآراء . أخذت تتحسر، وبدأت تتسع لموضوعات أوسع؛ وذلك لأن القرآن إذا كان كتاب حياة وبياناً لطريق السعادة فإن كلّ نقطة فيه تمثّل تأسيساً لمبنى، وتبياناً لحكم من الأحكام، وعلى هذا الأساس فإن المسائل الأخلاقية يمكن أن تقدّم حلاً في هذا الشأن، ويتحوّل الجانب التوصيفي والقيمي فيها إلى دستورٍ وحكم، وتندرج ضمن أطرها الخاصة في مختلف أبواب الأحكام الفردية والاجتماعية والسياسية، ويخرج الفقه من حصار الأبواب الضيقة إلى رحاب جديدة أوسع^(٢).

ولهذا اعترض حب الله على فرض عدد صريح لآيات الأحكام وحتى لو توصلنا إلى عدد فمن المطلوب عدم الجمود على هذا العدد فلا نفرض رقماً قطعياً ، فبدل أن نقول : آيات الأحكام ٥٠٠ آية مثلاً ، يجب أن نقول آيات الأحكام المكتشفة في وجهة نظر فلان هي ٥٠٠ آية ، حتى لا نغلق الطريق على اللوعي الاجتهادي أمام استتطاق نصوص قرآنية جديدة.

(١) ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله، ٢٠/٥ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٢ /٥ .

ثم يصل الى نتيجة مفادها : أن آيات الأحكام من حيث العنوان و التصنيف تقارب الخمسمائة آية ولكنها من حيث الوثائق التاريخية للتجربة الاجتهادية عند المسلمين تفوق الالفى آية ، وهذا الأخير هو الذي تبناه الشيخ حيدر حب الله^(١).

ويتضح للبحث مما تقدم أن الاعتبار في عدد آيات الأحكام متوقف على فهم الفقيه بحسب تبحره، وسعة علمه وفطنته في استطاق النص القرآني يكون عدد الآيات عنده ، هذا مذهب المتقدمين وهو متوقف على ما ذهب إليه المعاصرون إذ ذهبوا إلى أن الاعتبار يكون بحجم ما تصرح به الآيات عن حكم أو حكمين أو ثلاثة . فجعل بعضهم الاعتبار بعدد الأحكام التي تستطقيها الآية الواحدة ، فمع كل حكم تزيد الآية رقم، بمعنى: أن الآية التي تنتج منها ثلاثة أحكام يعدها الفقيه ثلاث مرات، وهكذا.

والراجع في عدد آيات الأحكام هو أنها تصل إلى ألفي آية وذلك بضميمة آيات الأخلاق وعدها آيات حكمية لأسباب :

أولها - أن عدد آيات القرآن ما يقارب (٦٣٤٨) آية^(٢)، وعند التوقف على عدد من الروايات قد نفهم منها المعنى الراجع، ومن هذه الروايات عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه : ((أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شافٍ كاف : أمر ، وزجر ، وترغيب ، وترهيب ، وجدل ، وقصص ، ومثل))^(٣)، وفي حديث المروي عن أبي بصير نقلا عن غيره ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ((إن القرآن نزل أربعة أرباع : ربع حلال وربع حرام وربع سنن وأحكام وربع خبر ما كان قبلكم ونبا ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم، وفي رواية أخرى قال: نزل القرآن أربعة أرباع : ربع فينا ، وربع في عدونا ، وربع سنن وأمثال ، وربع فرائض وأحكام))^(٤).

(١) ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله ، ٢٧/٥ .

(٢) ينظر: البرهان ، الزركشي، ١ / ٢٥٠ .

(٣) بحار الأنوار، المجلسي(ت١١١١هـ) ، ٩٠ / ٩٧ .

(٤) الكافي ، الكليني (ت٣٢٩هـ)، ٢ / ٦٢٧ - ٦٢٨ .

وعلى أقوال الأئمة (عليهم السلام) يكون عدد آيات الفرائض والأحكام ما يقارب (ألفي آية)، وإذا جعلنا الترغيب والترهيب في مجال الأحكام لصار أكثر من نصف القرآن أحكاماً، إذا ما حملنا الربع على المعنى الحقيقي لا المجازي؛ لأن العدد وصل إلى (٢٠٠٠ آية حكمية) من أصل (٦٣٤٨) آية قرآنية، وذلك يتحقق بضميمة آيات بالنتائج^(١) و بالطبيعة(أي: آيات تُنتج حكم بطبيعة تنزيلها مثل آيات الصلاة و الصيام) .

ثانياً- يجب التعامل مع آيات القصص و المواعظ والأخلاق على أنها آيات أحكام لكونها آيات إصلاح، وكمال النفس وتهذيبها، بل تُعدُّ الأساس الذي بُنيت عليه آيات الأحكام الفقهية، ولأن تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان حكم . فحكمة تشريع آيات الأخلاق هو تقويم أصل الدين وجوهره الذي هو (الأخلاق) وهذ التقويم هو المصلحة المترتبة على الأحكام الشرعية، وعلى هذا الأساس تُنتج لنا الأخلاق ديناً قويمًا، قال: (صلى الله عليه وآله): ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))^(٢)، فالإتمام جاء للأخلاق. وعليه إنَّ معرفة حكمة وفلسفة آيات الأخلاق تجعلنا ندرجها ضمن آيات الأحكام؛ لذلك توسعت دائرة آيات الأحكام.

المطلب الثاني - أدوار التشريع في كشف الحكمة من الخطاب :

حاولت كثير من الدراسات أن تتبع الانطلاق الأول للتشريع الاسلامي، و نزول الوحي بأول تشريع، وواقع الظروف التي نشأ فيها التشريع، وتنوعت طبيعة المعالجة فيها، و أدوات الحفر المستخدمة في التعقيب و التنقيب التاريخي .

(١) أي آيات لا تنتج حكماً إلا إذا ضمناها لها آيات أخرى مثل: الحكم الذي أنتجه الأمام علي عليه السلام في أقل الحمل ستة أشهر وذلك بضم قوله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) إلى قوله: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) لمن أراد أن يتم الرضاعة - فالحمل يكون ستة أشهر . فلا رجم على المرأة التي تلد لستة أشهر . ينظر: الموطأ، الامام مالك(١٧٩هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ١٤٠٦ - ١٩٨٥ م، ٢ / ٨٢٥ .

(٢) السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط: ٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، باب بيان مكرم الأخلاق، رقم الحديث: (٢٠٧٨٣)، ١٠ / ٣٢٣ . وبحار الأنوار ، ١٦ / ٢١٠ .

بما أن القرآن الكريم مثل لحظة حاسمة وتُدشينية في تشكّل الواقع البشري للإسلام، وفرض نفسه معطى مباشراً يستهدف استيعاب المفارقات التي يعيشها الإنسان، وامتزج هذا المعطى المباشر بجذلية الواقع ودلالاته وتأثيراته، هكذا عاشت تجربة النبي (ﷺ) بوصفه مفسراً ومبيناً للخطاب القرآني و مؤسساً تدبيرياً للمجتمع. فأن المهمة الملقة في دراسة تشكّل المرجعيات العليا وتتقّح مساراتها منابع الإسلام فيها للوصول إلى غايات ومالات الخطاب فيها وحكمته، يستوجب منا ملاحقة أدوار التشريع و إضاءة جهود علماء المسلمين في اشتغالهم على تنقيح مناطات الأحكام وقواعد التعدي عن حرفية النص، من هنا أضع هذا المطلب بالعناوين الآتية:

الفرع الأول - المرحلة التأسيسية :

تبدأ هذه المرحلة من البعثة إلى انتقال النبي (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى، سنة ١١ هـ ، يمكن أن نطلق على هذه المرحلة (دور التكوين و التكامل بالوحي القرآني و السنة)^(١) لاريب أن القرآن الكريم في هذا العصر هو مصدر الاول للتشريع في المعاملات و العبادات، وإن الذي يستنبط الأحكام من القرآن هو النبي الاعظم (ﷺ) باعتباره مبيّناً ومفسراً، وإذا عدنا الى التشريع الإسلامي وجدنا الكثير من النصوص في القرآن تحاول أن تجسد المفهوم المقاصدي للتشريع، فالمتتبع لأحاديث النبي (ﷺ) الخاصة في بيان حكم الأحكام أو عللها أو مقاصدها، ويكون ذلك البيان بحسب اختلاف الأشخاص وأفهامهم وقدرتهم العقلية وكل ذلك مراعاة للمصالح واجتناباً للمفاسد المترتبة على الأحكام، فهذا عبد الله بن عمر يبالغ في عبادته فيصوم نهاره ويقوم ليله، ظناً منه أن في ذلك رضا لمولاه، أو هو المقصود من الأسوة برسول الله حتى شكاه أهله فقال له رسول الله (ﷺ): «إِنَّا إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ هَجَمْتَ عَيْنَكَ، وَنَفَهْتَ نَفْسَكَ، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ حَقًّا، وَلَأَهْلِكَ حَقًّا، فَصُمْ وَأَقِمْ، وَفُمْ وَنَمْ»^(٢)، فقد بيّن له الرسول (ﷺ) القصد من الصوم والصلاة ليس إهلاك النفس، لأن

(١) ينظر: تطور حركة الاجتهاد عند الشيعة الامامية، د. عدنان فرحان آل قاسم، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم، ط: الثالثة، ١٤٣٢ق - ١٣٩٠ش، ٢٤ .

(٢) الجامع الصحيح = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ)، تح: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق- مصر، ١٣١١ هـ ، باب ما يكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه، رقم الحديث: (١١٥٣) ، ٢ / ٥٤ .

في تلك العبادة الشديدة ضرراً بالغاً في النفس، وضياعاً لحقوق الأهل والولد، ثم من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه ومجتمعه^(١).

وهذا معاذ بن جبل يطيل في صلاته تقريباً إلى الله فشكاه أحد المصلين إلى رسول الله (ﷺ) بقوله: لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بنا فلان، فما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضبا من يومئذ، فقال في رواية لمعاذ: ((يا معاذُ، أفتان أنت - ثلاثا - اقرأ: والشمس وضحاها وسبح اسم ربك الأعلى ونحوها))^(٢)، وفي رواية فقال: ((أيها الناس، إنكم منفرون، فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض، والضعيف، وذا الحاجة))^(٣)، بين النبي (ﷺ) أن القصد و الحكمة من عدم الإطالة في الصلاة و الاقتصار على السور القصار هو التخفيف و التيسير مشيراً إلى أن الطاعة إذا أدت إلى ضياع المصالح و ألحقت بالناس الضرر خرجت عن مقصد الشارع، بل إن هذه الطاعة تؤدي بالناس إلى ترك الصلاة فلا فائدة من هذه الطاعة، ثم أن الرسول (ﷺ) أوضح أن العبادة بتلك الكيفية تحولت إلى فتنة ولم يكن التشريع يوماً فتنة بل هو رحمة للعالمين^(٤).

وعلى هذا الأساس حرم الإسلام النظر إلى الأجنبية مطلقاً دفعاً لذريعة الفساد وحفظاً للمحرمات ولكنه استثنى من هذا التشريع المخطوبة فحلل الشرع النظر إليها؛ لأنه يُفضي إلى فساد أعظم وهو التفرقة بين الأزواج، المترتبة على عدم النظر، فقال (ﷺ) للمغيرة حين همّ بالزواج: ((اذهب فانظر إليها، فإنه أجد أن يؤدم بينكما))^(٥)، ومن هنا يتضح لنا أن الرسول (ﷺ) بيّن الحكمة من النظر في حالة الخطوبة، وهو ما يترتب عليه من ألفة الزوجين ومحبتهم وديمومة زواجهما، و اتفاقهما، والابتعاد عن ما يخالف الشرع وهو المقصود من حكمة الزواج .

(١) ينظر: دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد، عبد الرحمن صالح بابكر، دون مشخصات، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ١٤ - ١٥.

(٢) صحيح البخاري، رقم الحديث: (٦١٠٦)، ٨ / ٢٦ .

(٣) المصدر نفسه، رقم الحديث: (٩٠)، ١ / ٣٠ .

(٤) ينظر: : دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد، عبد الرحمن صالح بابكر، ١٥ - ١٦ .

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١،

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، الحديث رقم: ١٨١٣٧، ٣٠ / ٦٦.

ونتلمس في المرحلة التأسيسية أن الحكمة من تشريع الأحكام كانت حاضرة على المستوى العملي، إذ تكفل ببيانها النبي محمد (ﷺ)، وتجسدت هذه الحكمة في الأحاديث النبوية، وهي مستنبطة من النصوص استنباطاً، لكنها لم تكن تحت مسمى خاص أو منهج يتم فيه الكشف عن العلة والحكم والمقاصد؛ لأنَّ المبين الرسول الذي يُوحى إليه من الله فلا يحتاج إلى أداة للبيان .
وأما هذه الأدوات والمناهج فقد اكتشفها العلماء في المراحل التي تلت انتقال الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى وسيجري الحديث عنها لاحقاً.

الفرع الثاني - مراحل حكمة الأحكام وعملها في الفضاء السني .

قبل أن أبدا بالمرحلة التي مرَّ بها التشريع الاسلامي لابد من الإشارة الى الفرق بين تاريخ التشريع الاسلامي و تاريخ الفقه.

التشريع الاسلامي يختص بما شرَّع في العهد النبوي من أحكام العبادات و المعاملات أي ما نزل طيلة ٢٣ سنة، عن طريق القرآن الكريم و النبي الكريم، في مجال الأحكام والأخلاق والمعاملات والعبادات، وما يحتاجه الفرد المسلم و الأسرة المسلمة في إطار التكليف .
أما الفقه فهو حصيلة الجهود المضنية التي بذلها الفقهاء بعد رحيل النبي (ﷺ) فيما له صلة بالتشريع، إذ خلفوا وراءهم ثروة علمية فكرية تمثلت في فتاواهم و آرائهم^(١)

المرحلة الأولى: مسلك الصحابة في بيان حكمة الأحكام

في ضوء استقرار أقوال الصحابة واجتهاداتهم لم يكن عندهم شيء من الاصطلاحات الأصولية المتعارف عليها عند علماء الأصول لاحقاً، والتي عن طريقها يبني الصحابة الأحكام الفقهية الاجتهادية التي ليس فيها نص وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية، والانفتاح على الحضارات الجديدة التي لها أفكار تتوافق أو تختلف مع أفكار الدين الإسلامي وتعاليمه، مما أدى إلى عدة مناظرات بين الصحابة وعلماء تلك البلدان، وهنا بدأ بعض الصحابة في الخروج عن الاستدلال

(١) ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي و أدواره، جعفر السبحاني، دار الأضواء لبنان - بيروت، ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ٦ .

على ما فيه نص إلى ما ليس فيه نص، والبحث عن الشبه والتعليل والمقايضة، واستخدام تنقيح المناط وغيرها من وسائل إثبات الحكم، وهذه الآليات قسمت الصحابة إلى مدرستين هما:

أولاً- المدرسة الواقعية: ومحالها الوقوف في فهم النص وتفسيره عند حدوده المبينة للحكم، دون النظر في علته أو حكمته، ومن هذه المدرسة عبد الله بن عمرو بن العاص، والزيبر بن العوام، وعبد الله بن عمر بن الخطاب .

ثانياً- المدرسة الافتراضية: ويميل أصحابها إلى البحث عن العلل والتعليل، والحكم والمعاني والمقاصد للأحكام الفقهية، وممن ذهب إلى هذا الاتجاه عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وأنس بن مالك^(١) . ويتركز محور البحث في هذا المبحث عند أصحاب المدرسة الثانية.

لما التحق الرسول بالرفيق الأعلى كان لا بد للصحابة أن يتصدروا الفتيا، فكانوا يفتون ويقضون بالنصوص التي يفهمونها بملكاتهم العربية، ويستنبطون فيما لا نص فيه بملكاتهم الاجتهادية التي ركزت في نفوسهم من صحبتهم للرسول (ﷺ) ووقوفهم على أسباب نزول الآيات وورود الأحداث وفهمهم لمقاصد الشارع ومبادئ التشريع^(٢) .

وقد شمر الصحابة سواعدهم في تعقب النصوص والاجتهاد بالمقايضة عليها، فكان منهم المقل ومنهم المكثر، و مما لا شك فيه أن معرفة الاشباه و النظائر مقايضة حكم على حكم، لابد وأن يكون هناك ما يقدح في نفس المجتهد من تعليل يُعديه من حُكم إلى آخر^(٣) .

وجد الصحابة أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الايام المتجددة فبدلوا جهدهم بعد أن وقفوا على أسرار التشريع وعلموا بخلود هذه الشريعة ومرونتها، ولولا ما تحويه من مرونة ومسايرة للزمن لما كانت شاملة، ولما وسعت الناس بأحكامها، فسلكوا السبيل التي سلكه رسول الله (ﷺ) في

(١) ينظر: تعليل الأحكام عند الفقهاء الصحابة، د. إسماعيل محمد عبده، بحث منشور في : مجلة قلم، تصدر عن جامعة القلم للعلوم الإنسانية، اليمن، السنة الخامسة، العدد الثامن، ١٠١٨م، ١٧٠ - ١٧١ .

(٢) ينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب الخلاف، ١٥ - ١٦ .

(٣) ينظر: تعليل الأحكام في الشريعة الاسلامية، عادل الشويخ، دار البشير للثقافة و العلوم، طنطا- مصر، ط: ١، ١٤٢٠هـ-

اكتشاف ملاكات الأحكام وعللها وحكمها، ولقد دخل الصحابة باب تعليل الأحكام واكتشاف حكمتها من نواح كثيرة^(١):

- ١- تعليل الأحكام بما نُص عليه في الكتاب و السنة .
- ٢- تعليلهم الأحكام بالاستنباط من حكم منصوص ليوسّعوا دائرة الحكم.
- ٣- تعليلهم الأحكام بتغيير حكم معين لزوال علته، وذلك لعلمهم أن الحكم معلل بعلّة قد زالت.
- ٤- تعليلهم الأحكام قد يكون سببه خوف وقوع الناس في المفساد من أجله، أو منعهم زجراً وعقوبة لهم .

وعليه لم يقف الصحابة على حرفية النصوص، ولو فعلوا لوقع الناس في حرجٍ وتكلفٍ غير أن القرآن نفى هذا الحرج بصريح قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج: ٧٨]، ولن تسع الشريعةُ الناسَ وحوادثهم إلا بأمرٍ ورآء هذا، إنّه تعليل أحكام الشريعة وبيان حكمها حتى يتسع صدر الشريعة بكل ما يُستجدّ من حوادث^(٢).

وسنقف بإيجاز على مثالٍ واحد أو مثالين لكل نوع، لبيان هذا التعليل عند الصحابة:

أولاً- تعليل الأحكام بما نُص عليه في الكتاب والسنة:

قاس الصحابة اسقاط عدة الكتابية قبل الدخول بها، على عدّة المسلمة غير المدخول بها، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا^ط فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۚ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، قال ابن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ): ((فدخل في ذلك الكتابيات قياساً فكل من تزوّج كتابية وطلقها قبل المسيس؛ لم يكن عليها عدة، والخطاب قد ورد بالمؤمنات))^(٣) . وإليه ذهب

(١) ينظر: تعليل الأحكام ، محمد مصطفى الشبلي، مطبعة الأزهر، د.ط ، ١٩٤٧هـ، ٣٥ .

(٢) ينظر: تعليل الأحكام، مصطفى الشبلي، ١١ - ١٢ .

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، قدم له: أبو عبيدة بن حسن آل سلمان- أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٣ هـ، ٢ / ٣٦٠ .

الكمال بن الهمام (ت ٨٦١هـ): «وَالْكِتَابِيَّةُ تَحْتَ الْمُسْلِمِ تَعُدُّ كَالْمُسْلِمَةِ»^(١)، أما هذا التساوي بالحكم جاء بناءً على اباحة نكاح المسلمات سابقاً وما شرع لها من عدة عند الطلاق، ثم أحل الله نكاح الكتابية، وقياس الثانية على الأولى، نتج أن علة عدم العدة هو الطلاق قبل الدخول بها كما هي عدة المسلمة^(٢).

ثانياً - تعليلهم الأحكام بالاستنباط من حكم منصوص ليوسّعوا دائرة الحكم.

وينطبق على هذا النوع ما ذكرته في مثال النوع الأول، من قياس عدة الكتابية على عدة المسلمة، فقد وسّعوا دائرة الحكم فشمّل الحكم الكتابية بعدما كان خاصاً بالمسلمة.

ثالثاً - تعليلهم الأحكام بتغير حكم معين لزوال علته، وذلك لعلمهم أن الحكم مغل بعلّة قد زالت.
كزوال العلة في سهم المؤلفة قلوبهم^(٣) «وهم رؤساء قومهم ممن يُرجى إسلامه، أو كفّ شرّه»^(٤)، وقيل: «هم قوم كانوا يأتون رسول الله (ﷺ) وكان رسول الله (ﷺ) يرضخ لهم من الصدقات [من بيت مال المسلمين] فإذا أعطاهم من الصدقة قالوا: هذا دين صالح وإن كان غير ذلك عابوه»^(٥).
وسار الأمر على هذا الحال في عهد الخليفة أبي بكر، فلما امتنع عن إعطائهم وقال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامُ يَوْمُئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ فَأَذْهَبَا، فَأَجْهَدَا جَهْدَكُمَا ..»^(٦).

(١) فتح القدير على الهداية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (وصورتها دار الفكر، لبنان)، ط ١، ١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م، ٤ / ٣٣٤ .

(٢) ينظر: بحر العلوم = تفسير السمرقندي، السمرقندي (ت ٣٧٣هـ)، دون مشخصات، ٣ / ٦٦ .

(٣) كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، شمس الدين، السفاريني (ت ١١٨٨ هـ)، تح: نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، دار النوادر - سوريا، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ٣ / ٤٥٤ .

(٤) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، رقم الحديث: ٨٦٥، ٣ / ٦٣٩ .

(٥) السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، رقم الحديث: ١٣١٨٩، ٧ / ٣٢ .

ونظرًا لتبدل الأحوال، واستغناء الإسلام عنهم بعد إن أعزه الله، وبذلك زالت العلة التي من أجلها شرع تأليف قلوبهم بسهم من بيت المال، وهي ضعف الاسلام وقلة أهله، فلا مبرر لبقاء الحكم مادام ارتفعت علته^(١).

ومثله زوال العلة من نكاح المسلم للكتابية الذي كان أساسه نشر الدعوة، وحاجة المسلمين لهُنَّ في الحروب، وقد زالت فصار مكروهًا عند الصحابة وحكمة كراهية الزواج بهنَّ : هي الخوف من ترك نساء المسلمين دون زواج، والخشية من نكاح الفاجرات من أهل الكتاب، والخشية من اقتداء الناس بالصحابة في نكاحهن قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ): « وإنما كره عمرُ، لطلحة، وحذيفة، رحمة الله عليهم نكاح اليهودية، والنصرانية، حذرًا من أن يقتدي بهما الناس في ذلك فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني، فأمرهما بتخليتهما »^(٢).

رابعًا - تعليلهم الأحكام قد يكون سببه خوف وقوع الناس في المفساد من أجله، أو منعهم زجرًا وعقوبة لهم .

لعلّة الخوف من وقوع المفساد، جلد عمر بن الخطاب أبا بكره و اثنين معه وهما: نافع بن الحرث، وشبل بن معبد، حد القذف، بينما لم يكمل نصاب الشهادة على المغيرة بن شعبة بأنه زنى^(٣).

نلاحظ أن عمر قاس الشاهد في الزنا عند عدم تمام النصاب على القاذف في وجوب الحد في تمام النصاب؛ لعلّة حصول المفسدة والمضرة في الناس^(٤)، وأشار أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ) إلى

(١) ينظر: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، علاء الدين الحصكفي (ت ١٠٨٨ هـ)، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، ١٣٧ . و ينظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، دار الفكر - بيروت، ط: ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ٩٣ / ٢ .

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٣ / ٧١٥ .

(٣) ينظر: السنن الكبرى رقم الحديث: ١٧٠٤٣، ٨ / ٤٠٨، رقم الحديث: ١٧٠٤٤، ٨ / ٤٠٩ .

(٤) ينظر: أعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، ١ / ١٦٥ .

ذلك فقال: ((أَتَهُمُ أَدْخَلُوا الْمَضْرَّةَ عَلَيْهِ بِإِضَافَةِ الزَّنَا إِلَيْهِ بِسَبَبٍ لَمْ يُوجِبِ الْحَدَّ عَلَيْهِ فَكَانُوا قَدْفَةً كَمَنْ قَدْفَهُ ابْتِدَاءً))^(١).

من هنا نلاحظ أن الحكمة من تشريع الأحكام كانت ظاهرة في حياة بعض الصحابة خصوصاً الأحداث المستجدة، حيث لم يجمدوا على حرفية النصوص واكتشفوا بأن المبادئ العامة للشرعية ذات مرونة تسمح لهم قياس الأحداث على القواعد الشرعية الشاملة، من حيث جعلهم النص محور القضايا، وقد تبين أنهم يستنبطون بتحكيم دلالة الواقع .

المرحلة الثانية - مسلك التابعين وتابعيهم في بيان الحكمة من تشريع الأحكام :

الذي يعنينا في هذه المرحلة هو معرفة موقف التابعين و تابعيهم^(*) من تعليل الأحكام وكيف ساروا فيه وهل كانت طريقتهم في التعليل مخالفة للصحابة أم توافقوا معهم ؟

نلتمس أن هناك ثلاثة أنواع من التعليل في هذه المرحلة: سنقف على مثال واحد في النوع الأول و نحيل إلى باقي الأمثلة في كتاب (تعليل الأحكام) لمحمد مصطفى الشبلي .

النوع الأول: تخصيص الأحكام المطلقة التي أصبحت تؤدي إلى مفسدة: توافق التابعون مع الصحابة بهذا النوع من الأحكام وعملوا بالمصلحة وإن أدت إلى تقيد النص أو تخصيصه أو ترك لظاهره، ومثال ذلك ما روي عن مجاهد، عن ابن عمر قال: ((قال رسول الله ﷺ: «انذنوا للنساء بالليل إلى المساجد» فقال ابن له: يقال له واقد: إذن يتخذنه دغلا،))^(٢) ، وفي غير رواية أن بلال بن عبد الله بن عمر أقسم أنه يمنعهن^(٣).

(١) المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط ١، ١٣٣٢ هـ، ٧ / ١٤٤ .

(*) في تحديد مدة هذه المرحلة نُقل عن السيوطي أنه قال: الأصح أنه لا ينضبط بمدة فقرنه ﷺ هم الصحابة، وكانت مذهبهم من المبعث إلى آخر من مات من الصحابة مائة وعشرين سنة، وقرن التابعين من مائة سنة إلى نحو سبعين، وقرن أتباع التابعين من ثم إلى نحو العشرين ومائتين (٢٢٠ سنة). ينظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملاً علي القاري (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ٩ / ٣٨٧٨ .

(٢) صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ)، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، رقم الحديث: ٤٤٢، ١ / ٣٢٧ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٣٢٨ .

فلم ينكر أن رسول الله أباح لهنّ، ولكنه وجد الحالة تغيرت، و النفوس دخلها ضعف الايمان فلم أبيع لهن الخروج ترتب على ذلك فساد كبير، وهذا عينه موقف الصحابة^(١).

أما النوعان الآخران من التعليل عند التابعين: الثاني - أحكام لم يرد بها نص فأفتوا وقضوا بها لما فيها من حكمة ومصلحة وهو ما يسمى: بالمصلحة المرسلة في عرف الأصوليين . ونوع ثالث: ترك ما هو مباح من الأفعال لما يترتب على الأفعال من مفسد^(٢).

نلاحظ من المراحل الثلاث الأولى المتقدمة في تشريع الأحكام أن الصحابة و التابعين استمروا في تعليل الأحكام دون أن يكون هدفهم تقعيد قواعد ليسير عليها العلماء من بعدهم، ولم يشرعوا في باب التقعيد أصلا، و إنما كان هدفهم العثور على حكمة تشريعية وقياسها على النصوص لحلّ مستجدات الواقع .

المرحلة الثالثة - مرحلة التدوين التنظيري وحاكمية الدلالة المقاصدية :

في هذه المرحلة ظهر المقاصديون والعلليون الذين يرون أن مدرستهم تعود إلى العصر النبوي مستنديين على الحضور الذهني لفكرة المقاصدية و التعليل، والغايات، التي كانت حاضرة في الأمثلة التي سقناها سابقاً، أي تعود الذاكرة التاريخية بهذا التيار إلى نصوص التعليل والغايات التي يحتويها الكتاب والسنة، حيث يفترضون أنها تتضمن فكرة المقاصد والعلل في روحها، كما أنهم يعدّون السلوك النبوي سلوكاً مقاصدياً عللياً^(٣).

انتقل الفكر العللي في هذه المرحلة من الحضور الذهني إلى الحضور الذاتي التنظيري، إلّا أن التعليل أصبح مثار نزاع طويل في شكله وموضوعه، إذ انقسم إلى أقسام: ^(١) منهم من يراه على أنه عقيدة من العقائد، وطائفة تراه على أنه أصل من أصول التقريع، ومنهم من أنكره من أساسه، ومنهم من جوزه ولكن في دائرة ضيقة ومحدودة. ومن ذهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى غير

(١) ينظر: تعليل الأحكام ، الشبلي ، ٣٩ ، و ٧٤ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٨٥ ، و ٨٧ .

(٣) ينظر: الاجتهاد المقاصدي و المناطقي، حيدر حب الله، ١ / ٢٧ .

الطريقة التي سار عليها في العصور السابقة . فعلماء الكلام بحثوا فيه منعاً وجوازاً بين [الأشاعة والمعتزلة] من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه نقص أو كمال. والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع وهل يصح أن يكون أصلاً من أصوله أو لا يصح الاعتماد عليه في التفريع بل الأمر قاصر على النصوص وما شبهها من إجماع و غيره^(١).

لا نريد أن نقف على هذا الخلاف، لعدم سعة المقام، و خوف الإطالة على القارئ . و أما المراد فهو الوقوف على حكمة التشريع في ضوء أقول علماء هذه المرحلة :

من الجدير بالذكر أن حكمة التشريع في بداية هذه المرحلة بقيت مرتبطة بمبحث العلة، ونلتمس ذلك في قول الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ)^(*): ((إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْعِبَادَ بِمَا أَمَرَ، وَنَهَاہُمْ عَنْ مَا نَهَى، جَزَافًا أَمْ مِنَ الْحِكْمَةِ؟ فَإِنْ قَالَ جَزَافًا فَقَدْ أَهْمَلْ وَ عَطَّلَ الْأَمْرَ وَ نَسَبَهُ إِلَى اللَّعْبِ، وَإِنْ قَالَ مِنَ الْحِكْمَةِ خَرَجَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ إِلَى الْعِبَادِ ... وَالْحِكْمَةُ مَا بَطَنَ مِنَ الْعِلْمِ وَهِيَ لِبَابِ الشَّيْءِ وَالانْتِفَاعِ يَكُونُ بِهِ لَا بِالْقَشْرِ الظَّاهِرِ))^(٢) والحكيم الترمذي يعتبر علة الأحكام هي باطن العلم وهي العلم النافع وهي جوهر العلم و هي الحجة ويُسمِّيها الحكمة التي خَصَّ بها العلماء ممن آتاه الله ظاهر العلم و باطنه^(٣).

ويشرح الفقَّال الكبير (ت ٣٦٥هـ) بالحديث عن الحكمة والعلل، فيرى أنَّ الشرائع كُلَّها لها علل وحكمة، وأنَّها لو وقعت على خلاف ما هي عليه لما أوجبت الصلاح، نعم ليست كلَّ العلل والحكم واضحة بل فيها ما هو الخفيُّ على الإنسان، لكنَّه موجود ولو خفي علينا، ويسوق لذلك

(١) تعليل الأحكام ، محمد مصطفى الشبلي، ٩٤ - ٩٥ .

(*) الحكيم الترمذي : هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي: باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين، من أهل (ترمذ) نفي منها بسبب تصنيفه كتاب (إثبات العلل) (و علل العبادات)، فشهدوا عليه بالكفر، اتهم باتباع طريقة الصوفية في الإشارات ودعوى الكشف . وهو غير الإمام الترمذي المحدث المتوفى (٢٧٩هـ). ينظر: الأعلام ، الزركلي، ٦ / ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) إثبات العلل ، تح: خالد زهري، مطبعة النجاح الجديد- الدار البيضاء- منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، ١، ١٩٩٨م، ٦٩ .

(٣) ينظر: إثبات العلل، الحكيم الترمذي، مقدمة المحقق، ٤٣، ومقدمة الكتاب، ٦٩ .

حكمة الصلاة والصوم والزكاة والجهد وحكمة المعاملات وغيرها^(١). نلاحظ أن محاولة القفال الكبير تبدو أقرب للذهنية المقاصدية، بعبارة أدق : أنه أراد بالعلل و الحكمة الفكرة المقاصدية بمفهومها العام .

وأما مع الجويني(ت٤٧٨هـ) فسنلاحظ أن تعليل الأحكام أو حَكَمها، أو ملاكاتها دخلت على المستوى النظري والتطبيقي في (نظرية المقاصد)، فأصبحت تُدرس بوصفها عنواناً جزئياً يتفرع عن نظرية المقاصد، إذ قسم الجويني (باب تقاسيم العلل و الأصول) إلى خمسة أقسام: أحدها - ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه ، ويعبر عن هذا القسم بما يستند إلى ضرورة، واشتهر جعلها خمساً (النفس والدين والمال والنسل والعقل) . ثانيها - ما يتعلق بالحاجة العامة. ثالثها - ما لا يتعلّق بضرورة (حاجة) ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه (منه) غرض في جلب مكربة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث . أما القسمان الرابع والخامس فيقعان في مضمون هذه الأقسام الثلاثة^(٢) .

ولو تأملنا قليلاً عملية التقسيم هذه، نكتشف أنها تقوم في الحقيقة على تحليل مصالح العباد ونمط حياتهم ومقارنة أنواع الحاجات والمتطلبات التي يبتغونها في الحياة، بوضعها على درجات: **الضرورة والحاجة والتحسين**، ثم محاولة فرز جميع الأحكام الشرعية تقريباً في ضوء هذا التقسيم المستتب من واقع الحياة الإنسانية، مع ملاحظة أنّ هذه التشريعات الإسلامية تستهدف تحقيق الحِكم الثلاث في التقسيم الثلاثي^(٣) .

(١) ينظر: محاسن الشريعة في فروع الشافعية، محمد بن علي الشاشي القفال الكبير، تح: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٧م، ٢٩ - ٤٦ .

(٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي ، حيدر حب الله ، ١ / ٣٩ - ٤١ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١ / ٤٢ .

ونجد ذلك في كتابه البرهان في أصول الفقه^(١) و كتابه الغياثي^(٢). وقد أثرت هذه المصنفات على تلميذه الغزالي(ت ٥٠٥هـ)، وقد برزت ابداعات الجويني في مقاصد الشريعة عندما صرح بها لأول مرة ، وقد استخدم مصطلح المقاصد و المقصد و القصد^(٣).

وقد صرح بعض العلماء أن بحث المقاصد استكمل غايته واستقر عند الشاطبي(ت ٧٩٠هـ)، إذ اقترنت باسمه لكثرة ما أشبعها من البحث والتفصيل بما لم يسبقه أحد في هذا التفصيل، غير أن فكرة المقاصد لم يكن هو أول من ابتكرها كما ذكرنا^(٤).

وقد تراجع البحث المقاصدي بعد كتابات الشاطبي وأهملت هذه النظرية رغم أنه كتبها ببراعة، ويعلل بعض الباحثين هذا الأهمال ويرجعه إلى " طبيعة العصر الذي عاش فيه الشاطبي لم يكن عصر الترحيب بالأفكار الجديدة والمشاريع العلمية الكبرى، بل كان عصر انحطاط و تقليد .."^(٥). لذا ظلت طريقة التفكير بعد الشاطبي قياسية تحليلية، ولم تصبح مقاصدية بالمعنى الشامل، رغم الدور الذي لعبه الشاطبي في خدمة هذه النظرية^(٦).

المرحلة الرابعة - النهوض المقاصدي وأثره في بيان حكم الأحكام .

أما في العصر الحديث فقد نهض الخطاب المقاصدي مرةً أخرى إذ سجل حضوره في كتاب محمد عبده ومحمد رشيد رضا والطاهر ابن عاشور وغيرهم من المعاصرين، وقد انتهى الأمر بالخطاب المقاصدي المعاصر إلى استدعاء دلالة الواقع بإكراهاته وضروراته الوجودية في التقصيد الكلي العام^(٧).

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، تح: عبد العظيم الديب، ط: ١، ١٣٩٩هـ، ٢٠٦/١ .

(٢) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تح: عبد العظيم الديب، ط: ٢، ١٤٠١هـ، ١٨٣ . و ١٥٤ و ٧٨، و ٥١٢، و ٤٩٦-٤٩٧ .

(٣) ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ٧٧/١ .

(٤) ينظر: فهم الدين و الواقع، يحيى محمد، دار الهادي للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ١١٧ .

(٥) الاجتهاد المقاصدي و المناطبي، حيدر حب الله، ٩٦ / ١ .

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ١ / ١٣٤ .

(٧) ينظر: الخطاب المقاصدي المعاصر، الحسان الشهيد، مركز نماء للبحوث و الدراسات، ط: ١، بيروت، ٢٠١٣هـ، ٥٨ .

وربما يعود فتح الباب على نظرية المقاصد إلى كونها آلة تفكير فأريد استنهاض الفكر الديني و الشريعة بهدف وضع خطة للنهوض بالأمة عبر الدين، وخرج المفكر من إطار التفكير بملاحظة النصوص بذاتها إلى ملاحظة دلالة النص والواقع معاً. ثم انتقال الفكر الديني من السكونية إلى الحياة الاجتماعية والسياسية فرض تفكيراً غائباً، وصار الفقهاء بحاجة لتحريك النصوص للوصول إلى نتائج في الواقع^(١).

لذا نجد تطوراً ملحوظاً شهده بحث الحكم والمقاصد في هذه المرحلة إذ وجدنا حجماً كبيراً من الدراسات والبحوث تتخذ من فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة وملاكات الأحكام وعللها محوراً، وكان أهم الكتب: تحليل الأحكام لمحمد مصطفى الشبلي، ومقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ومقاصد الشريعة لعلّال الفاسي، والمقاصد العامة للشريعة ليوسف حامد، والعالم وفلسفة الشريعة لمصطفى الزلمي، يضاف إلى ذلك كثير من الكتب التي تركز على حكمة التشريع، والمصلحة والضرورة وسد الذرائع، و مباحث العلة^(٢).

وقد اشتغل المعاصرون لبيان ملاكات الأحكام على أن^(٣) لكل حكم وظيفة يؤديها وغاية يحققها، وعلة ظاهرة أو كامنة يعمل لإيجادها ومقصداً يستهدفه، كل ذلك من أجل جلب مصلحة للإنسان و دفع مضرة عنه^(٤).

ويتضح جلياً أن هذا الاتجاه السُّنِّيّ اشتغل على نظرية المقاصد في كشف الحكم الشرعي والحكمة منه، ووصل الحد بهم إلى أنهم عدّوا هذه النظرية علماً قائماً بذاته، إذ أفصله عن علم أصول الفقه وأكدوا على ضرورة استقلال مبحث المقاصد الشرعية بعلم منفرد، عن علم أصول الفقه^(٤).

(١) ينظر: الأُجتهاد المقاصدي، حيدر حب الله، ١ / ١٣٥ .

(٢) ينظر: مقاصد الاحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ١ / ٨٤ .

(٣) مقاصد الشريعة، طه جابر العلواني، دار الهادي، بيروت- لبنان، ط: ١، ١٤٣١هـ- ٢٠٠١م، ١٢٣ .

(٤) ينظر: مقاصد الشريعة الاسلامية لابن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط: ٢، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، ١١١ .

وهذه أول خطوة لدعوى الدلالة العقلية والواقعية في عملية اكتشاف الحكم وملاكاته بمعزل عن علم أصول الفقه، ويؤكد ذلك الحسان الشهيد بقوله : ((والذي يظهر أن داعي ابن عاشور إلى هذا القول مرده إلى إرادة تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين...))^(١).

وأختم هذه المراحل بما يدعو له ابن عاشور: بأن الأحكام كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكمٌ ومصالح ومنافع، لذا يدعو لعدم إنهاء البحث الاستنباطي عند حدود النظر في الأدلة اللفظية، ويحث العلماء بعده على التأمل في العلل ومحاولة النقاش فيها، علّ ذلك يوصل إلى كشفها وقوة الظن بها، وإذا عجز السابقون في بعض العصور عن كشف هذه العلل في بعض الأحكام فلا يمنع ذلك اللاحقين من استمرار التأمل للكشف عنها^(٢).

الفرع الثالث - حكمة الأحكام أو عللها في الفضاء الإمامي الشيعي:

ينطلق هذا البحث من منظومة المبادئ التي كرّسها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) المروية عنهم، و المتضمنة لتعليل الأحكام، وقد شكّلت هذه الأخبار محوراً لحركة الرواية الإمامية بعد الغيبة الكبرى، وبالإمكان رصد ذلك التعليل في مصنفاتهم، ثم رصد ما تمخّض من تعليل للأحكام عند المتأخرين الشيعة . لذا سأشير لتعاطي الفكر الإمامي مع قضية الاجتهاد المقاصدي العللي ونمفصل ذلك في المراحل الآتية:

المرحلة الأولى- حكمة الأحكام عند الأئمة الاثني عشرية (عليهم السلام):

المتداول بين الأوساط الفقهية والشائع لدى الانطباع الإمامي العام اعتبار المقاصد مقولة سنية، ويبدو أن السبب في إحجام الشيعة عن اعتبار المقاصد يرجع إلى التفكير بطريقة التعليل، والتعليل مفهوم يقرب التفكير الإمامي من القياس؛ لأن القياس هو الباب الذي فتح مسألة التعليل في الاجتهاد تأريخياً^(٣)، وأن لمباحث القياس دوراً في ولادة فكرة المقاصد الأولى . ورغم ذلك ((إنّ

(١) ينظر: الخطاب المقاصدي المعاصر ، ٧٤ .

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة ، ٢٤٦ .

(٣) ينظر: الاجتهاد المقاصدي و المناط، حيدر حب الله، ١ / ١٠ .

الإمامية في الاتجاه الفقهي والأصولي والكلامي تؤكد حضور مفهوم المصلحة بقوة، وكذلك مفهوم الملاكات، إذ إنّ فكرة الأحكام الولائيّة، وحقيقة الحكم الشرعيّ ومراتبه الثبوتية، ونظرية التزام، ونظرية المصلحة السلوكية، وقانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، والاستناد للمصالح العامة في التنظير الفقهي كما في باب الواجبات النظامية، ومذاق الشارع وروح الشريعة، وتأسيس وتطبيق قواعد من نوع نفي الضرر ولزوم الهرج والمرج (حفظ النظام العام)، وأخذ مفهوم المصلحة أو عدم المفسدة في مثل عمل الولي (وليّ الطفل أو وليّ الأمر أو وليّ الوقف أو وليّ القاصرين)، وتعزيزات القاضي ونحو ذلك، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وإزالة الضرر الأشدّ بالأخفّ، وقانون الملازمة بين العقل والشرع، وغير ذلك، كلّه يخبرنا عن حضور فكرة المقصد والغاية والمصلحة والحسن والقبح في التراث الاجتهادي الامامي، بما يتجاوز الطريقة البنيوية اللفظية الجامدة^(١). وهذا يبين علل العديد من الأحكام و يجعلنا نقف على العلل العامة للشريعة أو لبعض أبوابها إذ نجد نصوصاً مروية عن الأئمة (عليهم السلام) .

وما نُقل عن الأئمة (عليهم السلام) يؤكد أن الدلالة المقاصدية كانت حاضرة في التشريع الإمامي لكن بمصاديقها لا بذاتها، إذ نُقل عنهم ايقاف العمل بقطع يد السارق في سني المجاعة و القحط إذا كان المسروق طعاماً أو ما اضطر لأجله، حيث قرر الإمام الصادق (عليه السلام) عدم جواز قطع يد السارق إذ قال : (لا يقطع السارق في أيام المجاعة)^(٢) ، من الواضح أن هذا الاستثناء من تطبيق حكم القطع، يستهدف مصلحة أو حكمة تشريعية محددة ومقصداً معيناً، كما أنه ناظر إلى حال الناس وظروفهم القاهرة، وهذا الأمر يؤكد أن بعض الأحكام لها حكمة وغاية دنيوية^(٣).

ثم يتضح من هذه القضية أن مراعاة الأئمة (عليهم السلام) لحكمة التشريع في تطبيق جملة من الأحكام يكشف عن كونها أحكاماً غير تعبدية، بل هي أحكام مقاصدية أي تُطبق وفقاً للمصالح

(١) فقه المصلحة مدخلا لنظرية المقاصد وجهاد المبادئ و الغايات، حيدر حب الله، دار روافد، لبنان - بيروت، ط: ١، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م، ١٦ .

(٢) الكافي، الكليني(ت٣٢٩هـ)، (باب انه لا يقطع السارق في المجاعة)، ٢٣١/٧ . ووسائل الشيعة ، الحر العاملي(ت١١٠٤هـ)، ١٨ / ٥٢١ ، و ٢٨ / ٢٩٠ و ٢٩١ .

(٣) ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ١ / ١٩٩ .

والمفاسد التي تترتب عليها^(١). وهناك الكثير من الروايات التي تشرح علل العبادات والمعاملات والحدود وغيرها، وهذا ما يتوقع أن يحدث وعيًا علليًا عند بعض أصحاب الأئمة قد لا يصل بالضرورة إلى مستوى إقحام التعليل في الاجتهاد، إلا أنه يصل بالتأكيد إلى مستوى توفير نصوص عليّة بين أيدي المجتهدين، وخلق فكر عللي عندهم^(٢).

المرحلة الثانية- حكمة الأحكام بعد الغيبة الكبرى:

تناول علماء الإمامية بعد الغيبة موضوع الحكمة تحت عناوين مختلفة كعنوان (علل الشريعة)، و (علل الشرائع)، وتعبيرات أخرى (المناط) و(فحوى الخطاب) وغيرها، ثم تطور الموضوع فدخل شيئاً فشيئاً في الاجتهاد وبدأ العمل عليه في ضوء النصوص الشرعية.

وقد نسب لبعض العلماء مدونات كثيرة تحت عنوان (العلل) فألف (كتاب العلل): أحمد بن محمد بن الحسين القمي (ت ٣٥٠هـ)^(٣)، وأحمد بن محمد بن عمار أبو علي الكوفي - ذكر له: كتاب العلل^(٤). وكذلك كتاب علي بن الحسن بن علي بن فضال، ذكر من كتبه: كتاب العلل^(٥)، الفضل بن شاذان أبو محمد الأزدي النيسابوري، ذكروا له أيضاً: كتاب العلل^(٦). ولم يصل إلينا شيء من هذه المدونات وغيرها من المدونات التي تحدثت عن العلل إلا كتاب الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) المسمى (علل الشرائع)، و من الجدير بالذكر أن هذا الكتاب لا يختص بعلل الأحكام الشرعية أو حكمتها التي هي مدار البحث إنما يتحدث عن قضايا عقائدية بل علل بعض الأشياء التكوينية مثل

(١) ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ١ / ١٩٩ .

(٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي و المناط، حيدر حب الله، ١ / ١٧٢ .

(٣) ينظر: فهرست اسماء مصنفي الشيعة، النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط: ٥، ١٤١٦هـ، ٨٩ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ٩٥ . و ينظر: الفهرست، الطوسي، ٧٥ .

(٥) ينظر: الفهرست، النجاشي، ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ٣٠٦ - ٣٠٧ .

السبب من وقوع المد و الجزر و غيرها وعلل بعض المسميات مثل : العلة التي من أجلها سميت السماء سماء.. وهكذا^(١).

وبقي الحال على ما هو عليه إلى أن تناول السيد المرتضى(ت ٤٣٦هـ) علل الأحكام الشرعية في بحث القياس، والذي يبدو من السياق أنه استخدم العلة بمعناها الاصطلاحي أي استخدمها وأراد بها حكمة وفلسفة الحكم فقال: ((إنَّ العلل الشرعية إنّما تتبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة، وتكون في أحدهما داعية إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه ، وقد ر منه دون قدر))^(٢) .

ثم إن المنهج العللي القصدي منهج يرى بعض الأحكام الفقهية تابعة للمصالح و المفساد (لحكمة التشريع) إذ لا تشريع من دون حكمة تشريعية يمثل روح الحكم جوهره، فالحكم يدور مدار الحكمة اثباتاً و نفياً، فحيث كانت الحكمة وجد الحكم و حيث تنتفي هذه الحكمة ينتفي الحكم، ومما يؤكد ذلك قول السيد المرتضى: ((اعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح.. وأما الشرعيات، فهي ألطاف ومصالح.. لأنَّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما بُعث لتعريفنا مصالحنا))^(٣).

بعد ذلك نجد الشيخ الطوسي ينطلق في موضوع العلة والملاك وتعدية الحكم من الأصل الى الفرع ، ومن منطلق المرتضى نفسه الذي انطلق منه^(٤).

وعليه لا نكاد نجد ظهوراً لمنهج مقاصدي أو عللي عند الإمامية وإن المفيد والمرتضى والطوسي كانوا يرفضون حتى القياس منصوص العلة في مباحثهم الأصولية ومثلهم العلامة الحلي،

(١) الأجهاد المقاصدي، حيدر حب الله ، ١ / ١٧٧ .

(٢) الذريعة (أصول الفقه)، الشريف المرتضى، تصحيح وتحرر: أبو القاسم كرجي، دانشگاه طهران ، ١٣٤٨ش، ٢ / ٦٨٤ .

(٣) الذريعة، ٢ / ٥٧١ - ٥٧٢.

(٤) ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية، محمد علي ايازي، ١ / ٩٥ .

إلا أن مسيرتهم كانت تواجه ممارسات قياسية هنا وهناك، وربما يجدون تخريباً لها من غير باب القياس^(١).

المرحلة الثالثة- المنهج العلوي من البذور الى التطور :

تمخض عن هذه المرحلة حضور فكرة المقاصدية أو العللية مع فخر المحققين الحلي (ت ٧٧٠هـ)، نلاحظ ذلك عندما تحدث عن سبب تحريم الزنا، ما نصه: « أجمع أهل الملل على تحريم الزنا لأنه من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة لحفظ النسب و هو من الكبائر .. »^(٢). يبدو واضحاً أنه يتكلم عن المقاصد أو الضروريات الخمس، على أنها لا تخلو منها أي شريعة، إلا أن هذا النص شكل لمحة عابرة للنظرية المقاصدية و لا يقصد منه التأسيس للفكرة. ثم توسعت فكرة المقاصد في الفقه الإمامي عند الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ) فقال: « كل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الدنيا ، سواء كان لجلب النفع ، أو دفع الضرر ، يسمى معاملة ، سواء كان جلب النفع و دفع الضرر مقصودين بالأصالة أو بالتبعية ، فالأول : هو ما يدرك بالحواس الخمس ، فلكل حاسة حظ من الأحكام الشرعية ... ويتعلق بالذوق : أحكام الأطعمة والأشربة ، والصيد ، والذبائح . وهذا في جلب النفع ، وأما دفع الضرر المقصود بالأصالة فهو حفظ المقاصد الخمس .. والثاني: هو ما تكون المصلحة مقصودة بالتبع، فهو كل وسيلة إلى المدرك بالحواس أو إلى حفظ المقاصد^(٣) ». وهذا التفكيك يُقرِّبه كثيراً من المنهج السني .

وممن تحدث عن مقاصد الأحكام وملاكاتها المحقق الكركي (ت ٩٤٠هـ) حيث نجده استعان بهما لتحديد الحكم و تشخيصه فرأى بصدد تحديد الضابط في قصر الصلاة : « إن صاحب

(١) ينظر: الاجتهاد المقاصدي، حيدر حب الله، ١/ ٢١٥ .

(٢) إيضاح الفوائد، ابن العلامة، تح: السيد حسين الموسوي الكرمانى ، الشيخ علي پناه الاشتهازي - الشيخ عبد الرحيم البروجردى، مؤسسة إسماعيليان ط: ١، ١٣٨٩، ٤ / ٤٩٦ . وينظر: رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة ستاره - قم، ط ١، ١٤٢٢هـ، ١٥ / ٤٣٤ .

(٣) القواعد والفوائد، تح: السيد عبد الهادي الحكيم ، منشورات مكتبة المفيد - قم - ايران، ١ / ٣٥ .

الصنعة مثل المكارى والملاح والتاجر يجب عليهم الإلتزام بنفس خروجهم إلى السفر باعتبار [حكمة الحكم وملاكه] هو الصنعة^(١).

ولم تتضج منهجية التعدي على النص (الاستقراء) إلا مع الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ)؛ وذلك باشتغاله على آليات خاصة وهي (منصوص العلة ، و الإيماء و التنبيه، و تنقيح المناط) و يرى أن هناك في نص ما تعدياً جائزاً وتعدياً غير جائز والفقيه الفطن يميز بينهما^(٢). وقد استعمل المناط في استنباطه لجملة من الأحكام ما أورده في بيع الثمر قبل نضوجه: إذا ظهر بعض الثمر جاز بيع الجميع .. قاس الظهور على الإدراك والإطعام الواردين في الأخبار، بناء على اتحاد حكمهما عنده؛ لان المناط لصحة البيع هو الظهور والإدراك . ثم استعان بالمناط في بيان حرمة القرض على أن مناط الحرمة هو الاشتراط^(٣) . ولا يقصد بهذا حكمة التشريع.

رغم اشتغال علماء الإمامية على المناط و العلة إلا أننا نلاحظ عدم حضور أو تهميش العلة الجزئية (الحكمة) أو حكمة التشريع بمفهومها الاصطلاحي المراد في هذه الدراسة، رغم التماسنا اشارات حضرت في بحث العلة عند بعض العلماء، و حتى من فتح الابواب للمقاصد العامة لم يدرج الحكمة فيها، بل تكلم عن الاغراض الرئيسية كما لاحظنا عند الشهيد الاول.

وقد سجل صاحب الجواهر حضوره في بيان الحكمة عندما تحدث في النهي عن الصلاة في بيوت النار فقال: إن الحكمة في النهي هي صورة عبادة النار، وليس الصلاة عند كل نار مضرمة، فلا كراهة بزوال نسبة العبادة للنار^(٤).

(١) جامع المقاصد، تح: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الأولد، مطبعة المهدية - قم، ١٤٠٨هـ، ٢ / ٥١٣ .

(٢) ينظر: القوائد الحائرية ، محمد باقر الوحيد البهبهاني، مطبعة باقري - قم، ط: ١، ١٤١٥هـ، ٢٨٩ - ٢٩٣ .

(٣) ينظر: حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني، تح : مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، مطبعة : أمير ، ط: ١، ١٥٠ ، و ٣١٣ .

(٤) ينظر: جواهر الكلام ، الشيخ الجواهري (ت ١٢٦٦هـ)، تح: الشيخ عباس القوجاني، مطبعة : خورشيد- دار الكتب الإسلامية - طهران، ط: ٣، ١٣٦٧ ش، ٨ / ٣٦٨ .

المرحلة الرابعة - الحضور التنظيري للمنهج المقاصدي العلي :

بعد التطورات التي شهدتها العصور الحديثة بدأت الدواعي إلى كتابة التفسير واستنباط الأحكام بأسلوب يوسّع من دائرة الفهم ويتجاوز بشكل تطبيقي الدلالة الحرفية للنصوص، وينظر إلى روح القرآن؛ لمواكبة حاجات العصر ومستجداته المتسارعة بدأ أصحاب مدرسة الإمامية المُحدَثون يحاولون فهم القرآن عن طريق الاشتغال في المنهج المقاصدي العلي، للكشف عن الحكم الشرعي وحكمته . ونجد العارف الجنازدي(ت١٣٣٧هـ) ينبه على جواز النظر و التدبر في معاني الآيات وتحليل خطابات القرآن العامة و الخاصة و ضرورة امتثال أوامرها و نواهيها، وذلك باستخراج مقاصد الآيات و لطائفها و إشارات الكامنة^(١).

ثم عرض الشيخ محمد جواد البلاغي (ت١٣٥٢هـ) الحكمة في تفضيل الذكر بالخط من الميراث على الأنثى : والحكمة منه أن الرجال يعملون ويعطون مهراً وعليهم جهاد ونفقات ومعقلة في الديات^(٢) .

وتبعه محمد جواد مغنية(ت١٤٠٠هـ) إذ للقص من بداية الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة إذ قال : ((لان قوام الحكمة العلم والعقل ، فبالعقل يميز الداعي بين الحق والباطل ، والخير والشر ، وبالشعر يعرف أحوال المخاطبين والطريقة التي ينبغي أن يخاطبهم بها من اللين والشدّة ، أما الموعظة الحسنة فمنها، بل من أحسنها، أن يخاطب المرشد المخطئ بأسلوب يشعر منه تلقائياً انه مخطئ، ومن الحق أن يفاجئه بالتأنيب والتوبيخ))^(٣).

ولغرض اكتشاف الحكم تجب معرفة ملاك الحكم الذي يسميه الطباطبائي حكمة الحكم، فنجد السيد الطباطبائي(ت١٤٠٢هـ) يقسم حكمة التشريع إلى قسمين: حكمة عقلية، وحكمة شرعية، وخص الثانية بالبحث عن الحكم الشرعي وما له من الموضوع والمتعلق والشرائط والموانع لفظي

(١) ينظر: بيان السعادة في مقامات العبادة، محمد سلطان الجنازدي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٨هـ، ١٢/١ .

(٢) ينظر: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان - صيداء، د.ط ، ١٣٥٢ - ١٩٣٣ م ، ٢ / ٢٤ .

(٣) التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان ط٣، ١٩٨١هـ، ٤ / ٥٦٤ - ٥٦٥ .

يتبع في السعة والضيق البيان اللفظي من الشارع ، ثم أضاف: وإنا لا نشك أن جميع الأحكام المشرعة تتبع مصالح وملاكات حقيقية..^(١).

ويرى محمد هادي معرفة (ت ٢٠٠٧هـ): ((أن الفقه تأسس من اليوم الأول على أساس (الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية) ؛ لذلك قيل إن (الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية) أي أن ما يقوله الشرع هو نفسه ما يقوله العقل بنظرته الواقعية [الزمكانية] الخالية من أكار الأوهام. ومن هنا يأتي التطابق بين حكم العقل والشرع . فأحكام الشرع سواء كانت عبادات أو معاملات تقوم جميعها على أساس الواقع، وهي في الحقيقة تحرس المصالح الواقعية للإنسان لتضمن له السعادة . ولذا فالفقيه القدير هو من يدرس القضايا اليومية برؤية واقعية، ويتناول المصادر الفقهية في ضوء هذه الرؤية الواقعية.. فالفقيه هو من يحيط بجميع جوانب الشريعة، وتكون له معرفة واسعة بملاكات الأحكام الشرعية باستثناء أحكام العبادات))^(٢).

ربما هذا ما جعل السيد محمد حسين فضل الله (ت ٢٠١٠م): يدعو إلى ضرورة وعي علل الأحكام الشرعية في المعاملات والعلاقات ونحوها، وضرورة تحديد المنهج الفقهي الذي يفتح المجال للموضوعات الجديدة و يتحرر من الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي... ثم يحذر من الفهم الحرفي للنصوص ويدعو إلى الإسراف في التوكؤ على الأدوات العقلية في تحليل مضمون النص^(٣).

ثم أشار عبد الهادي الفضلي (ت ٢٠١٣م) إلى طريقتين لدراسة النص، وهما: الطريقة البنيوية التي تعتمد المعايير اللفظية المحضة أي الاقتصار على دراسة بنية النص، والطريقة البيئية التي تعتمد نظام القرائن العامة والسياقات، ويعتبر الفضلي المقاصد الشرعية قرينة ثم يضعها

(١) ينظر: تفسير الميزان، ٤ / ٢٧٠ .

(٢) مدخل إلى فلسفة الفقه، مهدي مهريزي ، ترجمة: حيدر نجف و آخرين، تح: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي للطباعة و النشر، ط: ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ٣٦ - ٣٧ .

(٣) ينظر: مقاصد الشريعة ، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، تحرير: عبد الجبار الرفاعي ، مجلة آفاق التجديد، دار الفكرالمعاصر - بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ٤٨ - ٥٠ .

ضمن الطريقة البيئية التي يميل إليها، إذ إنّ فكرة مقاصد المتكلم وغاياته في منظوماته التشريعية، وبعدها دائماً قرينة على فهم مراده من كلامه^(١).

نجد الطباطبائي يؤكد على حكمة التشريع ليصل بواسطتها إلى الحكم الشرعي ووضع حكمة النكاح مثلاً يستدل به^(٢)، وهو بذلك تدرج (من الجزء إلى الكل) أي: من الحكمة إلى المقصد وصولاً إلى الحكم . بينما نلاحظ **الفضلي** يضع المقاصد قرينة مباشرة يستدل بها على الحكم .

قياساً على ما تقدم فإنّ الدلالة المقاصدية تشتغل في كشف الحكم الشرعي المقاصدي، بينما لا تشتغل في الحكم التعبدي (كالصلاة)، فالأحكام تُقسم إلى قسمين أحكام مقاصدية، وأخرى تعبدية، إذ إنّ العقلاء عندما يسمعون الأمر بالتقوى يدركون أنه نص مقاصدي تقع خلفه حكمة تشريعية، بينما سماعهم للصوم مثلاً أو الصلاة يدركون أنه نص تعبدي أحكامي^(٣).

إذا كان النص التعبدي خالياً من القصدية، يعني أنه لا حكمة لتشريعته وهذا يدل على عبثية المشرّع، والنتيجة الأخيرة تستحيل على الحكيم العليم، ومن ثم يجب أن يكون هناك بعدٌ قصدي خلف النص التعبدي الحكمي، مثلما هو خلف النص غير التعبدي؛ نعم، يمكن القول إنه يوجد في الحكم فلسفة أو حكمة معينة لكننا لم نتمكن من إدراكها أو ملامسة علتها التامة. وهذا سيتضح جلياً في الفصل الثالث إن شاء الله .

ثمّ إن إهمال الإمامية للدلالة المقاصدية كان على المستوى النظري والمنهجي هو ما يتصل بعلم الأصول، أما في علم الفقه فالأمر مختلف تماماً، إذ إنّ الفقهاء تناولوا مقاصد الأحكام وأهدافها وغاياتها وحكمها (مصلحتها ومفاسدها) فكانت المقاصد حاضرة في علم الفقه على مستوى التطبيق لا التنظير، وبمصاديق مختلفة^(٤).

(١) ينظر: مقاصد الشريعة حوار مع الفضلي، ضمن كتاب مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار

الفكر، دمشق، و دار الفكر المعاصر ، بيروت-، ط:١، ١٤٢٢هـ، ٢١٧ .

(٢) ينظر: تفسير الميزان، ٤ / ٢٧٠ .

(٣) ينظر: الاجتهاد المقاصدي والمناطقي، حيدر حب الله ، ١ / ٢٦٩.

(٤) ينظر: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ١ / ١٥٤ .

قياساً على ما تقدم فإنّ المؤسسة الدينية الإمامية لم تُرحب بالطروحات المقاصدية والتعليلية على نطاق واسع، بل حصرت الدلالة المقاصدية بعلم الفقه وبعناوين مختلفة، ولم يكن ذلك الحصر والتقيد للدلالة المقاصدية إلا بعد الغيبة الكبرى ٣٢٩هـ، أو بعبارة أدق: تراجع العمل بها بعد الغيبة الكبرى، ويعود السبب كما يرى محمد مهدي شمس الدين: إلى الخلل المنهجي الذي عدّ الشريعة شريعة أفراد، والدين دين أفراد لا جماعة إذ لا نجد في مجال الاجتماع فقه قضايا الوحدة الإسلامية أو قضايا الأمة أو المجتمع، أو فقه الطبيعة. نتج عن هذا الخلل عدم مشاهدة الجوانب المتعلقة بالمجتمع والواقع، مما عزل الفكر الفقهي بعيداً عن مشاكل المجتمع، ثم اعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً، وانقطاع الفقه عن الواقع الموضوعي المتغير، والتمسك بالفهم الحرفي للنص، وعدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه^(١).

وربما تكون هناك أسباب وراء غياب الفقه المقاصدي في الاتجاه الشيعي من نوع الخوف من التشبه بأصول الفقه السني وخصوصاً القياس الذي يمثل العقبة الكبرى لأنه يتضمن محاولة كشف العلة، فالباحث الشيعي يجد نفسه في منطقة ملغومة وهو يتناول بحث المقاصد خوفاً من الوقوع في فخ القياس المنهي عنه عند الشيعة الإمامية .

(١) ينظر: مقاصد الشريعة، حوار مع محمد مهدي شمس الدين، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مجلة آفاق التجديد، ٢٣ -

المبحث الثاني

المعالم المساعدة على تحديد النص التشريعي في التفسير.

ثمّة عوامل ومرتكزات يقف عليها المفسر ويتمتع بها عند تحليله للنص القرآني؛ ليتمكن من الوصول الى المراد من الآية سواء كانت الآية حكمية أم غير حكمية، والضوابط التعبيرية العامة التي تساعد المفسر على استقراء النصوص، و الآيات القرآنية التي تحتوي على حكم تشريعي يندرج ضمن آيات الاحكام، ولا بأس في استغلال هذه القواعد لتكشيف حكمة التشريع من الشواهد الحُكمية التي استدلت بها على القواعد . ولإبراز هذه المعالم أو القواعد أجعلها في مطلبين^(١):

المطلب الأول

تنوع قواعد آيات الأحكام بلحاظ الأسلوب و البيان :

يمكن فرض أكثر من نوع قرآني لآيات الأحكام انطلاقاً من الأسلوب والبيان :

- ١- يمكن تنويع آيات الأحكام إلى ما يفيد الحكم مباشرة ، وما تكون له فائدة غير مباشرة .
مثال: كل آية وردت فيها لفظ (أحل - و حرم) ومشتقاتها هي من آيات الاحكام، فتكون دلالتها مباشرة على الحكم، **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾** [البقرة : ٢٧٥]، وقد وردت لفظ (أحلّ) تسع مرات، و لفظة (حرم) ثماني عشرة مرة، وبعضها جاء في مجال العقيدة .
كما في قوله تعالى: **﴿إِنَّهُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾** [المائدة: ٧٢] ، وكذلك مشتقات أحل وحرم ، **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ﴾** [المائدة: ٥]، وكذلك حرمت وحرام وحلال وغيرها من المشتقات يفهم الحكم مباشرةً من لفظي (أحل وحرم) ومشتقاتهما دون حاجة إلى قرينة خارجية^(٢).

(١) ينظر: محاضرات في تفسير آيات الاحكام، عبد الامير كاظم زاهد، ٣٥ - ٣٨ .

(٢) ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر ، حيدر حب الله ، ٥ / ٤٣ .

وهذه الأوامر والنواهي الصريحة تكشف أيضاً عن الحكمة من تشريع الحلية والحرمة؛ وذلك بلحاظ واقع التعامل بهما، فكانت الحكمة هي: ((أن البيع عملية تجارية نافعة، والبائع يقوم بدور الوسيط بين المنتج والمستهلك ، فيكون ربحه عوضاً عن أتعابه، وليس أكلاً للمال بالباطل. أما الربا فهو استغلال محض، وأخذ للزيادة من غير مقابل [من غير أتعاب ولا بذل جهد]، فيكون أكلاً للمال بالباطل ومن أجل هذا أحل الله البيع ، وحرّم الربا))^(١).

• أما الآيات التي تُفيد دلالة غير مباشرة وينتج عنها حكم شرعيّ وذلك في ضمّ قوله تعالى: ﴿وَفَصْلُهُ فِي عَامَيْنِ ۝١٤﴾ [لقمان: ١٤] ، إلى قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۝١٥﴾ [الأحقاف: ١٥] حيث يظهر بمجموع الآيتين الفرق بين مدّة الحمل و الفصل ستة أشهر دلالة على أن أقل مدة للحمل ستة أشهر، وهذا يدخل في باب دلالة الإشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالأصالة لأن بيان ذلك لم يكن مقصوداً من اللفظ بل المقصود منه بيان حق الوالدة^(٢).

وذهب المفسرون إلى أن الحكمة التي لأجلها جمع الله تعالى أقل مدّة الحمل إلى الفصل في ثلاثين شهراً هي: لتطابق مختلف مدد الحمل (٦ أو ٧ أو ٨ أو ٩ أشهر)، ثم عوّض الله تعالى عن نقص كل شهر من مدة الحمل شهراً زائداً في الإرضاع لأن نقصان مدة الحمل يؤثر في الطفل هزاً. والحكمة الأخرى: إظهار حق الأم في البر والإحسان لها لما تحملته من مشقة الحمل فإن مشقة مدة الحمل أشد من مشقة الإرضاع^(٣).

٢- كل آية ورد فيها لفظ (أمر) ومشتقاته، ولفظ (نهى) ومشتقاته، فهي آيات تشريع في الغالب قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۚ﴾ [النحل: ٩٠] ، وهذه من الآيات التي تدل دلالة مباشرة على الحكم، ولا تعني الأمر

(١) التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية(ت١٤٠٠هـ)، ١ / ٤٣٦ .

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور(ت١٣٩٣هـ)، ١ / ١٢ . و ينظر: مفاتيح الأصول، محمد الطباطبائي الكريلائي(ت١٢٢٩هـ)، الطبعة الحجرية، د.ت، ١٢ .

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٦ / ٣٠. ينظر: تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي، ١٨ / ٢٠١. و ينظر:

الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ٢ / ١٧٧ .

بمعنى الحال أو الواقع (وقضي الأمر)، أو السلطة (أولي الأمر)، وجاء الفعل (أمر) ومشتقاته سبع مرات، ولفظ (يأمر) سبع مرات كلها في الأحكام، و(يأمركم) سبع مرات بعضها أحكام وبعضها في القصص والتحذير وباقي المشتقات أيضا جاءت في الأحكام^(١) .

٣- صيغ النهي مثل الفعل (نهى) ومشتقاته و (الفعل المضارع المسبوق بلا الناهية)، و(نفي الحل) دلائل على أنها آيات أحكام، وهناك آيات فيها قرائن تُصرف إلى نهى أو أمر بصورة غير مباشرة، وقد يُستفاد من بعض هذه الآيات أكثر من حكم ، كما قد استفادنا من بعض الآيات التي ورد فيها (نهى) أكثر من حكم واحد، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَْسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ۝٤٣﴾ [النساء: ٤٣]، النهي في هذه الآية المباركة عن الصلاة حال السكر استفيد منه (٣١ حكماً)^(٢) .

ونقتصر فيما يلي على بيان الحكمة بما يرتبط في الثلاثة أحكام (السكر والغسل و التيمم):
الحكمة من النهي عن السكر هنا ربما تستدعي التدرج في بيان التحريم، على أنكم لا تقربوا الصلاة وأنتم لا تعوا ما تقولون^(٣). أما حكمة التيمم فيرى ابن عاشور: ((أن الحكمة في مشروعية الغسل النظافة، ونيط ذلك بأداء الصلاة ليكون المصلي في حالة كمال الجسد، كما كان حينئذ في حال كمال الباطن بالمناجاة والخضوع^(٤)، وعلّة اناطة الاغتسال أو النظافة بالجنابة؛

(١) ينظر: محاضرات في تفسير آيات الأحكام، عبد الأمير كاظم زاهد، ٣٦ .

(٢) ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر ، حيدر حب الله ، ٥ / ٤٣ .

(٣) التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ١ / ٣٢٩ . وقد جاء في الفصل الثاني من هذه الدراسة بيان الحكمة من تحريم الخمر، مفصلاً.

(٤) التحرير والتنوير، ٥ / ٦٥ .

لأنها وصف ظاهر منضبط لا اختلاف فيه، بمعنى لو أُنيط الاغتسال بحال مقدار الوسخ الذي يستدعي الاغتسال والتنظيف لاختلف الناس فيما يجب عليهم أن يغسلوه^(١).

أما فلسفة التيمم : « تتجلى فيها روح العبادة بكل معنى الكلمة، لأن الإنسان يمس جبهته التي هي أشرف الأعضاء في بدنه بيديه المتربتين ليظهر بذلك خضوعه لله وتواضعه في حضرته ولسان حاله يقول : يا ربي إن جبهتي وكذا يداي خاضعات أمامك إلى أبعد حدود الخضوع والتواضع، ثم يتوجه عقيب هذا العمل إلى القيام بالصلاة وسائر العبادات المشروطة بالغسل والوضوء ، وبهذا الطريق يزرع التيمم في نفس الإنسان روح الخضوع لله ، وينمي فيه صفة التواضع في حضرة ذي الجلال ، ويدربه على العبودية له سبحانه، والشكر لأنعمه تعالى»^(٢).

• وجاء في (نفي الحل) قَالَ تَمَالَى: ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ﴾ [النساء:

١٩]، جعل العلماء قاعدة (نفي الحل) من القواعد التي تدل على أن هذه الآية تُدرج ضمن آيات التشريع الإسلامي؛ لأنها تُنتج لنا حكماً شرعياً .

وهذه الآية من الآيات التي تكون حِكمتها: مكافحة الكثير من الأعمال الظالمة والممارسات المجحفة التي كانت رائجة في العهد الجاهلي، وفي هذه الآية بالذات أُشير إلى بعض هذه العادات الجاهلية المقيتة وحذر الله سبحانه فيها المسلمين من التورط بها: كان من عادات الجاهليين المقيتة معاملة المرأة المتروكات من الميراث، فيتوارثونها، إذ عندما يأتي الوريث فإن شاء تزوجها وأمسكها في البيت حتى يأخذ مهرها كرها، وإن شاء زوّجها من غيره ، وقبض المهر، تماماً كما يبيع السلعة ، ويقبض ثمنها^(٣).

• المراد من صيغة الأمر (افعل): كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الأمر على أيّ لغة تكون وعلى أيّ وزن تكون، فيدخل افعلي - وافعل - واستفعل، وإفعلوا، وإنفعل وغير ذلك، سواء

(١) التحرير والتتوير، ابن عاشور ، ٥ / ٦٥ .

(٢) الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٣) ينظر: التفسير الكشاف، محمد جواد مغنية، ٢ / ٢٨٠. وينظر: الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيرازي، ٣ / ١٦١ .

كان ثلاثيًا أو رباعيًا أو خماسيًا^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ﴿١١﴾ . وبما أن هذه الآية تدل على حكمين رئيسيين عباديين فلا بد لنا من أن نكشف [البقرة: ١١٠] . وبما أن هذه الآية تدل على حكمين رئيسيين عباديين فلا بد لنا من أن نكشف الحكمة من تشريع الصلاة والزكاة: يرى سيد قطب (ت ١٣٨٥هـ) أن من حكم الصلاة: «تارة أنها حركات رياضية تشغل الجسم كله وتارة بأنها تعويد على النظام : أولا في مواقيتها . وثانيا في حركاتها . وثالثا في نظام الصفوف والإمامة»^(٢). ثم استشهد ناصر مكارم الشيرازي في معرض كلامه عن حكمة الصلاة وفلسفتها وأسرارها بحديث جامع منقول عن الإمام الرضا (عليه السلام) إذ سئل عنها فأجاب بما يلي : «إن علة الصلاة أنها إقرار بالربوبية لله عز وجل، وخلع الأنداد، وقيام بين يدي الجبار جل جلاله بالذل والمسكنة والخضوع والاعتراف، والطلب للإقالة من سالف الذنوب ، ووضع الوجه على الأرض كل يوم إعظاما لله عز وجل ، وأن يكون ذاكرا غير ناس ولا بطر ، ويكون خاشعا متذلا ، راغبا طالبا للزيادة في الدين والدنيا مع ما فيه من الإيجاب والمداومة على ذكر الله عز وجل بالليل والنهار، لئلا ينسى العبد سيده ومديره وخالقه فيبطر ويطغى ، ويكون في ذكره لربه وقيامه بين يديه زاجرا له عن المعاصي ومانعا له عن أنواع الفساد»^(٣). ولا أجد المفسرين يخرجون عن ما جاء في هذا الحديث^(٤) .

أما حكمة الزكاة: فيرى مير سيد علي الحائري الطهراني (ت ١٣٥٣هـ) أن من وجوه حكمة الزكاة هو: «إن كان الغني قد أنعم على الفقير بهذا الدينار فقد أنعم الفقير على الغني بأن خلّصه بهذا الدينار عن عذاب النار»^(٥).

(١) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي (ت ١١٥٨هـ)، ١٤٤ .

(٢) في ظلال القرآن ، ٢ / ٦٧٠ .

(٣) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (ت ٣٨٠هـ)، تح: علي أكبر غفاري، ط ٢، د.ت، الحديث رقم: ٦٤٥ ، ١ / ٢٥ .

وينظر: والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ١٢ / ٤٠٩ .

(٤) أنظر: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، ١ / ٣٤٨ . و التحرير و التنوير، محمد الطاهر بن

عاشور، ١٦ / ٢٠١ .

(٥) تفسير مقتنيات الدرر، مطبعة الحيدري، طهران، د.ط ، ١٣٣٧هـ ، ٥ / ١٥٤ .

أما في فلسفة الزكاة يقول الإمام الرضا (عليه السلام): ((إن علة الزكاة من أجل قوت الفقراء، وتحسين أموال الأغنياء لان الله عز وجل كلف أهل الصحة القيام بشأن أهل الزمانة والبلوى))^(١).
ونبه محمد عزة دروزة (ت ١٤٠٤هـ) على عظمة تشريع الزكاة وما ينطوي فيه من حكمة ربانية جليلة تهدف إلى ضمان أمن المجتمع الإسلامي، وتخفيف أزمات فقراء المسلمين، فأبعادها تحقق التوازن الاجتماعي وبث الألفة والتعاون والتضامن بين أفراد هذا المجتمع^(٢). وقيل في هذه الآية إن حكمتها: لأنها تعدّ رمز التكافل بين أبناء الأمة المسلمة، وكلاهما ضروريان لتحقيق الانتصار على العدو^(٣).

• ومنه التنويع بلحاظ نوعية الحكم المبرز في الآية بين كونه مولوياً أو ارشادياً لحكم عقلي أو امضائياً أو تأسيسياً^(٤)، كما ورد فيها من صيغ الأمر مثل (افعل) و المضارع المسبوق بلام الأمر، والمصدر الدال على طلب الفعل، أو النائب عن فعله، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] يتضح دلالة الأمر على الفعل (يطوفوا) إذ إنه فعل مضارع مقرون بلام الأمر؛ لذا هو طلب الأعلى من الأدنى على وجه الوجوب الملزم^(٥). واستعمال اسم الفعل الدال على طلب الفعل. وستأتي فلسفة الحج و الطواف في فصل الفصل الثالث في هذه الدراسة، فلا داعي لتكرارها.

• أما صيغة (اسم الفعل) كقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا أِهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، (لا يضرركم) جواب لاسم الفعل (عليكم) وهو دال على طلب الفعل^(٦). وهذه الدلالة

(١) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، حديث رقم: ١٥٨٠، ٢ / ٨.

(٢) ينظر: التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م، ٩ / ٤٦٨.

(٣) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ١ / ٣٣٦.

(٤) ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله، ٤٦.

(٥) ينظر: تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، محمود عكاش، ط ١، دار النشر للجامعات، القاهرة - مصر، ١٤٣٥هـ - ١٤٠١م، ٨٩.

(٦) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن هشام النحوي (ت ٧٦١هـ)، تح: مازن المبارك - محمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق، ط ٦، ١٩٨٥م، ٧١٨.

الدلالة على طلب الفعل لا تخلو من فلسفة عميقة عند الطباطبائي إذ يقول: إن ثمة طريقاً ونتيجتين، فالملازمة لمتن طريق ينتهي الى الغاية المطلوبة التي يقصدها الإنسان السالك في سلوكه، أما إذا خرج عن مستوى الطريق فهو في الضلال. فالآية توجه الإنسان نحو طريق الهداية ليسلكه وتحدد له مقصدا يقصده، غير أنه ربما لزم الطريق فاهتدى إليه أو فسق عنه فضل وليس هناك مقصد يقصده القاصد إلا الحياة السعيدة، والعاقبة الحسنة بلا ريب لكنها مع ذلك تنطق بأن الله سبحانه هو المرجع الذي يرجع إليه الجميع : المهتدي والضال^(١).

- من صيغ الأمر (صيغة المصدر النائب عن الفعل) وجاء في قوله: **قَالَ تَعَالَى: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَتُمْهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مِمَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾** [محمد: ٤]، فضرب الرقاب: هو صيغة المصدر النائب عن الفعل (ضرباً)، والأصل: (فاضربوا الرقاب ضرباً) فحذف الفعل وقدم المصدر فأنيب منابه مضافاً إلى المفعول، وهو مجاز عن القتل^(٢).
- والحكمة هنا هي الغاية نفسها التي نلاحظها في النص قوله: (حتى تضع الحرب أوزارها) للتعليل لا للتقييد بالقتال، أي ليس غاية الحكم القتال هنا^(٣). أما القتال هنا فهو وسيلة للتأديب والتكيل والردع والقهر والدفاع فحينما تتحقق هذه الغاية وجب الكف عن القتل والجروح إلى الأسر^(٤).

- ٤- ما صُدِّرت به الآية من لفظ (كتب)، او (فرض)، او (وصى) ومشتقاتها، **قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾** [البقرة: ١٩٧]، وقوله تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾** [البقرة: ١٨٣]، وقوله تعالى: **﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾**

(١) ينظر: تفسير الميزان ، السيد محمد حسين الطباطبائي، ٦ / ١٦٢ .

(٢) ينظر: الكشف، الزمخشري، ٤ / ٣١٦ . و ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر (ت ١٤٢٤ هـ)، ٢ / ٩٢٣ .

(٣) ينظر: التحرير و التنوير، محمد الطاهر بن عاشور(ت١٣٩٣هـ)، ٢٦ / ٨٣ .

(٤) ينظر: التفسير الحديث . محمد عزة دروزة (ت١٤٠٤هـ)، ٨ / ٣٠٣ .

[النساء: ١١] ، صُدرت هذه الآيات الكريمة بألفاظ صريحة تدل على أنها آيات أحكام؛ وأن أسلوب الآيات و بيانها يسمح لنا بوضعها ضمن المعالم التي تدل على آيات الأحكام، وكذلك مشتقات هذه الألفاظ مثل^(١): ﴿كُتِبَ عَلَيْهَا مَقُوتًا﴾[النساء: ١٠٣]، و ﴿نَصِيْبًا مَفْرُوضًا﴾[النساء: ٧]، و ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾[النساء: ١١]، والتوبة: ٦٠] .

ولبيان الحكمة من تفضيل الذكر في الميراث يقول محمد جواد البلاغي : سئل أئمة الهدى(عليهم السلام) عن الحكمة من وراء تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث، فأجابوا بأن الرجال يعولون ويعطون مهرًا وعليهم جهاد ونفقات ومعقلة في الديات والمرأة تكون عالة وتأخذ مهرًا^(٢)، إِنَّ المرأة تأخذ من أبيها نصف حصة الذكر، وزوجها يرث من أبيه سهمًا كاملاً، فهذا يعمل على التوازن الاجتماعي المادي بين جميع عوائل المجتمع الاسلامي . والحقيقة أن المرأة ترث ضعف ما يرث الرجل، إذ إنه ينفق كل ما ورثه في سبيل زوجته وعياله، بينما المرأة لا تنفق حتى على نفسها، مما جعل ورثها باقياً على حالة إلى جانب تناقص ورث الرجل. إلى ذلك ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي^(٣).

٥- ما استعمل فيه لام الاختصاص مقرونا بـ(على الوجوبية)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى

النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧]، يُسمى القرطبي(ت ٦٧١هـ) هذه اللام بـ (لام الإيجاب والإلزام)، ثم أكدها الله بـ : (على) التي هي من أوكد ألفاظ الوجوب عند العرب... فذكر الله تعالى فريضة الحج بأبلغ ألفاظ الوجوب؛ وذلك تأكيد لحقه، وتعظيم لحرمة، وتقوية لفرضه^(٤). وسيأتي في الفصل الثالث بيان فلسفة الحج أو حكمته .

(١) محاضرات في تفسير آيات الأحكام، عبد الأمير زاهد، ٣٧ .

(٢) ينظر: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ٢ / ٢٤ .

(٣) ينظر: الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣ / ١٣١ - ١٣٢ .

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، : تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط: ٢ ، ١٣٨٤ هـ -

١٩٦٤ م، ٤ / ١٤٢ .

المطلب الثاني:

تنوع قواعد آيات الأحكام بلحاظ المضمون و المحتوى :

تتنوع قواعد آيات الأحكام التي نستدل بها على الحكم من حيث المضمون والمحتوى أيضاً على الشكل الآتي:

١- ما اقترن بالآية مما يدل على الفلاح و النجاح (العلم تفلحون) في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا

اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة : ١٨٩]، وكذلك جاء في سورة آل عمران: ١٣٠، و

٢٠٠، و سورة المائدة : ٣٥، و ١٠٠، أي : أن هناك اشارة إلى أهمية هذا التعليل، فإن

الفلاح عبارة عن النجاة من الشرور وإدراك الخير والصلاح^(١)، هذه الآيات تفيد أن الفلاح هو

الظفر بالبغية وهو ثمرة مترتبة على تقوى الله و(لعل) بمعنى (لكي) أي: لكي تظفروا بالبر

والهدى فمدخل الوصول والورود إلى رضى الله باب التقوى^(٢).

إذا رجعنا إلى المحتوى والمضمون والسياق الذي جاءت به هذه الآيات الكريمة نجد أن كل

آية قد نهت عن أمر من الأمور لحكمة ما ، فأية البقرة نزلت تبين لهم إن البر هو تقوى الله ،

وعمل الخير، والتخلي عن المعاصي والرزائل، لا بدخول البيوت من ظهورها، وما إلى ذلك من

التقاليد التي تحجب العقل عن ادراك الحقيقة، ولا تمت إلى الدين والايمان بصلة^(٣)، فإذا أردتم

الفلاح فعليكم بما هو مندوب ومحبوب، وهو الأصل^(٤) . وهكذا بقيّة الآيات نهت عن أمور جاءت

بها وحكم فيها صلاحهم .

(١) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الشيخ حسن المصطفوي، ١٣ / ١١٠ .

(٢) ينظر: البرهان، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط: ١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، ٣٩٣ .

ينظر: تفسير مقتنيات الدرر، مير سيد علي الحائري (ت ١٣٥٣ هـ)، ٢ / ٣١ .

(٣) ينظر: التفسير الكاشف ، محمد جواد مغنية(ت ١٤٠٠ هـ)، ١ / ٢٩٥ .

(٤) ينظر : أحكام القرآن ، محمد أبو بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣ هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م ، ١ / ١٤٣ .

وإن دلّ سياق الآيات ومضمونها على المطلوبة، والمحبوبة أو التناء، وكذلك الخسران أو الهلاك، و وخيم العواقب وجزاء العقوبات، كل هذه معالم رئيسة يُعرف منها كون هذه الآية من آيات الأحكام^(١). ومما يجب التنويه عليه أن الفلاح و النجاح بحد ذاته حكمة وغاية يرجوها الإنسان ويسعى إلى تحقيقها في كل عمل . وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ محمد جواد مغنية^(٢).

٢- ما خرج من الأساليب عن دلالة الوضع الى دلالة الاستعمال كخروج الاستفهام عن دلالة الحقيقية^(٣) إلى إنكار أو تقرير :

- خروج الاستفهام إلى معنى الإنكار جاء في التنزيل: ﴿قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ [الروم : ٢٩]، في الآيتين السابقتين استفهام إنكاري، في الأولى قالوا: (أنؤمن لك وقد اتبعك الأرذلون) فجملة: { واتبعك } حالية^(٤)، و في الثانية: ، استفهام انكاري (فمن يهدي) جاء مدلوله يأس المشركين من نعمة الهداية لأنهم متبعون لأهوائهم مع ظهور الحق لهم لمكان ظلمهم الموجب لضلالهم، وما لهم ناصر ينصرهم ويدفع عنهم العذاب^(٥)، فمن السياق نرى أنه جاء عطف الجملة المنفية على الاستفهام الإنكاري، وينتج عن ذلك معنى (النفى)^(٦). فربما كانت الآية الأولى ذات بُعد تربوي: وهو أن الشرف في الأموال، ولكن الترف إذا كان في النفس المجرمة، يعميها عن الحق والدين، ويخلق فيها مرض الطغيان والكبرياء^(٧).

(١) ينظر: محاضرات في تفسير آيات الاحكام، عبد الامير كاظم زاهد، ٣٧ .

(٢) ينظر: التفسير الكاشف، ٧ / ٣٦٢.

(٣) يقول عبد الرحمن الميداني: " كثيرًا ما يخرج الاستفهام عن إرادة الطلب و الإفهام و الإعلام إلى معان أخرى، يُشار إليها و يستدل عليها من القرائن المقال أو الحال ، إذ يستغني البلاء بعبارات الاستفهام عن ذكر الألفاظ الدالة دلالة صريحة على ما يريدون التعبير عنه من المعاني وبلاغة الدلالة عن هذه المعاني آتية من التعبير عنها بصورة غير مباشرة و هي دلالات تنصيد بالذكاء" ، البلاغة العربية اسسها و علموها و فنونها، دار القلم، دمشق، ط ١ ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ١ / ٢٧٠.

(٤) ينظر: تحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور(ت١٢٨٤هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م، ١٩ / ١٦٠.

(٥) ينظر: الميزان ، الطباطبائي، ١٦، ١٧٧ .

(٦) ينظر: البلاغة العربية اسسها و علموها و فنونها، عبد الرحمن الميداني، ١ / ٣٧٣ .

(٧) التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ٥ / ٥٠٦ . ينظر: تفسير الميزان ، محمد حسين الطباطبائي، ١٥ / ٢٩٦ .

- **خروج الاستفهام إلى معنى التقرير:** أي حمل المخاطب على الإقرار و الاعتراف بأمر قد استقر عنده العلم ، أو هو أمر باستطاعته معرفته حسيًا أو فكريًا ، موجبًا كان أو سالبًا . كما في قوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَخْلُقْهُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ** ٥٠ ﴾ [المرسلات: ٢٠] ، وقد جاءت الحكمة من خروج الاستفهام إلى هذا التقرير ((لثبوت الإيجاد بعد عدم إيجاده متقنًا دالًا على كمال الحكمة والقدرة ليفضي بذلك التقرير إلى التوبيخ على إنكار البعث والإعادة وإلى إثبات البعث))^(١). وقوله تعالى: ﴿ **وَالْفَجْرِ ١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ٤ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ ٥** ﴾ [الفجر: ١-٥] ، وقوله تعالى: ﴿ **أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ** ٣٦ ﴾ [الزمر: ٣٦] ، في الآيات التي ذكرت استفهام سيق إلى معنى الإقرار واعتراف المخاطب بقضية موجبة أو سالبة جرى حولها الاستفهام، أما القسم بهذه الأوقات فقد سيق لحكمة وهي: إقرار ذوي الفكر والعلم والعقل بأن القسم بهذه الأشياء قسم عظيم يثبت صدق وعيد الله^(٢).

٣- أساليب التحذير وأسماء الأفعال الدالة على طلب الكف:

- من أساليب التحذير ما ورد في قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تَعَزَّمُوا عُقَدَةَ النَّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ** ٣٥ ﴾ [البقرة: ٢٣٥] ، هذه الآية جاء سياقها بأسلوب المبالغة في النهي عن عقد النكاح في العدة، مثل النهي عن القرب من الزنا وغيره، و فيها تحذير و تهديد حيث قال تعالى: (فأحذروه) أي : فابعدوه ولا تفعلوه خوفا أن تعاقبوا عليه ، فهو تخويف وترهيب وإشارة إلى المبالغة في عدم قرب المعاصي^(٣) . ويرى الطباطبائي: ((أن معنى العدة الإشارة إلى حكمة التشريع، وهو التحفظ عن اختلاط المياه وفساد الأنساب))^(٤).

(١) التحرير و التنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ٢٩ / ٤٣٠ .

(٢) ينظر: البلاغة العربية اسسها و علموها و فنونها، عبد الرحمن الميداني، ١ / ٢٧٧ .

(٣) ينظر: زبدة البيان في أحكام القرآن، المحقق الأريبي (ت ٩٩٣هـ)، ٥٦٣ .

(٤) تفسير الميزان ، ٢ / ٢٣٠ .

أما فيما يخص أسماء الأفعال الدالة على طلب الكف (صه - مه) بمعنى اسكت و اكف ، فلم يأت في القرآن الكريم شاهدٌ عليها ، لذا أعتقد بأن الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد واضع هذه القاعدة خاصة لاستتباط الأحكام من السنة النبوية، لان هذه الألفاظ موجودة في السنة لا في القرآن.

٤- **الجملة الخبرية : التي يتحول معناها الى انشاء (أمر و نهى)، وهو مما تواردت عليه** كلمات البلاغيين و المفسرين فهم يقولون بأن الخبر قد يقع موقع الإنشاء أما للتفاؤل أو لإظهار الحرص على وقوعه (المبالغة)، وقال الكفوي(ت ١٠٩٤هـ): «قد يستعمل مقام الأمر صيغ الإخبار»^(١)، و كذلك النهي فلا يختلف عن الأمر إلا من جهة سلب الحكم بدل اثباته، ومما جاء في النهي قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، النهي هنا صيغ لإفادة النهي، وهذا النهي ليس لوجود الرفث، بل لمشروعيته أي يرجع النهي إلى وجوده مشروعاً، لا إلى وجوده محسوساً . لان الرفث يوجد من بعض الناس^(٢).

وعليه خرج الخبر عن مقتضى الواقع إلى مقام النهي (المبالغة في طلب النهي) بحيث لا يتصور معه إلا الامتثال، وهذا يصح كما قال السيد الخوئي : «يصح الاخبار عن الشيء في مقام الأمر به ، كذلك يصح الاخبار عن عدم شيء في مقام النهي عنه»^(٣) .

• ومن الإخبار جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْصُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الحجرات: ٣]، إن هذه الآية الكريمة لا تحتوي على أمر ونهي . و إنما احتوت على إخبار فهي ليست دالة على الطلب أصلاً، وإن دلت على طلب ففيها قرائن تصرفه إلى الاستحباب وليس الوجوب^(٤). وهذه الآية تُخبر عن حكمة تربية تأسيسية، إذ يقتضي العقل حسن الأدب فلا يرفع صوته عند حضور الإنسان

(١) الكليات : ١٩٨ .

(٢) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي، ١ / ١٨٨ - ١٨٩ .

(٣) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي لسيد الشاهرودي(ت ١٤١٣هـ)، ط: ١، مطبعة محمد - مركز الغدير للدراسات الإسلامية ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م، ٣ / ٥٠٠ .

(٤) ينظر: ما وراء الفقه، محمد الصدر(ت ١٤٢١هـ)، مطبعة قلم، ط: ٣، ١٤٢٧ - ٢٠٠٧ م، ٢ / ٩٢ .

الكبير هذا من جهة . ومن جهةٍ أخرى أن في هذه الآية قد ورد التعبير عن النبي محمد(ﷺ) بـ(رسول الله)، وليس بـ(نبي الله)، فإساءة الأدب إليه إساءة الأدب إلى الله ورعاية الأدب إليه رعاية الله، مما يوجب حبط الأعمال، وهذا ما أكدته قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَمُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ٥١﴾ [الحجرات: ٢] (١).

٥- هناك بعض الآيات تعد آيات مسائل و بعضها آيات قواعد فإن آيات نفي الجناح تمنح الفقيه قاعدة فقهية، بينما آية الدين مثلا قد لا تُوفّر للفقيه سوى مسائل فقهية فرعية (٢): أما نفي الجناح مثلا فقد ورد في النص القرآني أربعًا وعشرين مرة كله جاء ليُجعل الموضوع في حيز الجواز العام او المشروعية المطلقة على ان يرد دليل اخر يحدد نمط تلك المشروعية (الوجوب/ النذب / الإباحة / الكراهية) وجاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَصْفَاءَ وَالْمُرْوَءَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ٥٨﴾ [البقرة: ١٥٨]، ونفي الجناح هنا هو اباحة للفعل، أي يدلّ على رفع الحرج والإثم، وظاهر أنّ ما لا حرج ولا إثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح (٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَّكُمْ ٦١﴾ [النور: ٢٩]، قال الإمام الصادق (عليه السلام): «هي الحمامات والخانات والأرحية» (٤) تدخلها بغير إذن (٥). الظاهر أن أصل نفي الجناح الإباحة، ولكن الحكم بها يرجع للسياق، أو المعصوم، و أسباب النزول، أي تُفِيد من ذلك ان نفي الجناح يريد به مرة اباحة و مرة وجوب.

(١) ينظر: تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي (ت ١٤٢٢ هـ)، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣ م، ١٩٩/٥. وينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ١٦ / ٥١٥.

(٢) ينظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، حيدر حب الله، ٤٥.

(٣) ينظر: مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، الجواد الكاظمي، ٢ / ٢٣٤.

(٤) ذكر السيد البروجردي (الأرحبة) و الصحيح الأرحية: وهي جمع الرّحَى الحَجَرِ العَظِيمِ و (الطاحونة). ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ١٤ / ٣١٢.

(٥) جامع أحاديث الشيعة، السيد البروجردي (ت ١٣٨٣ هـ)، ٢٠ / ٣١٦.

والسياق في هذه الآية يكشف عن حكمة لأنه انتقل من حكم البيوت إلى حكم النظر في الآية التي تليها، والحكمة منها مرتبط بقصة الحياة العائلية والعفة، ولها أبعاد تربوية في جذور النفس الإنسانية^(١).

٦- يلاحظ أن أغلب آيات الأحكام جاءت مستخدمة اسلوب الشرط ، مما يغلب رأي من يرى أن الجملة الشرطية تقارب الجملة الإنشائية .

أدوات الشرط: ((وهي كلم وضعت لتعليق جملة بجملة تكون الأولى سببا والثانية مسببا))^(٢)،

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ١١٥]، الربط في هذه الآية بـ (أينما)، حيث يرى أبو حيان (ت ٧٤٥هـ): أن هذه من مسائل علم الفقه: فمن تاه و من صلى في ظلمة متجهاً إلى جهة دون معرفة جهة القبلة الصحيحة، ثم بعد حين تبين أنه صلى لغير القبلة، فالصلاة صحيحة بدليل الآية، فأى جهة أدّيت فيها العبادة ، فهي لله^(٣).

وتبرز للآية عدة حكم : أولاً- أن الآية كانت حکمتها الردّ على زعم اليهود ببطلان صلاة المسلمين تجاه بيت المقدس. ثانياً- تؤكد الآية أن الحكمة من القبلة هو الطاعة والامتثال للأمر الإلهي. ثالثاً- تؤكد الآية أن الله تعالى يريد السُير بالعباد ولا يضيق عليهم ، ولا ينقصهم ثوابهم، وهو عليم بقلوبهم ونياتهم ودوافع اتجاهاتهم^(٤).

٧- يرى الشيخ حيدر حب الله أن ((بعض الآيات يُعطي نتائج فقهية (مسائل و قواعد) وبعضها يعطي نتائج اصولية كآية النبأ و آية النفر و آيات البراءة، و آيات الظن، وآية الدين، وهذا

(١) ينظر: تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي، ٣٠ / ٦٩٦. تفسير الأمثل، ناصر مكارم الشيرازي، ١١ / ٦٨.

(٢) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، بدر الدين حسن بن قاسم بن علي المرادي المالكي (ت ٧٤٩هـ)، تح: عبد الرحمن علي سليمان ، دار الفكر العربي، ط: ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨ م، ٣ / ١٢٤٧.

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط، ١ / ٥٣٠.

(٤) ينظر: في ظلال القرآن ، سيد قطب، ١ / ١٠٥.

يعني أن النص القرآني يمكن للفقه أن يستنتقه على المستوى الفقهي والبناء العلوي، وكذلك على المستوى الأصولي والبناء التحتي المنهجي للاجتهاد^(١).

وقد توصل بعض الدارسين إلى ظواهر تعبيرية مثال ذلك:

ما يدل على إطلاق النص كجملة البناء للمجهول ، ومجيء النكرة في سياق الإثبات أيضاً، ثم وجدوا أن النعت والتوكيد والبذل وعطف النسق ، وفصلوا في الأدوات التعبيرية الدالة على عموم النص سواء في المفردات مثل (كل - جميع - كافة)، أو ألفاظ الجموع والأسماء الموصولة ، هكذا من الممكن أن يكون المضمون وحده دالاً على أن النص من آيات الأحكام، وقد تلفت نظرك قضية مضمونية مندرجة في ثنايا سياق قصصي أو تحذيري أو عقائدي، ولكن العبرة بالمضامين التشريعية التي تنتزعها من طيات النص، وقد تلتبس آيات الأحكام وتعبيرات تكرر استخدام القرآن لها في مجال آيات الأحكام^(٢).

الراجع مما تقدم في هذا الفصل :

أولاً- لم ينحصر التشريع في العهد المكي بإثارة ومحاربة نوازع الكراهية والنفور من الأمور التي تضرب وتهدم التشريع فيما بعد، إلا أن الذين ضيقوا مفهوم التشريع ونفوه من العهد التأسيسي، ربما كانت نظرتهم للتشريع هو كل ما كان فيه الحلال والحرام فقط، وإن ما نذهب في هذه الدراسة إلى توسع أبعاد هذا المفهوم، وذلك بضميمة منظومة من الآيات تمثل عصب الدين والتشريع الحق ألا وهي آيات الأخلاق إذ ليس التشريع خاصاً بالحلال والحرام بل كانت هذه الآيات هي الركيزة الأساسية في هذا العهد، ويقول الإمام علي (عليه السلام): (الأمانة نظاماً للأمة)^(٣)، وليس الأمانة إلا الأخلاق، والقرآن الكريم يوصي بالعدل والإحسان بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، يقول ابن عاشور: إن هذه الآية جمعت أصول التشريع أي جمعت الحقوق الراجعة إلى الضرورات

(١) دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر ، حيدر حب الله ، ٤٥ .

(٢) ينظر: محاضرات في تفسير آيات الاحكام، عبد الامير كاظم زاهد، ٣٨ .

(٣) نهج البلاغة ، خطب الإمام علي (عليه السلام) ، ٤ / ٥٥ .

والحاجات، من الحقوق الذاتية والمعاملات الاجتماعية وآداب المعاشرة، وأصول المفاصد^(١) . وقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وسمى بعض العلماء آيات الأخلاق الحكمة العملية أو أخلاقيات الذات، ذلك في مجال التعامل مع الحالات الإنسانية والرحمة والرأفة التي يوجبها الإسلام ، وعليه نجعل آيات الأخلاق فرعاً لا ينفصل من فرع آيات الأحكام، إذ باجتماعهما يصل الإنسان إلى حفظ المقاصد الكلية ثم إلى السمو و الكمال و النجاح والفلاح .

ثانياً- من هذه الرؤية الحُكمية لآيات الأخلاق يكون عدد آيات الأحكام مخالفاً للعدد المشهور الذي هو (٥٠٠ آية) ، إذ لا نحصره بعددٍ محدد لكن ما نرجحه بحسب ما سقناه من أدلة في مبحث آيات الأحكام أنه لا يقل عن ٢٠٠٠ آية .

ثالثاً- من الجدير بالذكر أن ((أهمية النشاط الفقهي تتضاعف في مجال استنباط القواعد فكلما توفرت قواعد وأصول و مرجعيات عمومية في النص القرآني دلَّ ذلك على حجم المساحة التي تستوعبها الآيات الكريمة فمثل آيات التجارة عن تراضٍ أو الوفاء بالعقود أو نفي السبيل أو نفي الجناح أو نفي الحرج أو تحريم ما ضرره أكثر من نفعه أو أكل المال بالباطل أو العدل و الإحسان أو غير ذلك.. كلها قواعد فقهية عامة تصلح لتكوين مرجعيات عليا ذات طابع مستوعب للوقائع و الاحداث على تقدير اقتناع الفقيه بدلالة هذه الآيات على قاعدة الفقهية هنا أو هناك))^(٢) .

رابعاً- إنّ هذه السمات والمعالم التي اشتغل عليها بعض العلماء لبيان آيات الأحكام، ليست قطعية ولا حصرية تامة بل إنّ أغلب هذه، هي إمّا سمات أغلبية في تكرارها كظواهر اسلوبية تعبيرية لنصوص آيات الاحكام، وإمّا أغلبية في دلالتها حصراً على الحكم اشاعي.

وعليه يمكن التصريح بأن العلماء الذين وضعوا هذه القواعد اللغوية لمعرفة آيات الأحكام من غيرها، خضعوا الى الاتفاق بأن أي نص لغوي بليغ يحتاج إلى أدوات لفهمه و تفسيره بصورة صحيحة ، وهذا النص لا يمكن أن نعطيه لأي شخص كان ليستخدم هذه الأدوات و يحلله؛ لهذا

(١) ينظر: التحرير و التنوير، ١٤ / ٢٥٨ .

(٢) دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر ، حيدر حب الله ، ٤٥ .

وجب وضع نظرية لفهم النص المقدس، وهذا أول تعريف للهرمونيقيًا تلك النظرية اللغوية التي نشأت في الغرب، التي تعني فن تفسير النص الإلهي ، أو الطريقة لفهم النص^(١).

ف نجد في المنهجيات السابقة كان همُّ النظريات التفسيرية كيف (نستخرج المعنى من النص) وعليه فالمحورية كانت للنص ، إلا أن نظرية الهرمونيقيًا غيّرت هذا المفهوم، إذ جعلت المحورية خلف النص أي: لقواعد فهم النص، لأن القواعد هي التي تحدد معنى النص .

ونجد هذا المفهوم منطقيًا لحد ما ؛ لأننا شاهدنا الشيخ حيدر حب الله و الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد جعلوا القواعد اللغوية هي التي تدلنا على أن هذه الآية آية أحكام أو لا، أي قواعد فهم النص هي التي تدلنا على المعنى المراد من النص، وجعلوا المحورية لقواعد الفهم إذ هي التي نصل بها إلى المعنى المراد .

خامسًا - ولا يفوتنا أن نُنَوِّه إلى أن ما استطعنا أن نحله و نستشرفه من حكمة الأحكام في هذا الفصل خصوصًا في مبحثه الثاني، لا تعدّ بالضرورة أننا استكشفنا تمام الحكمة الموضوعية للنص، إنما هناك حكم و أسرار لم يؤذن للعقل البشري باستجلائها والوقوف عليها .

(١) ينظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمونيقيًا، عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة ، د.ط ، ٢٠١٧هـ، ٣٩، و

الفصل الثاني

دلالات الحكم الشرعي و إنتاجه في المدونات التفسيرية
(دراسة في فضاءات حكمة التشريع) .

المبحث
الأول

• الدلالة الحرفية للنصّ.

المبحث
الثاني

• الدلالة العقلية للنصّ.

المبحث
الثالث

• الدلالة المقاصدية للنصّ.

المبحث
الرابع

• الدلالة التزامية للنصّ.

الفصل الثاني :

ثمة صلة قوية قائمة بين مجموعة علوم وعلم التفسير إذ إنَّ كلَّ علم يشتغل مع التفسير على محور فهم المعنى وبيانه، نجده يدور حول تمثُّل المعاني واستمداد الدلالات اللغوية المحمولة في النص . ومن ثم فإنَّ الضرورة العلمية والمنهجية تُلزم المتعرض للنص القرآني قارئاً أو مفسراً أو فقيهاً، أن يستعين بجهود السابقين من الأصوليين أو المفسرين أو الفقهاء أو اللغويين، ويستحضر دراساتهم ، ويدقق باجتهاداتهم وآرائهم في قراءة النص الشرعي، ويلحظ مقدار كشفهم للمعاني والمقاصد.

وهذا الاعتبار العلمي أو المعطى المنهجي يُلزم الثقافة العربية منذ نشأتها بضرورة تأسيس منهج علمي يضبط عملية البيان والفهم، ويصوبهما، ثم يسند عملية الاستنباط، وينظم عملية التأويل عامة والتحقق من دلالة الألفاظ خاصة، ويساير عملية تحوُّل المعنى وانتقاله من الدلالة المطابقة الحرفية إلى الدلالة التبعية، تبعاً للسياقات والمقتضيات التي ترد فيها تلك الدلالة، وذلك في ضوء ما وضعه المنهج من ضوابط وشروط أو دلالات تعمل على فهم النصِّ القرآني وبيانه.

ومن هنا سنتعرف في هذا الفصل على الدور الذي تلعبه الدلالات في إنتاج الأحكام وتغيُّرها خلافاً للمنهج الماهوي التقليدي إذ لا يعنيه عادة التركيز على مناطات الأحكام وملاكاتهما تبعاً لاشكال الحرفية الظاهرة في النصِّ، مما يجعل أفكارها تتضارب بين مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده . وعليه كان لزاماً علينا أن ندرس بعض الدلالات المعرفية التي تؤثر في الحكم الشرعي تحديداً و تغييراً ، وتبديات هذه الدلالة في حكمة التشريع و مآلاتها في رؤية المفسر للتحليل وتصويب الأفكار لكشف آليات الفهم الديني وكيفيته^(١). وهذه الدلالات هي:

١- الدلالة الحرفية للنص.

٢- الدلالة العقلية للنص.

٣- الدلالة المقاصدية للنص.

٤- الدلالة التزامنية للنص.

(١) ينظر: فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد، ١٥٢ .

المبحث الأول:

الدلالة الحرفية للنص

المطلب الأول

تحديد مفهوم النص لغةً واصطلاحاً :

هنا تحليل بعض المفاهيم التي قد تبدو غير واضحة على أفهام حتى بعض أهل الاختصاص، فضلاً عن أفهام الدارسين العاديين، وتلمس آثارها في تقديم المعنى ومقدار الترابط والتلاؤم بينها . مع الإشارة إلى أن هذا المفهوم تم استخدامه بشكل معرفي كبير في الآونة الأخيرة من قبل الدراسات الحديثة في تحليلها للمعرفة الدينية ومساراتها ونظرياتها وارتباطاتها بالمعارف البشرية الأخرى في مقام التحقيق.

بعبارة أوضح: تم استعمال هذا المصطلح في مجال علم (تحليل الخطاب)، وثمة تفرقة بين النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي وهو (القرآن الكريم) والنصوص الثانوية التي تراكمت حوله.

النص لغةً: نلاحظ في المعاجم العربية تعدد الدلالات اللغوية من الأصل (نصص) ومنها ما جاء في **مقاييس اللغة**: ((النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء، منه قولهم نص الحديث إلى فلان: رفعه إليه))^(١)، وفي لسان العرب النص ما دلَّ على الرفع بنوعيه الحسي و المادي: ((رَفَعَكَ الشَّيْءَ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ.. وَأَصْلُ النَّصِّ أَقْصَى الشَّيْءِ وَغَايَتُهُ))^(٢). وفي تاج العروس النص: ((الإِسْنَادُ إِلَى الرَّئِيسِ الْأَكْبَرِ، وَالنَّصُّ: التَّوْقِيفُ . وَالنَّصُّ: التَّعْيِينُ عَلَى شَيْءٍ مَا، وَكُلُّ ذَلِكَ مَجَازٌ، مِنَ النَّصِّ بِمَعْنَى الرَّفْعِ وَالظُّهُورِ. قُلْتُ: وَمِنْهُ أُخِذَ نَصُّ الْفُرَّانِ وَالْحَدِيثِ، وَهُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ))^(٣).

قولهم لغةً أي هو ما يثبت بمعناه اللغوي لا الشرعي، فالنص هو ما دلَّ على الحكم بمعناه اللغوي لا اجتهداً ولا تأويلاً^(٤).

(١) ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، ٥ / ٣٥٦ . مادة : (ن ص ص) .

(٢) ابن منظور(ت٧١١هـ)، ٧ / ٩٧ . مادة: (ن ص ص) .

(٣) مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، ١٨ / ١٨٠ . مادة: (ن ص ص) .

(٤) ينظر: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي (ت ١١٥٨هـ)، ٢ / ١٦٩٨ . مادة: (ن ص ص) .

ويظهر للنص دلالات كثيرة في اللغة، كالغاية و أقصى الشيء ومنتهاه، والتحريك، والتعيين والتوقيف والاسناد، إلا أن هذه المعاني المختلفة ما هي إلا مجازات، فالمعنى الأصلي هو الرفع الظهور.

النص اصطلاحاً: تعددت تعريفات النص بحسب المجال المعرفي الذي تتم فيه الدراسة، وهذه التعريفات الاصطلاحية للنص رُدُّوها إلى المعنى اللغوي له، إذ قال فيه أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ): هو الزائد على الظاهر بياناً إذا قيل به^(١)، ونقل علاء الدين عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ)، تعريف البزدوي (ت ٤٨٢هـ) للنص مبيناً مورد الزيادة في الوضوح إذ قال: ((النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة))^(٢)، وزاد السرخسي (ت ٤٨٣هـ) تعريف النص وضوحاً إذ قال: ((النص ما يزداد وضوحاً بقراءة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة))^(٣). وفي اصطلاح الأصوليين النص: ((مَا لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدًا))^(٤)، وعرفه الغزالي (ت ٥٠٥هـ): ((النص هو الذي ما لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ))^(٥)، فالغزالي يقسم اللفظ من حيث ظهوره اللغوي إلى نص و مجمل و ظاهر مما يجعله لا يقبل التأويل . وقيل أيضاً النص: ((هو ما دلّ دلالة قَطْعِيَّةً))^(٦). وفي مجمل هو ما كان نصاً في معناه في مقابل ما كان ظاهراً في معناه وكلاهما يقابل المجمل الذي يتعذر ترجيح أحد معنيه^(٧).

وللنص في العلوم الإنسانية ومناهج النقد أكثر من تعريف، ملخصها: ((ما يمكن تأويله))، لكنه ليس تعريفاً جامعاً مانعاً، كما هي ضابطة التعريف منطقياً، فاقترح ماجد الغرباوي تعريفاً يحسب إنه مستوفٍ لشروطه إذ قال: ((هو ما تعددت دلالاته بتعدد قراءاته وتأويلاته المحتملة))^(٨)، وهو بذلك

(١) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ١١٦ .

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠ هـ)، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط١، مطبعة سنده ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠ م، ١ / ٤٦ - ٤٧ .

(٣) أصول السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند - دار المعرفة - بيروت، وغيرها، ١ / ١٤٦ .

(٤) التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية ، ط: ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ٢٢٨ . و (٥) المستصفي، ١٩٦ .

(٦) ينظر: الحدود الأنبيّة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ)، تح: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط: ١، ١٤١١ هـ، ٨٠ .

(٧) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ٢ / ١٦٩٨ .

(٨) موارد النص، دار أمل الجديدة - دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٢٠ م، ٧٣ .

جعل بعض النصوص قابل للحركة مع الواقع، بغض النظر عن كونه دينياً أو أدبياً، وأن هذه المرونة التي منحها الغراوي للنص قادرة على كشف المضمرات خلف النص .
ويخرج بتعريفه الدلالة التطابقية، التضمينية، والإلزامية، باعتبارها معاني ظاهرة وواضحة لا تقبل التأويل .

المطلب الثاني

الدلالة الحرفية للنص :

عرّفها يحيى محمد فقال: ((هي دلالة تتكشف من حيث الظهور اللفظي والسياقي للنص، مع أخذ اعتبار الفحص والتفتيش فيما يمكن البحث عنه في سائر النصوص ممّا يعدّ من القرائن المنفصلة التي لها دور في تأسيس الحكم))^(١).

وثمة دلالات تتفرع عن الدلالة الحرفية للنص كالدلالة الياحائية: التي تملك قدرة خاصة على الياحاء بدلالات معينة تترك تأثيرها في الأذهان وتعمل بمؤثرات محددة على بيان الدلالات العقلية القادرة على انتاج حكم منها . وكذلك الدلالة المجازية: التي تتمثل بالاستعارة والمجاز المرسل وغيرها. كذلك الدلالة الاسلوبية السياقية: التي ترتبط بمساحة جغرافية محددة، أو بمجموعة ناطقة معينة، وبدرجة ثقافة معينة، وبمستوى اجتماعي معين . وأما الدلالة النفسية: التي يحددها السامع تبعاً لما يثيره اللفظ المعين من دلالة نفسية، سواء من تكونت من لغته أو من واقعه الاجتماعي^(٢) .
كل هذه الدلالات الفرعية التي تتفرع عن الدلالة الحرفية للنص يمكن أن تشكل قرائن ضمنية داخل النص، إذ إنّ النظر لها والتفتيش عنها يساعد الفقيه على التوصل إلى حكم صحيح، غير أن بعض الفقهاء ضعفت لديهم بعض هذه الدلالات كما ضعفت دلالة الواقع، أو الدلالة المقاصدية العامة أو دور العقل في التأثير في الأحكام إنتاجاً وتغيّراً .

((ومن المسلّم به لدى العلماء أن النص من غير تلك القرائن لا يفي بالغرض حيث إنّ الشارع الحكيم لم يُنشئ مراده من الحكم في النص جملة واحدة إنّما سلك سبيل التفرقة في النصوص الاخرى، وهو ما يكشف عن خطأ المسلك الذي يعول على حجية ظهور النص دون مراعاة أمر التفتيش عن التخصيصات والتقييدات وما إليها من الدلالات الأخرى النافية للظهور والمبثوثة في

(١) فهم الدين والواقع، ١٥٣ .

(٢) ينظر: الأساس في فقه اللغة العربية و أرومتها، د. هادي نهر ، دار الأمل للنشر و التوزيع، الاردن - اربد، ط٢، ٢٠٠٥م،

سائر النصوص، وعليه فقد نهى الأصوليون عن الأخذ بالظهور اللفظي إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة^(١)، وتقررت القاعدة العامة التي تقول: (إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة)^(٢) .

المطلع على كتب الفقه وأصوله يلحظ جلياً كمية الجهد والاهتمام الذي حظيت به الدلالة الحرفية، بغية الكشف عن الحكم الشرعي، فمباحث الظهور والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وغيرها كلها معنية بهذا الأمر. وعليه نجد الدلالة الحرفية شغلت أذهان الفقهاء والأصوليين، في الوقت الذي تجد إهمالا لسائر الدلالات الأخرى^(٣)، ((إذا استثنينا دلالة المقاصد الخاصة التي لها حيز من البحث الأصولي والفقهية ضمن عنوان القياس. ويُرجع بعضهم السبب الذي دفع العلماء إلى تكريس جُلّ اهتمامهم بالدلالة الحرفية دون غيرها والتي جعلت طريقتهم يغلب عليها طابع الاستغراق في النص وتشقيق الكلام؛ إنّما يعود إلى عنصر (القداصة) المضافة على النص بما يعبر عن كلام الله وما يتفرع عنه، خاصة عند أولئك الذين اعتبروا هذا الكلام من صفات الذات الأزلية^(٤)).

ومن الواضح أن البحث عند الأصوليين الأوائل جاء معتمداً على القواعد اللغوية غالباً؛ لأنها كانت معروفة قبل الشرع، ويؤكد ذلك الدكتور محمد عابد الجابري إذ قال: ((إن السلطة المرجعية في علم أصول الفقه كانت للبحوث اللغوية، والمحور الرئيس الذي ينتظم هذه البحوث هو علاقة اللفظ بالمعنى^(٥)).

وقد شخص عدد من العلماء هذا الاختصار في الفهم والبيان على قواعد اللغة وأعرافها في الأداء ومعهودها في التخاطب ونقل المعنى من مواضعه اللغوية إلى الشرعية من دون مراعاة المقاصد العامة للنص والواقع المعاش الذي ولد فيه النص، ومقتضيات العدل والمصالح المعتبرة للحكم، يشكل خطورة في مناهج استنباط الأحكام الشرعية إذ إنه يؤدي في كثير من الأحيان إلى إنكار الكثير من الدلالات، والتعارض مع الواقع اضطراراً، مما يؤدي إلى عدم التوصل للمعنى الحقيقي في النص^(٦).

(١) فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد ، ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) أصول الفقه ، محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٣هـ)، ١ / ٢١٠ .

(٣) ينظر: فهم الدين والواقع، يحيى محمد ، ١٥٤ .

(٤) المصدر نفسه، ١٥٤ - ١٥٥ .

(٥) بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان ، ط: ٩، ٢٠٠٩م، ٥٥ .

(٦) ينظر: دلالة المنطوق والمفهوم عند الأصوليين وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية ، حسن السيد حامد خطاب، بحث منشور

بمجلة سياقات، العدد الأول والثاني والثالث ، لسنة ٢٠٠٨ م ٢٠٠٩ م، ١ .

وهنا نسجل اعتباراً مهماً وهو أنّ الدلالة المعجمية (الحرفية) للنص بقسميها المفهوم والمنطوق، وما يتفرع عنها من قواعد؛ كل ذلك له صلة ببناء الأحكام الشرعية واستنباط أدلتها، إلا أن مناهج الأصوليين في فهم السياق أكثر بياناً على الاستدلال مما تناوله علماء اللغة لدلالة الألفاظ على معانيها المنطوقة والمفهومة؛ لذا تجد البحث الأصولي أتي بما هو أعمق وأكثر دقة من معنى المعنى الحرفي للنص^(١)، وقد يرجع ذلك إلى حدوث ضغط الحاجة للواقع وهو من أهم العوامل التي ساهمت وأفضت إلى زيادة تعدد فهم النص والتعمق به وتغذيته^(٢).

وعليه لا نريد أن ننفي الاتجاه اللغوي الحرفي في إنتاج الحكم بقدر ما نريد إشراكه بعلاقة مع الواقع أو بنظام جديد مع فلسفة التشريع وحكمته، ينتج لنا الحكم في ظل مراعاة مستجدات العصر.

إلا أن المدونات إلى يومنا هذا بقيت تتجه إلى المباحث اللغوية والبلاغية، إذ نجدها جامعةً للقضايا الدلالية والمسائل المعجمية هدفها فهم النصّ القرآني فهماً منسجماً مع طبيعة اللغة^(٣) على أن هذا الحال أفضى بالفكر الإسلامي إلى التعالي والتجريد، فلم يكن له من شاغل سوى الانخراط - في الغالب - تحت هيمنة منهج حق الطاعة، وهو المنهج الملتصق بالشكل الحرفي من النص والذي يجعل تحرك الذهن لا يتجاوز إطار هذه الحدود . الأمر الذي يبعد النظر عن التفكير في الواقع إلا في الضرورة التي تفرضها ضغوط الحاجة والاضطرار، وبهذا أغمط حق الواقع، وكان الأولى أن تكون الرؤية بعينين؛ إحداها للواقع والأخرى للنص^(٤).

إنّ الدلالة الحرفية لا تعطي انفتاحاً للنص يلامس بقية الدلالات عندما يطوق الإنسان نفسه فيها، فالتقييد بفهم النص فهماً منسجماً مع طبيعة اللغة شعارها؛ لأنها مقيدة باللغة من هنا فإن التقيد بتقنية اللغة يجعل النص جامداً غير متحرك لا يتماشى مع الواقع مسaireً وانفتاحاً، من هنا فالدعوة حاضرة الى الاستعانة بنظريات اللغة ومناهجها في الافادة في إضاءة الخطاب التشريعي وتلمس جوانبه من جهة الوقوف على قصدية النص وحال المخاطب وملاطفة نفسيته وحالته، وواقعه .

(١) ينظر: دلالة المنطوق والمفهوم عند الأصوليين وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية ، حسن السيد حامد خطاب: ٤ .

(٢) فهم الدين و الواقع، يحيى محمد، ١٥٥ .

(٣) المصدر نفسه، ١٥٥ .

وسيجد القارئ في حقل التطبيق أثر هذه الدلالة في صناعة نصوص التوحش ، والقتل الجوال الذي مارسه حركات العنف الديني في مختلف العصور، من دون أن ينتصر هذا العنف في بيئة أو دين معين .

المطلب الثالث

الجهات الحرفية المنتجة للمعنى عند الأصوليين :

تقسم الجهات الحرفية المنتجة للمعنى إلى ثلاث جهات تساهم في فهم النص وتحليله، وهي كالآتي:

أولاً - جهة اللفظ:

يمكن تعريف دلالة اللفظ: ((هي دلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد اللغة أي دلالة النص))^(١) ، إذ تعدُّ دلالة اللفظ دلالة مطابقة؛ لأنَّ دلالة اللفظ فيها تكون على تمام مُسمَّاه، وهو المراد من المعنى المقصود بالأصالة وإليه سيق النص^(٢).
ويُعَدُّ اللفظ عمدة الطرق للبيان، ووسيلة لفهم النص؛ إذ إن الأصل ((أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة...))^(٣)، والتحقُّق من الألفاظ من شأنه أن يبعد الالتباس، ويرفع الخفاء في النص، فانصبَّ اجتهادهم في اللغة لأن الأصل في تداول اللفظ هو تحقيق البيان والفهم، فعمقوه في العقل البياني^(٤)،
ثم أن ((وربما رصدوا الأصوليون دلالات ألفاظ الخطاب من مختلف الزوايا والجهات، وحتى تتوفَّر لهم تلك المعرفة باللفظ، إذ رصدوها من زاوية ما وُضِعَتْ له الألفاظ من حقائق، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن العموم والخصوص والاشتراك، كما رصدوها من زاوية ما تُسْتَعْمَل فيه فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن الحقيقة والمجاز من جهة، وعن الصريح والكناية من جهة أخرى))^(٥)، ((لم

(١) تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري، أمير بادشاه الحسيني (ت ٩٧٢ هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م)، ١ / ٩٤.

(٢) ينظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، د. ادريس حمادي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٤م، ٢١٥.

(٣) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، تح: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة - بيروت، ط: ١، ١٩٠٠ هـ، ١٥٤.

(٤) ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ٦٣.

(٥) الخطاب الشرعي وطرق استثماره، د. ادريس حمادي، ٤٧٦.

يقف الأصوليون عند هذا الحد من التحليل اللغوي للخطاب في دلالاته بل تجاوزوا ذلك إلى ما ينضاف إلى اللغة من قرائن؛ لانهم رأوا أن التطويق بذلك لا تسعف في تبين المراد من الخطاب إلا في حالة واحدة وهي ما إذا كانت ألفاظه نصاً في دلالتها، وغير ذلك يحتكموا إلى القرائن المنفصلة والمتصلة^(١)، إلا إن كل هذا التحليل لا يخرج عن الدلالة الحرفية للنص، فلا نلاحظ مثلاً العمل على الدلالة التزامية والعقلية والمقاصدية عند الإمامية خاصة .

وعليه يعدّ اللفظ قطبَ الرّحى والعمدة في استنباط الأحكام الشرعيّة، إذ تناولوه باعتبارات مختلفة على مستوى التركيب والافراد ومركّباً، والخصوص والعموم، والاطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز، وفصلوا القول في علاقته بالمعنى، ومراتب هذا المعنى، كما بحثوا تغير المعنى من زمن إلى زمن أو من بيئة إلى بيئة ومدى تأثير السياق والقرائن في توجيه المعنى، فثنائية اللفظ والمعنى شكّلت سلطة معرفيّة، حاضرة بقوة في الدرس الأصولي، بجميع مدارس واتجاهاته، بحيث اعتنى بهذه الثنائية جميع الأصوليين، على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم المذهبية^(٢)،

يعد التحقق من اللفظ على مستوى التركيب والإفراد هو نقطة الانطلاق المنهجية لفهم النص، إذ إنّ فهم النص وتحصيل دلالاته يبدأ بالخدمة اللغوية لألفاظ النص، وذلك بمعرفة الدلالة الحرفية المعجمية والسياقية للفظ وعلاقته بالمعنى كما قالت عائشة عبد الرحمن^(٣).

ومن هنا فالفقيه يحصل على الحكم بالعبور من منطوق النص أو ألفاظه إلى المفهوم، ومن المنصوص إلى المستنبط، ومن الصريح إلى المضمّر، ومن المعنى الأصلي إلى التبعي، و من المواضعة اللغوية إلى المواضعة الشرعية، ومصادق ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَقِي وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الاسلاء : ٢٣]، وجه الدلالة : أنّ هذا النصّ أفادت عبارته دلالة مطابقة وهو تحريم التأفيف الذي (يمثل منطوق النص) في حقّ الوالدين، والتأفيف له صورة معلومة ومعنى لأجله ثبتت الحرمة وهي (الأذى)، وهذا المعنى هو الحكمة التي لأجلها نهى الله عن التأفف، مما يجعل الحرمة ثابتة في كلّ ما يحقّق الأذى قولاً كان أم فعلاً كالأهانة الشاملة للشتم

(١) الخطاب الشرعي وطرق استثماره، د. ادريس حمادي، ٤٧٧ .

(٢) ينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة و النشر، مصر - الاسكندرية، ط ١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م، ١٢ و ٩٢-٩٣ .

(٣) ينظر: مقدمة في المنهج، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، قدم له: أيمن عيسى، مركز تراث للبحوث و الدراسات ، مصر - الجيزة، ط ١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م، ١١٧ .

والضرب (وهو المعنى المتلازم للتأفف)، بل هو في الضرب أولى، ولذا فإن هذا النص دلّ على حرمة ضرب الوالدين (أي مفهوم النص) ، كما أفاد بعبارته حرمة التأفيف في حقّهما^(١).

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم النصّ يعني العبور من الدلالة اللفظية البحتة إلى المفاهيم المنطوية والمستورة في النصّ، كما هو الحال، على سبيل المثال في هذه الآية؛ إذ إنها وإن لم تُشِرْ إلى حرمة ضرب الوالدين وسبّهما، إلّا إنّنا يمكن أن نستنبط من حرمة التأفف (منطوق الآية) كلّ نوع من أنواع الإساءة بالقول أو الفعل (مفهوم الآية)^(٢).

ثانياً - جهة الدلالة :

في هذه الجهة انساق الأصوليون انسياقاً شبه تامّ مع إشكالية اللغويين والنحاة، إشكالية اللفظ والمعنى، فجعلوا الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن^(٣) فكانت النتيجة أن شغلّتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فاهتموا بخاصية (الانطلاق من دلالات الألفاظ إلى معانيها)، وأهمية دلالة اللفظ و وزنه .

دلالة اللفظ تُعين الفقيه على إنتاج الأحكام الفقهية من اللفظ المنطوق سواء كانت المسألة ظاهرة مصرحاً بها لفظاً ومعنى، أم غير مصرح بها، وهذا الشكل من الاستدلال يُعرف عند المناطق بقواعد التوليد والاستدلال و بتحصيل المسكوت من المنطوق، ومن هنا عُدَّتْ جهة الدلالة عمدة في علم الأصول^(٤).

ويُعدّ مبحث الدلالة عند الأصوليين الأساس الذي يتأسس عليه بناء علم أصول الفقه، وقد كشف عن هذا الغزالي (٥٠٥هـ)، عندما قال: «إِعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْقُطْبَ هُوَ عَمْدَةُ عِلْمِ الْأَصُولِ؛ لِأَنَّهُ مِيدَانُ سَعْيِ الْمُجْتَهِدِينَ، فِي اقْتِبَاسِ الْأَحْكَامِ مِنْ أَصُولِهَا، وَاجْتِنَائِهَا مِنْ أَغْصَانِهَا»^(٥).

(١) ينظر: التحرير و التنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ١٥ / ٧٠ . وينظر: الشبعة في الميزان، محمد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان، ط٤، ١٣٩٩ - ١٩٧٩ م، ٣٢٨ . و أشار إلى شيء من السيد محمد الحسيني الشيرازي (ت١٤٢٢هـ)، في تفسيره: تقريب القرآن الى الالذهان، ٣ / ٣٠٠ .

(٢) ينظر: قراءة جديدة في ضوء القرآن و الفقه ، د.عدنان فلاحي، ترجمة: وسيم حيدر، بحث منشور في مجلة الاجتهاد و التجديد، العدد: ٤٧ ، ١٤٣٩هـ - ١٠١٨م، ٥٦ .

(٣) ينظر: بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري، ٦٣ .

(٤) ينظر: المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني، حمّو النقاري، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٠١٣هـ، ٤٧ .

(٥) المستصفي، ١٨٠ .

والمعروف أن الألفاظ ذات تفاوت في درجة وضوحها وخفائها، وهذا هو الذي حفز الأصوليين على التوسع في المباحث اللغوية والدلالية . فالألفاظ التي جاءت في الخطاب الشرعي ليست في مستوى واحد، من حيث الوضوح والإبانة والخفاء؛ لأنَّ (الكلام فيه أوجز واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله)^(١)، إضافةً إلى أن البيان مقصور على الدلالة اللفظية، وهو ما أكدّه الأصوليون في نقولهم؛ حيث ذكروا أن البيان لا يكون إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة، والسبيل والطريق في هذه المعرفة هي وجهة اللسان العربي (الألفاظ العربية) فهي وسيلة الفهم وأداة للدلالة، وهو المقصود بالمواضعة اللغوية^(٢).

ومما يؤكد أهمية الدلالة في التخاطب والفهم واستمداد المعنى كون النصّ الشرعي يدلّ على أكثر من دلالة، بطرق مختلفة، فقد أضحت ضروريًا للبحث في دلالة النصوص على معانيها، والتي تعدّ قواعد أصولية لغوية ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافة طاقات النصّ في الدلالة على معانيه، وهو من أهمّ البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام^(٣).

وإنّ غرض النظرة الأصولية للبحث الدلالي هو السعي إلى تحديد معالم البيان والتفسير والتأويل، ويكون ذلك بوضع المعايير المنضبطة والضوابط الحاكمة التي توزن بها النصوص إذا أصابها لبس أو غموض أو إبهام، فجاءت هذه الضوابط والاشتغال في دلالة الألفاظ من أجل تحقيق الهدف النبيل الذي يتحدد في ضبط عمليتي القراءة والتأويل، وإنّ علم أصول الفقه من الزاوية الاستمولوجية والمعرفية إنّما هو بحث في دلالات النصّ لفظاً ومعنى (نصاً وسياًفاً) والذي قوامه الاستقراء الواسع، وأساسه التتبع الدقيق للعلاقات الجامعة والمتبادلة بين الألفاظ والمعاني، وذلك عن طريق مبدأ التلازم القائم بين قوانين اللغة في فهم الخطاب وضوابط السياق في تحديد المعنى المتعدد^(٤).

(١) المستصفي، الغزالي ، ١٨٠ .

(٢) ينظر: منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، عبد الحميد العلمي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٢١٤ .

(٣) ينظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط١، لبنان - بيروت، ١٤٣٤ - ٢٠١٣ م، ٢٦٨-٢٦٧ . وينظر: الدلالة و تفسير النص، أحمد الكبسي ، مجلة كلية الشريعة العراقية، العدد : ٦ ، ١٩٨٦ م،

(٤) ينظر: الدلالة وتفسير النص القرآني، محمد بن عمر، مقال منشور على موقع الاجتهاد، بتاريخ: ١٥/فبراير/ ٢٠٢٢، على الرابط: <http://ijtihadnet.net> ، اطلعت عليه بتاريخ: ١٠/٥/٢٠٢٣ .

والاهتمام بجميع أقسام الدلالات وفروعها وأنواعها، حفز علماء الأصول على التوجه للبحث في السياق، باعتبار أن السياق أداة إجرائية لتحديد المعنى، وسبب معين في الترجيح بين الدلالات المحتملة، والأقوال المتعددة التي يحتملها المعنى المحمول في النص الشرعي^(١).

ولذلك كان أول ما يجب وما^(٢) يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه^(٣).

مراتب الدلالة :

تعدّ دلالة الألفاظ والمعاني من أهم الأسس المنهجية الضابطة للتعامل مع المفردة التي يتضح بها مدى دلالة لفظة معينة على مراد معين، سواء كان ذلك بالدلالة الانطباقية أو التضمينية أو الالتزامية، لذا تقسم الدلالة إلى مرتبتين:

المرتبة الأولى- الدلالة الأصلية (التطابقية، أو دلالة العبارة) : وهي دلالة لفظية تابعة لقصد المتكلم، حيث يجد العقل بين الدال والمدلول مناسبة، قوامها أن تأخذ الألفاظ من موضعها الأصلي بحيث تكون دلالتها وفق ما وضعت له بالقصد الأول المأخوذ من الوضع، فهي دلالة تشترك فيها جميع الأفهام والألسنة^(٤). وقيل : هي دلالة الألفاظ على المعاني دلالة مباشرة^(٥).

فلا بد للمفسر من مراعاة ما دلت عليه ألفاظ القرآن مطابقةً كما في لفظة (الأداء) في اللغة هي: ((إيصال الشيء إلى الشيء))^(٦)، مما يدل معناه بالمطابقة على كمال المعنى الموضوع له اللفظ إذ جاء في التنزيل: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَدِّاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وفي قوله تعالى: ﴿ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ

(١) ينظر: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، إعداد: خالد رابح، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م. نقلا عن: منهج علم أصول الفقه في تلقّي النص، محمد بن عمر، مقال منشور على موقع الاجتهاد: <http://ijtihadnet.net>.

(٢) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، ٥٤.

(٣) ينظر: الموافقات، الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، ٢ / ١٠٥.

(٤) ينظر: المنطق، محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ط، د.ت، ٤٣.

(٥) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، ١ / ٧٤.

إِيَّاكَ ﴿٧٥﴾ [آل عمران : ٧٥]، نلاحظ أن لفظ (الأداء) تعني إيصال الشيء على الوجه الذي يجب فيه^(١)، إذ إنها بجميع صيغها الواردة في الآيات وردت بمعنى مطابق للحقيقة التي وضع لها اللفظ، وذكر ذلك الطباطبائي^(٢)، وسبقه جميع المفسرين في ذلك^(٣).

ولا بأس هنا من ذكر الحكمة من أداء الأمانة يرى محمد جواد مغنية: «أن الأمانة عصب الحياة وقوامها الذي لا يستقيم شيء بدونه، وإلى هذا المعنى أشار الإمام علي (عليه السلام) بقوله: «الأمانة نظاماً للأمة»^(٤) أي أن الأمة لا تنتظم شؤونها إلا إذا أدى كل إنسان ما يُطلب منه^(٥)، وإذا أدى ذلك على أكمل وجه أصبح خليفة الله في الأرض، ومن خان الأمانة سواء معنوية كانت أم مادية فقد خان الدين والأخلاق، وربما تؤدي إلى الفتنة.

المرتبة الثانية - الدلالة التابعة : وهي الدلالة المستمدة من الدلالة الأصلية و خادمة لها، و راجعة إليها^(٦)، وتحصيلها يتوقف على مدى المعرفة بالسياق المحيط بالخطاب، وهو ما يتفاوت فيه المتلقون لهذا الخطاب، وهي ما يمكن أن تغذي حكمة التشريع وتكشف عنها .

فمراعاة المقتضيات التداولية للخطاب من حيث الظروف والملابسات التداولية التي تحيط بالخطاب مطلب منهجي في تمثل الدلالة في الخطاب بأقسامها المتعددة وبفروعها وأشكالها المتنوعة، إذ إنَّ الدلالة التابعة يمكن تصنيفها إلى دالتين أيضاً:

١- **الدلالة التضمينية (دلالة الاقتضاء)**^(٧): وهي بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له داخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة الكل على أجزائه، هي فرع عن الدلالة المطابقة، لأن الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكل^(٨)، أي أن ثمة لفظاً له مصاديق كثيرة والمفسر يلتفت إلى أحد هذه المصاديق

(١) ينظر: معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن العسكري (ت نحو ٣٩٥هـ)، ٣٠ .

(٢) ينظر: الميزان، ٥/ ٣٨٧ و ٣/ ٣٢٦، و ٧/ ٣٦٧ . (ذكرت مطابقة المعنى للفظ، لا التفسير).

(٣) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ١/ ٣٥٩، و ٢/ ١٤٧، وغيره

(٤) نهج البلاغة، خطب الإمام علي (عليه السلام)، حقيق: شرح: الشيخ محمد عبده، مطبعة النهضة - قم، الناشر: دار الذخائر - قم - إيران، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش، ٤/ ٥٥ .

(٥) تفسير الكاشف، ٢/ ٣٥٦ .

(٦) الموافقات، الشاطبي، ١٠٥ .

(٧) بأنها دلالة مقصودة للمتكلم يتوقف صحة الكلام عقلاً أو شرعاً عليه، ومثاله قوله تعالى: ﴿وسئل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]، أي

النص يتضمن قرينة يستقيم بها الكلام وهي (أهل). ينظر: كتاب المكاسب، الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، تح: لجنة تحقيق تراث الشيخ

الأعظم، مطبعة باقري - قم، ط: ٢، ١٤٢٠هـ، ٣/ ٨٤ .

(٨) ينظر: المنطق، محمد رضا المظفر، ٤٣ - ٤٤ .

من باب التطبيق بشرط أن يكون هذا المصداق الذي تنبه له المفسر يصدق على ذلك اللفظ، وقد أطلق الطباطبائي تبعاً لما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قاعدة (الجري والانطباق)^(١)، ويقصد بها: ((الآية القرآنية أو أي جزء منها مما يجري على قواعده العامة في التفسير، وهذا يعني أن التفسير في ظواهره يستوعب المعاني الأولية لغةً وروايةً، ولكن هناك بعض المعاني الثانوية الأساسية لاستنباط التفسير يكون إيرادها من قبيل تطبيق المفهوم على المصداق، أو تطبيق المفاهيم العامة على أبرز مصاديقها الخاصة))^(٢)، إذ أشار الطباطبائي في هذه القاعدة إلى معنى التضمين تنبيهاً لعدم انطباق المعنى على غير ما ذكر المفسرون، لكي لا تكون الآية جامدة في ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص، بل تسري في كل من يشترك مع أولئك في الصفات التي كانت مورداً لتلك الآية، إذ إن القرآن كتاب دائم لكل الأزمان وتسري أحكامه على كل الناس، فيجري في الغائب كما يجري في الحاضر وينطبق على الماضي والمستقبل كما ينطبق على الحال^(٣).

وإذا وقفنا عند آية السرقة نجد أن أهل البيت (عليهم السلام) استعملوا الدلالة التضمينية لحد القطع كما سيأتي: **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** [المائدة : ٣٨]، إذ إنَّ المراد بـ (اليد) مختلف فيه، وعليه فحدّ القطع موضع خلاف، إذ إنَّ بعض جمهور العامة اتفقوا على القطع من الرسغ بين الكفّ والسّاعد^(٤)، إلّا أن مذهب الإمامية جعلوا القطع (للأصابع الأربعة)^(٥)، وذلك بدلالة المطابقة إذ تُطلق اليد ويراد بها (من رؤوس الأصابع إلى الكتف)، أمّا بالدلالة التضمينية فإنّ اليد تطلق ويراد بها بعضها (رؤوس الأصابع)، وكمثال: فإنّ مَنْ جُرحت أصابعه يقال له: جُرحت يده، لذا فإنّ أيّ جزءٍ من اليد يمكن أن يكون بمعنى اليد، وسواء بدلالة المطابقة أو التضمينية، فكلاهما شملت تعريف أهل البيت لحدّ اليد في حدّ السرقة^(٦). ومن قبيل تطبيق المفهوم الكلي على المصداق الجزئي كشف الإمام (عليه السلام) عن

(١) ينظر: تفسير الميزان ، ١ / ٤٢ .

(٢) الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، عدي جواد علي الحجار، الشؤون الفكرية و الثقافية في العتبة الحسينية، كربلاء- العراق، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ٢١٧ .

(٣) ينظر: القرآن في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، تعريب: أحمد الحسيني، د.ط، د.ت، ٥١ .

(٤) ينظر: مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ، جواد الكاظمي، ٤ / ٢٠٦ .

(٥) ينظر: فقه الإمام الصادق، محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ)، مطبعة الصدر، قم، ط٢، ١٤٢١م - ١٣٧٩هـ، ٦ / ٢٨٧ .

(٦) ينظر: التفسير الروائي و البناء الرمزي و الأشاري للقرآن الكريم، د. محمد كاظم شاکر، ترجمة: نظيرة غلاب، مجلة نصوص

معاصرة ، العدد : ٢٧، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م، ٣٠٣ - ٣٠٤

الحكمة من قطع يد السارق من مفصل الأصابع وترك الكف، ما استدلّ به ناصر مكارم الشيرازي: لأنّ الكف من المساجد السبعة فلا يجوز قطع ما كان لله تعالى^(١). وسيأتي تفصيل الحكمة في قطع يد السارق في الفصل الثالث .

٢- **الدلالة الالتزامية (دلالة الإشارة)^(٢): الالتزام:** ((هو دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ (الدواة) على القلم ، فلو طلب منك أحد أن تأتيه بدواة لم ينص على القلم فجئته بالدواة وحدها لعاتبك على ذلك محتجا بأن طلب الدواة كافٍ في الدلالة على طلب القلم ، وتسمى هذه الدلالة (الالتزامية) وهي فرع أيضا عن الدلالة المطابقة، لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى^(٣) .

ومصادقها في القرآن قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهَرَّهُمَا ﴾ [الإسراء: ٢٣]، دل على معنى تلازمي أيضا وهو (الأذى) أي كل ما يحقق الأذى قولاً كان أم فعلاً كالإهانة الشاملة للشتم والضرب (المعنى الالتزامي للتأفّف)، بل أكثر من ذلك إذ إنّ المعنى الالتزامي (الأذى بالضرب) أولى، ولذا فإنّ هذا النصّ دلّ على حرمة ضرب الوالدين (بالدلالة الالتزامية)، وأي: دلّ على معنى غير مذكور في ظاهر اللفظ لكنه يفهم بالدلالة الالتزامية الواضحة التي تدخل في عالم الظهور، كما أفاد بعبارته حرمة التأفّف في حقهم بالدلالة المطابقة^(٤).

وما يمكن أن نسجله من ذلك: هو أن انتاج معاني الأحكام الواردة في الآيات لم يخرج عن مقتضى المعنى الظاهري للألفاظ سواء أكانت بالدلالة المطابقة أو التضمينية أو الالتزامية .

ثالثاً - جهة السياق :

من المسلمّ به أن القرآن نزل بلغة العرب؛ لذا لا سبيل لفهمه بعيداً عن الدلالة الحرفية (دلالة الألفاظ العربية)، وكما أشرنا أن دلالات الألفاظ أيضاً وحدها غير كافية للإنتاج الحكم وصواب

(١) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٩ / ٩٥ .

(٢) يقصد بها المعنى الذي لا يتبادر فهمه من صيغته و ألفاظه ولا يظهر من سياقه، لكنه لازم للمعنى الظاهر من ألفاظه. أي: يجيء نتيجة لازمة للمعنى المستفاد من العبارة. ينظر : تطبيق الشريعة الإسلامية، صوفي حسن أبو طالب، دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٥هـ، ٢٣٨ .

(٣) ينظر: المنطق ، محمد رضا المظفر، ٤٤ .

(٤) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر، الشيخ حسن الجواهري، مطبعة : ستاره، مجمع الذخائر الإسلامية، ط: ١، ١٤٢٩هـ ، ٦ / ٢٧٩ . وينظر: صفحة ١٠٦ من هذه الرسالة .

المعنى، لأنّ ثلاثية (المرسل، والرسالة، والمستقبل) أو المتكلم والعبارة والمخاطب لا يمكن أن تتطابق عناصرها تطابقاً تاماً، لأنّ اللفظ يتسم بتعدد الدلالات، فلا بد من وجود أمر زائد على المعرفة لفهم الدلالة بدقة عن طريق مراعاة (دلالة السياق) في العناصر الثلاثة .

قبل الولوج عن كيفية فهم السياق للنص القرآني لابد من الوقوف على (مفهوم السياق لغةً ، واصطلاحاً) .

أ- السياق لغة واصطلاحاً:

السياق لغةً: هو مصدر مأخوذ من مادة (س و ق)، «وهو مقلوبٌ عن (سواق) إذ قلبت الواو ياءً لكسرة السين، وهما مصدران من ساق يسوق»^(١)، إن الأصل الواحد في هذه المادة هو بعث الشيء أو تحريك الشيء، قال ابن فارس: «السين والواو والقاف أصلٌ واحد، وهو حَدُّ الشيء»^(٢)، ومع ذلك قد تستعمل مشتقاته في مختلف المعاني، من قبيل: نزع الروح والموت^(٣)، والتعاقب والتتابع، والتحويل^(٤)، «وَسِيَاقُ الْكَلَامِ تَتَابَعُهُ وَأَسْلُوبُهُ الَّذِي يَجْرِي عَلَيْهِ»^(٥).

و يتضح أن جميع هذه المعاني أعطت دلالة واضحة على أن السياق في اللغة دلّ على صفات مشتركة من: السوق، و البعث، و الحدود، والتتابع، والتواصل، و الاستمرار، والانتظام داخل إطار السياق قبل أن يدل على مفهومه الخاص في سياق الكلام في الوقت الحاضر.

السياق اصطلاحاً: لم يرد عن الأصوليين ذكر حدّ أو تعريف جامع مانع له، وهذا ما أكده جمهور الباحثين في السياق من المعاصرين^(٦). إلّا أننا نجد السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) يُعرِّفه إذ يقول: «ونريد بالسياق كلّ ما يكشف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ أخرى، سواء كانت

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، ١٣٦٤ هـ، ٢ / ٤٢٤ .

(٢) معجم مقاييس اللغة ، ٣ / ١١٧ . مادة : (سوق)

(٣) ينظر: كتاب العين، الخليل الفراهيدي (ت ١٧٠هـ)، ٥ / ١٩٠ ، مادة : (س و ق). و ينظر: تهذيب اللغة ، الأزهرى (ت ٣٧٠هـ) ، ٩ / ١٨٣ ، مادة : (سوق).

(٤) ينظر: وينظر: لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، ١٠ / ١٦٦ ، مادة : (سوق). وينظر: المصباح المنير، الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، ٢٩٦ ، مادة: (سوق).

(٥) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى و آخرون، ١ / ٤٦٥ .

(٦) ينظر: الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، أشرف بن محمود الكنانى، دار النفائس للنشر والتوزيع- الأردن، ط: ١ ،

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ١٢٨.

لفظيةً كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلامًا واحدًا مترابطًا، أو حاليةً، كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع^(١). وهذا المعنى من السياق واسع جدًا بحيث يشمل مطلق القرائن المتصلة اللفظية والحالية التي تحيط بالنص، بل إنّ السيد الصدر جعل السياق أعم من القرائن اللفظية والحالية .

وتابعه حيدر حب الله بتعريف قال فيه: « هو التركيب اللفظي والمعنوي المؤدّ لمجموعة الدّوالّ الحاقّة بالمفردة أو الجملة، والتي تقدم مدلولاتٍ مقصودة للمتكلم - ولو ضمناً - من خارج دلالة كل مفردة على معناها المنفصل المستقل لها^(٢) . وهذا ما رجحه حب الله تعريف للسياق في جميع أنواعه، لأنّ هذا التعريف يعطي للسياق بعده البشري واللغوي العام ولا يحصره في الخطابات الشرعية، ثمّ أنّه يفصل بين الدلالة المنفصلة لكل مفردة والدلالة السياقية لها، وغيرها من الاعتبارات التي أشار لها حب الله^(٣).

ب- نظرية السياق وتقسيماتها:

يعدّ العالم الانكليزي (فيرث) زعيم هذا الاتجاه القائل بـ(المنهج السياقي) وهي نظرية حديثة عرفت بها مدرسة لندن، يرى أصحاب هذا الاتجاه أن معنى الكلمة لا يمكن أن يظهر خارج التركيب اللغوي، وعليه يصرح فيرث أن معنى الكلمة لا ينكشف إلّا في ضوء السياقات اللغوية التي ترد فيها الكلمة، والبحث عن ارتباطاتها بالكلمات الأخرى التي تقع مجاورة لها، ثم خلصوا إلى أن الوقوف على معاني الكلمات يتطلب تحليلًا للسياقات والمواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي^(٤).

لقد تأثر هذا الاتجاه بما انتجته دراسات العالم الأنثروبولوجي البولندي (مالينوفسكي)^(*) من نظريات في مجال دراسة (الكلام الحي)، إذ توصل هذا العالم إلى أن وظيفة اللغة لا تقتصر على توصيل الأفكار والانفعالات، أو التعبير عنها أو نقلها، بل لها وظائف كثيرة، كونها نوعا من السلوك، وضربا من العمل وكان هذا العالم أول من استعمل مصطلح سياق الحال في مجال دراسته

(١) دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان، مكتبة المدرسة - بيروت - لبنان، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م، ١ / ٩٠.

(٢) دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ٥ / ١٢٧ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٥ / ١٢٧ - ١٢٨ .

(٤) ينظر: علم الدلالة ، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط: ٥، ١٩٩٨ م، ٦٨ - ٦٩ .

(*) عالم بولندي يدرس ثقافة أصول المجتمعات والثقافات الإنسانية وتاريخها وتتبع نموها وتطورها .

الاجتماعية، ثم أخذه عنه (فيرث) وطوّره بما ينسجم ونظريته السياقية^(١)، فصار سياق الحال عنده يعني مجموعة العناصر المحيطة بالحدث الكلامي التي ينبغي أن تلاحظ بدقة لتكون دليلاً على اكتشاف المعنى المراد، وتقف في مقدمة هذه العناصر شخصيات المتخاطبين، وتكوينها الثقافي والشخصيات الأخرى الحاضرة في الحدث الكلامي، والظواهر الاجتماعية العامة التي لها أثر في الحدث الكلامي، كحالة الجو والوضع السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي وكذا نوع الأثر الذي يتركه الحدث الكلامي في المشاركين كالإقناع أو الألم أو السخرية . فلو رُصدت هذه العناصر جيداً، وأضيف لها تحليل النص أو الحدث الكلامي في سياقه على المستويات المختلفة، الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية فسوف يصل المحلل إلى المعنى^(٢) . وعلى هذا الأساس اقترح (ك.امير) تقسيماً رباعياً للسياق يشمل كل ما يتصل باستعمال الكلمة من علاقات لغوية وغير لغوية: السياق اللغوي، والسياق العاطفي، وسياق الموقف، والسياق الثقافي^(٣) .

ويبدو فإنّ هذا التقسيم عامّ لنظرية السياق إلّا أنّ هناك تقسيماً خاصاً متفرعاً عن التقسيم المتقدم، الأول- السياق اللغوي (السياق الداخلي): ويتضمن العناصر اللغوية أو المكونات القواعدية والنحوية ودلالات داخلية وصرف وأصوات بوصفها الإطار الداخلي للغة المسؤولة عن توجيه دلالة الكلمة. والثاني- السياق غير اللغوي (السياق الخارجي): ويتضمن الدلالات الخارجية غير اللغوية (الحالية)، وضم الأقسام الثلاثة: سياق العاطفة ، و الموقف و الثقافة)^(٤).

والكلام عن النوع الثاني من السياق (الخارجي) يقع خارج المقام هنا، إذ سنتحدث عنه في المبحث الرابع من هذا الفصل (الدلالة التزامنية للنص)، وكيف يمكن أن يلعب السياق الخارجي دوراً في فهم الأحكام الشرعية وحكمتها في القرآن الكريم .

(١) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، محمود السعران، دار النهضة العربية ، بيروت - لبنان، د.ت ، ٣١٠ .

(٢) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ٣١١ - ٣١٢ .

(٣) ينظر: أدلة الترجيح اللغوي في السور القصار ، عماد فاضل الشمري، الدار المنهجية للنشر و التوزيع، عمان - الأردن، ط: ١، ١٤٤٤هـ-٢٠٢٣م، ٤١ - ٤٢ .

(٤) ينظر: دلالة السياق، ردة الله الطلحي، مطابع أم جامعة القرى، ط ١، ١٤٢٤هـ، ٥١ . وينظر: علم الدلالة إطار جديد، بالمر، ترجمة: صبري ابراهيم، دار المعرفة الجامعية، مصر - الاسكندرية، ١٩٩٥م، ٦٩، ١٤١ . وينظر: أدلة الترجيح اللغوي، عماد فاضل، ٤٢ .

أما الآن سنحاول أن نقف عند السياق الداخلي وكيف يؤثر في تحليل النص، وكيف يساعد في فهم النظام والتنظيم الداخلي للقرآن وكيفية ارتباط الأفكار والموضوعات ببعضها البعض، ودوره في كشف حكمة من تشريع الأحكام ؟

السياق الداخلي (اللغوي) ودوره في إنتاج الأحكام وحكمتها:

لاريب أن السياق الداخلي عبارة عن سلسلة متكونة من (كلمة، وجملة، ونص متكون من عدة جمل) وهذه سلسلة مترابطة ببعضها ببعض، إذ لو كان المطلوب تحليل (الكلمة) نجد حدود السياق الداخلي يمتد ليصل إلى تحليل (الجملة)، أما إذا كان المطلوب (تحليل الجملة)، نجد حدود السياق يمتد إلى تحليل النص الذي وردت فيه هذه الجملة؛ وحكمة ذلك هو أن تحليل كل منهم متوقف على تحليل الأكبر منه^(١).

وعليه فإن السياق الداخلي يعدّ حجةً معتبرة، إذ يعدّ منظومة من العلاقات داخل النص القرآني نفسه، ويدخل في القرائن المتصلة التي لا ينعقد في الكلام دلالة ولا ظهور من دونها، ومعنى ذلك أنه لا يمكن الاكتفاء بمقطع من الآية الكريمة دون النظر في سائر المقاطع، وفي سابقه ولاحقه ومقارناته التي تؤثر في المعاني والتراكيب القرآنية.

ثم نلاحظ كيف فهم العلماء قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَاتِ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٤١﴾ [الأنفال: ٤١]، في الواقع إن كثيراً من الفقهاء عَمَّ لفظة (غَنِمْتُمْ)، إذ رأوا بها: الفائدة المكتسبة مطلقاً سواء حصلت من الحرب أو من أرباح المكاسب أو من غيرها، وإن كان مورد نزول الآية غنائم دار الحرب^(٢)، والصحيح أن كلمة (من شيء) في الآية^(٣) هي التي تقوم مقام العموم في الدلالة عرفاً، على تصدي الآية للاستيعاب بمدلولها اللفظي، العموم اللفظي يقدم في مورد المعارضة على الإطلاق الثابت

(١) ينظر: دلالة السياق ، ردة الله، ٥٣ .

(٢) ينظر: تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي (ت ١٤٢٢هـ)، ٢ / ٣٣٣ . وينظر: ، من وحي القرآن،

محمد حسين فضل الله، دار الزهراء، ط١، ١٩٨٤م. ١٠ / ٢٩٦ .

بمقدمات الحكمة(*)((^(١)). وأما الحكمة من تشريع الخمس فهي: موهبة من الله لأهل البيت(عليه السلام)، و فقرائهم و أيتامهم عوضاً لهم لما حُرِّم عليهم من الزكوات والصدقات، وللمحافظة على التوازن الاقتصادي بين الغني و الفقير^(٢) .

بينما فهم المخالفون لهذا الرأي الحكمة نفسها، لكن في حالة الحرب فقط، أي أنهم ضيقوا معنى الغنيمة إذ قالوا: (هي ما أخذ من أموال المشركين بغلبة وقهر، فهذه خمسها لله و الرسول)^(٣)، وذلك بالنظر إلى السياق الذي وردت به الآية، أي أن الآية وردت في سياق آيات تتحدث عن شؤون القتال إذ سبق الآية قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ أَمْتَهُوَ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]، ولحقها قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٢]، نلاحظ أن [الآية ٤١ من سورة الأنفال] واقعة في سياق آيات تتحدث عن القتال فلذلك يقتضي استظهار المعنى المناسب للسياق، الذي يقتضي اختصاص الحكم(الخمس) الوارد فيها بما يناسب شأن القتال، وبعبارة أدق: سياق الآية يقتضي اختصاص الخمس بإرادة غنائم الحرب دون غيرها^(٤). وفي هذه القضية تفصيل أكثر وخلافات أعمق لا يسع المقام لذكرها، وقد اكتفيت بكيفية الاستدلال

(*) وهي المقدمات التي يلزم توفرها حتى يتم بموجبها افادة الاطلاق، بمعنى: أن الاحتجاج بالإطلاق لا يتم إلا بعد تمامية هذه المقدمات الحاكمة على أن ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم. المعروف أنها ثلاث: الأولى: إمكان الإطلاق والتقيد الثانية: عدم نصب قرينة على التقيد لا متصلة ولا منفصلة. الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان. ينظر: أصول الفقه، الشيخ المظفر، ١/ ٢٣٨. و ينظر: العقل الفقهي بين الاطلاق و التاريخية، السيد كمال الحيدري، مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، ط١، ٢٠٢٣م، ٢٣٨.

(١) اقتصادنا، محمد باقر الصدر(ت١٤٠٠هـ)، تح: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي - مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط: ٢، ١٤٢٥ - ١٣٨٢م، ٧٠١. وذكر ذلك محمد الطاهر ابن عاشور. ينظر: التحرير و التنوير، ١٠ / ٧.

(٢) ينظر: تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي، ٩ / ١٠٤، و ٤ / ٣٤١. وينظر: تفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ٣ / ٤٨٣. و ينظر: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السيد عبد الأعلى السبزواري(ت١٤١٤هـ)، مطبعة فروردين، ط٤، ١٤١٣هـ، ١١ / ٣٧٥.

(٣) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ١٠ / ٤.

(٤) ينظر: الخمس فريضة إلهية شبهات و ردود، محمد صنفور، مطبعة ثامن الحجج(عليه السلام)، قم - إيران، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ٢٤.

بالسياق و الجو الذي يحيط بالآية، ومدى الخلاف بين الفهم الحرفي والفهم السياقي للآية، وأن النظر في السياق يكشف للفقهاء أبعاداً مهمة عن حكمة التشريع ومستوياتها .

ويشير **نصر حامد أبو زيد** إلى ((أن تحليل مستويات السياق لا يقف عند حدود عناصر الجملة، أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ والأساليب فحسب، بل يمتد وراء ذلك ليشمل اكتشاف الدلالة المسكوت عنها في بنية الخطاب، ولا يعني بذلك ما أشار إليه علماء أصول الفقه من (دلالة الفحوى) أو (لحن الخطاب) بل يعني مستوى أعمق من ذلك ينكشف من سياق علاقات التناص المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق))^(١) .

ويريد بذلك تحول الدلالة من صيغة إلى أخرى ، وبعد هذه ظاهرة هامة تتصل بمستويات السياق اللغوي مثلاً تجاوز في الدلالة الصيغة اللغوية، كتحول دلالة صيغة الأمر إلى تهديد أو تحدي مثلاً^(٢) .

ثم نستنتج من ذلك أن الفقيه أو المفسر ينطلق من المعنى الحرفي للنص، ليصل لحكمة الحكم، ولا يكون ذلك الانطلاق إلا ويشمل السياق الذي يعدّ من الأدوات المهمة التي اشتغل عليها العلماء في استمداد المعنى أو الحكم من النص، بوصف السياق أداة اجرائية لتحديد المعنى ويساعد على الترجيح بين الدلالات المحتملة، إذ لاحظنا كيف أن الاشتغال بعموم اللفظ غير الحكم فأنّج وجوب خمس أرباح المكاسب عند الكثير من العلماء، بينما الذين نظروا إلى الآية تبعاً لسياقها الذي وردت فيه تغير الحكم، وإن دل ذلك على شيء وإنما يدلّ على أن السياق هو الناظم الذي يعطي للكلمة والجملة دلالتها الحقيقية في التركيب .

وبهذا فإنّ البحث في سياق الآيات والنظر فيها يمكن عدّه من أبرز الأدوات التي تُعين الفقيه والمفسر في بيان حكمة التشريع أو علته وتفتيح مناطات الأحكام .

(١) النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان ، ط: ١،

٢٠١٤م، ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٨ .

المبحث الثاني : الدلالة العقلية للنصّ

ثمّة دلالة أخرى مطروحة إلى جانب الدلالة الحرفيّة للنصّ، وهي الدلالة العقلية، إذ إنها بحرت في أذهان المسلمين في عصر النزول، والبيان من النبي (ﷺ) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) نسقاً للوحي، فالنصوص صيغت في ضوء البناء العقلائي ولا يوجد نصّ ينفصل عنه، وفي هذا السياق يفهم تعبير عبارة الشيخ المفيد: إن استيعاب النصوص الشرعية يكون عن طريق العقل^(١). ويُعلّل بعضهم في أن السبب بعدم إفراز العقل بوصفه دليلاً مستقلاً في عصر النصّ؛ يرجع لحضور المعصوم إذ لا يلتبس عليه الحسن الذاتي للأفعال أو قبحها، إنّما يحدث هذا اللبس عند المجتهد، وهذا هو سر إفراز العقل دليلاً وتميزه من الدليل اللفظي، فيعدّ الدليل العقلي قرينة متصلة بالدليل اللفظي، وإذا لم نقبل هذه القراءة سوف نقع في إشكالات لتبرير عقلانية الدين ومنطقيته^(٢). وهذا الاتجاه هو الذي يكون فيه الاجتهاد الفقهي قائماً على أساس العقل ودلالته، دون التوقف عند حدود الخطاب الحرفي وذلك لجميع قضايا الحقوق والعدل من المصالح والمفاسد القابلة للإدراك. لذا سأتطرق في هذا المبحث إلى بيان مفهوم العقل والمساحة التي يشغلها في عملية الاستنباط الفقهي عند المدارس الفقهية، وقابليته على إدراك حكمة التشريع .

المطلب الأول :

تحديد مفهوم العقل لغةً واصطلاحاً .

❖ أولاً - العقل لغةً:

يمكن تلمّس أصل لفظ (العقل) في اللغة بمعان عدة: قال الخليل الفراهيدي (ت ١٧٠هـ): «العقل نقيض الجهل»^(٣).

(١) ينظر: التذكرة بأصول الفقه، تح: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط: ٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، ٤٢.

(٢) ينظر: البناء العقلائي بين الإمضاء الشرعي و القرين المتصلة للأدلة اللفظية، عثمان ويندي انجاري، مجلة الاجتهاد و التجديد، العدد: ٥٥، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م، ٦٦.

(٣) كتاب العين، ١ / ١٥٩ . مادة: (عَقَلَ). وينظر: جمهرة اللغة ، ابن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، ٢ / ٢٣٩ . مادة: (عقل) .

أما أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) ، فالعقل عنده وهو ((الحابس عن ذميم القول والفعل))^(١). أي الحبس و التقيد .

ويرى ابن سيده (ت: ٤٥٨هـ) أن العَقْل: الجَرُّ والنُّهْيُ ضِدُّ الحُمُقِ^(٢)، وذكر ابن منظور سبب تسميته عقلاً إذ قال: ((وسمي العقل عقلاً؛ لأنّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه))^(٣)، أو يمنعه عن التورط . وقيل: هو الفهم والعلم، إذ يقال: عَقَلَ الشَّيْءُ أي: فَهَمَهُ وتَدَبَّرَهُ^(٤).

أما الإدراك : فهذه الوظيفة الجوهرية للعقل : إذ يعدُّ العقل الأداة المدركة لذاتها ولغيرها^(٥)، والعقل هو القوة المتحركة الموجودة و القادرة على الإدراك والغريال طلب الحقيقة^(٦).

بناءً على ذلك يمكن القول إنّ العقل يطلق على معانٍ تفيد في مجملها: (الربط، والاستمساك، والمنع والفهم) إذ إنّ هذه المعاني من صفات العقل التي فضّل الله بها الإنسان على سائر الحيوانات.

ثانياً - مفهوم العقل اصطلاحاً:

وعُرّف العقل في الاصطلاح بتعريفاتٍ عدة، إذ تنوعت هذه التعريفات تبعاً لمجال الدراسة، فقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: ((العقل نور خلقه الله للإنسان، وجعله يضيء على القلب ليعرف به الفرق، بين المشاهدات من المغيبات))^(٧) ، ويقترب من هذا الحديث النبوي تعريف الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) إذ يرى فيه: ((العقل هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها برؤية ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنّما عرّفهم الله إياها بالعقل منه))^(٨)، ثم أضاف المحاسبى كلمة (نور) فصار العقل عنده يعني (نور

(١) معجم مقاييس اللغة ، ٤ / ٦٩ . مادة : (ع ق ل).

(٢) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ١ / ٢٠٤ . مادة : (ع ق ل)، و ٤ / ٣٨٥ . مادة: (ن ه ي) . و ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ١١ / ٤٥٨ . مادة : (عقل).

(٣) لسان العرب، ١١ / ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، ٣٠ / ٢١ . مادة: (ع ق ل).

(٥) ينظر: جدلية الخطاب و الواقع ، يحيى محمد، مؤسسة الإنتشار العربي - بيروت، ط: ١، ٢٠٠٢ م، ٣٠ .

(٦) ينظر: العقل و الحرية، عبد الكريم الشروش، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت - لبنان، ط: ١، ٢٠٠٩، ٣١ .

(٧) عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الإحسائي (ت ٨٨٠هـ)، تح: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي - الحاج آقا مجتبى العراقي، سيد الشهداء - قم، ط: ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ١ / ٢٤٨ .

(٨) مائبة العقل و معناه واختلاف الناس فيه، ، تح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة و النشر، لبنان - بيروت، ط: ١،

١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م، ٢٠١ - ٢٠٢ .

الغريزة)، أي يبصر به المعرفة مثلما في العين نور نبصر به، ومن ثمَّ فقد يترتب على ذلك أن يكون العقل بهذا المعنى، مبدأ أول للمعرفة وعلى هذا الأساس تصبح معرفة الأشياء أمراً ممكنًا^(١). وأرجعه أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) إلى صفته الجوهرية إذ قال: «العقل جوهر مجرد عن المادة، وهو الذي يدرك المعاني الكلية والحقائق المعنوية»^(٢).

ويقارب محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ) بيان العقل وأهميته عن طريق بيان الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة، لنكتشف القاطعية من الكشف فيه، يقول: «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية: هو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»^(٣).

والذي أرتضيه تعريفاً للعقل هو ما ذهب إليه المحاسبي من أنه: (الغريزة أو نورها والمعرفة تكون عنه)، وهو ما أكده بعض العلماء بقولهم: «والظاهر أنه غريزة، ويتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالماً»^(٤). وهو بهذا المعنى يتفق مع الأحاديث النبوية في العقل، والآيات القرآنية، فهو يولد مع الإنسان وبه فضل الله الإنسان على سائر المخلوقات، إذ يعدُّ العقل القوة التي يفرّق الإنسان بها بين حقائق الأشياء وخواصّها ومضارّها^(٥).

المطلب الثاني:

اتجاهات تعامل العقل مع النصّ في منظومة الفكر الإسلامي

إنّ لقضية العقل وأثره في عملية المعرفة الدينية فضلاً، رغم أن أثره في فهم النصّ قد سبب إشكالية وجدلية. فهل يتمكن العقل من تكشيف الحكم الشرعي، والحكمة منه؟ وما المساحة التي يشغلها العقل في عملية الاستنباط الفقهي؟ ولم يُعتمد العقل في القضايا الكلامية دون الشرعية؟ للإجابة عن هذه التساؤلات ترشح اتجاهان من العلاقة الوثقى بين العقل والنصّ وفقاً لمنظومة الفكر الإسلامي:

(١) ينظر: العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي، تح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة و النشر، لبنان - بيروت، ط: ١، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، ١٤٩.

(٢) معجم الفروق اللغوية: ٥١٩.

(٣) أصول الفقه: ٣ / ١٣٣.

(٤) المواقف في علم الكلام، عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الايجي (ت ٧٥٦هـ)، علم الكتب، بيروت - لبنان، د. ط.، د. ت.، ١٤٦. نقل هذا النص عن الفخر الرازي حسب كلام الايجي في المواقف.

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، الفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: ٣، ١٤٢٠ هـ، ٢١ / ٣٧٢.

الاتجاه الأول

الدلالة العقلية وحدودها عند اصوليي المذاهب الإسلامية :

ثمة جدل قديم في مدركات العقل بين المعتزلة والأشاعرة انعكس على البحث الفقهي، وهناك اختلاف في وظيفته بين العقل النقدي المستنير والعقل الأداتي المستقل، على الأول لا يوجد تقييد على العقل، إذ يمكن أن يكون مصدرًا من مصادر التشريع ويمكنه إدراك الجذر الأخلاقي للأحكام الشرعية، وتحديد تاريخيتها ومدى إطلاقها^(١)، إذ إنّ «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»^(٢)، فالعقل وفق أطروحات المعتزلة يحكم بحسن الأشياء وقبحها، ويحكم بالحلال والحرام، بل رتب على حكم العقاب الأخروي، ولو لم يكن رسولاً مبعوثاً قد بيّن الشرع، وانزل الله عليه الحلال والحرام، فالناس مكلفون بمقتضى حكم العقل، مثابون على الخير معاقبون على الشر، فالعقل عندهم يدرك حسن الأشياء وقبحها، ويشعر الأحكام وإن لم يسبق بشرع وهو مقدم على النص، وما خالفه يُؤول لصالحه^(٣).

بينما وظيفة العقل الأداتي هي الطاعة والاتباع والتسليم وعدم الاحتجاج، هو مجرد أداة أو آلة للإدراك أما الذي يوجب هذا الإدراك فهو الوحي فقط، وإلى ذلك ذهب الأشاعرة، إذ نُقل عن أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) أنه يقول: «إنّ العقل يستطيع أن يدرك وجود الله لكن العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله هو الوحي»^(٤).

(١) ينظر: الأخلاق وأحكام العقل في حدود التشريع (٢٧٠)، ماجد الغرياني، سلسلة محاضرات منشورة في صحيفة المثقف، تاريخ النشر: ٢٠ / ٥ / ٢٠٢٣، على الموقع الآتي: <https://www.almothaqaf.com>، وقد اطلعت عليه بتاريخ: ٢٠ / ٥ / ٢٠٢٣.

(٢) الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي، دون مشخصات أخرى، ٤٣ / ١.

(٣) ينظر: الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، كريم السراجي، دار السلام، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ١٥٤ - ١٥٣.

(٤) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ط: ٣، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م، ١٠٢.

وعليه فإنَّ التوجّه الغالب عند أهل السنة هو حصرهم التشريع في النصوص دون العقل؛ لأن العقل برأيهم لا يمكنه إدراك الأحكام بذاته^(١)، وقد شدَّ عن هذا التوجه العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)، إذ يعد العقل الوسيلة التي تُعرف بها مصالح الدنيا ومفاسدها كلها، من الضرورات والتجارب، والعادات والظنون المعتمدة، على خلاف مصالح الآخرة التي لا سبيل إلى معرفتها إلاَّ الشرع، ويقصد الأحكام العبادية لا تُصاب بالعقول^(٢)، وقبل ذلك بسطرين يبدو أنه ناقض ما ذهب إليه فيما نقلناه عنه إذ قال: «مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع»^(٣).

صحيح أن الغزالي صرح بوضع عنوان للعقل ضمن أصول الأدلة الفقهية وهي عنده: الكتاب، والسنة، والإجماع، وأضاف العقل والاستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود الشرع^(٤)، لكنه كما وضح أن الدليل العقلي مقيداً بالحال قبل ورود السمع أو الشريعة، بعبارة بديلة: أن العقل بوصفه دليلاً مستقلاً لا يكشف عن الحكم، ولا عن حكمته، فالنص يلغي وجوده في التشريع.

واضح أن الاتجاه السُّني بعيد على المعتزلة، لا يضع للعقل وزناً في تشريع الأحكام، والكشف عن عللها وحكمتها، بل لا يعترف بالدلالة العقلية، وهو أمر يتسق مع نظرية الحسن و القبح الشرعيين التي يميل إليها الغالب من أهل السنة مثل ما هو الحال في التفكير الأشعري، سواء لدى المتقدمين أو المتأخرين.

لذا يتحمل الأشاعرة قسماً كبيراً من المسؤولية لإبطالهم دور العقل ، بينما يتحمل القسط الآخر الشافعي إذ إنَّه في ممارساته للتتظير والتقييد لم يعط أي دور العقل في تشريع الأحكام أو استكشاف ملاكاتها، إذ يقول: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل

(١) ينظر: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول، طه يس سويلم ، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣ هـ- ١٩٧٣ م، ١/ ٢٩. نقلاً عن فلسفة الفقه، بتول فاروق ، العارف للطبوعات، بيروت -لبنان، ط: ١، ٢٠١٣ م، ١٦٥ .

(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة، د.ط، ١٤١٤ هـ - ١٩٩١ م، ١٠/ ١ .

(٣) المصدر نفسه : ١/ ١٠ .

(٤) ينظر: المستصفى، ١/ ١٠٠ و ٢١٧-٢١٨.

الهدى فيها^(١)، وكذا قوله: «ولا يُصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى^(٢)».

يظهر جلياً أن مكانة النص في استكشاف الحكم عند المدارس الفقهية السنية تفوق مكانة العقل، إذ إنها ترجّح العمل بالنص، مع أنه غالباً لم يرقَ إلى درجة أقوى من الظن، على مستوى الصدور أو الدلالة، الأمر الذي جعل الدلالة العقلية متأخرة رتبة على دلالة النص، وهذا الأمر ينطبق حتى على مَنْ يعترف صراحة بمبدأ العقل في استكشاف الحكم الشرعي، وحكمته، إذ لا يرى له مرجعية تتقدم على العلم والنص، رغم ما يعتري النص من مشكل عدم إفادته العلم واليقين في الغالب، خاصة الحديث منه الذي يشهد مشاكل إضافية تتعلق بالسند و التقطيع واحتمالات الزيادة، والنقصان، فضلاً عن مشاكل أخرى تتعلق بالمتن نفسه^(٣).

الاتجاه الثاني :

الدلالة العقلية وحدودها عند الأمامية في فهم النص الديني.

إن الاختلاف حول قيمة العقل المعرفية وحجّية أحكامه، ومدى قدرته على إدراك أحكام الشريعة، بقي يرافقه إلى يومنا هذا . وعندما ذهب الشيعة إلى حجّية العقل واعتباره مصدراً رابعاً من مصادر التشريع، فيفرون بين المستقلات العقلية، وهي قضايا يمكن للفقه أن يستتبط منها حكماً شرعياً مباشرة بلا حاجة إلى بيان شرعي، كوجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، وغير المستقلات العقلية التي تحتاج إلى ضمنية شرعية، وبتفصيل أكثر: كما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء وعدمه في عالم التكوين عن طريق كشفه للعلاقة بين الشيء وضده أو ملازمه، كذلك يمكن للعقل أن يكشف عن وجود حكم أو عدمه في عالم التشريع عن طريق تلك العلاقة^(٤).

وبشكل آخر، العقل عند الأصوليين والفقهاء أداة للإدراك، كإدراكه لعلاقة التضاد بين السواد والبياض، التي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد، وبعد إدراك العقل لتلك العلاقة يستطيع أن ينتفع منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، وعن طريق علاقة التضاد بين السواد والبياض يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنه أبيض، لاستحالة اجتماع البياض والسواد في

(١) الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي(ت ٢٠٤هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت، ٢٠ / ٢٠.

(٢) الأم ، الشافعي، ٢٨٠ / ٧ .

(٣) ينظر: فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد، ٢٢- ٢٣ ، و فلسفة الفقه، بتول فاروق، ١٦٦- ١٦٧ .

(٤) ينظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ١٠٠ / ١ - ١٠١ .

جسم واحد، كذلك في عالم التشريع، فكما يُدرك العقل العلاقة بين الأشياء وينتفع منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام، وينتفع من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب والحرمة، فيستخدم علاقة التضاد بينهما لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام^(١). أو كما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء وعدمه في عالم التكوين عن طريق تلك العلاقات، كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعي عن طريق تلك العلاقة، بهذا الشكل يكون العقل مصدراً للتشريع بمعنى كشفه عن وجود الحكم الشرعي، وهذا يعزز مكانة العقل في عملية تشريع الأحكام في منطقة الفراغ^(٢). هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى عدّ بعض العلماء أنّ من وظائف العقل إدراك ملاكات الأحكام وحكمها، وإن الأحكام تابعة لها، مما يعني صحة استكشاف العقل لهذه الأحكام تبعاً لإدراك تلك المصالح والمفاسد (الحكم)، إذ توصل الشيخ محمد علي الكاظمي (ت ١٣٦٥هـ) إلى: ((أنه لا سبيل إلى انكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وإن في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وإنها تكون عللاً للأحكام و مناطاتها، كما أنه لا سبيل إلى انكار إدراك العقل لتلك المناطات، وأن العقل ربما يستقل بقبح شيء وحسن آخر))^(٣).

ومثله قول بعض المعاصرين: ((إن المصالح والمفاسد علل للأحكام، فإذا أدرك العقل المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال فلا بد من أن يكون للشارع حكم في ذلك الفعل لوجود علته، فيكون العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي))^(٤).

وعليه ((لا تنافي بين حكم العقل والشرعية ، لأننا إن بنينا على القاعدة القائلة : (ما حكم به العقل حكم به الشرع)، فالأمر يكون واضحاً، لأنّ الشرع بنفسه يكون محتوباً على كل أحكام العقل وزيادة))^(٥).

(١) ينظر: المصدر نفسه، ١ / ١٠٠ .

(٢) ينظر: الأخلاق وأحكام العقل في حدود التشريع (٢٧٠)، ماجد الغرياي، سلسلة محاضرات منشورة في صحيفة المثقف، تاريخ النشر: ٢٠ أيار ٢٠٢٣، على الموقع الآتي: <https://www.almothaqaf.com> ، وقد اطلعت عليه بتاريخ: ١ / ٥ / ٢٠٢٣ .

(٣) فوائد الأصول ، من افادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني (ت ١٣٥٥هـ)، تح: ضياء الدين العراقي - الشيخ رحمت الله الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ط، ١٤٠٦هـ ، ٣ / ٥٩ .

(٤) المبادئ العامة في الفقه الجعفري، هاشم معروف الحسيني، دار القلم ، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٨م، ٢٤٠،

(٥) ما وراء الفقه، محمد الصدر، ١ / ٤٣ .

ويبين السيد محمد الصدر هذه القضية عن طريق التفريق بين القضايا الخارجية والنظرية: ((ولا شك أننا من الناحية الخارجية أو الواقعية لم نجد حكماً عقلياً إلا وعلى طبقه حكم شرعي سواء كان أمراً أو نهياً وسواء كان ذلك على مستوى الإلزام أو غيره . وأما من الناحية النظرية فمما لا شك فيه أن الشارع لا يمكن أن يعاكس الحكم العقلي لأن حكم العقل عدل ويستحيل على الحكم الشرعي النهي عن العدل فلو أمر العقل بشيء استحال النهي عنه شرعاً ولو نهى العقل عن شيء استحال الأمر به شرعاً .

غير أن التساوق بين الإثباتين يعني إذا أمر العقل أمر الشرع وإذا نهى الشرع نهى العقل فهذا مما لا دليل عليه لا في الكتاب ولا في السنة ولا العقل؛ لأن أحكام العقل وإن كانت عدلاً إلا أنها قائمة على تصوّرات ضيقة للواقع الذي نعيشه لأن الشارع المقدس وهو الله سبحانه وتعالى هو عالم الغيوب والمطلع على الخفيات أضعاف ما يفهمه العقل، فقد تخفى على العقل بعض الجوانب التي لا تخفى على الله سبحانه ، ومن هنا كان الحكم الشرعي أوثق في الاطلاع على المصالح والمفاسد من اطلاع العقل .

ومعه فإذا أمر العقل أو نهى عن شيء في حدود تصوّر الحكمة من الحكم (المصلحة والمفسدة) فقد يكون الشارع المقدس مدركاً لجهات أخرى غفل عنها العقل ، إذن من الممكن أن يحكم بحكم آخر غير حكم العقل ولا يستفاد من حكم العقل وجود الحكم الشرعي المساوق له^(١) .

ونلاحظ أنّ الدليل العقلي وضع بصورة غير مستقلة عن النص فهو يعتمد عليه وموظف لخدمته فالإتجاه الشيعي الإمامي يقرّ بأن العقل عاجز عن الكشف عن الحكم الشرعي بخلاف الأصول في العقائد الذي يكون فيه العقل مستقلاً في معرفتها إلا في الحالات التي ذكرت المتعلقة بالحسن والقبح العقليين^(٢) .

ورغم اعتبار العقل أصلاً رابعاً ضمن أدلة الأحكام إلا أننا نجد بعض المتأخرين الشيعة قد انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ رغم قوله بنظرية الحسن والقبح العقليين، وقد صور الشيخ محمد علي الكاظمي هذا الرأي من انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقوله: ((إن العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ

(١) ما وراء الفقه، السيد محمد الصدر ، ٢ / ٤١٢ .

(٢) ينظر: فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد، ٢٧ .

ليس من شأن العقل الاحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والاحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي^(١).

ولكن ذلك لا يتسق مع ما يكاد يتفق عليه علماء المدرسة الأصولية من الشيعة في صحة العلم الوجداني القطعي من حيث أنه حجة ذاتية غير قابلة للجعل الشرعي^(٢). فهو والعلم التعبدية يعدان عندهم كامل حجية المجتهد^(٣). وقد زاد بعضهم على ذلك بأن اعتبر العلم العادي (الاطمئنان) مما لا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوع الأدلة في نظر العقلاء^(٤). ورغم هذا الاعتراف نلاحظ ان هناك تضيقاً لحدود هذين العلمين. ففي العبادات يعول المجتهد على الأخبار لكثرتها رغم مشاكل الحديث المعترف بها. أما في المعاملات فالمجتهد يعول على القواعد الأصولية والكبريات الواردة فيها^(٥)، « وفي كلتا الحالتين لا نجد مساحة يعتد بها للعمل بالوجدان العقلي المستقل، ومنه ذلك المزود بخبرة الواقع »^(٦).

رغم اعتراف الاتجاه الشيعي بالعقل إلا أن ما صورّه الشيخ الكاظمي من انكار الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؛ هو نفسه قد هيمن على السلوك الشيعي من الناحية العملية، بل وعلى السلوك الإسلامي قاطبة . فالاتجاه الشيعي يعد العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع، ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية تقريباً، سواء كانت بسيطة عادية، أو عظيمة خطيرة، ومنها ما يتعلق بنظام السلطة والحكم واعتبارات الحرية الفردية والاجتماعية والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان. فهذه القضايا وغيرها لا تبحث ضمن إطار المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح، وإنما تبحث بحسب ما يؤدي اليه النظر المنبثق من التفكير البياني، رغم أن هذا النظر لا يفضي في الغالب إلى ما هو أقوى من الظن، وهو الظن المعبر عنه بالمعتبر، تمييزاً له من الظن العقلي المبعد. فبنظر الفقهاء تكون

(١) فوائد الأصول ، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني ، محمد علي الكاظمي، ٣ / ٦٠ .

(٢) ينظر: دروس في علم الاصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط: ٤، ١٤١٧هـ، ١٣٤ .

(٣) ينظر: الاجتهاد والتقليد ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، أبو القاسم الخوئي ، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي ، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف، ٢٤٣ و ٩١ .

(٤) ينظر: الاجتهاد والتقليد ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى ، أبو القاسم الخوئي ، ٢٠٨-٢٠٩ .

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣٦٩ .

(٦) فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد ، ٢٩ .

الأحكام تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، وإن العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب (١) .

« بحسب هذا المنظور تصبح الأحكام تعبدية لا تُعلم مصالحتها بالنظر العقلي، وأنه لا معنى للاستدلال على ظرفية بعض الأحكام أو تخصيصها بوقائع محددة أو اعتبارها مما تقع تحت دائرة الأحكام المولوية القابلة للتغيير، إذا ما كانت ظواهر النصوص الدالة على مثل هذه الأحكام تتصف بالإطلاق والعموم دون وجود ما يخصصها ويقيدتها بحسب القرينة اللفظية، حيث أنها يمكن أن تُبرر بنفس تلك الحجة، فيُفترض وجود مصالح خفية تجعل العقل عاجزاً عن الكشف عن ظرفية الأحكام أو تقييدها وتخصيصها . الأمر الذي يجعل من الأحكام أحكاماً تعبدية لا تقبل التوجيه والتفسير بغير ما يفيد الظاهر الاطلاقي للنص. مما يعني بالتالي وجود التعارض بين ما يدركه العقل المستقل من فهم واضح مغل، وبين ما ينطق به النص من حكم ظاهر مخالف.

و المسألة لا تتوقف عند حدود القضايا المعيارية من الأحكام الشرعية، وإنما يمكن أن تتسحب وتطال الأحكام التقريرية التي لها علاقة بالكشف عن الواقع الموضوعي، ذلك أنه بنفس تلك الحجة من احتمال وجود مصالح حقيقية خافية على العقل البشري، يمكن أن يدعى وجود حقائق خفية يعجز العقل عن إدراكها وراء ما ينطق به النص الذي ظاهره يخالف ما يدركه العقل من القضايا الموضوعية والخارجية. فمثلاً أن بعض النصوص تنهانا عن التعامل مع بعض الاجناس البشرية بحجة أنهم من الجن» (٢).

« لكن كل ما يقال هنا يمكن أن ينسحب على قدرة العقل على الإدراك الموضوعي برمته، ذلك أنه بحسب هذا المنطق يمكن أن يقال أيضاً بأن كل ما يقرر من إثبات للقضايا الدينية، وعلى رأسها القضايا الأصولية، يواجه أيضاً نفس المصير. فاحتمال وجود حقائق مخالفة تخفى على العقل وتجعل معرفة الحقيقة الدينية من المحالات أمر وارد» (٣).

بناءً على هذا المنطق الخطر إذ لا سبيل لمعرفة الواقع ولا يمكن معرفة المصالح الحقيقية و الحكمة منها التي يتوفاها العقل في القضايا المعيارية من الأحكام وغيرها، فلا بد من منح العقل الثقة في الكشف و التسليم بها ما تُعارض ما هو أقوى منها حجة و اعتباراً .

(١) ينظر: معالم الدين وملاد المجتهدين، حسن بت زين الدين العاملي، تح: عبد الحسين محمد علي بقال، مكتبة الداوري، قم- إيران، د.ت، ٣٧٣ . وينظر: فهم الدين و الواقع، يحيى محمد ، ٣٠ .

(٢) فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد ، ٣١ . وينظر: فلسفة الفقه ، بتول فاروق ، ١٦٤ - ١٦٥ .

(٣) فهم الدين والواقع، يحيى محمد، ٣١ - ٣٢ . الصواب : (أمراً وارداً) .

لذا اشتغل المعاصرون على منح العقل هذه الثقة في إدراكه للأحكام، وملاكاتهما (حكمتها)، وقد أكد محمد تقي الحكيم على قابلية العقل لإدراك الأحكام الكلية والشرعية والفرعية بتوسط نظرية التحسين والتقيح العقليين .. ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها، وعجزه عن إدراك الأحكام الكلية كالعبادات^(١). وسبقه بذلك المحقق النائيني (ت ١٣٥٥هـ)^(٢)، والشيخ المظفر (ت ١٣٨٣هـ)^(٣)، ولحقه الشيخ محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ)^(٤)، والعلامة محمد مهدي شمس الدين^(٥).

فيتضح لنا أن العقل ولد في سياق الأدلة اللفظية ونسقتها فيكون باطن الدليل اللفظي كما يكون الدليل اللفظي، ثم أن تصنيّف العقل دليلاً يلعب دورين، الأول - يأتي بعد دلالة النص طولاً إذ يكشف بذاته مباشرة عن ملاكات الأحكام . وأما الثاني - فيلعب دوراً دقيقاً إذ يعدّ هنا قرينة سائدة لدلالة النص ومؤكداً لها، بحيث إنّ الكتاب والسنة يُفهمان في ضوءه، ولو باستقراء تباينهم عبر الدراسات .

المطلب الثالث:

الدلالة العقلية دليلاً على حكمة التشريع في النص.

إن ما يعنينا في الدلالة العقلية هو كيفية الكشف عن الحكمة التشريعية المضمرة خلف النص، بعبارة بديلة: تحديد ملاكات الأحكام من مصالح ومفاسد، بما يتفق مع حكمة التشريع.

ليس المطلوب من العقل إصدار أحكام شرعية مثلها مثل آيات الأحكام، بل يتطلب من إدراك ملاكاتهما الحقيقية، إضافةً إلى أن المراد من العقل قدرته على ملء الفراغ التشريعي وفقاً لمقتضيات الحكمة.

إنّ فلسفة الحكم الشرعي تكشف عن سبب التشريع وحكمته أو ملاكاته سواء كانت (مصالح أو مفاسد)، وطريقة تأثيره، وإمكانية الانطلاق منها للتأسيس البنائي، إذ إنّ منطق الخلافة الإلهية يؤكد مركزية الإنسان ودوره في استخلاف الأرض، ويقيم علاقته بالخالق، وفق ثنائية الخالق و المخلوق،

(١) ينظر: الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، د. ط. ، آب (أغسطس) ١٩٧٩، ٣٠٠ .

(٢) ينظر: فوائد الأصول ، محمد علي الكاظمي، ٣ / ٥٩

(٣) ينظر: عقائد الغمامية ، تح : الدكتور حامد حفني داود، انتشارات أنصاريان ، قم - إيران، د. ط. ، د. ت. ، ١٢١

(٤) ينظر: فقه الإمام الصادق، ٣ / ١٥٧ .

(٥) ينظر: الاجتهاد والحياة حوار على ورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، حوار محمد الحسيني، ط: ٢، ١٩٩٧م، ٢١ .

إذ إنّ هذه العلاقة مع الله منسجمة مع فهم مختلف للدين والحياة بشكل يجعل الإنسان يتفكر ويتدبر ويتعقل باستقلالية، تمكنه من وعي الذات .

فالحكمة من تشريع بعض الأحكام ليس اختباراً لدرجة طاعة الإنسان ومستوى عبوديته كي يواكب الحكم كل تطورات حياته، بل إنّ تشريعها جاء لحكمة اقتضتها المصالح^(١)، ومن ذلك ما ذكره الطباطبائي في حكمة عدّة المرأة بعد الطلاق إذ يرى أن التبرص الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، هو الانتظار والحبس ثم أضاف الله قيد بقوله تعالى: ﴿بأنفسهن﴾، ليدل على معنى التمكين من الرجال فيفيد معنى العدة، منع المطلقة نفسها من الزواج لمدة محددة ؛ لعدم اختلاط المياه، ويزيد على معنى العدة الإشارة إلى حكمة التشريع ، وهو التحفظ عن اختلاط المياه وفساد الأنساب^(٢)، و هذه الإشارة إلى حكمة التشريع تصل بنا إلى أن النص لا يعني بالحبس عدم كشف المطلقة وجهها للأجنبي على اعتباره يُفسد العدة كما هو معتاد في الواقع، بل إنّ المراد هو عدم الزواج لفترة حددها الشارع . إذ بالعقل يستدل على مصلحة الإجماع البشري من عدة الطلاق (وهو حفظ الأنساب) .

وعليه إنّ الدلالة العقلية ليست سوى جزء من الحكمة النافذة للنص من جهة، وللواقع من جهة أخرى؛ لذا ((اشتراك الكتاب والحكمة والعقل بالتشريعات القرآنية، اعتراف بالعقل مصدراً للتشريع، إذ ليست الحكمة سوى قرار عقلي عقلاني، يضع الشيء في محله، وقد اشتمل الكتاب على تشريعات جديدة كأحكام العبادات، وهناك مجموعة أحكام (أوامر ونواهٍ)، صرح الكتاب أنها من الحكمة قَالَ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: ٣٩]، كما أن معظم الأحكام الأخلاقية في القرآن أحكام إرشادية لحكم العقل^(٣))).

إذ إنّ الإرادة التشريعية تقوم وفقاً لمقتضيات الحكمة على مرتكزات تحقيق مقاصد الجعل الشرعي (التوازن الروحي و السلوكي، وتحقيق العدالة الاجتماعية)^(٤) . ومن هنا نجد أن العقل الحديث يسعى للكشف عن فلسفة التشريع إذ إنه يقرأ الحكم ضمن رؤية كاملة للدين ومركزية الإنسان وضروراته، وفلسفة الأحكام، والبحث عن تاريخ جعلها .

(١) الفترة التي أرادها الطباطبائي هي أن العدة لا تستمر طول حياة المرأة .

(٢) ينظر: تفسير الميزان ، ٢ / ٢٣٠ .

(٣) الأخلاق وأحكام العقل في حدود التشريع (٢٧٠)، ماجد الغرياي، بحث منشور الموقع السابق.

(٤) ينظر: الفقيه و العقل التراثي، ماجد الغرياي، دار أمل الجديدة، دمشق - سوريا، ط: ١، ٢٠٢٠م، ١١٧ .

وبالرغم من كل التصريحات من أعلام الإسلام عامة والشريعة خاصة، التي تولي العقل اهتماماً كبيراً ولو على مستوى الجزئية إلا أنهم افتقدوا إلى التأصيل المنهجي، وبذلك غابت الرؤية إزاء حكمة التشريع أو ملاكات الأحكام وطرق الكشف عن الأحكام، ولم يلتفت إلى أهداف الشريعة وروح الأحكام التي تشتمل عليها النصوص. ربما تعود الأسباب إلى مصادر التشريع النصية التي استمرت لقرون طويلة، حتى اكتسبت القداسة من عراقتها وقدمها، كما أن الاتجاه الإخباري ساهم مساهمة كبرى في إبعاد نظر الإمامية عن الاشتغال في علم المقاصد وملاكات الأحكام .

و الصحيح المعروف أن القواعد الأساسية التي تركز عليها المباحث الأصولية ماهي إلا انشاء العقلاء ويؤكد ذلك الإمام الخميني(ت ١٤١٠هـ) إذ يقول: ((أن الأمارات المتداولة على السنة أصحابنا المحققين كلها من الأمارات العقلانية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم ، بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع ووقفت رحي الحياة الاجتماعية))^(١).

فالمعاصرون والأصوليون المحدثون وظفوا الدلالة العقلية لتبرير حجّة الظواهر، ويجب أن نلتفت إلى أن تقسيم المتن نفسه إلى (الظاهر والنص) هي بالأصل ظاهرة عقلانية، وما يتبعه من البحث عن القرائن والسياقات كلّها ممارسات عقلانية، ممّا يدلّ على أنه لو سحب بساط (البناء العقلاني) من تحت قدمي الأصول لتعطّلت الفعالية الاجتهادية من دون مزايدة ، ولعل ما نُقل عن الشيخ النائيني يؤكد ذلك إذ قال: ((لو عزل العقل عن الحكم لهدم أساس الشريعة))^(٢) .

رغم ذلك نجد: أن العقل لا يشغل مساحة كبيرة مقابل النص في كشفه عن الحكم الشرعي، ليس لغيب فيه، بل لتقييده خصوصاً عند الإمامية . لكن وإنّ عَجَزَ العقل عن إدراك الحكم في العبادات، لا يدل على خروج العبادات من دائرة التعقل والعقلانية، لأنه قادر على إدراك الحكمة التشريعية من الحكم في بعض العبادات، مثل إدراكه لحكمة الجهاد . ثم أن التوجه للعقل في إدراك خصوصيات العبادات يعدّ تعقلاً في حد ذاته. لذا أصبح من الواجب أن نضع مساحة فعلية عملية لا تنظيرية فقط للدلالة العقلية في الكشف عن الفلسفة الحكم، أو بعبارة أدق : أن نعترف بهذه المساحة التي يشغلها العقل في التشريع .

(١) أنوار الهداية، تح : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤١٣ - ١٣٧٢ش، ١ / ١٠٥ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة ، محمد جواد مغنية ، رسالة الإسلام ، نشر في الاستانة الرضوية المقدسة ، مشهد، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، عدد ١٠ / ٤٢. نقلاً عن : فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد، ٢٤ .

المبحث الثالث :
الدلالة المقاصدية للنص

المطلب لأول:
تحديد مفهوم المقاصد لغةً و اصطلاحاً

أولاً- مفهوم المقاصد لغةً:

المقاصد جمع مقصد بكسر الصاد، أو مقصد بفتحها، وهو: مصدر ميمي للفعل قصد. والقصد يطلق في اللغة بمعنى الأم وإتيان الشيء، كما قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) : ((القاف والصاد والdal أصول ثلاثة، يدل أحدها: على إتيان شيء وأمه، والآخر على: اكتناز في الشيء، والأصل الثالث: يدل على الكسر))^(١). وقيل لزوم القصد: الاعتزام^(٢)، وفي لسان ابن منظور (ت ٧١١هـ) القصد: استقامة الطريق^(٣)، والمقصد الهدف^(٤)، ويطلق بمعنى: طلب الشيء إذ يُقال: ((قصدت الشيء وله وإليه قصداً .. طلبته بعينه وإليه قصدي ومقصدي))^(٥). أي بمعنى التوجه الى الشيء . وفي التحقيق ((إنَّ الأصل الواحد في المادّة : هو توجّه إلى عمل وإقدام في عمل ، فهو مرحلة أخيرة من الإرادة قريبة من العمل... وبمناسبة مفهوم التوجّه والاقدام إلى عمل ، ويستفاد كلّ منها بقرائن حالّة أو مقالّة أو مقاميّة))^(٦) .

وعليه فإنّ للقصد في اللغة معاني كثيرة، غير أن التي ذكرتها لها صلة بالمقاصد (بالمعنى الاصطلاحي)، وما ألمحتُ إليه من معانٍ للمقاصد بوصفها قرينة دلالية تُوجب: التوجه وأمّ الشيء أولاً والعزم ثانياً، والاستقامة ثالثاً، وطلب الشيء الذي هو الهدف نفسه رابعاً. إذ إنّ المقاصد هي التي توجّه إلى آيات القرآن وتؤمّمها لإدراك مراد الله .

(١) مقاييس اللغة ، ٥ / ٩٥ . مادة: (ق ص د).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة ، الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، ٢ / ٩١ . مادة: (ع ز م).

(٣) ينظر: لسان العرب، ٣ / ٣٥٣ . مادة: (قصد) .

(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ١٤ / ٣٣٦ .

(٥) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، ٢ / ٥٠٤ .

(٦) التحقيق في كلمات القرآن، حسن مصطفى، ٩ / ٢٦٩ .

ثانيًا - مفهوم مقاصد الشريعة اصطلاحًا:

لم يؤثر عن المتقدمين تعريف للمقاصد الشرعية حتى عند الشاطبي رغم عنايته بدراساتها، ربما لوضوحها وربما لسبب آخر^(١).

أما المعاصرون فقد عرفها الطاهر ابن عاشور بأنها: ((المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة..))^(٢). عرفها علّال الفاسي بقوله: ((المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها))^(٣). وعند الريسوني: ((إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد))^(٤).

ويرى الشيخ حسن مصطفى أن جميع هذه الاستعمالات و الاشتقاقات تعود إلى أصل واحد وهو الوسيلة التي يصل عن طريقها إلى المطلوب، أو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المقصد^(٥) ويلخص نور الدين الخادمي المقاصد الشرعية إذ يرى أنها: ((جملة ما أَرادَه الشارع الحكيم من مصالح تترتب على الأحكام الشرعية، كمصلحة الصوم والتي هي بلوغ التقوى، ومصلحة الجهاد التي هي درء العدوان والذّب عن الأمة، ومصلحة الزواج والتي هي غصّ البصر وتحصين الفرج وإنجاب الذرية وإعمار الكون))^(٦).

وجعل حيدر حب الله التعريفات التي ظهرت في الآونة الأخيرة على ثلاثة أشكال: ((**الشكل الأول:** ولعله الغالب، ويعني الغايات التي وضعت مجموعة التشريعات لأجلها (المقاصد العامة)، وهذه هي نقطة الارتكاز في النظرية العامة للمقاصد الشرعية. **الشكل الثاني:** وهو غير نادر، ويعني الغايات المستهدفة في ضوء مجموعة معينة من التشريعات في باب معين أو نحو ذلك (المقاصد الخاصة). **الشكل الثالث:** وهو غير نادر، ويعني الغاية أو الغايات التي وضع هذا التشريع أو ذاك

(١) ينظر: الاجتهاد المقاصدي و المناطبي، حيدر حب الله، ١ / ١٢ .

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤٢٥هـ، ٣ / ١٦٥ .

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها، دار الغرب الإسلامي، مؤسسة دار علّال الفاسي، ط: ٥، ١٩٩٢م، ٧ .

(٤) نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط: ٤، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ١٩ .

(٥) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن، ٩ / ٢٦٩ .

(٦) علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط: ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ١ / ١٧ .

لأجلها (المقاصد الجزئية). وقد نجد من يستخدم المصطلح في مفهوم يستوعب اثنين منها أو الثلاثة معاً، مثل ما فعل الدكتور نور الدين الخادمي^(١).

و يمكن أن نتضح عندنا الدلالة المقاصدية لتكون : « هي الاجتهاد الذي يأخذ الغايات الكلية [ملاكات الأحكام الثبوتية والنتائج المصلحية المترتبة على التشريعات] التي تستهدفها الشريعة بتشريعاتها، أي هو يأخذ الشريعة بنظرة كلية عامة، أو يأخذ حيزاً واسعاً من الشريعة كالعبادات والسياسات بنظرة كلية عامة، ثم يرصد الغايات والأهداف المتوخاة من وراء وضع منظومة التشريعات كلّها أو في هذا الحيز الواسع، ثم يقوم بممارسة الاجتهاد وفقاً لهذه الغايات والأهداف والمقاصد بوصفها حاكماً ومهيماً على فهم الأحكام والنصوص وتحريكها في أرض الواقع كذلك، وبوصفها قادرة على إنتاج تشريعات متوالية معها ولو لم تكن منصوصة (منطقة الفراغ/ ما لا نصّ فيه)^(٢).

ويجب التنويه إلى أن المصالح و المفسدات هي ملاكات الأحكام وهذه الأخير هي المسمى بحكمة التشريع كما يرى السيد الطباطبائي^(٣). فعندما نتحدث عن ملاكات الأحكام أو المصالح أو المفسدات نقصد بها حكمة التشريع.

(١) الاجتهاد المقاصدي و المناط، ١٢/١

(٢) المصدر نفسه: ١٢/١ .

(٣) ينظر: تفسير الميزان ، ٤ / ٢٦٩ . وينظر: قضايا المجتمع والأسرة، دار الصفوة، د.ط، د.ت ، ١٦٩ .

المطلب الثاني:

أثر الدلالة المقاصدية في إنتاج الحكم الشرعي

إنّ الدلالة المقاصدية لكي نستدل بها على الحكم لابد للفقهاء من استحضار الدلالة المناطية و العلوية؛ لان الاجتهاد المناطي والعللي هو الذي يولد في الحقيقة الرؤية المقاصدية الكلية^(١)، فيجب علينا بحث هذه الدلالات ضمن منظومة واحدة، لنرى امكانية الدلالة المقاصدية في كشف الحكم الشرعي والحكمة منه .

ويمكن عدّ الدلالة المناطية: هي الدلالة الالتزامية التي لم تصرح بها الدلالة الحرفية للنص، أي أنها مقاصد غير ظاهرة في اللفظ انما هي تحاول العبور من حرفيات النصوص لاكتشاف الحكمة و العلة التي تقوم عليها التشريعات، وذلك بمشاركة عدد من الدلالات كدلالة النص مع العقل، أو الواقع يمكن استكشاف طبيعة هذه المقاصد للأحكام غير المبرزة مباشرة في الدليل الشرعي المؤسس للحكم.

نلاحظ أن الدلالة المقاصدية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ^(١) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١]، تؤكد على تحريم ما يُفسد أحد أهم الكليات الخمس أو الست على رأي القرافي^(٢)، تلك الكليات التي جاءت الشريعة مؤكدة على حفظها ورعايتها من جهة الوجود ومن جهة عدم، إذ إنّ حفظها وبناءها مشروع، وما فيه فسادها وهدمها فمحرم.

وعليه فإنّ ترك الخمر والابتعاد عنه يعد وسيلة لحفظ العقل؛ لذا أوجبت الشريعة عدم شرب ما يفسد العقل، أي: الخمر الذي عرفته العرب سابقاً، إذ كانت العرب لا تعرف من أقسامه إلّا الخمر المعمول من العنب أو التمر أو الشعير، ثم زاد الناس في أقسامه تدريجاً فصارت اليوم أنواعاً كثيرة

(١) ينظر: الاجتهاد المقاصدي و المناطق، حيدر حب الله، ١ / ١٤ .

(٢) ينظر: الذخيرة، القرافي (ت ٦٨٤هـ)، ١ / ١٢٧ .

ذات مراتب بحسب درجات السكر^(١)، أصبحت هناك مواد تقضي بنا إلى نفس العلة، وعليه حكمت الشريعة بحرمة هذه المواد لحملها العلة نفسها (الإسكار) وهو الصفة التي ترتبط بهذه العلة.

وعليه فإنّ الإسكار هو الطرف المفهوم المناطبي البياني الموجب حرمة تناول المخدرات رغم عدم ذكرها لكن مقصد الحكم يشملها بلا أدنى ريب . والمجتهدُ اكتشف المناط بواسطة عملية ربط المصلحة بالصفة الموجودة في الموضوع الذي انصبّ عليه حكم الخمر^(٢).

مع ذلك لا بد من وضع احتمال انتفاء العلة (الإسكار) في شخصٍ ما فهل ينتفي الحكم؟ وهل يكون الخمر حلالاً إذا لم يُسكر شاربه ؟

الجواب على هذا السؤال في بيان الحكمة الطبية أيضاً، إذ إنّ حكم شرب الخمر نجد له في المدونات التفسيرية المعاصرة حكمة طبية دقيقة غير الإسكار مما تجعل حرمة واجبة من جهة الشرع في حال الاسكار، و من جهة الطب في حال عدم الاسكار، وعليه نجد الطباطبائي يقول: ((أما شرب الخمر فمضراته الطبية وآثاره السيئة في المعدة والأمعاء والكبد والرئة وسلسلة الأعصاب والشرابين والقلب والحواس كالباصرة والذائقة وغيرها مما أُلّف فيه تأليفات من أمهر الأطباء قديماً وحديثاً، ولهم في ذلك إحصاءات عجيبة تكشف عن كثرة المبتلين بأنواع الأمراض المهلكة التي يستتبعها هذا السم المهلك))^(٣).

إذن هناك ضرر آخر ناشئ عن المادة التي تتشكل منا الخمرة، ومردّ معرفة هذا الضرر إنما يعود إلى دراسة المقاصد والواقع، إذ نتج عنه أن كل الأضرار التي تسببها الخمرة معنية بحسب كشف الواقع، ومنها إفساد المقاصد الكلية؛ لذا حُرّم الخمر والمخدرات المستجدة للمصلحة المخفية خلف هذا التحريم الذي يتمثل بحماية استقرار الحياة الاجتماعية والروحية بشكل عام، والمحافظة على المقاصد الآتية بشكل خاص:

المقصد الأول- المحافظة على النفس البشرية من خلال سلامة أعضائها، من نتائج الخمر التي أشار إليها الطباطبائي.

(١) ينظر: تفسير الميزان، الطباطبائي، ١٩٢ / ٢ .

(٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي و المناطبي، حيدر حب الله ، ١٣ / ١ .

(٣) تفسير الميزان، الطباطبائي، ١٩٢ / ٢ .

المقصد الثاني- المحافظة على الدين، فلا صلاة لمخمر؛ ولأنّ الخمر يصدّ عن ذكر الله، كما أشارت الآيتان .

المقصد الثالث- المحافظة على المال، إذ إنّ إدمان الخمر والمخدرات آفة تأكل الأموال وتستنزفها، إذ إنّ المدمن لا يستطيع العيش دون هذه المخدرات الخطرة، فيبذل جهده و يسعى سعيه لإحضرارها، بأي ثمن كان.

المقصد الرابع- انتهاك العرض إذ من يذهب عقله يفعل كل ما يهتك الشريعة وكل ما يبغض الله تعالى .

وعليه فإنّ كل هذه المقاصد التي تعرضنا لها جاءت من اشتراك الدلالة المقاصدية العامة (حفظ العقل) التي هي عبارة عن روح الشرع وأساس الحكمة، اشتراكاً مباشراً مع بعض الدلالات لإنتاج حكم غير منصوص عليه، كدلالة النص ودلالة الواقع والدلالة العقلية، لذا فإنّ للدلالة المقاصدية أهمية في كشفها عن الحكم الشرعي المنصوص عليه، إذ تبين بها كيف اتفق حكم الخمر مع القصد منه، وبها أيضاً تحدد تغير الأحكام أو ثباتها، كثبات الحكم حين انتفت علة الإسكار.

إذ لاحظنا أن الدلالة المقاصدية تمنح للفقهاء صوراً بديلة غير تلك المتعلقة بثنائية اثبات الحكم أو نفيه، فالحكم البياني (المناطى) هو أحد أطراف تحقق الدلالة المقاصدية الخاصة، لكن تغيرات الواقع تبعث على النظر في أطراف أخرى غير الدلالة المقاصدية، وأنه بحسب الاحتكام إلى أمر المقاصد الكلية العامة و النظر إلى الواقع^(١)، مثلاً: الدلالة المقاصدية الخاصة في (ذهاب العقل) هي الإسكار عند شرب الخمر، لكن للإسكار مصاديق وصور وأطراف يمكن تطبيقها على تغيرات الواقع المختلفة، إذ صار يتحقق الإسكار في أنواع كثيرة من المخدرات، فالدلالة المقاصدية ترجع حكم هذه المستحضرات المخدرة إلى حكمة تحريم الخمر نفسها كما أوضحنا .

(١) ينظر: فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد، ١٥٨ .

المبحث الرابع :

الدلالة التزامية للنص، و إشكالية تغيير الأحكام .

« يختلف فهم النص القرآني و تحليل نصوصه باختلاف سياقات التلقي، وهذا يعني أن ليس هناك ديانة أو نص ديني خارج طرائق عيش الإنسان وطبائع العمران، فالإنسان يخضع لمشروطات تفرض عليه نمط حياته، وتؤثر في سلوكه، وهي: الجسد، العقل، المشاعر، الغرائز، التربية، التعليم، اللغة، الثقافة، الدين، السلطة، الاقتصاد، الأفق التاريخي . ولا يتجسد الدين في حياة الإنسان إلا تبعاً لهذه المشروطات. أي أن فهم الدين يتنوع بتنوع أنماط حياة الناس وطرائق عيشهم. وتبعاً لذلك يتنوع تفسير الكتب المقدسة . وهو ما نراه ماثلاً في اختلافات المفسرين في فهم آيات القرآن الكريم، إذ نعثر على تأويلات ليست مختلفة فحسب، بل متضادة أحياناً للآية الواحدة»^(١) .

ومن هنا تتبع أهمية مراعاة الدلالة التزامية للنص وأثرها في فهم علل الأحكام وحكمة الشارع من نصوصه؛ لنكشف الفضاء الذي ولدت فيه نصوص التشريع ومنابع الإسهام فيها، إذ اختلفت الاتجاهات الباحثة والمشتغلة في هذا الموضوع ، فذهب اتجاه الى ضرورة الأخذ بما جاء في النصوص والتسليم بها من دون إعمال النظر والبحث في علل هذه النصوص، وهذه العلة والحكم يمكن أن يكشفها الواقع ، ويصرح عن الحكمة فيها بمناسبة الحكم والموضوع ولذلك فإن الإغفال عن مناسبات الموضوع يجعل المفسر التشريعي في غفلة عن قرائن مهمة من بحثه واستنباطه . ويقف اتجاه آخر جاعلاً من التزامية التي تلازم النصوص حدثاً واقعياً تحبس به النصوص وتطوق دلالاتها ، لتموت مهما تضمنت من إطلاقات أو عموم . ونجد بين هذين الموقفين اتجاه ثالث يلتفت الى الحدث التزامي والمكاني عند فهم النص لكنه لا يتوسع به خوفاً من حيث الدلالة من جهة، وعدم الثقة بالتاريخ الذي رسم محددات الوضع بطريقة لا تبعث على الاطمئنان من جهة أخرى . ومن هنا يأتي بحثنا عن الدلالة التزامية وتدخلاتها في فهم فلسفة التشريع وحكمة المشرع في خطابه . ولبيان واضح وأعمق لهذا الموضوع أجعله في المطالب الآتية :

(١) الدين و الاغتراب الميثافيزقي، عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان - بيروت، ط: ٢، ٢٠١٩م، ٢١٤ .

المطلب الأول: تحديد مفهوم التزامية و دلالتها .

إنّ الناظر إلى المعاجم القديمة قد يرى أنها أغلقت أبوابها ومصادرنا النحوية بوجه مفردة (التزامن)، إلا أن هذه المفردة كثر استعمالها في العلوم الحديثة لذا وجب التأصيل لمعناها:

أولاً - التزام لغة:

كان معروفاً عند العرب بأنّ لفظ (زمن) يدلّ على جزء من الدهر أو اسم قليل الوقت فنقول :
الزمان زمان الرطب والفاكهة، والجمع : أزمن وأزمان وأزمنة ، وقيل: العصر^(١) .
أما لفظ التزام فقد دخل المعاجم اللغوية عن طريق التهانويّ إذ يرى: أنه نظام تخضع له الكلمة، فيختصرها على عرض معناها الحالي، مما يؤدي إلى التطابق بين المعنى والواقع .

ثم يضيف إنّ التزام يؤدي إلى انقطاع دور تاريخ الكلمة في اللفظة الحالية، وإلى اعتبار ما عليه اللفظة والكلمة والتركيب آنياً^(٢)؛ لذا أغفل عنه في المعاجم اللغوية القديمة . ثم بين التهانوي اختلاف العربية في بنائها في صفتين: ((إنها تأسست في جزء كبير منها على تجاوز (الحركة المتعاقبة: الماضي والحاضر والمستقبل) ولم تنزل تخضع له . وإنّها تعتمد على الردّ إلى الثلاثي.

وهذا ما يجعل العلاقة الداخلية الثابتة بالردّ إلى الأصل، قائمة على وجود معنى عميق لهذا الأصل وعلى ارتباط ولو بسيط بالجديد، مما يبعد صفة التزام^(٣))).

ومن المعاصرين عرّف أحمد مختار عمر التزام إذ قال: ((التزام يتزامن، تزامناً ، فهو متزامن . وتزامن شيئان اتفاقاً في زمن واحد... و تزامن الشخصان تعاصراً، و زامن الشخص عامله بالزمن بعد تحديده^(٤))).

ثانياً - التزام اصطلاحاً :

عرّفه دي سويسر في معرض كلامه عن ثنائية التزام و التعاقب، عرف التزام (السنكروني (: بأنه دراسة اللغة ووصفها في مدّة زمنية أو لحظة محددة تكون فيه اللغة ساكنة دون أي اعتبار

(١) ينظر: لسان العرب ، ابن منظور، ١٣ / ١٩٩ .

(٢) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي (ت ١١٥٨هـ)، ٣٥ .

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(٤) معجم اللغة العربية لمعاصرة ، أحمد مختار عمر، ١ / ٩٩٧ .

للزمن، إذ يقوم المحور التزامني على تثبيت عنصر الزمن ودراسة اللغة دراسة آنية في إطار زمني محدد^(١). وقد وجه سوسير الأنظار إلى ضرورة الاتجاه إلى الدراسة التزامنية الوصفية الآنية، فالذي يهمننا في اللغة هو أنظمتها الداخلية التي تتحكم في قواعدها وليس الخارجية. ثم يُشير إلى أن الحقيقة التاريخية السنكرونية ليست كل شيء فهي وحدها لا تستطيع أن تؤلف اللغة وأن الحقيقة التزامنية لا تنفي الحقيقة الزمنية^(٢).

وفي حدود قدرتي المتواضعة يمكنني أن أضع تعريفاً للترامن إذ أرى أنه : نظام يعمل على مزج اللغة بالواقع المادي، إذ يتناول النص ضمن إطاره الزمكاني .

المطلب الثاني : جدل الاتجاهات المعرفية في تزامنية النص

قبل أن أعرض قيمة الدلالة التزامنية وتأثيرها في النصوص لابد من الحديث عن ثلاثة اتجاهات رئيسة تتخذ مواقف متباينة من قراءة الواقع وحجم تأثيره في النصوص الدينية. فلا بد من عرضها:

أولاً - الاتجاه السلفي :

« هو الاتجاه الذي يرى أن النص والتفسير والتموضع الزماني والمكاني والممارسات التاريخية دين يُتعبّد به ويعد من المقدسات غير القابلة لإعادة النظر أو المراجعة بناءً على معطيات التطورات الاجتماعية والمدنية، فيرفض وضع النصوص في سياقها الذي جاءت به، فيقدس الماضي من دون فحص أو نقد، فيعد ما جرى في القرون الثلاث الأولى من عصر الرسالة المحمدية وما أنتجته من قراءات وأحكام بمثابة حقائق دينية، بل نَظَر لفكرة العودة إلى عصر الرسالة بوصفها زمنًا معياريًا للحقيقة من دون النظر إلى تبدلات النسيج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي التي كانت في ظل القيم و التعاليم الاسلامية التي تغيرت فيما بعد. فمثلاً يريد تطبيق سلوك الرسول (ﷺ) الخاص والجبلي والتدبري على واقع في القرن العشرين دون أن يفصل بين شخصيته الرسالية وشخصيته الإنسانية

(١) ينظر: علم اللغة العام ، فردينان دي سوسير، ترجمة: يوتل يوسف عزيز- مالك يوسف المطلبي، دار افاق عربية، الاعظمية- بغداد، ط: ٣، ١٩٨٥م، ١١٠ - ١١١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١١٣ - ١١٤ .

وشخصيته بوصفه حاكماً، فيلبسون ملابس تشبه ما كان يلبس، ولا يجيزون حلقة شعر الرأس ..(١).

ثم إنّ تخليد الرموز التاريخية والدينية لا يغير من الحقيقة، إذ لا يمكن أن ننكر أن كل ما صدر بعد وفاة الرسول (ﷺ) نصوص ثانوية بشرية تشتغل على القرآن الكريم، ومن الخطأ الاستسلام لها كلياً بدعوى القداسة عندما تحجب النص الأول (القرآن الكريم) وتحلّ محله، وهذا ما يفعله العقل السلفي التراثي، فإنّه يتخذ من النصوص الثانوية (الروايات مرجعية أولى في فهم النص الأول القرآن)، وكانوا يُدينون أي مقارنة للنص القرآني بعيداً عن إطار الروايات، وهذا المنهج التفسيري يتمسك به السلفيون، ويسمى: التفسير بالأثر، حيث يغادر العقل، ويحرّم الاجتهاد في التفسير بلا دليل روائي (٢).

معلوم أن السلفية هي الإحالة إلى أفضل العصور وأولاهها بالاقتداء والاهتداء (٣)، وهم أهل القرون الثلاثة الاولى، ويعلمون ذلك بأن نزول الوحي على النبي (ﷺ) في تاريخ ومجتمع خاص له لغته ومقاييسه بحيث لا يمكن فهم الإسلام وتمثّل أهدافه إلّا عن طريق الرجوع ودراسة تلك المرحلة التأسيسية في حياة الأمة، بوصفها خالية من البدع، فالأصلح الاقتداء بالنبي والصحابة من بعده، ومن بعدهم يأتي التابعون (٤) الذين غمرهم ضياء النبوة، باتباعهم أصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم، والنيل من إشراقاتهم وتأتي الحقبة الثانية التي تحتوي أتباع التابعين إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري، وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً (٥)، و الأساس النقلي لعقيدة السلف حديث: ((خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ)) (٦).

ورفض هذا الاتجاه القول بتاريخية النصوص بل رفضوا النقاش في تاريخية النصّ مطلقاً، أي رفضوا الاحتكام إلى الدلالة الواقعية جملةً و تفصيلاً، وربما يعود هذا الرفض إلى اعتياد العقلية التقليدية على رفع الفاصلة بين الفكر والواقع أو بين الذهني والخارجي، أو يعود إلى رغبة المسلمين

(١) فقه الجهاد في ضوء المتغيرات المعاصرة، د. حيدر شوكان سعيد، ٥٣ .

(٢) ينظر: سلطة النص و الاخلاق، ماجد الغريايوي، بحث منشور في صحيفة المثقف حلقة: ٢٦٧، نشر بتاريخ ٢٨ / ٣ / ٢٠٢٣.

(٣) ينظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، د. ط، د. ت، ٩ .

(٤) جدل الاتجاهات المدرسية، في اشكالية الثابت و المتغير (بحث منشور)، د. حيدر شوكان سعيد، ١٩ .

(٥) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي، محمد سعيد رمضان، ١٠ - ١١.

(٦) السنن الكبرى، النسائي (٣٠٣هـ)، باب الوفاء بالنذر، رقم الحديث: (٤٧٣٢)، ٤ / ٤٥٠ .

بهيمنة النص الديني و سيطرته على كل شيء في حياتهم افترضوا أن هذا النص يحوي كل شيء وبيان ذلك بمناهج التقليدية . ويرى شيخ صالح الفوز: إن منهج وسبيل الدعوة إلى الله ليس اجتهادياً، وإنما هو توقيفي بينه الكتاب والسنة، فليس لأحد أن يبتكر ويبدع من عنده طريقة^(١) .

والمشكلة في السلفية لا تكمن في قراءة التاريخ وتمثل التجارب والخبرات، لكن السلفية تعتمد إلى تأسيس منهج يقن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ، وقراءته بصورة أيديولوجية، تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي^(٢).

زيادة على ذلك أنهم إلى اليوم يستعينون على فهم بعض الآيات بأسباب النزول و الناسخ و المنسوخ وغيرها، تلك العلوم التي اتخذها نصر حامد أبو زيد دلائل على تاريخية النص ،^(٣) فالسلفية لم تتطور وبقيت متمسكة بالمقولات التي جاءت قبل قرون معرضة عما شهده العالم من ثورات معرفية واكتشافات علمية باهرة في كلا الميادين . فهي مثلاً تعادي التشيع وترفض العقيدة الأشعرية، انطلاقاً من نفس الأسس التاريخية، مستحضرة على الدوام ما عند ابن تيمية وابن القيم وابن عبد الوهاب دون ربطه بواقعه التاريخي المخصوص. وبدلاً من ذلك على أحد الأسباب الرئيسية للصراع المذهبي وهو لا تاريخيته، فالمنخرطون في الصراع - ولاسيماً السلفية- لا يربطون الأفكار، سواء كانت أفكارهم هم، أو أفكار خصومهم و أعدائهم بالسياق الذي وردت فيه، بل هي حقائق مجردة و ماهيات لا صلة لها بالزمان و المكان^(٤).

ومجمل التشخيص أن الأفكار والتصورات التي أنتجت السلفية تستند إلى قراءة تجزئية للتراث، وقراءة دوغماتية لواقع تلعب فيه الأحادية المرجعية، واستحضار الواقع التاريخي، وتحويله إلى مستند مرجعي للنظرية الجهادية، وإعطائه دوراً مهماً.

ثم « أنهم ينكرون تعليل الأحكام بعقول الناس واجتهاداتهم، ولا يثقون بالعقل الإنساني في فهم النصوص، ومحاولة التعرف على مقاصدها و عللها في العبادات و المعاملات، وما وراء الأحكام من

(١) ينظر: الاجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة ، جمع وتعليق: جمال بن فريحان الحارثي، دار المنهاج، ط: ٣ ، ١٤٢٤هـ، ٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: السلفية و اشكالية الآخر بين المفاصلة و المفاضلة، عبد الغني عماد، معهد المعارف الحكمية، د.ط، ١٤٢٥هـ، ٥٢.

(٣) الصراع المذهبي فصول في المفهوم و التاريخ، عبد المجدي الشرفي، جامعة الكوفة، ط: ١، بيروت، ٢٠١٨م، ٦٢.

حكم قصدها التعليم الحكيم.. فالعقل عندهم متهم ومن عول على العقل من العلماء: اتهموه بأنه من المعتزلة أو غيرهم من الجهمية و أمثالهم^(١).

وفي أغلب الأحيان يعبرون عن النص بالشرع، إذ يرونه الأسلم والأحكم من أعمال العقل والنظر، إذ إن المنقول عندهم مقدم على المعقول، والمنهج عندهم تقديم الرواية على الدراية، ويتسع مفهوم النص لديهم إلى ما يعم القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة والتابعين، وأتباع التابعين شرط ألا يكون أحدهم قد رُمي ببدعة على حد زعمهم، وحجتهم أن الأوائل أكثر دراية وفهماً للشرع، فالمعقول ما يوافق هديهم، ولا سبيل إلى هديهم إلا هذه الآثار^(٢). وأن هذا الاتجاه الحرفي ينهج - بصفة عامة - نهج التعصب و التشدد في الأحكام، فإذا وجد قولان الأول أعسر والثاني أيسر يميل إلى الأخذ بالأعسر الأصعب، وقد روي عن عائشة قالت: ((ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً))^(٣)، مع أن جمهور الناس يحتاجون التيسير^(٤). ثم يعيب القرضاوي على هذا الاتجاه عدم مراعاته تغير الزمان والمكان والظروف والأعراف، التي توجب تغير الفتوى بتغيرها^(٥).

في ظل هيمنة العقل التراثي، واتهام العقل الحداثي ليس من السهل زحزحة الفكر الإسلامي عن معارفه التراثية مادامت مقدسة في نظره، خاصة أنها ارتبطت بمصالح أيديولوجية وطائفية، فالعقل التراثي التزم بمحددات فرضتها عليه سلطة النص حداً لا يمكن للعقل مغادرته، بعد أن تغدو النصوص حقيقة مطلقة بفعل قداستها، وهيمنتها التي تستمدّها من المفهوم الدوغمائي للمقدس .

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة الشيخ يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط ٣، ٢٠٠٨م، ٦١ - ٦٢ .

(٢) ينظر: نقض المنطق ، ابن تيمية، تح: عبد الرحمن بن حسن قائد، دار علم الفوائد، السعودية، د.ط، ٨٣ - ٨٤ .

(٣) الجامع الصحيح = صحيح البخاري ، محمد بن اسماعيل البخاري، رقم الحديث: ٣٥٦٠ ، ٤ / ١٨٩ .

(٤) ينظر: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، ٦٣ .

(٥) ينظر: المصدر نفسه : ٦٤ .

ثانيًا - الاتجاه العلماني:

قبل أن تُخصّص التاريخية (التزامنية) بالنص الديني، بدأت بالأدب والمناهج الألسنية عند العلمانيين في نهاية القرن التاسع عشر فأول توظيف لمصطلح (التاريخية) يعود إلى سنة ١٨٧٢م^(١)، عُدّت التاريخية إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم وصفًا للحضارة المادية^(٢).

تعدّ العلمانية من الحركات الفكرية التي تدافع عن فكرة أصالة الثقافة في تكوين النسيج الديني بتتوّع أبعاده، وأن الكائن البشري يمتنع عليه الخروج من عالمه، وعليه لا يمكنه أن يدرك إلا ما كان في عالمه ومن عالمه، وكل إدراك لما هو أسمى وأعلى من عالم الإنسان ينبغي تأويله ورده إلى عالم الإنسان نفسه^(٣).

وركيّزة هذا المشروع هو اتساع النصوص الدينية على القراءات المتنوعة التي تطبق مناهج العلوم الإنسانية المستمدة من ميادين الانثروبولوجيا بفروعها، وعلم الألسنيات بمدارسها، وهذا الانفتاح يأخذ دورًا فاعلاً في الانزياح نحو التأويل في النصوص الدينية، ذلك أن نصوصاً تُعالج في منهجيات هذه المعارف تستلزم بطبيعتها عملية التأويل، فيكون الهدف هو دمج الفكر الإسلامي في قراءات الحداثة الفكرية. فالدين لم يعد هو المفسر للأشياء والسّان لها، بل صار خاضعاً لما تخضع له أية ظاهرة اجتماعية واقعية من حيث إمكانية تحليلها وقراءتها، وبيان الدوافع المولدة لها، وآليات إنتاجها^(٤).

ومن مخرجات هذا الاتجاه أنه يميل إلى فهم التراث الإسلامي بوصفه أنموذجاً كبقية النماذج، أي أن للأحداث والممارسات والتجارب والخطابات أنموذجها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيّة، مما يعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم الدينية للتطور والتغيّر، أي قابليتها للتحويل إلى آراء جديدة، وصرفها وتبديلها عما كانت عليه، وإعادة التوظيف لكي تناسب العصر^(٥).

(١) ينظر: الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م، ١١٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٦٨.

(٣) ينظر: في الدين مقارنة انثروبولوجية، بولس الخوري، ط١، بيروت، د.مطبعة، ٢٠٠٤م، ٣٥.

(٤) ينظر: جدل الاتجاهات المدرسية في اشكالية الثابت والمتغير في الفقه الاسلامي (بحث منشور)، د. حيدر شوكان سعيد، ١٢.

(٥) ينظر: نقد النص، د.علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت - لبنان، ط: ٢، ٢٠٠٨م، ٦٥.

ومن هذا المنطلق، فإن دور العلمانيين في التفسير التزامني يأتي عن طريق إثراء النقاش حول تفسير النصوص الدينية من منظور علماني يتناسب مع المستجدات الحديثة في المجتمعات؛ وذلك باستخدام أساليب تفسيرية جديدة ومبتكرة تعتمد على المنهج العلمي والعقلاني، وتركز على الجانب الإنساني والأخلاقي والثقافي في النصوص الدينية، حيث أزال القداسة عن النص الديني وإخضاعه لاشتراطات المنهج الحديث، شأنه في ذلك شأن بقية النصوص الإنسانية الأدبية.

وقد تبني جملة من الأعلام التأويليين هذا الاتجاه بأقوالهم، إذ عملوا منذ مطلع القرن العشرين على تحديد المراد من النص وبيان ماهيته و مساحة الاستدلال به، ويتصدون للإطار الكلامي أو الاصولي الذي وضعه علماء الإسلام لمفهوم النص^(١)، الذي يراد منه ((ذلك التنزيل المتخذ إطاراً لغوياً خاصاً، والذي يعد مرجعاً أساسياً يتضمن المضمون العقائدي والتشريعي والقيمي والمصاغ بأرفع أساليب اللغة من حيث البلاغة والبيان.. فهو خطاب الله تعالى ويأتي بعده بالمرتبة الثانية خطاب النبي(صل الله عليه وآله وسلم) و الصحابة كما لدى أهل السنة، وخطاب النبي والأئمة المعصومين كما عند الشيعة الامامية))^(٢) .

أما محمد توفيق صدقي (ت ١٨٣٨هـ) فقد صرح بأن ((الاسلام هو القرآن وحده))^(٣) إذ بمقولته هذه يُركب النظام الإسلامي كله على القرآن فقط دون الإشارة إلى السنة و التراث الديني و الفقه الإسلامي الآخر، وهو بذلك ضيق دائرة النص ، وهذا القول ليس حصراً في التجربة الدينية الإسلامية، إنما كان ملازماً لأغلب التجارب الدينية، مع الإشارة إلى أن صدقي طرح هذه الفكرة ثم اعتذر عنها واعترف بأنه مخطئ بقولها^(٤)، ويرى الطاهر الحداد(ت ١٨٩٩هـ) إن الوعي بالاشتراطات الزمنية والظروف الموضوعية التي تحيط بالنص توجب تبديل كثير من النصوص الشرعية التي تصطدم مع الواقع المعاصر ونزول القرآن منجماً شاهد على أن ((نحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السنة

(١) ينظر: جدل الاتجاهات المدرسية في اشكالية الثابت و المتغير في الفقه الاسلامي ، د. حيدر شوكان : ١٣ .

(٢) جدلية الخطاب و الواقع ، يحيى محمد، ١٥ .

(٣) الاسلام هو القرآن وحده، محمد توفيق صدقي، مجلة المنار، ٩/١٩٠٧م.

(٤) ينظر: حوار حول الاسلام هو القرآن وحده، محمد توفيق صدقي - محمد رشيد رضا- طه البشري، تح: هاشم عبد العزيز،

جداول للنشر و التوزيع ، ط١، ٢٠١١م، ٣٥، و ٤٤.

الأزلية، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟^(١).

ثم سعى محمد أحمد خلف الله (ت ١٩٨٣هـ) في أطروحته التي أشرف عليها أمين الخولي إلى تقديم فهم جديد للنص القرآني بفصله عن مرجعه التقليدي، إذ تبني حقيقة جديدة للنص دون التنافي بين وعيه الديني والتاريخي؛ وذلك بالبحث عن قيمة الأحداث القصصية في مجالات الزمكانية، أي أنه أبعد القصص في القرآن من إشكاليات التاريخ وأخضعها لميزانه^(٢). ((إن الإسلام وكتابه القرآن يحدث عن الأشياء والوقائع بما يشاء، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء، دون أن يكون حقاً مُلزماً للمؤمنين، لأننا مؤمنون بوجودنا ثم باحثون بعقولنا))^(٣).

و بعد الرفض القاطع الموجه لهذه الفكرة، وفصل الطالب والمشرّف من الجامعة، عمل نصر حامد أبو زيد على تطوير هذه الرؤية إذ عدّ الفصل بين ما طرحه النص عن نفسه وما صاغته الثقافة عنه، يساعد على التوضيح والبيان، وإنّ النصّ في حقيقة جوهره منتج ثقافي ، بعبارة أخرى: ((أنه تشكل في الواقع والثقافة))^(٤)، وأن لغته خاصة بمستقبله الأول النبي (ﷺ) والثاني المتلقي هم المؤمنون، فهو ليس وعاء فارغاً ولا أداة صماء، إنّما ترتبط بالنظام الثقافي العام للمسلمين، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع^(٥)، ثم أن ((النصوص الدينية لم تلقَ كاملة ونهائية في لحظة واحدة بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت عن العشرين عاماً))^(٦). واستدل أبو زيد بهذا التجسيم في التنزيل الحافل في

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، تقديم: محمد الحداد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١ ، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ١٣ .

(٢) ينظر: الفن القصصي في القرآن الكريم ، تحليل: خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط ٤ ، ١٩٩٩م، ٧ ، ٣١ .

(٣) في المقدمة التي كتبها الشيخ أمين الخولي مشرف الاطروحة أو كتاب الفن القصصي في القرآن الكريم، لمحمد أحمد خلف الله.

(٤) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - مؤمنون بلا حدود، المغرب ، ط ١ ، ٢٠١٤م، ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه : ٢٤ .

(٦) المصدر نفسه: ٢٥ .

الاحداث والتغيرات علاوة على ذلك أنه يكفي وحده ليكون دليلاً على تاريخية النص ومراعاته للظروف الواقعية^(١) .

وكذلك من أدلة نصر حامد أبو زيد التي يستدل بها على تاريخية النص (أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ)، وفي معرض كلامه عن أسباب النزول التي يعدّها من أهم الحقائق الكاشفة عن تاريخية النص إذ يقول: ((الحقائق الامبريقية^(*) المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع و عشرين سنة، و تؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالها، والآيات التي نزلت دون عله خارجية قليلة جداً))^(٢).

والمعروف أن العلماء والمفسرين كثيراً ما اعتمدوا على أسباب النزول لفهم الآيات وتفسيرها، وهم بذلك يرجعون إلى الواقعة التاريخية لنزول الآية، مما يؤكد تزامنية النص الديني في نظر الحداثيين .

إذ إنّ الدكتور نصر حامد أبو زيد اتخذ اللغة مدخلاً ليصل بها إلى مراد النص لأن المادة المرسل (النص) لا يمكن أن تكون موضوعاً للدرس العلمي، بمناهج لغوية توظف علوم اللغة بفروعها وهي كفيّلة بدراسة النص الديني من حيث تلاؤمها مع موضوع الدرس و مادته، إذ يرى بفهم واقع المخاطبين و ثقافتهم يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص الديني^(٣).

وهذا يجعل أبو زيد يقترب كثيراً من منهج ادونيس في تعامله مع النص القرآني، بوصفه نصّاً لغوياً خارجاً عن كل بُعد ديني، إذ يقرؤه كما يقرأ نصّاً أدبياً، لا يمكن دراسته وفهمه إلا في ضوء معرفة قوانينه العامة، واكتشاف النصوص في إطار بيئة ثقافته الخاصة^(٤).

فالثقافة من منظور علم اللسانيات مرتبطة باللغة والعكس صحيح لا تنفك عنها فطبيعة الإنسان عندما يفكر لا يخرج تفكيره عن إطار ثقافة تلك اللغة؛ لذا عدّ النص نصّاً لغوياً يتعامل معه كما يتعامل مع سائر النصوص الأدبية .

(١) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد، ٩٧ .

(*) هي المذهب الذي يرى إن أصل المعرفة هي التجربة ، ومقولة هذا المذهب : (إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف إلا الأشياء التي هي نتيجة مباشرة للمشاهدة والملاحظة والتجربة) . ومعناها هنا: اكتساب المعرفة عن طريق الملاحظة .

(٢) مفهوم النص، نصر حامد: ٩٧ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه : ٢٤ .

(٤) ينظر: النص القرآني و آفاق الكتابة، أدونيس، دار الادباء ، بيروت ، ط١، ١٩٩٣م، ١٩ .

وبهذا المعنى نجد أن الخطاب الحدائي يسعى جاهداً لهدم مبدأ أصيل من مبادئ النص هو عموم الدلالة ، ليحل محله مبادئ أخرى بشرية تشكل مرجعية بديلة هي العقل الحديث^(١).

وإننا بهذا المنطق لا يمكن أن نُسلم للعلمانيين، إذا كان العقل الحديث جاء ليهدم أسوار الدلالة، إنما المطلوب هو اتخاذ الدلالة معبراً نصل به لحقيقة النص، وهذا لا يعني مقاطعة التراث وهدم اللغة مطلقاً .

وينطلق محمد أركون من تعريفه للقراءة التاريخية للنص الديني، على أنها تعني: « التحول والتغير، أي تحول القيم والأفكار وتغيرها بتغير العصور والأزمان »^(٢) . إذ يرى أن الخطاب القرآني نصٌ تتحكم فيه الظروف الواقعية، وأن أحكامه تعبير عن واقع ساد البشرية في مرحلة خلت، لذا فقد انتهت مرحلته بظهور الحضارة الغربية الحديثة، يقول: « أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة »^(٣).

ولا يفوت أصحاب هذا الاتجاه تحديد أدوات منهجهم: « إن وسائل التعبير، هي أولاً عناصر الأنظمة الثقافية، أي التصورات والقيم ونماذج السلوك، ونماذج النشاط الفني وطرائق الكلام، وأيضاً تقنيات التعبير المتاحة في الأنظمة الثقافية، أي الكلام والكتابة والصورة والأنواع والأساليب الأدبية وغير ذلك... لذا أمكن أن تفرض وسائل التعبير شكلها على المحتوى، فتصير هي الرسالة؛ ولذا من وجه آخر، لا يوجد مُعاش إلا في أشكال الأنظمة الثقافية »^(٤). ثم ينظر إلى « موضوع محدد في سياق حركته و تطوره باعتماد التحليل المنطقي و العلمي في تفسير الظواهر، و انتهاج النقد البناء لمناقشة الشكوك »^(٥).

ويؤيد الدكتور محمد عابد الجابري القائلين باستخدام المناهج الحديثة إذ يقول: « من فوائد المنهجية الحديثة في قراءة النصوص أنها تعلمنا الانتباه ليس فقط إلى ما ينطق به النص، والكيفية

(١) ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني، مرزوق العمري ، مؤسسة الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ٣٩ .

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت- لبنان، ط: ١، ١٩٩١م، ٢٦ .

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: ٣، ١٩٩٦م، ٢١٢ .

(٤) في الدين مقارنة انثروبولوجية، بولس الخوري، ٣٦ - ٣٧ .

(٥) فقه الجهاد في ضوء المتغيرات المعاصرة، د. حيدر شوكان سعيد، ٦٠ .

التي بها نطق، بل توجه اهتمامنا أيضاً إلى النظر في ما سكت عنه النص والكيفية التي بها سكت^(١)، فالجابري لم يقبل القطيعة مع التراث إلا بشرط هو أن تأتي هذه القطيعة من الداخل التراث، أي أن تقع القطيعة بعد قراءتنا لهذا التراث وليس قبل ذلك، فالتحرر من التراث تحرر من سلطانه الفكري، وهذا لا يحصل إلا متى كشفنا بالتحليل حدود ذلك السلطان الفكرية والتاريخية . أي يجب أولاً أن نستوعبه ثم نتجاوزه^(٢). أي جعل تحليل التراث وإعادة النظر فيه بوابة للحدثة والتاريخية. وبمراجعتهم للتراث وفهمهم له جعلهم يصرحون بأن الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى و ليس الالفاظ و التعابير^(٣).

في قوله تعالى : ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، هذه الآية يذهب الجابري الى تفسيرها تفسيراً معاصراً لنزولها عقلاً وتاريخياً، إذ ذكر أن تقدير الشارع لنصيب الأنثى في الميراث بنصف نصيب الذكر جاء مراعيّاً للوضع السائد في الجاهلية الذي كانت المرأة محرومة فيه من الميراث بشكل كلي، فجاء الإسلام بحل وسط فمنحها نصف نصيب الذكر في ذلك العهد^(٤)، وقد اعترضوا على الاسلام بإعطاء المرأة ذلك النصيب من الميراث فقالوا: لماذا تُعطى المرأة الربع والثلث وتُعطى الابنة النصف، ويُعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة ؟ ثم يسألون النبي (ﷺ): يا رسول الله أنعطي الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تركب فرساً، ولا تقاتل قوماً ونعطي الصبي الميراث وليس يغني شيئاً ؟ وأصرَّ النبي (ﷺ) على هذا التقسيم للإرث لأنه عادل في ذلك الوقت وحل وسط^(٥).

استدرك من ذلك أن اعطاء الرجل ضعف حق المرأة مكافأة له لأنه يخوض الحروب ويكسب الغنائم ويعمل من أجل العيش وسد الرمق والكد على أهله، بينما كانت المرأة لا تعمل هذا كله وجاء الإسلام فأنصفها وأعطاه نصف ما أعطى للرجل ، رغم قلة مسؤوليات المرأة سابقاً إنصافها وأعطاه أكثر من حقها إن صحَّ التعبير، فكيف يجب أنصافها في الوقت الحاضر؟

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط: ١١، ٢٠١١م، ٦٥.

(٢) ينظر: العرب و الحدثة نقد التراث ، عبد الاله بلقزيز ، ٣١٥ .

(٣) ينظر: الاسلام بين الرسالة و التاريخ ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة ،لبنان- بيروت، ط: ١ ، ٢٠٠١م، ٥٠ .

(٤) ينظر: التراث و الحدثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٩٩١م، ٥٤-٥٦.

(٥) ينظر: فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-

لبنان، ط: ٥، ٢٠١٩م، ٢١٣ .

أما اليوم فقد أصبحت المرأة تشتغل، وتكسب مالا، وتشارك في النفقة على البيت والأولاد، فأصبحت تُشارك الرجل في كثير من الأمور فبذلك تغيّر الواقع وتغيّرت مهام المرأة، وخف العبء على الرجل، فهل من العدالة ابقاء النصف كما هو في العصور الأولى عندما كانت مهام المرأة أقل وتأخذ النصف ؟ وهل يجب زيادة النصف نسبةً إلى زيادة مهامها ؟

ربما يفهم من الجابري أمام هذا الوضع أنّه لا مانع من المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث بسبب تقارب المهام أو تساويها تقريباً في الواقع الحاضر^(١).

وإذا أخضعنا قضية الميراث لفلسفة حسابية يظهر انصاف المرأة في الواقع المعاصر، ويكون ذلك عن طريق اعطاء المرأة من ورث أبيها النصف اضافة إلى مهرها من زوجها، بهذا أصبحت تساوي المال الذي اكتسبه الرجل من أبيه .

ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه المناهج التي اشتغل عليها العلمانيون في ميدان دراسات التراث الفكري العربي، ليست مجرد أدوات عمل أو تقنيات لقراءة أثر فكري تراثي أو حدثي بل تفصح عن رؤية مغايرة مسكوت عنها للموضوع المدروس، و يمكن أن تشكل المناهج الحديثة قرائن مهمة في تحديد المراد منها . وتجلى ذلك في النصوص الأدبية أكثر من النصوص الدينية لأن الأخيرة مؤطرة بأسوار القداسة . فالمطلوب برأي أصحاب هذا الاتجاه هو فهم النص أو الحكم ضمن سياق تزامني مجرد عن القداسة، أو أي افتراض ميتافيزيقي للنص يحول دون ادراك ملاكاته .

ثالثاً- الاتجاه التوفيقي :

بعد التحدث عن اتجاهين مختلفين في المبادئ والمنطلقات، و رفض كل منهما ما تبناه الآخر، في ظل هذا التخاصم انبثق موقف ثالث حيادي أطلق عليه (الاتجاه التوفيقي) : ويرى هذا الاتجاه ((أن النصوص تحمل في طياتها حقائق جوهرية يمكن أن يطبق الجوهر منها - بوصفها معايير أساسية - على الأزمنة والأحوال كلّ يحسبه تطبيقاً كلياً لا تفصيلياً بما لا يتصادم مع الحركة الطبيعية لتطور الإنسان، ولا اعتبار أو اعتناء بما التصق بالنص من قضايا زمنية^(٢))).

(١) ينظر: التراث و الحداثة، الجابري، ٥٥ - ٥٦ .

(٢) فقه الجهاد ، د. حيدر شوكان سعيد ، ٦٥ .

وخير من مثّل هذا الاتجاه من المعاصرين السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ) إذ يقول: «إنّ هناك أحكاماً وقوانين ترتبط المؤقت الخاص للإنسان باختلاف طريقة الحياة وتتغير بتغير المدنية و تطور الظواهر الاجتماعية»^(١). ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن تأثير الواقع في مفاد الأدلة يكمن تصويره في أمرين^(٢):

الأول: أن يراد الظروف الموجودة حال صدور الأدلة بمعنى زوال الحكم بسبب تغير الظروف المحيطة به، و خصوصياته المأخوذة فيه . أي أن الحكم رُتّب على ملاحظة الظروف المحيطة به بحيث لو تغيرت الظروف تغير الحكم . ومن الشواهد على ذلك : سئل الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في زمن خلافته عن قول رسول الله (ﷺ) : « (غيروا الشيب ولا تتشبهوا باليهود) »^(٣) فقال (عليه السلام): إنما قال الرسول (ﷺ) ذلك والدين قلّ، أما الآن وقد اتّسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار^(٤). ربط الإمام هذا الحكم بظرفه التاريخي، إذ أباح تخضيب الشيب بعدما كان وجوباً عليهم، وحكمة هذا التغير بالحكم هو: «إن عنوان التشبه كان قائماً بقلة المسلمين وكثرة اليهود فلو لم يخضب المسلمون الشيب يوم كانوا أقلية صار عملهم تشبهاً باليهود وتقوية لهم، أما بعد انتشار الإسلام في أقطار الأرض على نحو صار اليهود فيه أقلية، فلا يصدق التشبه بهم إذا ترك الخضاب»^(٥). وغيرها كثير من الروايات التي تدل على ارتباط مسائلها بالظروف المحيطة التي مرت بها الأمة الإسلامية^(٦).

والثاني: أن يراد بتأثير الواقع وهو تكوين فهم جديد وشامل لمضامين الأدلة بسبب تطور العلوم وتقدم المعارف البشرية . ففهم الفقيه ووعيه يتطور وينضج بفعل الزمان ويتجه للكشف عن آفاق أخرى لم يكن الفقهاء السابقون قد فطنوا إليها وهذا النوع صحيح وواقع في الوقت نفسه.

(١) الإسلام و متطلبات التغيير الاجتماعي، دار الغدير ، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٠ - ١٩٨٠م، ٣٨ - ٣٩ .

(٢) ينظر: فقه الجهاد ، د. حيدر شوكان سعيد، ٦٥ - ٦٧ .

(٣) نهج البلاغة ، خطب الإمام علي (عليه السلام)، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام ، رقم الحديث: ١٧ ، ٤ / ٥ .

(٤) المصدر نفسه، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام، رقم الحديث: ١٧ ، ٤ / ٥ . ووسائل الشيعة، الحر

العالمي، تح: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث ، قم، ط: ٢، ١٤١٤ هـ، ٨٧ / ٢ .

(٥) مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط: ١، ١٤٢٧م - ١٣٨٥ هـ،

٤١٦ .

(٦) لمزيد من الروايات بهذا الخصوص راجع كتاب: العقل الفقهي بين الاطلاق و التاريخية، السيد كمال الحيدري، ١٣٥، و

٦١٨ - ٦٢٦ .

ومن قبيل ذلك نظرية الجهاد الابتدائي إذ فهم الفقهاء السابقون أن المناط من مشروعيته هو الكفر، الذي يترتب عليه أن الأصل في العلاقة مع الآخر غير المسلم هي الحرب لا السلم إلى أن يدعن للحكم الإسلامي وإن لم يشهر سلاحاً أو يخطط للعدوان. إلا أن العقود الأخيرة من القرن العشرين أخذت تجذر فكرة بناء العلاقات بالأساليب غير العنيفة، وترسيخ قضية الحريات الدينية الأمر الذي دفع بعض الفقهاء لإعادة قراءة نصوص الجهاد ليصلوا إلى أن الحكمة من تشريعة هي دفع العدوان الواقع أو المتوقع فيكون الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها هو السلم^(١). وبمثل هذا الاتجاه في فهم دلالات الواقع أغلب فقهاء الإمامية^(٢)، وغير الإمامية^(٣). وسيأتي التفصيل عن مسألة الجهاد في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

صحيح أننا التمسنا استحضار دلالات الواقع التزامية عند العلماء ، وإن كان ضعيفاً، وهي نقطة جديرة بالاهتمام، تؤكد أهمية تفعيل هذا النوع من التعاطي المنهجي مع العلوم وسيرورتها وصيرورتها. و لا نكاد نجد فقيهاً لم يفهم بعض الروايات فهماً بلحاظ الظروف المحيطة به، ولعل من النصوص التي تشير إلى فكرة الدلالة التزامية ما فهم الشيخ الصدوق(ت ٣٨٠هـ) في سياق البحث في نصوص الطب بملاحظة ظروفها: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه : منها : ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية . ومنها : ما أخبر به العالم على ما عرف من طبع الرسائل ولم يتعد موضعه ، إذ كان أعرف بطبعه منه»^(٤).

(١) فقه الجهاد ، د. حيدر شوكان سعيد، ٦٧ .

(٢) ينظر: المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي، ناصر مكارم الشيرازي، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٤ ، ٨٧ . وينظر: الفكر الاسلامي - قراءات و مراجعات، زكي الميلاد، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت - لبنان، ط: ١، ٢٠١٢م، ١١٢. نقلا عن فقه الجهاد، د. حيدر شوكان، ٦٧ .

(٣) ينظر: المدخل الفقهي العام، أحمد مصطفى الزرقا، دار القلم ، دمشق، ط: ٢ ، ١٤٢٥هـ، ٢ / ٩٤١ - ٩٤٣ . و عوامل السعة و المرونة في الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الصحوة ، القاهرة ، ط: ٢ ، ١٤١٣هـ، ٧٧ - ٧٨. شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان و مكان، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط: ٢، ١٩٩٣م، ٥٣ - ٥٤ . نقلا عن فقه الجهاد، د. حيدر شوكان ، ٦٧ .

(٤) الاعتقادات في دين الإمامية، تح: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ١١٥ .

أخذ مفهوم الدلالة التزامية وضرورة فهمها بالاتساع والتمدد في الدراسات المعاصرة، إلا أن هذا التأثير لا يتصور إلا في الروايات دون النص القرآني^(١)، وأبرز من ذهب إلى هذا القول الشيخ محمد مهدي شمس الدين إذ يقول: « لا بدّ من إعادة النظر فيما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السنة حكماً شرعياً إلهياً بينما كثير منها، أعني نصوص السنة، لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمن ما أسميه تدبيرات، وهي أحكام تنظيمية إدارية^(٢)، و تبعه بذلك السيد محمد حسين فضل الله و الشيخ يوسف صانعي، و كذلك السيد كمال الحيدري: « إن آراء صحابة النبي وأصحاب الأئمة، واجتهادات الأعلام هي تاريخية إلا إذا ثبت العكس. نعم، النص القرآني إلهي مطلق يتجاوز الزمان و المكان^(٣)».

رغم ما تقدم من نصوص إلا أنها لن تشفع إلى تطوير حضور الدلالة التزامية ، و ما نستطيع أن نسجله هو أن حس قراءة الواقع، وفك الالتباس بينه وبين النص بقي محدوداً بل خجولاً عند أصحاب هذا الاتجاه^(٤). وربما يعود السبب في ضعف الوعي بدلالة الواقع لعاملين :

الأول- ضعف الوثوق بالتاريخ بوصفه كاشفاً عن واقع النص .

ثانياً - التزامهم بالقاعدة الأصولية (المورد لا يخصص الوارد) التي حموا بواسطتها النصوص من الاختزال الخارجي، و كانوا يهدفون في ذلك إلى فتح البعد الدلالي للنص وصيانته من الاختزال في الوقائع والأحداث^(٥).

يرفض الاتجاه التوفيقي حاكمية الدلالة التزامية في القرآن الكريم ، بينما يقبلها لعموم السنة إذ يلزم منها تزامنية الدين أو أكثره من وجهة النظر السائدة وهو أمر يروّج بطلانه؛ لأنه يتعارض مع

(١) صرح أكثر من فقيه بتحبيد القرآن الكريم عن تاريخية الواقع، ومنهم الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ٨٦-٨٧. الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، السيد محمد حسين فضل الله، الناشر: مركز الغدير للدراسات - إيران، الطبعة الثانية ١٩٩٧م، ٣٧-٣٨. وينظر: حجية السنة في الفكر الإسلامي، حيدر حب الله، الانتشار العربي، بيروت لبنان، ١، ٢٠١١م، ٦٦٩-٦٧١.

(٢) الاجتهاد و التجديد في الفقه الإسلامي، ٨٦ - ٨٧ .

(٣) العقل الفقهي بين الإطلاق و التاريخية، ٢٠ .

(٤) ينظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي- التكون و الصيرورة، حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، ط: ١، ٢٠٠٦م، ٧٢٦ .

(٥) ينظر: فقه الجهاد ، د. حيدر شوكان سعيد، ٧١ . و ينظر: دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله، ١ / ٣٦ - ٣٨ .

خلود الشريعة، ثم يرى هذا الاتجاه أن من ضروريات الاعتقاد بخاتمية هذا الدين وخلوده : الأصالة و الخلود، أي أصالة الاسلام و خلوده ليجمعها في نظرية واحدة^(١).

المطلب الثالث - أثر الدلالة التزامية في تغيير الأحكام الشرعية

كثير من النصوص الروائية دلت على أن للظروف الزمكانية أثرًا في تغيير موضوعات الأحكام الشرعية تغييرًا خارجيًا، ومن ثمّ تغيير الأحكام المترتبة عليها، و ما هذا التغيير إلا لحكمة اقتضتها الظروف الواقعية . وللتأكيد ذلك أذكر بعض الأمثلة :

المثال الأول: لا خلاف بين الأعلام السابقين في حرمة بيع الدم وشرائه، لأنه كان لا يستخدم إلا بالشرب، وهو محرم كتابًا وسنة ويُشير الشيخ ناصر مكارم الشيرازي إلى الحكمة من حرمة الدم سابقًا هي: ((أن شرب الدم له مفسد أخلاقية وجسمية، فهو وسط مستعد تمامًا لتكاثر أنواع الميكروبات . الميكروبات التي تدخل البدن تتجه أول ما تتجه إلى الدم، وتتخذ مركزًا لنشاطهم .. ولذلك نستطيع القول إن الدم - حين يتوقف عن الحركة - يكون أكثر أجزاء جسم الإنسان والحيوان تلوثًا.. إضافة إلى أنه يورث قسوة القلب^(٢)). أما اليوم فقد تحولت الحالة الظرفية و الموضوعية و تبدل استعمال الدم بالطريقة العلمية التي تجعل منه ثمنًا ذا قيمة مهمة، بل هي بالغة الأهمية في الأحوال الخاصة التي تتوقف عليها حياة النفس المحترمة، وهذه حكمة البيع في الوقت الحاضر، لذا صار حلالًا^(٣).

المثال الثاني: حرمة الربا: يعدّ الربا من المعاملات المحرمة بنص القرآن **قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا**

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَعْضٌ مِّنْكُمْ يَكْفُرُ لِبَعْضٍ مِّنْكُمْ أَن تُمَتَّعُوا بِهِمْ وَلَا تَكُونُوا رِجَالًا عَاكِفِينَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ تَتَذَكَّرُونَ ۚ﴾ [١٣٠]، رتب الشارع الحرمة على الربا وذلك بلحاظ الظروف الاقتصادية المتوازنة في المجتمع وقت التشريع، ويؤدي إلى تراكم الثروة لدى فئة قليلة .. فقد يقدم المدين على الانتحار، وقد

(١) ينظر: فقه الجهاد، د. حيدر شوكان سعيد، ٧٢ - ٧٣ .

(٢) تفسير الأمثل، ١ / ٤٨٨ .

(٣) ينظر: العقل الفقهي ، السيد كمال الحيدري، ٦٢٣ .

تدفعه حالته اليائسة إلى أن يقتل المرابي شرّ قتلة، وقد ينفجر الشعب المضطهد انفجاراً عاماً في ثورة عارمة، ويغرس روح الحق في القلوب^(١).

وحقيقة الربا هي أخذ الزيادة في ظرفٍ اقتصاديٍّ مستقرٍّ، أما إذا كانت هذه الزيادة في ظرفٍ اقتصاديٍّ غير مستقر فهذا لا يعدّ ربا. أي: أن الزيادة إذا كانت ضمان للأجل فهذا حلال، بخلاف الزيادة عند المحل^(٢). والذي يتضح أن من قال بهذا التحليل نظر للواقع وترك النص وهذا على إطلاقه ليس صحيحاً .

مثال توضيحي : « لو أقرض شخصٌ لشخص آخر مبلغاً من المال، وهو يعلم بأن القدرة الشرائية للعملة سوف تضعف بعد سنة بنسبة عشرة بالمئة، واشترط على المقرض الزيادة بنسبة عشرة بالمئة فهذه الزيادة ليست ربوية، إنما هي زيادة لضمان عودة المال إلى صاحبه بنفس القيمة الشرائية له حين الإقراض، مما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٩]»^(٣).

وهذا يختلف عن العقل الاجتهادي الحاكم على الفقه الإسلامي الذي يرى أن اشتراط هذه الزيادة تعد معاملة ربوية . ولسنا هنا في محل بيان الاختلافات المدرسية في المعاملة الربوية.

والمراد بيانه: إنّ المعاملة الربوية تأثرت بتغيّر الظروف الواقعية الاقتصادية إذ عند ثبات الأخير يكون اشتراط الزيادة معاملة ربوية، والحكمة من كونها ربوية بسبب عدم نقصان رأس ماله الأصلي باختلاف الزمن، مما تسببه الزيادة من ظلم للشخص المقرض.

أما عند عدم ثبات الظروف الاقتصادية يكون الاشتراط معاملة غير ربوية، والحكمة منها إبقاء القيمة الشرائية للمبلغ على ما كان عليه قبل الإقراض^(٤).

(١) ينظر: زهرة التفاسير ، محمد بن أحمد بأبي زهرة (ت ١٣٩٤ هـ)، دار الفكر العربي، دون مشخصات اخرى، ٣ / ١٤٠٨ .
وينظر: تفسير الأمثل ، ناصر مكارم ، ٢ / ٣٥٠ .

(٢) ينظر: تفسير المنار ، محمد رشيد رضا، ٣ / ٩٠ .

(٣) العقل الفقهي بين الإطلاق و التاريخية، السيد كمال الحيدري، ٦٢١ .

(٤) ينظر: العقل الفقهي ، السيد كمال الحيدري، ٦٢٢ .

المثال الثالث - صرف الزكاة: كانت الزكاة تُعطى للمسلمين ولغير المسلمين وأشار إلى ذلك السيد محمد الحسيني الشيرازي إذ يرى: أن إعطاء الزكاة إلى الكفار لحكمة يراد بها تأليف قلوبهم بالمال ليميلوا نحو الإسلام أو نحو المسلمين ، فإن الأموال تقرب الناس إلى الناس، وتقرب الناس إلى الإسلام خاصة، وكذلك المسلمون ممن كان إيمانهم ضعيفاً يُعطونهم من الزكاة لتقوى عقيدتهم، ويستحكم إسلامهم؛ وذلك لتكثير الإسلام^(١). ومن ذلك ما رواه الشيخ الكليني: ((علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، ومحمد بن مسلم أنهما قالَا لأبي عبد الله(عليه السلام): أرأيت قول اله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ ۝٦٠ ﴾ [التوبة: ٦٠]، أكل هؤلاء يعطى وإن كان لا يعرف ؟ فقال : إنَّ الامام يعطي هؤلاء جميعاً لأنهم يقرون له بالطاعة ، قال: قلت: فإن كانوا لا يعرفون ؟ فقال : يا زرارة لو كان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع وإنما يعطي من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه فأما اليوم فلا تعطها أنت وأصحابك إلا من يعرف من وجدت فمن هؤلاء المسلمين عارفاً فأعطه دون الناس..))^(٢).

والشاهد أن الإمام في الرواية جعل للظروف الزمانية الواقعية مدخلة في تغيير موضوع الزكاة تغييراً خارجاً (أي تغيير حكمته فكانت سابقاً تُعطى للكافر ليرغب في الإسلام)، أما تخصيص الزكاة في وقتنا الحاضر بالمسلم فقط وهو ناتج عن حاجة المسلمين، واتساع رقعة الاسلام .

ويتضح للبحث أن هذا الفهم يعتمد على عقلية الفقيه، إذ لو اتبع في منهجه الدلالة الحرفية، فلا يستطيع انتاج مثل هذه الأحكام الجزئية . وأما ((المجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالتها))^(٣).

(١) تقريب القرآن إلى الأذهان، ٢ / ٤١٦ .

(٢) الكافي، باب فرض الزكاة وما يجب في المال من حقوق، الحديث: ١ ، ٣ / ٤٩٦ .

(٣) الاجتهاد والتجديد بن الضوابط الشرعية و الحاجات المعاصرة، حوار مع يوسف القرضاوي، ٢ / ١٦٠ .

ومن هنا فإنّ تطبيق المنهج الإسلامي في أي واقع، ينطلق من فهم أحكام الشريعة والحكمة منها وعللها ومقاصدها الكلية، في ضوء دلالة الواقع المتجدد والظروف التزامنية المتغيرة، وهذا يحتاج إلى منهج يضمن سلامة الفهم، والاستنباط .

ولا يعني هذا المنهج نسخ الحكم أو إزالته تماماً، كل ما في الأمر أن ما تعدّه الطريقة التقليدية موضوعاً واحداً هو في واقع الحال يمكن أن يكون متعددًا لمصاديق أخرى مما يوجب تكثّر الأحكام وتغيرها بتغيّر مصاديقها زمانياً^(١).

وهذا يأخذنا لمسوغات الاشتغال على الدلالة التزامنية التي من أهمها: (نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصادق - للسيد كمال الحيدري)، باعتبارها حلاً لتزامنية النص، ثم أردفتها ب(نظرية البطون) التي تؤكد نظرية الحيدري.

المطلب الرابع : مسوّغات التجديد وتغيّر الأحكام .

أدرك قلق التيارات المدرسية في المؤسسة الدينية من الفكر العلماني للفظ التزامنية (التاريخية) وكيفية التعاطي مع التراث الإسلامي، ثم أدرك كذلك صعوبة الموقف الحيادي الذي ادعوا له من تطبيق التفسير التزامني ولا سيما في هذه المرحلة الزمنية .

نعم يجب أن يبدأ هذا التطبيق من المؤسسة الدينية، لكنه محال لكثير من الضغوطات المفروضة عليها، فأعتقد إننا (طلبة الجامعات) أكثر تحرراً فعلياً من الآن البدء بالتدرج في تطبيق هذا المنهج من بوابة المنهج الحيادي للتفسير التزامني، أي تقديم (ارضاءات ضمنية)، لأننا لا يمكننا تطبيق هذا المنهج دفعة واحدة في الجامعات العربية الإسلامية.

ليس المطلوب مقاطعة التراث مطلقاً، بقدر فهمه وفقاً لسياقه التاريخي، والتحرر من سلطته وهمينته المعرفية، إذ لا يعني كلامنا عن التزامنية أن نجعل الشريعة خاصة في العصور الأولى دون غيرها من العصور فهي حلّ لهم ولا يمكن أن تنتج حلول لزماننا، ولا يعني أننا نريد إلغاء الأحكام الشرعية.

(١) ينظر: جدلية الخطاب و الواقع، يحيى محمد، ٢٥٦ .

أما المنهج التاريخي الحيادي فهو غير ذلك إطلاقاً فيمكن أن تُفصل موضوع الدلالة التزامية إلى أقسام يمكن عدّها حلولاً :

أولاً- دلالة التزامية تلغي الحكم : يمكن القول إن من ذهب إلى هذا الاتجاه أو القسم من التزامية التي تلغي الحكم تماماً، يكون متعلقاً بالأحكام الولائية التي تتغير حال انتهاء صلاحيتها أو مصلحتها.

إذ نجد بعض أقوال العلماء تشير إلى التفريق الفاصل بين صنف الأحكام العامة الثابتة التي يأتي بها النبي (ﷺ) للتبليغ حسب ما أوحى إليه من تشريع ثابت، وبين صنف الأحكام المؤقتة الزمانية التي يمارسها النبي (ﷺ) باعتباره قاضياً تارة، وإماماً ورئيساً للمسلمين تارة أخرى^(١).

الأحكام الولائية بوصف ناصر مكارم^(٢) أحكام جزئية حاصلة من تطبيق الأحكام الكلية على مصاديقها في ما يرتبط بالحكومة وتبدير أمور المسلمين وكل ما ليس له مسئول خاص من أمور الغيب والقصر وما أشبه ذلك^(٣).

وعليه فالأحكام المتغيرة هي تلك التي تعود إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي والتي يصح تغييرها تبعاً لتغير بعض قيودها من العادات والأحوال والأعراف وما شاكلها، أو أن من الأحكام ما كانت في الأصل تعالج موضوعات طارئة واضحة الخصوصية لا يصح سحبها على النحو العام، وهي التي أطلق عليها بعض العلماء بالأحكام الولائية^(٣).

ثانياً- دلالة تزامنية تضيق الحكم: إن الفهم التزامي يذهب بنا في هذا القسم إلى أقرب من القسم الأول، إذ هو لا يلغي الحكم بل يضيق مساحته ويحددها، مثال ذلك: (تحديد النسل) فالإكثار من النسل كان شائعاً ومعروفاً ووردت روايات كثيرة تحث على الإكثار من النسل، أما الشيخ ناصر مكارم الشيرازي لديه دراسة تتعلق بذلك يرى فيها: إن إكثار النسل ليس حكماً مطلقاً في جميع الأزمان والأماكن، بل هو متعلق بظروف خاصة فلو تغيرت الظروف تغير الحكم. ما معناه أن هذا الحكم لظروف كان فيها المسلمون قلة، يحتاجون للكثرة العددية؛ لأن الانتصار في الحروب واستقرار

(١) ينظر: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تح: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، ١/ ٣٣٠.

(٢) ينظر: بحوث فقهية مهمة، ١٦٧.

(٣) ينظر: جدلية الخطاب و الواقع، يحيى محمد، ٢٣١.

المجتمع كان متعلقاً بالكثرة العددية، لكن عندما كثر المسلمون انتفى هذا الحكم بانتفاء الحاجة للكثرة العددية، فأصبحت تشكل عائقاً مما يوجب واحداً من الأربعة الموحشة أو جميعها - الفقر والجهل والمرض والفراغ (البطالة)، عندها يجب تحديد النسل بالمنع عن الكثرة لتغيير الموضوع وتبدله^(١). أي أن الشيخ هنا ضيق الحكم وفقاً لفهمه الزمكاني، ولم يلغها تماماً، فكثرة النسل ثابت ولا زال ثابتاً، لكن بشرط حاجة المجتمع الإسلامي لها، لأن سياقها التاريخي الذي فهمها به يقول حاجة المجتمع الإسلامي للكثرة بسبب الحروب كما أشرنا .

من باب آخر إن هذه الحاجة للكثرة منتفية بدليل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]، والتي نسخت ما قبلها في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضٌ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] . يشير المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) إلى مدلول الآية فيرى: أن الهيئة الاجتماعية (القوة والامكانيات) لها أثر في المقاومة؛ لأن الحكم هنا مرتبط بالجماعة وهذا الأقرب عنده^(٢). ورغم وضوح الحكم هنا وصراحته فهو من أحكام الوسائل لا المقاصد ولا الغايات، لكن الغالب في الطريقة التقليدية أنها تعاملت مع الحكم بشكل ثابت لا يقبل التغيير والتبديل، من دون مراعاة دلالة الواقع والظروف، أي يريدون أن الكثرة هي التي تنتصر دائماً في كل زمان ومكان. فلو افترضنا قامت حرب فهاجم العدو على كثرة المسلمين بسلاح جوي فتآك متطور (النووي مثلاً)، بينما لم يكن بحوزة المسلمين الكثيرين ذلك السلاح، بحيث يستطيعون به ردّ العدو والوقوف بوجه ذلك السلاح، فهل يُعقل مطالبة المسلمين البروز والمقاومة في المعركة من غير فرار بحجة كثرة عددهم؟؟ .

وقد وافق يحيى محمد ما ذهب إليه السيوري إذ يرى يحيى: أن هذه الآية تنطبق أكثر على الهيئة الاجتماعية في الحروب البدائية تلك التي تعتمد على الجهود الذاتية مما يجعل حكم الآية غير مناسب لعصرنا الذي تُستخدم فيه الجهود الآلية لا الذاتية، بل يعد استمرار الحكم في هذه الآية عبثاً

(١) ينظر: بحوث فقهية، ناصر مكارم، نسل جوان للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٢هـ، ط: ١، ٢٨٣.

(٢) ينظر: كنز العرفان في فقه القرآن، تح: الشيخ محمد باقر، المطبعة: حيدري - طهران، الناشر: المكتبة الرضوية، د.ط.

١٣٨٤ - ١٣٤٣هـ، ١/ ٣٦٠.

دون فهمها التاريخي الباطني، ومثلها آية رباط الخيل من حيث الأمر بأعدادها هو من الوسائل التي يمكن فهمها على نحو المطلق المغلق^(١).

وبما أن هذه الآية دلّت على أن الكثرة العددية أصبحت لا تشكل اعتباراً للانتصار ولا تُزيد من حظوظه في وقتنا الحالي، إذ إن القوة أصبحت مرتبطة بقوة السلاح المستخدم في الحرب، لا بالكثرة العددية كما أشرنا، علاوة على ذلك إن تحديد النسل أصبح واجباً على المسلمين، لأن الكثرة تُشكل بطلاة وجهلاً وفقرًا وغيرها. وعليه استنتجوا أن هذه الأحكام ليست ملغية مطلقاً بقدر ما هي مضيقّة لأن موضوعها قد انتفى.

ثالثاً - دلالة تزامنية توسع الحكم: في هذه المرة التزامنية تعمل على فتح آفاق أو مصاديق مستحدثة لتشمل هذه المصاديق المفهوم الأول، مثلاً : (رؤية الهلال)، فهم أغلب المفسرين قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. شهد أي رأى، مستثنين على الحديث النبوي (صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته)^(٢) إذ فهوموا الرؤية هي الرؤية البصرية التي ألفها الناس في عهد الرسول (ﷺ)، عدّ بعض العلماء أن الرؤية وسيلة للعلم وليس غاية^(٣)، فلا يحاد عنها، وإنما ذكرت بوصفها وسيلة توصل إلى غاية هي اليقين في ثبوت الهلال، فدخول الشهر^(٤). ومن بين الأمور التي يذكرها السيد محمد الصدر لفائدة المراد الحديثة إذ يقول: «أن يثبت أن الهلال كبير بحيث يكون قابلاً للرؤية، الأمر الذي يمكن به إثبات أول الشهر، وإن لم يره بالعين المجردة»^(٥).

نلاحظ أن (الرؤية) في الآية المباركة وفي جميع الأحاديث الواردة في الصحاح^(٦) ورد لفظ عام مطلق غير مقيد بقريضة تدل على الرؤية المجردة، إذ عنوان الرؤية يشمل الرؤية بالعين المجردة

(١) ينظر: جدلية الخطاب و الواقع ، يحيى محمد ، ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٢) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، رقم الحديث: (١٩٠٩)، ٣ / ٢٧ .

(٣) ينظر: الفقه على المذاهب الخمسة، محمد جواد مغنية (١٤٠٠هـ)، مطبعة شريعة - قم، ط: ٥، ١٤٢٧هـ - ١٣٨٥م، ١ / ١٦٥ .

(٤) ينظر: مبادئ علم الفقه، عبد الهادي الفضلي، مؤسس أم القرى للتحقيق و النشر، د.ت، د.ط، ٢ / ٣٩ .

(٥) ما وراء الفقه، السيد محمد الصدر (١٤٢١هـ)، ٢ / ١١٧ .

(٦) ينظر: صحيح البخاري ، ٣ / ٢٧ / رقم الحديث : ١٩٠٩ .

والمسلحة، إذ إن الأخيرة هي كالرؤية بالنظارة الطبيعية لضعيف البصر؛ لأن العامل المشترك بينهما هو تقريب البعيد .

وقد ذهب إلى هذا المبنى السيد محمد فضل على اعتبار الشهر ظاهرة متكررة الوجود لا علاقة لها بالرؤية المجردة، فإذا ثبتت الرؤية بقول أهل الخبرة (بالتلسكوب) الذين يفيد قولهم الاطمئنان بخروجه من المحاق، ثبت الهلال حتى لو لم يره أحد، أي أن الهلال موجود قطعاً في الوجود، ولم ننتظر حتى نراه لنحكم بوجوده. عدّ الرؤية وسيلة موصلة إلى العلم بتحقيق اليقين بوجود الهلال، واليقين لا يدخله الشك^(١).

نلاحظ أن العلماء القائلين بإمكانية تحقيق رؤية الهلال بالعين المسلحة جاء حكمهم عن طريق تفسير تزامني مع الواقع المعاش، معناه أن الحديث (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته) أي كان النبي (ﷺ) يتكلم مع فضاء تاريخي، أي أن الطريق الموصل لليقين الذي يترتب عليه الحكم هو الرؤية إذ هي في زمن الرسول كانت فقط الرؤية المجردة، أما اليوم فصار هذا اليقين يتحقق من طريق آخر للرؤية غير المجردة (العين المسلحة) ، علاوة على ذلك أن هذا الربط التاريخي لا يلغي المفهوم الأصلي الذي هو (الرؤية) بل يُثبت رؤية الهلال بوصفها طريقاً لتحقيق اليقين من بدايات الشهور، و يُثبت كل طريق آخر يفيد اليقين بولادة الهلال .

رابعاً- نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصادق: من الأمور التي يمكن عدّها حلولاً لمسألة تزامنية(تاريخية) النص الديني هذه النظرية المشهورة عن السيد كمال الحيدري، التي تقوم على إثباته أن هذه اللغة لغة حيّة متغيرة متطورة، إذ يرى أن القرآن لم يأت على نحو القواعد العربية نفسها التي أسس لها النحويون بل جاء على لغة خاصة به وإن كانت ثابتة من حيث الألفاظ والحروف إلا أنها متغيرة على مستوى المصاديق والمفاهيم والمعاني^(٢)، ويوضح ذلك على مستوى التذكير والتأنيث والضمائر مثلاً: مفردة (الذين)، تُشير بحسب قواعد اللغة إلى الرجال، فيفهم أن المقصود بها هم الرجال دون غيرهم، أما إذا جاء في النص الديني مفردة (اللواتي) فيُفهم منها النساء دون غيرهم، وعليه فعندما يقول القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ١٠٤]، فإن مقتضى الخطاب

(١) ينظر: المسائل الفقهية ، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ٢ / ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٢) ينظر: فقه المرأة (٤٦) - محاولة لعرض رؤية أخرى، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٨/١/٦ .

في الآية يتكلم عن الرجال، نعم قد يدل دليل آخر لعدم خصوصية الرجال، إلا أن مقتضى الأصل الأولي لقواعد اللغة العربية يدل على خصوصية الرجال بهذا الخطاب.

ومن هنا يُشير الحيدري إلى أن القواعد الأخرى التي يتم استخدامها لجعل الخطاب في بعض النصوص الدينية لا يختص بالرجال وحدهم كالإجماع أو قاعدة اشتراك اللفظ أو التغليب .. إلخ، ماهي في حقيقتها إلا توجيهات وتأويلات وتبريرات (تمت ما بعد الوقوع) وذلك لأن مقتضى الأصل الأولي في اللغة كون المقصود بالخطاب هم الرجال^(١).

وعليه فإن هذه اللغة تؤثر وتتأثر بالمجتمع وهي وليدة لهذا الواقع الاجتماعي إذ لا يستطيع الإنسان أن يفكر بلا ألفاظ، وهذه الألفاظ بما تحمله من واقع سوف تضغط على فكر الإنسان وتحد من تفكيره، إذ إنه سيفكر في إطار شكّته له هذه اللغة الجاهلية؛ لأنّ هذه اللغة شكلت قيّداً على الفكر وأصبحت تحدد الشكل الذي عن طريقه يتم التفكير^(٢)، فمثلاً قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ سوف يتأثر بما يحمله الإنسان من فكر حول مفردة (الرجال) و(النساء) و(القوامة)^(٣).

خطورة في هذا الأمر هي أن يتم الاعتماد في النظر للقرآن الكريم وفهمه على نظارة لغة العرب وقواعدها، لأنّ هذه اللغة هي انعكاس لثقافة وعقيدة وأخلاق وسلوك وقيم العرب آنذاك، والقرآن الكريم يرفض هذه الثقافة ويُعبر عنها بالجاهلية الأولى^(٤).

مثال قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة)، السؤال ما هو المال وما مصاديقه اليوم؟، الآن لو ذهبنا إلى اللغة، تبدأ باستعراض مصاديقه، ولعل في زماننا توجد مصاديق للمال لم تخطر على ذهن أحد من الأولين والسابقين، فهذا هل يعدّ هذا هو مال أو ليس بمال؟ فقد يكون في زمانه ليس مالاً وفي زمانه مال^(٥).

(١) ينظر: فقه المرأة (٤٧) محاولة لعرض رؤية أخرى، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٨/١/٧ م .

(٢) ينظر: فقه المرأة (٥٣) - أدلة نظرية وحدة المفهوم و تعدد المصداق في النص القرآني (١)، كمال الحيدري ، تاريخ النشر:

٢٠١٨ / ١ / ١٥ . وينظر: نظرية المعرفة بين الفكر الاسلامي و الفكر الغربي (١٠)، كمال الحيدري ، تاريخ النشر: ٢٠١٧/٧/٤ .

(٣) ينظر: فقه المرأة - محاولة لعرض رؤية أخرى، (٤٦)، و (٤٧).

(٤) المصدر نفسه : ٤٧ .

(٥) ينظر: فقه المرأة (٥٣) - أدلة نظرية وحدة المفهوم و تعدد المصداق في النص القرآني (١)، كمال الحيدري .

ومن الأمثلة الواضحة قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴾

﴿[الملك: ٣٠]، يرى الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) في معنى ذيل الآية: اخبروني إن أصبح ماؤكم غوراً أي غائراً ذاهباً في الأرض بالكلية، فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ؟^(١)، يعني ظاهر وجارٍ ومتناول الأيدي حتى تشربوه، هذا ظاهر الآية المباركة. كذلك السيد الطباطبائي يقول: الغور ذهاب الماء ونضوبه في الأرض والمراد به الغائر والمعين الظاهر الجاري من الماء، والمعنى اخبروني إن صار ماؤكم غائراً ناضباً في الأرض فمن يأتاكم بماء ظاهر جارٍ حتى يكون في متناول أيديكم^(٢).

أما الأئمة (عليهم السلام) نراهم يطبقون هذا على بطون القرآن فنلاحظ ما جاء في تفسير القمي قال سئل الرضا (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴾ [الملك: ٣٠]، فقال ماؤكم أبوابكم، أي الأئمة، ما هي علاقة الإمام بالماء؟ ولهذا الآن لو تعطيه بيد أي مفسر يقول هذا من الغلو، هذا خلاف ظاهر الآية لان الآية تتكلم عن الماء والأئمة ما علاقتهم؟ الجواب: هذا مرتبط بفقهاء اللغة، أنه وضع لفظ الماء لهذا السائل؛ لأنه بهذا السائل حياته المادية، والإمام به حياتنا المعنوية، القرآن يقول: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ^ط وَعَلِّمُوا أَنْتَ اللَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ^٣﴾ [الأنفال: ٢٤]، أي: رسول الله إذا دعاكم لما يحييكم، فكما أن الماء يحيي الجسد، الإمام يحيي الروح بالعلم، إذن مصداق من مصاديق الماء أو ليس مصداقاً من مصاديق الماء؟ بل مصداقيته لهذا المفهوم أوضح بكثير من الماء الجاري، ولكن بشرط أنك في فقه اللغة وفلسفة اللغة تفهم هذه الحقيقة، والأئمة أبواب الله بينه وبين خلقه، فمن يأتاكم بماء معين، المراد من الماء يعني علم الإمام، من أين تحصلون على العلم الذي يعطيكم الإمام؟ شرقاً أو غرباً لن تجدوا علماً صحيحاً إلا عندنا أهل البيت^(٣).

(١) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ٢٤ / ١٥.

(٢) تفسير الميزان، ١٩ / ٣٦٥.

(٣) ينظر: تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩هـ)، تح: طيب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف، ١٣٨٧هـ، ٣٧٩ / ٢. وينظر: فقه المرأة (٥٥) - أدلة نظرية وحدة المفهوم و تعدد المصداق (٣)، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٨ / ١ / ١٧.

فالقرآن الكريم يخاطب السابقين بما تقتضيه مصلحتهم وزمانهم وثقافتهم، ومن جهة أخرى يخاطب المعاصرين بما تقتضيه مصلحتهم وثقافتهم أيضاً، ورفض أن يكون فهم السلف السابق حجة علينا في هذا الزمن؛ لأن الأساس المعرفي لفهم النص ليس مرتبطاً بزمن النص^(١). وإلا كيف يكون القرآن صالح لكل زمان و مكان؟

لا يريد الحيدري نفي هذه اللغة تماماً، بقدر ما يريد اتخاذها معبراً أو جسراً للوصول إلى المدلول الالتزامي للغة الذي يقع خلف اللفظ، لا يمكن أن تفسر اللغة ما جاء في بطون القرآن إذ إنه ركز على قضية أن القرآن نزل بلغة خاصة به، فيجب أن نفهم بطريقة متجددة خاصة، وليس للغة العربية التي وضعها اللغويون البشر القدرة الكافية لفهم اللغة الإلهية، وملكاتنا .

خامساً - نظرية البطون : وربما يقترب الشيخ حيدر حب الله في هذه النظرية من مفهوم الحيدري، إذ إن الأول يستدل على هذه النظرية بقوله تعالى: ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] إذا جمعنا قوله اشتمال القرآن على كل شيء كما عبر عن نفسه، وبين عدم ظهور أغلب الأشياء هذه لنا، وإلا لكُنَّا شهدناها جميعاً عندما نرجع إلى النصّ وفق قواعد اللغة العربية الموضوعية، بدلالات العرف، إذ إنّ الجمع بين هذين المعطيين يكوّن لنا نظرية البطون، أي أن هناك دلالات بطونية للقرآن هي التي تحتوي كل شيء وطريقة فهمها ليست هي طريقة فهم اللغة؛ لأنها لا تستطيع أن تكشف هذه الدلالات، وعليه فاللغة ليست هي الوسيط الوحيد الذي يمكنه أن يساعدنا على فهم كل شيء في القرآن^(٢) .

وفي رواية عن عبد الله بن سنان، عن ذريح المحاربي قال : قلت لأبي عبد الله الباقر (عليه السلام): ((إن الله أمرني في كتابه بأمر فأحب أن أعمله، قال : وما ذاك؟ قلت : قول الله عز وجل : ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، قال الإمام: ليقضوا تفثهم لقاء الإمام وليوفوا نذورهم تلك المناسك . ثم قال : عبد الله بن سنان فأنتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك قول الله عز وجل: (ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم)، قال الإمام: أخذ

(١) ينظر: دور اللغة في فهم النص الديني في فكر السيد كمال الحيدري، أ. سلمان عبد الأعلى، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، ٣١/ يوليو/ ٢٠١٨ .

(٢) ينظر: لغة القرآن بين العرفية والمافوق عرفية و فكرة بطون القرآن، محاضرات حيدر حب الله ، ١٤ / ٣ / ٢٠٢٣، المحاضرة الثالثة .

الشارب وقص الأظفار وما أشبه ذلك^(*) . قال: قلت: جعلت فداك إن ذريح المحاربي حدثني عنك بأنك قلت له: (ليقضوا نفثهم) لقاء الإمام وليوفوا نذورهم تلك المناسك ، فقال: صدق ذريح وصدقت إن للقرآن ظاهراً وباطناً ومن يحتمل ما يحتمل ذريح^(١) .

تؤكد هذه الرواية أن المعنى اللغوي أو المفهوم الثابت من المحال أن يعطيني تفسيراً لقضاء النفث بأنه يعني (لقاء الإمام)، أي أن طبيعة هذا الباطن ليس من نوع الباطن الذي يمكنك أن تستنبطه باستخدام اللغة . والإمام فسّر لذريح بالمعنى الباطن لأنه من الخواص الذين يتحملون ذلك التفسير^(٢).

فمهما اشتغلنا على لغة العرب ودلالاتها سنوات وقروناً ما استطعنا الوصول إلى بطون القرآن وهذا هو التحدي الذي عجز عنه العرب، أي أن بطون القرآن هي مصاديق متعددة والظاهر منه المفاهيم، وعليه فإن مصاديق المفاهيم متعددة ومتغيرة بتغير الزمان والمكان . مثال آخر: أن مفهوم (الميزان) في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧]، المراد به الميزان^(٣) الآلة التي توزن بها الأشياء^(٤)، ومن مصاديقها العدل أو الصلاة أو العقل، وهذه تُسمى بطون تظهر بعد تجريد (الميزان) من بعده المادي.

لا يفوتنا أن ننوه إلى أن هناك توافق بين مبنى السيد كمال الحيدري و حب الله، إذ هذا التوافق على أن لغة القرآن مزيج من (لغة عُرْفِيَّة تفهم من ظاهرها و لغة غير عُرْفِيَّة رمزية) الأول يسميها مصاديق و الثاني يسميها بطون وكلاهما متغير.

ربما يفهم القارئ أن هاتين النظريتين اللتين استعرضتهما لا علاقة لهما بمفهوم (تاريخية النص الديني)، إلا أن نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق تعدُّ حلاً لمسألة التاريخية؛ لأن المصداق متغير ومتجدد أي أن الأفهام متغيرة تبعاً للزمان والمكان، وجئت بنظرية (البطون) لسببين الأول : للتأكيد أن للقرآن بطوناً وهذه البطون مصاديق متغيرة، وظاهرها مفاهيم ثابتة، لأن التأويل يقع في المصاديق لا بالمفاهيم، ثانياً - بعض العلماء أنكر تعدد الأفهام (المصاديق)، ونظرية البطون تُثبت تعددها .

(*) أي أن الإمام أعطى لعبد الله بن سنان المعنى الظاهر من القرآن وهو المدلول اللغوي المعروف لـ(قضاء النفث) في اللغة .

(١) الكافي ، الكليني، ٤ / ٥٤٩ .

(٢) ينظر: لغة القرآن بين العرفية، حيدر حب الله ، المحاضرة الثالثة.

(٣) ينظر: لسان العرب ، ابن منظور، ١٣ / ٤٤٦ .

أما التفسير التزامني الذي أذهب إليه هو وجوب إقامة شبكة من العلاقات بين اللفظ اللغوي و الواقع الذي نزل به النص لكي نعي السياقات التي نزل بها ثم النظر لهذه السياقات، والحكمة التي جاء لأجلها، وأقصد بشبكة العلاقات هي أن نتخذ اللغة العرفية معبراً لفهم ما هو خلف اللفظ، وأن ننتج مصاديق جديدة للأحكام، وفق أصول فقه جديدة و فقه جديد غير الذي عهدناه، بعيداً عن قياس الأمور و تأويلها لتوافق عقلية السابقين، أي على المؤسسة الدينية أن تجتهد، وتنتج (نظام صلاة جديد) لمن النهار عنده ستة أشهر، و(نظام صوم جديد) لهم أيضاً، لان الشرط الذي في الآية انتفى (فلم يكن خيط أبيض و لا أسود) فكيف يصوم المسلم و يصلي بتلك البلاد؟ ، وإذا اكتشفنا بالتفسير التزامني أن الحكمة من الصوم يمكن تحقيقها بطريقة غير الصوم لسكان هذه البلدان هل تجوز تلك الطريقة؟ أم يجوز الصيام برفع قيد رؤية الخيط الأبيض و الخيط الأسود؟ وماذا عن الصلاة هل يمكن أن تُحقق بعمل يُحقق حُكمها؟

يسعى التفسير التزامني إلى الكشف هذه الإشكالات وعن وظيفة اللفظ الأصلية و انتاج معنى جديد، وفهم آخر للدين، بمنهج تفسيري جديد قائم على قراءة آنية تزامنية تستلهم نظامها الدلالي والرمزي وما تختزنه من معانٍ ومداليل، لا تكشف عنها إلا بعد تجاوز المنظومة التفسيرية التقليدية المغلقة للفهم التراثي الكلاسيكي لها ، وتوظيف اتجاهات أو تيارات حديثة ناشئة خارج المؤسسات الدينية، والاشتغال بأدوات المعرفة البشرية، والعلوم الانسانية الراهنة لتفسير النص القرآني في ضوء متطلبات العصر ورهاناته .

وهذا لا يعني تغيير النص القرآني وتبدله بتبدل الزمان والمكان، كما لا يعني اختصاص النص القرآني في زمن دون آخر، حسب مفهوم العلمانية لتاريخية النص، بل المراد به هو تغيير الفهم أو الفكر الإنساني اتجاه النص، أما النص الثابت، إذن هناك علاقة بين مفهوم واحد ومصادق متعدد يجب أن تُكشف هذه المصاديق .

ويمكن أن أُعرِّف التفسير التزامني : بوصفه منهجاً تفسيرياً ينظر إلى النص الديني في إطار الواقع الذي نزل فيه تارة، وفي إطار الواقع المعاش في هذه اللحظة تارة أخرى، على أن يأخذ اللغة العربية وسيلة له .

الفصل الثالث

نماذج تطبيقية في المدونات التفسيرية المعاصرة،
وكاشفيتها للحكمة التشريعية .

المبحث
الأول

• حكمة العبادات في التفاسير المعاصرة.

المبحث
الثاني

• حكمة المعاملات في التفاسير المعاصرة .

المبحث
الثالث

• حكمة الحدود في التفاسير المعاصرة .

الفصل الثالث:

إنَّ الشارع لم يفصح عن المصالح والمفاسد التامة حيث إن الشارع في الأحكام الواقعية جعل المصلحة بالمتعلق، وليبيان هذه المصلحة دور كبير في تقريب المكلف من الطاعة والامتثال، ولهذا يبقى أصل الإشكال هو أنه لماذا لم يبين الشارع فلسفة الأحكام الشرعية مع أن بيانها يقوي الداعي عند المكلف ويقربه من الطاعة وكل ما يقرب المكلف من الطاعة لا بد للشارع أن يهيئه للمكلف، ومع ذلك نجد كثير من الأحكام غير معللة، ربما يعود السبب في عدم بيانها إلى اعتبارها من غير المستقلات العقلية الواجب الامتثال لها.

ومن المعروف أن لبيان فلسفة الأحكام هناك نظريتان : أحدهما لازمت جانب الأفراط، والأخرى لازمت جانب التفريط، فالأولى تقول: إن البحث في فلسفة الأحكام ممنوعاً مطلقاً. والأخرى تقول: البحث في معرفة فلسفة الأحكام ممكناً مطلقاً . وكلا النظريتين خاطئة؛ لأن الصحيح هو لا افراط ولا تفريط. بعبارة أخرى: هناك نظرية ثالثة وسطية تقول بأن هناك أحكام شرعية لها فلسفة واضحة وهي التي تندرج تحت المستقلات العقلية. وهناك أحكام شرعية ليست من المستقلات العقلية وفلسفتها غير بيّنة إلا أن القرآن والروايات هي التي تكفلت ببيان فلسفتها كالصوم . وهناك أحكام شرعية ليست من المستقلات العقلية وليست من الأحكام التي بيّن القرآن والروايات فلسفتها لكن على أثر تقدم العلم ومرور الزمن اتضحت لنا فلسفتها وحكمة تشريعها كحرمة أكل لحم الخنزير . وهناك أحكام شرعية لم تتضح فلسفتها بأي الطرق الثلاثة السابقة مثل: عدد ركعات الصلاة^(١).

وعليه أن بيان فلسفة هذه الأحكام الشرعية منوط بشبكة تفاعلات تقوم على تكاتف مجموعة دلالات كالدلالة الحرفية للنص والدلالة التزامنية التاريخية والمقاصدية والعقلية؛ لأن عملية قراءة النص

(١) فلسفة العبادات، حسين علي المصطفى، ١٥٥ .

ليس مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص إذ لا تتحقق نصية النص وفهمه الصحيح من دون تفاعل هذه الشبكة من الدلالات^(١).

وعليه كان من الواجب أن نبرز نماذج عدة من المدونات التفسيرية المعاصرة في هذا الفصل لنكشف في ضوئها عن أثر كل من المقاصد والعقل والواقع في تحديد الأحكام وفلسفتها، وبيان الفارق بين هذه الطريقة وطريقة المنهج التقليدي الماهوي في عدم اتخاذ الدلالة الواقعية في الفهم والاستنباط بعين الاعتبار^(٢). وعليه نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول:

حكمة العبادات في التفاسير المعاصرة

ثمّة قضية يجب التنويه لها وهي أن القضايا العبادية قضايا نصية توقيفية فلا يمكن تحصيلها اجتهداً من فقيه أو باستحضار دلالات غير دلالة النص، لأنّها صريحة في مورها، تحمل على نحو القضية الحقيقية^(*) التي تمثل الأفراد الذين وجدوا في عصر النص، والأفراد الذين سيوجدون إلى يوم القيامة. غير أن الحكمة من تشريعها يمكن أن استحصالها بقرائن تحفّ النص نفسه أو بدلالة

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ١١٠.

(٢) فهم الدين والواقع، يحيى محمد، ١٥٢.

(*) القضية الحقيقية: هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي فيشكل قضية شرعية شرطها هو الموضوع المقدر الوجود وجزاؤها هو الحكم، فيقول: إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه، فإن ضابط الحقيقة: هو ترتب الحكم على موضوع المقدر الوجود في الخارج حتى يصح حمل المحمول عليه؛ ومعنى ذلك إن المحمول ثابت للموضوع بقيد الوجود ومع انتفاء القيد ينتفي الحمل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، بمعنى إذا وجد مكلف مستطيع وجامع للشرائط في الواقع الخارجي وجب عليه الحج وإلا فلا. ينظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ٢/ ٢٨. و العقل الفقهي بين الاطلاق والتاريخية، كمال الحيدري، ٤٧٠.

الواقع أو ارشاد العقل أو بادراك الغاية التشريعية، وهذا ما سنلاحظه في حكمة الجهاد وعلاقته بمنطق القوة، وحكمة الحج والصوم .

المطلب الأول :

حكمة تشريع الجهاد وعلاقته بمنطق القوة.

في سياق فهم النص القرآني وتحليله يبرز الاختلاف الحاد في نصوص الجهاد وتشريعه وبيان الحكمة من هذا التشريع، ومورد الاختلاف ينبع من الفهم لقضية الجهاد والغاية منه، فذهب فريق من الفقهاء والمفسرين وهم الأشهر إلى القول بأن الجهاد الابتدائي الذي يعني طلب الكفار في عقر دارهم ودعوتهم إلى الإسلام وقتالهم إذا لم يقبلوا هذه الدعوة حتى وإن لم يصدر منهم عدوان واقع أو متوقع. والحكمة في هذه الرؤية أنها تعتقد أن تشريع الجهاد إنما جاء لعدة في الآخر وتلبسه به.

بينما يظهر اتجاه آخر يعتقد أن التشريع لإزاحة الموانع التي تحول دون وصول الدعوة إلى الآخر، فلو سمح للدعوة الإسلامية - التي تحملها الدولة الإسلامية- بالوصول إلى هذه المجتمعات فلا مورد للجهاد، وهذا ما ذهبت إليه مجموعة من العلماء.

وأما الرأي الثالث: فيرى أن الجهاد إنما شرع لحكمة دفع العدوان الواقع أو المتوقع (الوقائي)، فلا قتال إلا لدفع عدوان المعتدي، لأن الجهاد الابتدائي لا مسوغ شرعياً له، وأن العالم المعاصر قد تمكن بواسطة الإعلام الحديث وتقنياته من إيصال صوت الدعوة إلى مشارق الأرض ومغاربها.

حتى نلاحق هذا الموضوع ونلاحق حيثيات الفهم فيه نقف عند ومضات ومحطات مهمة، نكتشف منها تحليل العقل التفسيري المعاصر لحكمة الجهاد وتشريعه وعلاقته بمنطق القوة . ولذا نجعله في العناوين الآتية :

أولاً: حكمة عدم تشريع الجهاد في مكة وتشريعه في المدينة.

ثانياً: حكمة تشريع الجهاد الابتدائي والدفاعي .

الفرع الأول : حكمة عدم تشريع الجهاد في مكة وتشريعه في المدينة.

راعى الإسلام ظروف الواقع الاجتماعي فلم ينزل التشريع دفعةً واحدة في الأحكام الجزئية، بل نزل منجماً ليواكب الظروف والأحداث والواقع والمتغيرات التي كانت تحدث، ومن ثم اقترنت بعض النصوص بمناسبات واسباب عُرِفَتْ بأسباب النزول، فإن دل هذا على شيء فيدل على أن أسلوب التشريع الإسلامي يقوم على البناء ثم الإصلاح، ورعاية ظروف الناس وفق سياسة تشريعية محددة.

وقد كانت الركيزة الأساسية لهذه السياسة بناء القيم الأخلاقية في نفوس المؤمنين؛ لتكون الحارس على تنفيذ الشريعة والدافع على الالتزام بها؛ لهذا اكتفى التشريع في العهد المكي بإثارة نوازع الكراهية والنفور من الأمور التي ستحرمها الشريعة فيما بعد على حين ترك الأحكام والتفصيلات للعهد المدني^(١).

والجهاد من هذه الأحكام التي تدرج بها الإسلام إذ كان الجهاد القتالي غير مفروض في العهد المكي وقد أشارت الآيات^(٢) إلى بيان حكمة عدم فرض الجهاد القتالي في العهد المكي، والاعتماد على الجهاد الكبير أو جهاد النفس، إذ جاء في المنظومة التفسيرية المعاصرة مجموعة من الأقوال حول عدم تشريع الجهاد في مكة، وأهمها^(٣):

(١) ينظر: العقل الفقهي بين الاطلاق و التاريخية ، كمال الحيدري، ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٢) قَالَ تَعَالَى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] على رأي مَنْ يرى أنها مدنية .

(٣) ينظر: في ظلال القرآن ، سيد قطب (ت ١٣٨٥هـ)، الناشر : دار الشروق - بيروت - القاهرة ، ط: ١٧، ١٤١٢ هـ، ١/ ١٨٥، و ٣/ ١٤٣٨. وينظر: تفسير الميزان ، السيد الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، ١ / ٦٤ - ٦٥ . والتفسير الموضوعي ، صدر عن مناهج جامعة المدينة العالمية، الناشر : جامعة المدينة العالمية، د.ت، د.ط، ١ / ٢٣٩ . و روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، محمد علي الصابوني (ت ١٤٤٢هـ)، مكتبة الغزالي، دمشق ، مؤسسة مناهل العرفان ، بيروت، ط ٣، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ١ / ٢٢٩ - ٢٣٠ .

١- أن المسلمين كانوا في مكة قلة، وهم محصورون فيها، لا حول لهم ولا قوة إلا بالله ، ولو وقع بينهم وبين المشركين حرب أو قتال لأبادوهم عن بكرة أبيهم ، فشاء الله أن يكثرُوا ، وأن يكون لهم أنصار وأعوان، وأن يرتكزوا على قاعدة أمانة تحميها الدولة، فلمَّا هاجروا إلى المدينة المنورة أذن لهم بالقتال، بعد أن قويت شوكتهم وكثر عددهم، فهنا كانت الحكمة تدريب نفوس المؤمنين على الصبر؛ امتثالاً للأمر، وخضوعاً للقيادة، وانتظاراً للإذن .

٢- ثم أن العرب في الجاهلية كانوا شديدي الحماسة، لا يصبرون على الضيم، وقد تعودوا الاندفاع والحماسة والخفة للقتال عند أول داع، فكان لا بد من تمرينهم على تحمل الأذى، والصبر على المكاره، والخضوع لأمر القيادة العليا؛ حتى يقع التوازن بين الاندفاع والتروي، والحمية والطاعة، في جماعة هيأتهم إرادة الله لأمر عظيم .

٣- كان المسلمون في مكة يعيشون مع آبائهم وأهليهم في بيوت، وكان أهلهم المشركون يعذبونهم؛ ليفتنوهم عن دينهم، ويردوهم إلى الشرك والضلال، فلو أذن للمسلمين أن يدفعوا عن أنفسهم يوم ذاك؛ لكان معنى هذا أن تقوم معركة في كل بيت، وأن يقع دم في كل أسرة ، وليس من مصلحة الدعوة أن تثار حرب دموية داخل البيوت، فلما حدثت الهجرة، وانزلت الجماعة، أبيح لهم القتال.

وقد وقع اختلاف بين علماء المسلمين - كما أشرنا - في العلّة من هذا التشريع، بل العلّة من مجمل تحركات النبي وسيرته العملية، هل جاءت من أجل صدّ العدوان الواقع أو المتوقع أم أنّها جاءت من أجل الدعوة ومن يقف بالصدّ منها ولتطهير الأرض من شرورهم وكفرهم ؟ وقد استند كل فريق إلى سيرة النبي للتدليل على رأيه، فوجد فيها حجته في الاستدلال، وبما أننا لسنا في صدد فحص هذه الاستدلالات وتفكيكها، وإنّما بصدد بيان بعض المعالجات التي لامست الحكمة من التشريع وما يترتب عليها، ومن أبرز المساهمات هنا هو ما تناوله السيد محمد حسين فضل الله عندما فكك تجربة مكة والمدينة وفهمها بأدوات البحث التاريخي، والكشف عن حالات التباس التي وقع بها بعض المفسرين عندما لم يحلوا بدقة طبيعة النزاع، ووضع السرايا والمناوشات الأولى، وخطر اليهود والمنافقين قبل أن يستفحل.

وثمة توجيه آخر مختلف لعدم تشريع الجهاد في مكة وهو ما ذكره السيد محمد حسين فضل الله^(١)، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي^(٢) - وهما في صدد بيان الحكمة من تشريع الجهاد في المدينة وعدم تشريعه في مكة إلى القول - إنَّ الانفكاك والقطيعة الزمنية بين المرحلة المكية والمدنية لم يقع، ولم تحلَّ الثانية محل الأولى بعنوان التعويض، وإنَّما جاءت مرحلة المدينة المنورة بعنوان التراكم، الذي يبني ويرمم القواعد لاكتساب الدعوة جسداً سياسياً، فكانت الدعوة تسير إلى جنب بناء الدولة، ومن هنا حصل الالتباس التاريخي - عند الكثيرين - بين عنوان الدعوة والدولة . ففُهم أنَّ القتال والجهاد كان من أجل نشر الدعوة بوصفها وسيلة من وسائله تبعاً لمعطيات المرحلة المكية ! بينما دلالات الواقع التاريخي - عند جمهور المفسرين - تشير إلى أنَّ القتال لم يؤذن فيه إلا في المرحلة المدنية، وهي مرحلة الكيان والمجتمع والنظام، فجاء الجهاد والقتال لحماية مكتسبات الدولة التي تركز على الدعوة كفكر .

ومن هنا نفهم العلة في عدم الإذن في الجهاد في المرحلة المكية التي كان المسلمون فيها بحاجة إلى أرض ونظام ينسج صلة بينهم لبناء مجتمع تستقر أركانه فوق تلك الأرض . وليس لقلتهم وضعفهم كما يذهب البعض، وإلاَّ فإنَّ القرآن الكريم كثيراً ما أشار إلى أنَّ من سنن التاريخ وقوانينه - في بعض الصور - غلبة القلّة على الكثرة لإيمانهم ورسوخ عقيدتهم وتنظيمهم - ومن الواضح، أنَّ الدمج بين مفاهيم وأساليب الاثنين (الدعوة والدولة) وموجبتهما ، من شأنه أن يؤدي إلى خلط في الفهم والقراءة لموضوع الجهاد .

ووفقاً لهذه القراءة يكون الالتباس التاريخي هو من دفع البعض إلى فتح دائرة التجربة النبوية - التي عملت على توحيد القبائل في الجزيرة العربية لتأمين الدولة - على الفتوحات . متصورين أنَّ الجهاد كان في سبيل أسلمة العالم .

(١) ينظر: كتاب الجهاد ، ١٨ .

(٢) ينظر: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه ونمارسه، دار الفكر العربي المعاصر - بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ، ٧٤ -

الفرع الثاني: حكمة تشريع الجهاد الابتدائي، والدفاعي.

بالاحتكام الى الدلالة الحرفية للنص والواقع الخاص بالتنزيل، يمكن أن نكشف عن الحكمة من تشريع الجهاد، وذلك بالقول إن حكمة الجهاد تقع ضمن ثلاثة أقوال: **القول الأول** يرى أن هدف الجهاد هو فرض الدين على الآخرين ولو بالقوة، وذلك اعتماداً على الدلالة الحرفية لآيات القتال. أما **القول الثاني**: هو حصر مفهوم الجهاد الابتدائي بالقتال من أجل حماية الدعوة الإسلامية في التبليغ والانتشار، وحماية المستجيبين لها. أما **الثالث**: فيرى الهدف منه هو رد الظلم والعدوان أي قصر الجهاد على الدفاعي فقط^(١).

❖ **بحسب القول الأول** قسم الفقهاء العالم الى دارين (دار سلام - ودر الحرب) .. وهذا المنطق لا يرى غير الحرب أصلاً في طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها، وذلك طبقاً للشروط المعتمدة مثل وجود القوة الكافية، وعدم دفع الجزية، بالنسبة لأهل الكتاب على تفصيل^(٢).

وفق هذا المنهج عدَّ كُلُّ مَنْ امتنع عن دفع الجزية من أهل الكتاب بأنه حربي وإن لم يشهر السلاح أو يقوم بالعدوان^(٣). واعتباره حربياً، أي: أن قتله جائز؛ لأن هذا المنطق يُخَيِّرُ الكافر بين الإسلام أو دفع الجزية أو القتل .

لذا كان **القضاء على الكفر** هو الحكمة من مشروعية الجهاد عند أصحاب هذا الاتجاه، اعتماداً على الدلالة الحرفية للنصوص ومن دون مقاربتها مع الآيات الأخرى التي ترى أن دفع العدوان هو الحكمة من تشريع الجهاد، وذلك ما جاء في سورة التوبة من آيتي **(السيف والجزية)** **قَالَ تَالَى: ﴿فَإِذَا أَنسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُوا لَهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾﴾** [التوبة: ٥]،

(١) ينظر: فهم الدين و الواقع، يحيى محمد، ١٨١ . وينظر: فقه الجهاد ، د.حيدر شوكان سعيد، ٨٧ .

(٢) ينظر: فهم الدين والواقع، يحيى محمد، ١٨١ .

(٣) ينظر: فقه الامام الصادق (عليه السلام)، محمد جواد مغنية، ٢/ ٢٦١ - ٢٦٢ . وينظر: القرآن ونقض مطاعن الرهبان، د. صلاح

عبد الفتاح الخالدي، دار القلم - دمشق، ط: ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ١ / ٤٧١ .

وقوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]، وكذلك ما قيل بشأن معنى (الفتنة) في قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٣]، إذ لدى الكثير من المفسرين تعني الكفر أو الشرك^(١)، وقال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر»^(٢) صحيح أن سيادة الشرك والكفر فتنة للبشرية عامة، إلا أن ذلك غير معناها اللغوي^(٣). وعليه كان القتال عند المفسرين في هذا الاتجاه لعل الكفر لوحدها .

ومن المعاصرين من يرتضي هذه الحكمة من تشريع الجهاد، من الإمامية محمد جواد البلاغي (ت ١٣٥٢هـ) إذ قال: أن الحكمة من غزو وقتال المشركين إنما كانت لأجل تهديدهم وإرهابهم

(١) ينظر: تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ)، تح: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران، د.ط، د.ت، ٢ / ٥٦ / ٦٠. و ينظر: تفسير القمي، أبو الحسن القمي (ت ٣٢٩هـ)، ١ / ٢٧٨. و ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، ٢ / ١٤٧-١٤٨. و ينظر: مجمع البيان، الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، ٢ / ٣١-٣٢، و ٤ / ٤٤٦. و ينظر: زبدة البيان، المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، ٣٠٩. و الأصفى في تفسير القرآن، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، تح: مركز الابحاث و الدراسات، ط ١، ١٤١٨هـ، ١ / ٤٣٨. و منهاج الصالحين، السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، مدينة العلم، ط ٢٢، ١٤١٠هـ، ١ / ٣٦٠. وغيرهم

(٢) ينظر: أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ١ / ٣١٦.

(٣) الفتنة لغة لا تعني الكفر و لا الشرك إذ جاء معنى: الفتنة: فتن: الامتحان والاختبار.. والفاتن المضلّ عن الحق. وقيل: الفتنة الاحراق بالنار.. و الفتنة العذاب. ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ٦ / ٢١٧٥. و لسان العرب، ابن منظور، ١٣ / ٣١٧.

وقد عدّ السيد الطباطبائي هذا المعنى (الفتنة= الشرك) من مصاديق الفساد في الأرض إذ كان كفار قريش يقبضون على المؤمنين بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل الهجرة وبعدها إلى مدة في مكة ويعذبونهم ويجبرونهم على ترك الاسلام والرجوع إلى الكفر، وهي أشد من القتل؛ لان في القتل انقطاع الحياة الدنيا، وفي الفتنة انقطاع الحياتين وانهدام الدارين. ينظر: تفسير الميزان، ٢ / ١٦١، و ٩ / ٧٥. و ينظر: في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية، مطبعة ستار، ط ١، ١٤٢٧هـ، ١ / ٤٤٨.

وردعهم عن أذى المؤمنين فإنهم لا يزالون مصرين على عداوة دين الحق^(١)، وهو في صدد مشروعية الجاهد الابتدائي .

والشيخ محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ) ويتضح ذلك من عبارته : الصواب أن الإسلام يُجيز الحرب والقتال من أجل التدين بدين الحق والعدل ؛ لأن الكفر عدوانه بذاته بحسب مفهوم الإسلام^(٢).
ويقترّب السيد الكاظم الحائري من ذلك إذ يرى: أن حمل المسلمين السلاح واستخدام القوة لنشر الهدى والإيمان لغرض تحرير الإنسان من سيطرة الطاغوت وتيه الجاهلية، له ما يبرره إذا أعرضوا عن دخول الإسلام ولم يستجيبوا لأفكاره وقيمه^(٣). وذلك يعني قتال الغير لمجرد كفره، وامتناعه عن دخول الاسلام .

مع الملاحظة أن مشهور فقهاء ومفكري الإمامية يذهبون إلى أنّ مشروعية الجهاد الابتدائي متوقفة ومنوطة بالإمام المعصوم وحضوره ؛ تحرراً من الفوضى^(٤).

« ويترتب على هذا الاتجاه أن أصل العلاقة مع الآخر غير المسلم هو الحرب حتى يدخل في الإسلام أو يخضع لسلطانه... »^(٥).

❖ أما بحسب القول الثاني يلاحظ في هذا القول « أن أصل العلاقة مع غير المسلمين هو السلم ، فلا يجوز قتالهم والهجوم عليهم إلا إذا صدر منهم العدوان المتمثل بصد الدعوة من الدخول إلى بلادهم، أو أن هذه الدولة غير الإسلامية تفرض الحظر على نشاط حماية الدعوة الإسلامية إن سمحت لهم بدخول أراضيها، أو لأنها تمارس الضغط و الفتنة على المستجيبين للدعوة الإسلامية

(١) ينظر: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ١/ ١٩٣ .

(٢) ينظر: تفسير الكاشف، ١/ ٢٩٦- ٢٩٧ .

(٣) ينظر: مجلة الأضواء ، العدد الثاني، السنة الخامسة- ربيع الثاني، ١٤٠٤هـ، ٣٨ .

(٤) ينظر: فقه الجهاد ، د. حيد شوكان سعيد، ٨٧ .

(٥) المصدر نفسه : ٨٨.

بإيذائهم وحملهم على تركها، كما فعلت قريش وحلفاؤها للمستجيبين للدعوة الإسلامية، فيكون الجهاد تحت عنوان التدخل لأغراض انسانية كما في عرف الدراسات الدولية^(١).

وإن هذا المفهوم الذي سقناه للجهاد الابتدائي قد ناله التبدل والتغير لدى بعض الفقهاء والباحثين في القرن العشرين شيعياً وسنياً، إلى القول: **«إنه الجهاد حال منع الدولة الكافرة من نشر الإسلام فيها، فيكون جهاداً لتحقيق الحرية أو دفاعاً عن حقوق الإنسان في المعتقد، أو دفاعاً عن التوحيد، أو تحريراً للإنسان من عبودية غير الله، أو ممارسة للأبوة المشفقة على الناس لهدايتهم وغير ذلك، مما يرجع إلى ما يسمّى في عُرف الدراسات القانونية الدولية بالتدخل الإنساني»**^(٢).

ومن هنا سأعرض أقوال مَنْ فهموا حكم تشريع الجهاد على أنها جميعها كانت في سبيل الدفاع عن بيضة الاسلام، والمسلمين، ونشر الدعوة وحفظها وحريتها، وإزالة الفتنة، وحفظ المجتمع:

وبما أن الدفاع عن الدعوة واجب بحكم العقل والشرع يذهب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ) إلى أن كل من وقف في طريق الدعوة قوتل حتى تكون كلمة الله هي العليا^(٣).

ويرى الشيخ محمد مهدي الآصفي (ت ١٤٣٦هـ): أن النظرية الإسلامية للجهاد تركزت على أربع حكم: وهي أولاً: الدفاع عن معاقل المسلمين. ثانياً: الدفاع عن المستضعفين. ثالثاً: إزالة حالة الافتتان والعقبات عن طريق الدعوة. رابعاً: الدفاع عن المجتمع البشري^(٤).

ويبين الشيخ حسن الجواهري أن المراد من تشريع الجهاد ردع الظالم عن ظلمه، لا الاعتداء عليه وقد عدّ الاسلام من جملة الاعتداء عليه المنهي عنه هو أن يُقاتل قبل أن يُدعى إلى الاسلام، وأن يبدأ بقتال قبل أن يُقاتل فضلاً عن أن يقتل النساء والصبيان الذين لا حيلة لهم في القتال^(٥).

(١) فقه الجهاد، د. حيدر شوكان، ٨٨.

(٢) دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله، ١/ ٦٤.

(٣) ينظر: العقيدة الطحاوية لأبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، شرح و تعليق: الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط: ٢، ١٤١٤ هـ، ٧١.

(٤) ينظر: الجهاد، الشيخ محمد مهدي الآصفي (ت ١٤٣٦هـ) تقرير: أبو ميثم الشبيب، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢١. و ينظر: مدخل إلى دراسة نص الغدير، الشيخ محمد مهدي الآصفي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بلا مشخصات أخرى، ٧٣.

(٥) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر، الشيخ حسن الجواهري، ٢٣٣/٦.

وفي تفسير الأمثل يذكر ناصر مكارم الشيرازي واحدًا من جوانب فلسفة تشريع الجهاد إذ يقول :
 في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ
 وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۝ ﴾ [الحج: ٤٠] ، لولا أن أمر الله بالجهاد دفاعًا عن
 المؤمنين، ويدفع بعض الناس ببعضهم، لهدمت أديرة وصوامع ومعابد اليهود والنصارى والمساجد
 التي يذكر فيها اسم الله كثيرا^(١) . ثم يُشير إلى أن الهجوم على الإسلام قد يكون معنويًا ليس ماديًا
 فقط، إذ يكون بأساليب غير مباشرة كثيرة، كإشاعة برامج التسلية والترفيه المقصودة، وبثّ الدعايات
 المسمومة، والإعلام المضاد؛ لتحريف الناس عن المساجد، فتحوّل أماكن العبادة إلى خرائب
 مهجورة^(٢) .

وجاءت نصوص بعض العلماء المعاصرين غير الامامية معبرة عن هذا الاتجاه ومنها:

وما ذهب إليه محمد عبده بقوله: ((الجهاد كله كان مدافعة عن الحق وأهله وحماية لدعوة
 الحق ؛ ولذلك كان تقديم الدعوة شرطًا لجواز القتال ؛ وإنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف
 والسنان))^(٣) . وإلى هذا المنطق يذهب الشيخ رشيد رضا^(٤)، والشيخ محمد أبو زهرة^(٥)، والشيخ محمود
 شلتوت^(٦) . وتابع هذا النهج محمد عبد الله دراز إذ يري: الحرب الشرعية لا تقوم إلا لدفع العدوان^(٧) .

والأستاذ محمد عزة دروزة: ((إنّ القتال في الإسلام إنّما شرّع للدفاع عن حرية الدعوة والمسلمين
 ومقابلة الأذى والعدوان والصدّ إلى أن تضمن الحرية والسلامة للمسلمين ، والحرية والانطلاق للدعوة
 ويمتنع الأذى والعدوان على المسلمين والإسلام ، وظل هذا المبدأ محكما إلى النهاية))^(٨) .

(١) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٠ / ٣٥٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ١٠ / ٣٦١ .

(٣) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٣هـ)، ٢ / ١٧٣ .

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ١٠ / ٢٧٥ .

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٩٥هـ، ٩٢ .

(٦) ينظر: القرآن و القتال، دار الميمون، القاهرة، ط١، ١٩٩٣هـ، ٨٩ .

(٧) ينظر: مدخل الى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ١١٢-١١٣ .

(٨) ينظر: التفسير الحديث ، ٢ / ٣١ .

ويرى محمد متولي شعراوي (ت ١٤١٨ هـ): «وقد شرع الله القتال لأمة محمد لا ليفرض به ديناً ، ولكن ليحمي اختيارك في أن تختار الدين الذي ترتضيه . وهو يمنع سدود الطغيان التي تحول دونك ودون أن تكون حراً مختاراً في أن تقبل التكليف»^(١) . وهو ما أورده الدكتور وهبة الزحيلي في تفسيره: من أن حكمة المقاتلة إنما هي ظهور الحراية والظلم من العدو^(٢).

في ضوء ما عرضناه من نصوص يمكن القول إنها كانت تضطلع بإضفاء مشروعية ابتداء المسلمين لغيرهم في القتال، إلا أنهم اختلفوا في مفهوم الجهاد الابتدائي وحقيقته على قولين: «

الأول: حصر مفهوم الجهاد الابتدائي بالقتال الذي يكون مؤداه ضمّ الدول غير الإسلامية إلى الدول الإسلامية وتطبيق الأحكام الشرعية الإسلامية فيها بعد دعوة تلك الدول إلى الإسلام . فإذا رفضت الانصياع لحكم الإسلام وتطبيق نظامه الإسلامي كان قتالها مشروعاً، حتى لو لم يصدر أي اعتداء من الدولة غير الإسلامية على بلاد الإسلام ورعاياه أو حلفائه، أو منع حملة الدعوة والاعتداء على المستجيبين لها .

ثانياً: يذهب إلى حصر مفهوم الجهاد الابتدائي بالقتال من أجل حماية الدعوة الإسلامية، في حال حصول اعتداء على رسل الدعوة الإسلامية بمنعهم من الدخول إلى البلاد غير الإسلامية، وهذا الاتجاه يذهب إلى عدم جواز اعلان الجهاد من أجل فرض النظام الإسلامي على الدول غير الإسلامية - حتى لو بقيت تحكم بأنظمتها وتشريعاتها الخاصة بها - مادامت تفتح مجال حملة الدعوة الإسلامية أن يبلغوا في بلادهم»^(٣) .

(١) تفسير الشعراوي ، مطابع أخبار اليوم، بلا مشخصات، ٢ / ٨١٥ .

(٢) ينظر: التفسير الوسيط، دار الفكر - دمشق، ط ٢، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦ م، ١ / ٨٣٣ . وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، ١٢٤ .

(٣) فقه الجهاد، د. حيدر شوكان، ٩٨ .

❖ وأما القول الثالث: فيذهب أصحاب هذا القول إلى أن ((أصل العلاقة مع غير المسلمين هو السلم والبرّ والقسط فلا يجوز قتالهم والهجوم عليهم إلا إذا صدرت منهم الحاربة بمدلولها السياسي الذي يشمل العدوان الواقع أو المتوقع على بلاد المسلمين ولا يحتاج المسلم إلى عقد ابتداء))^(١).

وقد ارتضى هذه الحكمة من تشريع الجهاد السيد الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) إذ يرى: أن حكمة تشريع القتال بسبب الحاربة لا الكفر، فهو دفاع يحفظ به حق الانسانية، أما النهي عنده للقتل دون القتال، وأن الفعل أعني (يقاتلونكم)^(٢) للواقع والحال، والوصف للإشارة، والمراد به الذين حالهم حال القتال مع المؤمنين دون النساء والأطفال والرهبان^(٣). فما سلّ الإسلام سيفاً إلا لدفع الفتنة اضطراراً، لا لاعتناق الدين^(٤).

ومن الذين فهموا الحكمة من تشريع الجهاد بأنها: ((دفع العدوان الذي يبدأ من العزم والارادة الى الكيد والتخطيط ثم ينتهي بحرب مباغته فمن الواجب التصدي له))^(٥)، في المنظومة الشيعية الشيخ المنتظري^(٦)، محمد مهدي شمس الدين^(٧) والسيد محمد حسين فضل الله^(٨)، و الدكتور حيدر حب الله^(٩) وغيرهم.

(١) فقه الجهاد، د. حيدر شوكان، ٨٨ .

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

(٣) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، ١٠/٢ .

(٤) ينظر: تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي، ٤ / ١٧٠ .

(٥) فقه الجهاد في ضوء المتغيرات المعاصرة، د. حيدر شوكان يعيد، ٢٠٢ .

(٦) ينظر: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم- إيران، ط ١، ١٤٠٨هـ، ١ / ١١٥ .

(٧) ينظر: جهاد الأمة، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١، ١٩٩٧م، ٤٣١ - ٤٣٢ .

(٨) ينظر: كتاب الجهاد، ٨١ - ٨٢ .

(٩) ينظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ٥ / ١١٦ - ١١٧ .

والى هذا المنطق يذهب الصابوني(ت١٤٤٢هـ) في كتاب روائع البيان إذ يرى : أن الحكمة من تشريع الجهاد هو قتال المعتدي^(١) بداعي الدفاع ودحر كل قوة تقف في طريق الدعوة^(٢).

وعليه فإنّ موقع الجهاد من الدعوة هو موقع القوة التي تحمي الرسالة وتفسح لها المجال للامتداد، وإبلاغ صوتها إلى كل بقعة من بقاع الأرض، وليس موقع القوة التي تفرض الإسلام بالإكراه والتهديد كما صوّر بعض العلماء الإسلام بهذه الصورة^(٣).

خلاصة ما تقدم أن الحكمة من تشريع الجهاد ظاهرة في الدلالة الحرفية للنص فعندما أُجيز الجهاد القتالي للمرة الأولى كانت حكمته رفع الظلم، ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩] . وكذلك رفع الفتنة، وصيرورة الدين لله ، في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وغيرها من الآيات التي ذكرناها.

وعليه فإنّ الجهاد أمر مشروع وفقاً لشروط منصوصة في القرآن الكريم، وما لم تتحقق هذه الشروط في الواقع الخارجي لا يكون الحكم فعلياً، ومنها (انتشار الفساد والفتن بين المسلمين، الظلم، العدوان والحراية، وخوف المباغته، وغيرها)، أي متى تعرض وجود الإنسان لخطر حقيقي لا يمكن دفعه إلا بالجهاد عندها يصير مشروعاً، على أن يبدأ هذا الخطر من تشكل العدو والإعداد والعزم والتخطيط لمحاربة المسلمين مما يجعلهم في قلق دائم وخوف مباغتتهم بالحرب فيكون من الواجب التصدي ودفع هذا العدوان بمفهومه الواسع الذي يشمل العمليات التحضيرية، وليس هناك ما يبرر حصره الجهاد بالقتال واستخدام السلاح، والممارسات القمعية، إنما يتسع ليشمل مستويات عدّة كالمستوى السياسي والاقتصادي، والفكري غيرها.

(١) المعتدي: هو الذي يريد أن يفرض إرادته على الأمة بالقهر والسلطان ، وأن يصد عن دين الله بقوة الحديد والنار ، ويفتن المؤمن بوسائل الفتنة والإغراء.

(٢) روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، محمد على الصابوني، ١ / ٢٣٦ .

(٣) ينظر: الإسلام و منطق القوة ، محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت- لبنان، ط٤، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ٢٣٦ .

المطلب الثاني:

الحكمة من تشريع الحج أو فلسفته .

يعدّ الحج من المفردات الإسلامية الحركية التي تستوعب آفاق الماضي والحاضر والمستقبل استيعاباً كلياً بحجم المفارقات الإنسانية، حيث لها القدرة على تحديد تلك المفارقات بفاعلية و أصالة متميزتين تفوق كل مفردة من مفردات الشريعة المحمدية الأصيلة، فإن قوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦]، لفظ عام يحدد لنا حرمة البيت المعظم بسعة استيعاب جميع الناس.

إذ إنّ افتقاد الإنسان للوجهة، وجعل هدفه من الحياة هي الحياة بعينها، وسلوك سبيل المتفرج السلبي لتعاقب الأيام يجعل منه روحاً ميتة في جسد حي^(١).

ومن هنا كان الإعلان الإبراهيمي عامّاً في تشريع الحج؛ ليغيّر هذه الحياة السقيمة، إذ يعدّ الحج مضاداً لحياة اللامعنى واللاهدف.

لقد كشفت النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة عن جوانب من فلسفة تشريع الحج وبيّنت بعض الحكم، وأن ما تم الكشف عنه قد لا يكون إلّا جزءاً من الحكم الخفية.

لذا سأحدث في هذا المطلب عن الحكمة أو الرؤية الفلسفية التي من أجلها شرع الله الحج، وذلك في ضوء فهم المفسرين المعاصرين لحكم هذه الشعيرة الجليلة في مدوناتهم التفسيرية .

وقبل ذلك سنتعرف على مفهوم الحج في اللغة والاصطلاح.

(١) ينظر: الحج الفريضة الخامسة، د.علي شريعتي ، ترجمة: عباس أمير زادة، دار الأمير للثقافة و العلوم، ط: ١، ١٤٢٣ هـ -

الفرع الأول- تحديد مفهوم الحج لغةً واصطلاحًا.

الحج لغةً: من الفعل حَجَّ يحجّ حجا، والحجُّ: ((كثرة القصد إلى من يُعَظَّم))^(١) ، وأصل الحَجِّ القَصْد^(٢) .

الحج اصطلاحًا: ((قصدُ لبّيت الله تعالى بصفة مخصوصة، في وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة))^(٣) .

نلاحظ أن المعنى اللغوي للفظ (الحج) غني به القصد مطلقا من دون تخصيص، وقد اندرج من المعنى اللغوي المعنى الاصطلاحي للحج وضيق دلالاته وجعلها صفة مخصوصة بالقصد لبّيت الله ومخصوصة بشرائط ووقت محدد .

الفرع الثاني- فلسفة تشريع الحج .

يُرشِدنا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ ﴾ [الحج : ٢٨]، أن كلمة (منافع) لفظ مطلق إذ لم تُقيد بالدينية أو الاخرية، ولا جرم أن هذه المنافع شاملة لجميع المنافع العظيمة المعنوية والمادية فردية كانت أو اجتماعية، سياسية أو اقتصادية، تربوية أو أخلاقية ..^(٤)، وعليه فإنّ في هذه الكلمة فلسفة أو حكمة تشريع الحج التي يتوخاها المسلم من سفره إلى بيت الله، وإذا تتبعنا أقوال المفسرين المعاصرين سنجدهم يوظفون فلسفة الحج أو حكمته في الأبعاد الآتية:

(١) كتاب العين، الخليل بن أحمد، ٦ / ٣ . مادة (حَجَّ).

(٢) ينظر: جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، ١ / ٨٦ . مادة (حج).

(٣) التعريفات ، الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، ٨٢ .

(٤) ينظر: تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ١٤ / ٣٦٩ . وينظر: تقريب القرآن الى الأذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي، ٣ /

أولاً- البعد الروحي والتربوي (الأخلاقي) :

ليست الرسالة الأساسية التي تتصّل عليها تعاليم السماء هي كيفية تأدية الحركات الظاهرية في الحج، إذ ترى الحاج يبذل قصارى جهده في عدم انحراف يساره عن الكعبة، وأن لا تجرفه الحشود يميناً أو يساراً بحيث يخالف الشرط الفقهي المذكور، كما نجده حين رمي الجمرات مركّزاً على إصابة حصاه للجمرة، فيعيش الحاج الهمّ الفقهيّ دون التركيز في الجانب الروحي التأثيري.

والحقيقة أن هذا العمل مطلوب، لكن أهم جانب في فلسفة الحج التغيّر الأخلاقي نحو الأحسن ذلك الجانب الروحي الذي تدركه الناس في مراسم الحج ، إذ إنّ مراسم الإحرام تبعد الإنسان بشكل تام عن المتعلقات المادية والامتيازات الظاهرية والألبسة الفاخرة و الزخارف الزائفة، ومع تحريم الملبّات، وبناء الذات الذي يعدّ من واجبات المحرم يبتعد الفرد عن عالم المادة ، ويدخل إلى عالم النور والصفاء والتسامي الروحي، إذ يتساوى في لبس الإحرام الرئيس والمرؤوس، والغني مع الفقير والقوي مع الضعيف.. إلخ^(١)، وفي هذه النقطة التي تُعدّ أقرب نقطة إلى الله سبحانه وتعالى. إضافة إلى التجرد الذي تحدثت عنه الآية المباركة: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ ﴾ [البقرة: ١٩٧] هذه النواهي تزرع في النفس مكارم الأخلاق وتقودها إلى استقامة السلوك وحسن المعاشرة هذا الغرض الذي يريد الشارع تحصيله في كل حال ليس فقط في الحج^(٢).

أما عندما يقوم الحاجّ برمي الجمرة فعليه استذكار تلك الواقعة الإبراهيمية، ليس لكونها حدثاً تاريخياً صرفاً قد مرّت عليه السنون والأيام، وإنّما لاستلهاام العبرة منها ليحدّث نفسه ويُشعرها وكأنّها في مواجهة الشيطان، فيقوم بدورة تدريبية روحية، وحينما يرمي الجمرات فلا بد أن يستحضر حالة تسويل الشيطان له وما أوقعه فيه خلال سنوات عمره الطويلة ، من المآزق والانحرافات عن خطّ الله تبارك وتعالى، وحينما يقوم برميّه فهو يقوم بطرده من أعماق روحه وذاته.

(١) ينظر: تفسير المنار ، محمد رشيد رضا، ٢ / ١٨٣ . وينظر: الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ١٠ / ٣٢٨ .

(٢) ينظر: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي(ت١٣٥٢هـ)، ١ / ١٧٧ . وينظر: تفسير مقتنيات الدرر، مير سيد علي الحائري (ت١٣٥٣هـ)، ٢ / ٣٨ .

وكذلك في الطواف فليس هي مجرد حركة دائرية حول البيت أو نداء لساني نردده، بل على الحاج في الطواف أن يعيش حالة الجماعة المسلمة والشعور بالانتماء، ويكسبه لوًا جديدًا من الحياة لم يألفه الحاج من قبل وهو التخلص من محور الأنانية وجعل المحور الإلهي هو الرئيسي إذ يرمز الطواف إلى الانجذاب إلى الله ، وأن يتسامى الحاج كما تتسامى الملائكة المحققون بعرش الله، وجاء في البحار عندما ردت الملائكة على الله بقولها: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ^ط قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا

تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [البقرة: ٣٠]، قال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فغضب عليهم ثم سأله التوبة فأمرهم أن يطوفوا بالضراح وهو البيت المعمور ومكثوا يطوفون سبع سنين ويستغفرون الله عز وجل مما قالوا ثم تاب الله عليهم من بعد ذلك ورضي عنهم، فهذا كان أصل الطواف ثم جعل الله البيت الحرام حذو الضراح توبة لمن أذنب من بني آدم وطهروا لهم^(١). ثم يمكن للحاج أن يستحضر الأرض التي طاف عليها الرسول الأكرم والأئمة المعصومون (عليهم السلام) والصحابه المخلصون، فهنا كانت معاناة الرسول (ﷺ) ولابد أن يكون الحاج مستعداً للتضحية في سبيل الإسلام بمكانته الاجتماعية وبعض خصوصياته ووجاهته، وربما للتضحية بنفسه أيضاً^(٢).

ومن هنا نعرف السر وراء الأخبار التي أكدت على أن الحاج سيرجع كيوم ولدته أمه؛ إذ ليست العملية عملية مادية صرفة خالية من المعاني، وإنما لكونه قد تجاوز التوبة والتطهر في هذه الرحلة العظيمة، وقد استشعر بقيام القيامة وحين قيامها سيندم كل إنسان على ما فعل ويتمنى العودة ليعمل غير ما عمل، وحينما يحس الحاج بذلك ويتملكه الندم والبكاء من خشية الله، فسوف تُمحي ذنوبه فيرجع كما ولدته أمه. وليس الرجوع هذا لصرف تلك الأعمال المادية من طواف ومشى ورمي جمرات؛ إذ يتمكن الإنسان في أي مكان من المشي، وإنما يُعطي الإنسان قيمة للمشي وبقية الحركات من حالته الروحية التي يمر بها^(٣).

(١) الكافي ، الكليني(ت٣٢٩هـ)، باب بدء البيت والطواف، ٤ / ١٨٨.

(٢) ينظر: الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ١٠ / ٣٢٨ .

(٣) ينظر: فريضة الحج وأبعادها الروحية والسياسية والاجتماعية، حيدر حب الله ، مركز الإشعاع الإسلامي، مقال منشور على

الموقع الآتي: <https://www.islamu.com/ar/maghalat> ، اطلعت عليه بتاريخ: ١ / ٧ / ٢٠٢٣ .

ثانياً - البعد الاجتماعي والسياسي:

إنَّ جوهر العبادة التوجه إلى الله، وجوهر السياسة التوجه إلى خلق الله، وهذان الأمران امتزجا في الحج بدرجة أصبحا كنسيج واحد، إن الحج عامل مؤثر في وحدة صفّ المسلمين، وعامل مهم في مكافحة التعصب القومي والعنصري والتفوق في حدود جغرافية، وسيلة لتحطيم الرقابة التي تفرضها الأنظمة الظالمة ، وتدمير هذه الأنظمة المتسلطة على رقاب الشعوب الإسلامية^(١)، ربط النبي (ﷺ) بين هذين البعدين عندما أرسل الإمام علياً (عليه السلام) في موسم الحج لإعلان البراءة من المشركين^(٢)، إذ لم يَختر النبي (ﷺ) انشغال الناس بطقوسهم العبادية والحالة الروحية التي يمرّون بها والانتظار ريثما ينقضي موسم الحجّ العبادي ويرجعون إلى بلدانهم، ومن ثمّ إعلان البراءة من المشركين، والذي هو إعلانٌ سياسيّ من الدرجة الأولى في تاريخ الدعوة الإسلامية^(٣).

ومن الحِكم الدنيوية في الحج تلك ((التي تتقدم بها حياة الانسان الاجتماعية ويصفو بها العيش وترفع بها الحوائج المتنوعة وتكمل بها النواقص المختلفة من أنواع التجارة والسياسة والولاية والتدبير وأقسام الرسوم والآداب والسنن والعادات ومختلف التعاونات والتعاضدات الاجتماعية وغيرها . فإذا اجتمعت أقوام وأمم من مختلف مناطق الأرض وأصقاعها على ما لهم من اختلاف الأنساب والألوان والسنن والآداب ثم تعارفوا بينهم وكلمتهم واحدة هي كلمة الحق وإلههم واحد وهو الله عز اسمه ووجهتهم واحدة هي الكعبة البيت الحرام حملهم اتحاد الأرواح على تقارب الأشباح ووحدة القول على تشابه الفعل فأخذ هذا من ذاك ما يرتضيه وأعطاه ما يرضيه ، واستعان قوم بآخرين في حل مشكلتهم وأعانواهم بما في مقدرتهم فيبدل كل مجتمع جزئي مجتمعا أرقى ، ثم امتزجت المجتمعات فكونت مجتمعا وسيعا له من القوة والعدة ما لا تقوم له الجبال الرواسي، ولا تقوى عليه أي قوه جبارة طاحنة،

(١) ينظر: الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣٢٩ / ٩ .

(٢) تفسير المنار ، محمد رشيد رضا، ١٠ / ١٤٢ . وينظر: نشأة التشيع و الشيعة ، محمد باقر الصدر(ت١٤٠٠هـ)، تح: عبد

الجبار شرارة، مطبعة : قدس- مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢ ، ١٤١٧ - ١٩٩٧ م، ١٢٦ .

(٣) ينظر: فلسفة العبادات، حسين علي المصطفى، ٤٢٦ .

ولا وسيلة إلى حل مشكلات الحياة كالتعاضد ولا سبيل إلى التعاضد كالتفاهم، ولا تفاهم كتفاهم الدين^(١).

لذا يعدّ الحجّ مدرسة للتواصل السياسي والاجتماعي، حيث يوجّه الحاج رسالة من تلك الأجواء المقدّسة أن لا خلاف فيما بين المسلمين رغم الاختلافات التي تحصل بينهم، وما هذه إلا رسالة اجتماعية وسياسية في الوقت نفسه، كونه مؤتمراً سياسياً عالمياً وملتقى اجتماعياً عاماً .

ثالثاً - البعد الثقافي:

يعدّ الحج فرصة ثمينة للقاء مفكري العالم الإسلامي الذين يمكنهم أن يعقدوا المؤتمرات الثقافية لتلاقح الأفكار بين الحجاج التي شتتها الوهم الجغرافي و العرقي. للتواصل الزماني والمكاني في هذا البعد الثالث أثر كبير في انفتاح الفكر الإسلامي ونقل معارف المذاهب الأخرى، ونقل الأخبار عن أهل البيت واللقاء بهم عليهم السلام : سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن: «العة التي من أجلها كلف الله العباد الحج والطواف بالبيت ؟ فقال : إن الله خلق الخلق - إلى أن قال - وأمرهم بما يكون من أمر الطاعة في الدين ، ومصلحتهم من أمر دنياهم ، فجعل فيه الاجتماع من الشرق والغرب ليتعارفوا، ولينزع كل قوم من التجارات من بلد إلى بلد ، ولينتفع بذلك المكاري والجمال ، ولتعرف آثار رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتعرف أخباره ، ويذكر ولا ينسى..»^(٢) .

« ولهذا السبب كان المسلمون يجدون في الحج متنفساً من جور الخلفاء والسلطين الظلمة الذين منعوا المسلمين من نشر هذه الأحكام، لحلّ مشاكلهم بالاجتماع بأئمة الهدى (عليهم السلام) في المدينة المنورة ومكة المكرمة، وبكبار علماء المسلمين، لينهلوا من مناهل القرآن النقية والسنة النبوية الشريفة»^(٣) .

(١) الميزان، ١٤ / ٣٧٠.

(٢) علل الشرائع، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، باب علة وجوب الحج والطواف بالبيت وجميع المناسك، ٢ / ٤٠٥ - ٤٠٦ . وسائل الشيعة ، الحر العاملي، باب وجوبه على كل مكلف مستطيع، رقم الرواية: (١٤١٢٤) ، ١١ / ١٤ .

(٣) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٠ / ٣٣١ .

وعليه كان الجانب الحضاري والثقافي لهذه الشعيرة مؤسسًا على عقيدة الحاج وعلى منظومة قيمه الإيمانية التي هي عينها منظومة قيمه العمرانية، وكانت الثقافة والحضارة تجليين يعكسان الروح الإيمانية العقدية التي تزودهما على الدوام بالمعنى في الحياة، وتوجه عناصرها بالسعي إصلاحًا في الأرض لا إفسادًا، وتعارفا مع الشعوب لا تناكرًا، وإحسانًا في القول والعمل كله.

رابعًا - البعد الاقتصادي :

كان العامل الاقتصادي محظورًا في مواسم الحج في الجاهلية إذ كانوا يعتقدون ببطلان الحج إذا اقترن بالنشاط الاقتصادي فجاء الإسلام وقضى على هذه الأفكار المغلقة حيث يرى الشارع المقدس أن الاقتصاد أحد سبل تقوية بنية المجتمع الإسلامي أمام أعدائه، بل إنه وفق أحاديث إسلامية معتبرة يشكل البعد الاقتصادي جزءًا مهمًا من فلسفة الحج^(١).

إضافة إلى أن التعبير القرآني: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨]، هو أوضح مثال ودليل على اشتغال الحج بالمنافع والمصالح الاقتصادية، إذ ترشدنا الآية إلى البيان الدقيق على أن مختلف الشعوب الإسلامية تستطيع عرض مظاهر التنمية الاقتصادية ونماذج من بضائعها الإنتاجية في موسم الحج على جميع المسلمين وإحاطتهم بالوضع الاقتصادي العام للعالم الإسلامي من حيث الكمية والجودة مما يُتيح للمسلمين وضع أرضية ملائمة للتفكير المشترك والتعاون فيما بينهم في المجال الاقتصادي لهم على اختلاف جنسياتهم، وهذا العامل يساعد المسلمين على رفع مستوى الاقتصاد في بلدانهم الإسلامية المختلفة.

ومن هنا يمكن أن يعدّ موسم الحج معرضًا مهمًا وكبيرًا وسوقًا عظيمًا لعرض المنتجات الزراعية والصناعية غيرها مما ينتجه المسلمون في مخالاف بلدانهم، فيساعد على زيادة التبادل التجاري وتعمق العلاقات الاقتصادية بين الاقطار الإسلامية وتتسع أكثر فأكثر.

وهذا ما يؤكد نهاية حديث أبو عبدالله (عليه السلام) الذي ذكرناه في البعد الثقافي: ((فجعل فيه الاجتماع من الشرق والغرب ليتعارفوا ولينزع كل قوم من التجارات من بلد الى بلد ولينتفع بذلك

(١) ينظر: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٠ / ٣٣٢ - ٣٣٣.

المكاري والجمال ... ولو كان كل قوم إنَّما يتَّكلون^(*) على بلادهم وما فيها هلكوا وخربت البلاد وسقطت الجلب والارباح^(١).

كثيراً ما تحدثت الروايات عن البعد الاقتصادي من حيث إنَّ فيه جنبه من مصالح الدول الإسلامية فيما بينها، وجعلت التركيز على الجواب التي تمثل جسوراً لتكوين علاقات قائمة على مصالح اقتصادية لكي تتحقق صورة التعاون بشكل صحيح بتحقيق منافع البدن والذبائح والتجارات ، وتعارف المسلمين، وليذكروا اسم الله^(٢).

وربما تعدُّ هذه الحِكم والمصالح والأسرار هي التي أرادها الله من تشريع الحجِّ إذ هو شعيرة عظيمة قادرة على دمج واستيعاب التشكلات الثقافية والحضارية أو الاقتصادية والسياسية المختلفة لدى الشعوب، ويقدم في كل سنة انموذجاً تطبيقياً حياً للعالم يذكره بالقيم التي يحتاجها في وجوده الديني والثقافي والحضاري وهو أحوج ما يكون إليها اليوم، في السلم والأمن والطمأنينة، وفي التعارف والتسامح والتعاون، وفي الوحدة والأخوة والانسجام.

المطلب الثالث:

الحكمة من تشريع الصوم أو فلسفته

من المعلوم أن ثمة حقيقتين للعبادات، إحداها ظاهرة والأخرى باطنة، والصيام هو التوفيق المتزامن لكل منهما، بوصفه التمثل الفريد لشهادة الجوارح على القلب، فتتفاوت -على ذلك- درجاته بقدر تحقيق هذا التوافق بين الفعل والشعور، فيقول أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ): ^(١) «إنَّ الصوم ثلاث درجات: صوم العموم: وهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة . وصوم الخصوص: وهو كف

(*) وردت في أصل الحديث (يتكلمون)، ربما هو خطأ في الطباعة .

(١) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ، ١٤ / ١١ . وبحار الأنوار، المجلسي ، ٩٦ / ٣٣ .

(٢) ينظر: التفسير الوسيط، وهبة الزحيلي، ٢ / ١٦٤١ .

السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام . وصوم خصوص الخصوص، وهو صوم القلب عن الصفات الهضم الدنيئة، والأفكار الدنيوية، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية^(١).

ثمة تساؤل: هل إنَّ حكمة الصيام تقتصر على النوع الأول فيما ذكره الغزالي وهو الامتناع عن الشهوات الجسدية، أم أنها تتجاوز تلك المساحة إلى النوعين الثاني والثالث؟

للإجابة عن هذا السؤال نستعرض أقوال بعض المفسرين المعاصرين في الحكمة من تشريع الصيام الذي جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، يرى سيد قطب (ت ١٣٨٥هـ): إنَّ التقوى هي الغاية الأولى من الصوم، وبعد قطب الصوم أداة من أدوات التقوى، وطريقاً موصلاً إليها؛ لتطهير النفس، إذ أنها تحرس القلوب من إفساد الصوم بالمعصية، ولو تلك التي تهجس في البال^(٢).

والى ذلك يذهب ابن عاشور إذ قال: ((قوله: ﴿لعلكم تتقون﴾ بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع... وإنما كان الصيام موجباً لاتقاء المعاصي، لأن المعاصي قسمان، قسم ينجع في تركه التفكير كالخمر والميسر والسرقة والغصب فتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكير، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها، لأنه يعدل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي، ليرتقي المسلم به عن حضيض الانغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية. أي وقاية، ولمَّا ترك ذكر متعلق جنة تعين حمله على ما يصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة، ووقاية من العلل والأدواء الناشئة عن الإفراط في تناول اللذات^(٣).

(١) إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، د.ط، د.ت، ١ / ٢٣٤.

(٢) ينظر: في ظلال القرآن، ١ / ١٦٨.

(٣) التحرير و التنوير ، ٢ / ١٥٨.

ومن الإمامية ألمح إلى ذلك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بتفصيل أدق إذ يرى في فلسفة الصوم آثار التربية والاجتماعية والصحية وهي الآتي^(١):

أولاً- الأثر التربوي الأخلاقي:

إنّ الصوم وسيلة كما أشرنا، إذ به كف النفس عن الطعام والشراب بالرغم من الجوع والعطش، والكف عن الجماع مما يلطف روح الإنسان، وتُقَوِّي إرادته، ويعدّل غرائزه ويحارها. وهذا الامتناع يثبت عملياً أنه ليس بالحيوان الأسير بين المelf والمضجع، وأنه يستطيع أن يسيطر على نفسه الجامحة وعلى أهوائه وشهواته .

والأثر الروحي والمعنوي للصوم يشكل أعظم جانب من فلسفة هذه العبادة . مثل الإنسان الذي يعيش إلى جوار أنواع الأطعمة والأشربة، لا يكاد يحس بجوع أو عطش حتى يمد يده إلى ما لذ وطاب كمثّل شجرة تعيش إلى جوار نهر وفير المياه، ما إنّ ينقطع عنها الماء يوماً حتى تذبل وتصفّر . أما الأشجار التي تنبت بين الصخور وفي الصحاري المقفرة ، وتتعرض منذ أوائل إنباتها إلى الرياح العاتية ، وحرارة الشمس المحرقة حيناً ، وبرودة الجو القارصة حيناً آخر ، وتواجه دائماً أنواع التحديات ، فإنها أشجار قوية صلبة مقاومة .

والصوم له مثل هذا الأثر في نفس الإنسان ، فبهذه القيود المؤقتة يمنحه القدرة وقوة الإرادة وعزيمة الكفاح ، كما يبعث في نفسه النور والصفاء بعد أن يسيطر على غرائزه الجامحة . وبعبارة موجزة : الصوم يرفع الإنسان من عالم البهيمية إلى عالم الملائكة وعبارة «لعلكم تتقون» تشير إلى هذه الحقائق .

الصوم يُعِدُّ النفس لقهر الطبع وكسر الشهوة؛ لأنّ النفس إذا شبعَتْ تمنَتْ الشهوات وإذا جاعت امتنعت عما تهوى؛ ولذا قال النبي(ﷺ): ((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضَى لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنَ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ))^(٢).

(١) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ١/ ٥٢١ - ٥٢٣ .

(٢) تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ابن الملقّن (ت ٨٠٤ هـ)، تح: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء - مكة المكرمة، ط١،

١٤٠٦، رقم الحديث: (١٤١٢)، ٢/ ٣٥٦.

وعن رسول الله (ﷺ) أنه سئل عن طريق مجابهة الشيطان، قال: ((الصوم يسود وجهه، والصدقة تكسر ظهره، والحب في الله والمواظبة على العمل الصالح يقطع دابره ، والاستغفار يقطع وتينه))(١) .

ثانيًا: الأثر الاجتماعي للصوم:

التشريع الإسلامي صاغ الجانب الاجتماعي بطريقة يفهم منها أن علاقة الإنسان بأخيه تعدُّ في حدِّ ذاتها محورًا عباديًّا، وأن حركة الصوم تجعل من هموم الفقراء تجربة حيَّة يعانيتها الأغنياء تتحرك المأساة في إحساسهم وضمايرهم؛ ويمكن إثارة إحساس الأغنياء بما يعانیه الفقراء عن طريق الكلام والخطابة ، لكن المسألة حين تتخذ طابعًا حسيًّا عينيًّا لها التأثير الأقوى والأبلغ، الصوم يمنح هذه المسألة الهامة الاجتماعية لونًا حسيًّا، لذلك يقول الإمام الصادق (عليه السلام) في جواب عن سؤال بشأن علة الصوم : ((إنّما فرض الله الصيام ليستوي به الغني والفقير، وذلك إن الغني لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير، وإن الغني كلما أراد شيئاً قدر عليه فأراد الله تعالى أن يسوي بين خلقه ، وأن يذيق الغني مس الجوع والألم، ليرقّ على الضعيف ويرحم الجائع))(٢).

ثانيًا: الآثار الصحية للصوم:

يعتبر العلماء الصوم ظاهرة حيوية فطرية لا تستمر الحياة السوية والصحة الكاملة بدونها. وأن أي مخلوق لا بد وأن يصاب بالأمراض التي يعاف فيها الطعام إذا لم يصم من تلقاء نفسه، وهنا تتجلى المعجزة الإلهية بتشريع هذه العبادة . فالصيام يساعد العضو على التكيف مع أقل ما يمكن من الغذاء مع مزاوله حياة طبيعية، كما أنّ العلوم الطبية العصرية أثبتت أن الصوم وقاية وشفاء لكثير من أخطر أمراض العصر(٣).

(١) الكافي ، الكليني(ت٣٢٩هـ) ، ٤ / ٦٢ . (باب ما جاء في فضل الصوم والصائم) .

(٢) مَنْ لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق(ت٣٨١هـ)، (باب علة فرض الصيام)، رقم الرواية: (١٧٦٦) ، ٢ / ٧٣ . ووسائل

الشيعة، الحر العاملي، (باب وجوب الصوم وثبوت الكفر والارتداد باستحلال تركه)، رقم الحديث: (١٢٦٩٧) ، ١٠ / ٧ .

(٣) ينظر: فلسفة العبادات، حسين علي المصطفى، ٢٢٤ .

((وأهمية - الإمساك - في علاج أنواع الأمراض ثابتة في الطب القديم والحديث . البحوث الطبية لا تخلو عادة من الحديث عن هذه المسألة، لأن العامل في كثير من الأمراض الإسراف في تناول الأطعمة المختلفة . المواد الغذائية الزائدة تتراكم في الجسم على شكل مواد دهنية ، وتدخل هي والمواد السكرية في الدم، وهذه المواد الزائدة وسط صالح لتكاثر أنواع الميكروبات والأمراض، وفي هذه الحالة يكون الإمساك أفضل طريق لمكافحة هذه الأمراض، وللقضاء على هذه المزال المتراكمة في الجسم . الصوم يحرق الفضلات والقمامات المتراكمة في الجسم، وهو في الواقع عملية تطهير شاملة للبدن))^(١) .

ثم إن ((الجهاز الهضمي يحصل على الراحة اللازمة لتجديد أنسجته التالفة وحيويته التامة، كما أن قلة نواتج التمثيل الغذائي وفضلاته تسمح بفترة راحة لجهاز الإفراغ - الكلي - تجدد بها نشاطها وتجبر ضعفها، وبذا يكون الصوم فرصة ذهبية للعضوية لاستعادة توازنها الحيوي وتجديد نفسها بنفسها. وقد أكد البروفيسور نيكولايف بيلوي من موسكو في كتابه (الجوع من أجل الصحة)، أن على كل إنسان - وخاصة سكان المدن الكبرى أن يمارس الصوم بالامتناع عن الطعام لمدة ٣ - ٤ أسابيع كل سنة . كي يتمتع بالصحة الكاملة طيلة حياته))^(٢) .

وقال العالم الروسي الكسي سوفورين: الصوم سبيل ناجح في علاج أمراض فقر الدم، وضعف الأمعاء، والالتهابات البسيطة والمزمنة، والدمايل الداخلية والخارجية، والسل، والاسكليروز، والروماتيزم، والنقرس والاستسقاء، وعرق النساء، والخرار (تتاثر الجلد)، وأمراض العين، ومرض السكر، وأمراض الكلية، والكبد والأمراض الأخرى . العلاج عن طريق الإمساك لا يقتصر على الأمراض المذكورة، بل يشمل الأمراض المرتبطة بأصول جسم الإنسان وخلاياه مثل السرطان والسفليس، والسل والطاعون أيضا^(٣) . وعن رسول الله (ﷺ) قال: ((صوموا تصحوا))^(٤) .

(١) تفسير الامثل، ناصر مكارم الشيرازي، ١ / ٥٢٣ - ٥٢٤ .

(٢) فلسفة العبادات، حسين على المصطفى، ٢٢٤ .

(٣) ينظر: تفسير الامثل، ناصر مكارم، ١ / ٥٢٤ .

(٤) بحار الأنوار، المجلسي، ٩٣ / ٢٥٥ .

ومن ذلك يظهر للباحث في هذا المطلب أن الحكمة من الصوم تجاوز مساحة الامتناع عن الشهوات الغرائزية إذ إنّ فلسفة الإمساك لم تُحدّد بحدود الطعام والفرج، ويعدّ الصوم سلاح الإيمان لقتل الشيطان، و تهذيب النفس و الارتقاء بها عن الحالة البهيمية، ومن هنا تتحقق التقوى المنشودة؛ لأن المرء إنما يفعل ذلك مختاراً، وفي الخفاء بينه وبين ربه فلا يشوب الأمر ما قد يشوب غيره من الرياء.

ثم أنه وقاية من الأمراض كما أشرنا، ومن هذه الأمراض الزهو والطغيان والنظرة الفوقية، فصيام الحاكم عن الظلم، وصيام العالم عن التحريف والتشويه، وصيام الجاهل من الانحراف، وصيام المجاهد عن الإحباط جميعها حكّم للصوم.

المبحث الثاني:

حكمة المعاملات في التفسير المعاصرة .

إن المنظومة الفقهية العامة - وخاصة المعاملات منها - هي عالم عقلائي وفطري بقواعدها وأسسها العامة إذ لا مسرح للتعبد الشرعي فيه إلا نادراً، فإن العبادات كما بينا ليست طقوساً جوفاء أو أفعالاً لا تحمل روحاً أو معنى بل هي ترمي إلى أهداف معينة غير العبادة وقد لا يجد الإنسان صعوبة في فهم ما ترمي إليه كثيراً منها . وأما في جانب المعاملات يكون بيان الحكمة من تشريعها أكثر وضوحاً من العبادات؛ لأن أحكام المعاملات تُحمل على أنها أحكام إمضائية لا تأسيسية، فكما أن الشارع في ذلك الزمان أمضى مجموعة من التعاملات فهو أيضاً لا يأبى إمضاء تعاملات جديدة نشأت وفقاً لمقتضى زماننا وظروفنا، لم تكن في ذلك الزمان بالشروط التي وضعت اليوم، إذ نجد في هذا المبحث تغير في بعض تطبيقات الأحكام، وربما الأحكام؛ وذلك لتغير حكمتها .

ولبيان أسباب التغير في تطبيق أحكام المعاملات سنلاحق جزئياتها التي شرعت لأجلها والوقوف على حكمتها أو فلسفة تشريعها، مجملاً ذلك باختيار ثلاثة نماذج تطبيقية (الزواج، والقرض ، والرهن) أضعها بالمطالب الآتية:

المطلب الأول : فلسفة الزواج .

الفرع الأول : تحديد مفهوم الزواج لغةً واصطلاحاً:

الزواج لغةً: جاء في جمهرة اللغة : ((زَوْجٌ وَالزَّوْجُ: زَوْجُ الْمَرْأَةِ وَالْمَرْأَةُ، زَوْجُ الرَّجُلِ، وَكُلُّ اثْنَيْنِ زَوْجٍ، وَكُلُّ أُثْنَيْنِ وَذَكَرٍ فَهُمَا زَوْجَانِ كَذَلِكَ فِي التَّنْزِيلِ: ﴿ مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ [هود: ٤٠]))^(١). والأصل فيه من : ((زَوْج: الزاء والواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيء لشيء))^(٢). وهو من

(١) ابن دريد الأزدی (ت ٣٢١هـ)، ١ / ٤٧٣ .

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، ٣ / ٣٥ . مادة: (ز و ج).

الافتتران والازدواج. ((وَالزَّوْجُ: زوج المرأة، والمرأة: زوج بعلمها، قال الله تعالى: ﴿اَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥])^(١).

الزواج شرعاً: هو النكاح عرف ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) النكاح إذ قال: ((هو العقد بين الرجل والمرأة لتكون زوجاً بواسطة وليها. وهو حقيقة في العقد لأن أصل النكاح حقيقة هو الضم والإلصاق فشبّه عقد الزواج بالالتصاق والضم بما فيه من اعتبار انضمام الرجل والمرأة فصارا كشيئين متصلين))^(٢).

عرّف محمد أبو زهرة (ت ١٣٩٦هـ) الزواج تعريفاً أعده شاملاً لغرضه إذ يقول: ((إذا كانت تعريفات الفقهاء القديمة لا تكشف عن المقصود من هذا العقد في نظر الشارع الإسلامي، فإنه يجب تعريفه بتعريف كاشف عن حقيقته، والمقصود منه عند الشارع الحكيم، ولعل التعريف الموضح لذلك أن نقول: إنه عقد يفيد حلّ العشرة بين الرجل والمرأة، وتعاونهما، ويحدد ما لكل منهما من حقوق وما عليه من واجبات))^(٣).

الفرع الثاني : حكمة تشريع الزواج :

إن الله تعالى خلق الإنسان ليُعمّر هذه الأرض، فما يستوجب بقاء هذا الإعمار يستلزم وجود الإنسان حتى يطوي الله السماء والأرض كطي السجل للكتب، وهذا بذاته يستلزم التنازل وحفظ النوع الإنساني حتى لا يكون خلق الأرض وما فيها عبثاً، وعليه فإن إعمار الأرض يستوجب وجود الإنسان ووجوده متوقف على وجود الزواج . ربما تعدّ هذه الحكمة الخارجية من تشريع الزواج.

ثم إذا نظرنا في فلسفة الزواج بوصفه عقداً بين شخصين، نرى أن الغالب في حكمة أو فلسفة هذا العقد قوامه على (نظام التّسخير) لأن الإنسان ميّال إلى الائتلاف الذي يأنس به، ما معناه أن

(١) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت ٥٧٣هـ)، تح: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، ط: ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ٥ / ٢٨٦٧

(٢) التحرير و التتوير، ٢٢ / ٦٠ .

(٣) الأحوال الشخصية ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ٣، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م، ١٧.

الله تعالى يُسَخِّرُ الزوج والزوجة لِيُكْمَلَ كل منهم للآخر، فالرجل يُسَخِّرُها لأجل كماله وكمال دينه، أو لسد شهوته، وبالمقابل هي كذلك، وهذا لا يخرج على رأي البعض من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١] ^(١). وهذا التسخير ليس له طريق غير الاقتران والزواج، أي لا يتحقق هذا الكمال بالزنا، وهذا يأخذنا إلى القول بأن كلا الزوجين لا يستطيع أن يَكْمَلَ في طريق كدحه لملاقاة الله إلا بالزوجية، وهذه الأخيرة لا تقوم إلا على الانسجام المتبادل الذي يولد عملاً صالحاً، وهذا العمل الصالح هو منصة الانطلاق لملاقاة الله وتحقيق الغاية، وإن نسبة النساء إلى المجتمع الانساني نسبة الحرث إلى الانسان فكما أن الحرث يحتاج إليه لبقاء البذور وتحصيل ما يتغذى به من الزاد لحفظ الحياة وابقائها كذلك النساء يحتاج إليهن النوع في بقاء النسل ودوام النوع لان الله سبحانه جعل تكون الانسان وتصور مادته بصورته في طباع أرحامهن ، ثم جعل طبيعة الرجال وفيهم بعض المادة الأصلية مائلة منعطفة إليهن ، وجعل بين الفريقين مودة ورحمة ، وإذا كان كذلك كان الغرض التكويني من هذا الجعل هو تقديم الوسيلة لبقاء النوع فلا معنى لتقييد هذا العمل بوقت دون وقت ، أو محل دون محل إذا كان مما يؤدي إلى ذلك الغرض ولم يزاحم أمراً آخر واجبا في نفسه لا يجوز إهماله ^(٢)، وجاء عن النبي محمد(صلى الله عليه وآله) أنه قال: ((من أحب أن يلقى الله طاهراً مطهراً فليلقه بزوجة)) ^(٣).

وعليه فإن هذا التسخير في النظام الإلهي لا يعدُّ المرأة آلة انجاب، إنما ينظر إليها على اعتبارها قارورة، وأساساً في هذا المجتمع، إذ إنَّ عقد الزواج عقد يضمن للمرأة كرامتها ويحفظ النسل

(١) ينظر: التحرير و التتوير ، ابن عاشور ، ٢٥ / ٢٠٢ . وينظر: الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبياناه، محمود صافي، تح: اللجنة العلمية بدار الرشيد، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، ط: ٣، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ٨٢ / ٢٥ .

(٢) ينظر: تفسير الميزان ، محمد حسين الطباطبائي، ٢ / ٢١٣ .

(٣) المققعة، الشيخ المفيد(ت ٤١٣ هـ)، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط: ٢، ١٤١٠ هـ، باب السنة في النكاح، ٤٩٦. ووسائل الشيعة الحر العاملي، كتاب النكاح - أبواب مقدمات النكاح وأدابه، رقم الحديث : (٢٤٩١٢) ، ١٨ / ٢٠ . لم أعر على الحديث في كتب الصحاح.

ويقوي الأواصر الاجتماعية، ولذا يقول محمد جواد مغنية: ((إن القرآن الكريم يحدد الحكمة من الزواج بالتآلف والتراحم، والعدل والمساواة، لا بين الزوجين فقط، بل بين أفراد الأسرة بكاملها))^(١).

ويُشير الآية قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، إلى أن الزواج يعدُّ السكن والاطمئنان والمودة والرحمة، وفلسفة هذه (المودة والرحمة): إن المودة هي الباعثة على الارتباط في بداية العلاقة بين الزوجين، ولكن في النهاية أو بعد الزواج، حين تضعف مودة أحد الزوجين فلا يكون قادرًا على الخدمة أو الاستمرار، عندها تأخذ الرحمة مكان المودة وتحل محلها ليستمر الزواج^(٢)، وهذا لا يحصل في الزواج التجاري والسياسي الذي بُني على مصالح شخصية، بل أنه كثيرًا ما يؤدي إلى شقاء الأسرة و تفككها، ويعرضها للزوال وتشريد الأطفال؛ إذ لا رحمة ولا مودة فيه .

وأعدُّ أنَّ أهم حكمة لتشريع الزواج هي الابتعاد عن الزنا واختصاص المرأة بزوجها، وهذا الابتعاد يحفظ النسل، ولا يجعل الأنساب مختلطة كما في الزنا، ويُعمّر الأرض من ناحية . ومن ناحية أخرى إن الله خلق الإنسان بطبعه غيورًا على عرضه وكرامته وانتهاكها يعدُّ وصمة عار للإنسان، إذ لو انتهك أحد عرض شخص بفسق أو زنا ، اكتسب بذلك أمرين: اكتسب رذيلة، ثم نشأ العداوة بينه وبين مَنْ انتهك عرضه، مما يتسبب بسفك الدماء غالبًا^(٣).

وثمة حكمة نفسية ذكرها الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: وهي أننا لا يمكننا إنكار الأمراض التي تصيب الجسم في حالة عدم الزواج ، وكذلك عدم التعادل الروحي والاضطراب النفسي عند غير المتزوجين، مما يولد العصبية^(٤).

(١) التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ٦ / ١٣٦ .

(٢) ينظر: تفسير الأمثل، الشيرازي ، ١٢ / ٤٩٦ .

(٣) ينظر: حكمة التشريع و فلسفته، على أحمد الجرجاوي، ٢ / ٤ - ٥ .

(٤) ينظر: تفسير الأمثل، ١٢ / ٤٩٥ .

أما حكمة عدم الزواج من بعض النساء غير المسلمات لأننا لا يمكن أن ننكر واقعياً أن الزوجة اليهودية أو المسيحية أو اللادينية تصبغ بيتها وأطفالها بصبغتها ، وتخرج جيلاً أبعد ما يكون عن الإسلام.

الفرع الثالث: حكمة تعدد الزوجات:

إنّ مبدأ تعدد الزوجات بوصفها أهم قضية معاصرة دار الكلام والجدال في مشروعيتها، وما فيها من ظلم بحسب ما يدعي الآخر، رغم أن تعدد الزوجات من غير تحديد عدد معين كان أمراً عادياً وشائعاً ، إذ كان الرجل يتزوج عشر زوجات أو أقل، من هنا لم تكن مسألة تعدد الزوجات مما أبدعه الإسلام، ما فعله الإسلام هو وضع هذا الأمر في إطار الحاجة والضرورة الحيوية الإنسانية ، وتقييده بطائفة من القيود والشروط الثقيلة المنصوصة بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۚ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ ۖ أَلَّا تَعْلَمُوا ۝﴾ [النساء: ٣]، الآية صريحة في بيان الشرط في اعتبار العدل في التنازل في مراتب العدد ينزل بالمكلف إلى الواحدة. فلا جرم أن يكون خوفه في كل مرتبة من مراتب العدد ينزل به إلى التي دونها، أي: كلما زاد خوف عدم العدل ينزل مرتبة في تعدد، وهذا الخوف جعل قيد التعدد وجعله غير مباح اباحة مطلقة^(١). وقيل إن الشرط هو مجرد خوف عدم العدل يعني تحريم التعدد، وليس العدل المادي بل المقصود العدل في الميل القلبي، فإن مال قيد شعرة حرم التعدد^(٢) وعليه إن الإسلام أطر القضية و حددها بحدود و قيود لم تكن عليه قبل الإسلام .

وبما أننا ننفي العبثية في التشريع ومشرّعه تعالى، فلا بد من حكمة كامنة خلف أستار هذا التعدد تلبي حاجة و مصلحة للفرد والمجتمع، وقد اتفق المفسرون على أن الحكمة من هذا التعدد هي الآتي:

(١) ينظر: التحرير و التنوير، ٤/ ٢٢٥ . و ينظر: التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ٢ / ٢٤٨ .

(٢) ينظر: التفسير الواضح ، محمد محمود حجازي (ت١٣٩٢هـ)، ط: ١٠ ، ١٤١٣هـ ، دار الجيل الجديد - بيروت، ١ / ٣٣٧ .و

ينظر: التحرير و التنوير، ابن عاشور(ت١٣٩٣هـ)، ٤ / ٢٢٨ .

اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون الرجل مستعداً للتنازل والإنجاب لعمر أطول يصل إلى أكثر من ثمانين عاماً، على عكس المرأة فإذا بلغت الخمسين غالباً بهذا السن تفقد النساء القدرة الجنسية (والقدرة على الإنجاب)، في حين يبقى الرجال محتفظين بهذه الطاقة والقدرة مدة أطول بكثير. كما أن النساء - في الحيض وشيء من مدة الحمل - يعانين من موانع جنسية بصورة عملية في حين لا يعاني الرجل من أي مانع جنسي من هذا النوع، مما يسبب ذلك ضرراً عند بعض الرجال ذوي الطاقة العالية. وهذا يجعل الرجل يبتعد عن زوجته خوف الأذى الذي تولده المضاجعة في الحيض لهما. مما يدعو إلى خوف الوقوع في محذور الزنا وهذا ذنب كبير واثم، وأشرنا إلى أضراره في موضع عدة .

ثم أن هناك حكمة أخرى: هي أن ثمة نساء يفقدن أزواجهن ربما في الحروب أو لأسباب أخرى ، أو أنها كبرت شيئاً ما فلم تتزوج لعارضٍ ما ثم أزيل هذا العارض، فلا يتيسر لهن أن يجلبن اهتمام نظر الرجال إلى أنفسهن بوصفهن زوجة أولى ، فإذا لم يسمح بتعدد الزوجات، وجب أن تبقى تلك النسوة بلا أزواج وهذا يولد انحرافاً حتمياً^(١) .

ويرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: أن مسألة تعدد الزوجات من المسائل التي يجب أن نراعي فيها مصلحة ثلاثة أطراف (طاقة الرجل، و الزوجة الأولى، و الزوجة الثانية) إذ يجب أن ننظر بمنظار ثلاثي لجميع هذه الأطراف، و يجب أن يكون الحكم بعد ملاحظة كل هذه الزوايا في المسألة ، ويتم على أساس مراعاة مصلحة المجموع في هذا الصعيد. وعليه يقول:

١- أن يقنع كل رجل بزوجة واحدة فقط في جميع الحالات والموارد، ويبقى العدد الإضافي من النساء بلا أزواج إلى آخر أعمارهن ، ويكبتن حاجاتهن الفطرية ويقمعن غرائزنهن الباطنية الملتهبة .

٢ - أن يتزوج الرجل بامرأة واحدة بصورة مشروعة ثم يترك حراً لإقامة علاقات جنسية مع من شاء وأراد من النساء اللاتي فقدن أزواجهن لسبب وآخر على غرار اتخاذ الأخدان والعشيقات .

(١) ينظر: تفسير المنار ، محمد رشيد رضا، ٤ / ٢٨٩ . وينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣ / ٩٣ - ٩٦ .

٣ - أن يسمح لمن يقدر أن يتزوج بأكثر من واحدة ولا يقع في أية مشكلة من الناحية " الجسمية " و " المالية " و " الخلقية " من جراء هذا الأمر، كما يمكنه أن يقيم علاقات عادلة بين الزوجات المتعددة وأولادهن، عندها يسمح لهؤلاء بأن يتزوجوا بأكثر من واحدة (على أن لا يتجاوز عدد الأزواج أربعاً)^(١) .

ولم يجد الشيرازي حلاً منصفاً غير الطريق الثالث، لأن الأول فيه تعدُّ على حقوق طبقة ليست قليلة من النساء مما يؤدي إلى وقوع الظلم، والثاني محظور رغم مراعاته مشاعر الزوجة الأولى، إلا أنه يُنتج عنه الزنا في بعض الحالات، لذا الثالث مباح لكن هذه الإباحة بشروط ثقيلة وقاسية تكاد لا تتوفر في أحد إلا ما ندر، إذ إن بعض المفسرين ذهبوا إلى أن مجرد الشعور بعدم العدل يُحرم التعدد، لأن هذا ينتج عنه الجور والظلم يعني أقسى أنواع الظلم ويستحيل أن يُبنى تشريع على ظلم أحد. وهذا لا يعني نفي التعدد بقدر ما يعني تحديده وفق الحكمة والمصلحة الملحة التي تقتضي العمل به.

المطلب الثاني: الحكمة من تشريع القرض .

الفرع الأول : تحديد مفهوم القرض لغةً و اصطلاحاً.

القرض في اللغة مصدر قَرَضَ الشيء يقرضه بالكسر قرضاً: إذا قطعته^(٢). وجاء في معجم مقاييس اللغة: ((قرض: القاف والراء والضاد أصل صحيح، وهو يدل على القطع . يقال: قرضتُ الشيء بالمِقراض . والقرض: ما تعطيه الإنسان من مالك لتقضاه وكأنه شيء قد قطعته من مالك... ويقال: إن فلانا وفلانا يتقارضان الثناء، إذا أثنى كل واحد منهما على صاحبه. وكأن معنى هذا أن كل واحد منهما أقرض صاحبه ثناءً كقرض المال. وهو يرجع إلى القياس الذي ذكرناه^(٣)).

(١) ينظر: الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣ / ٩٥ .

(٢) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، ٣ / ١١٠١ مادة: (قرض). وينظر: القاموس المحيط

الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، فصل القاف، ٦٥٢ .

(٣) ابن فارس ، ٥ / ٧١ - ٧٢ . مادة: (ق ر ض).

وعليه يكون القرض من المال ويكون من العِرض. وجاء في الحديث عن النبي (ﷺ) أنه قال: ((أبعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم، كان إذا أصبح قال: اللهم إني قد تصدقت بعرضي على عبادك))^(١)، وقيل معناه قد تصدقت بنفسي وأحللت من يغتابني^(٢).

القرض اصطلاحاً: عرفه الفقهاء بتعريفات مختلفة الألفاظ غير أن مضمونها متقارب ، قالت فيه الحنابلة: ((هو دفع مال إرفاقاً لمن ينتفع به ويرد بدله))^(٣)، وقالت المالكية: ((القرض هو دفع المال على وجه القرية لله تعالى لينتفع به آخذه ثم يرد له مثله أو عينه))^(٤).

والقرض بهذا المعنى مأخوذ من المعنى اللغوي وهو القطع، إذ نلتبس العلاقة بينهما علاقة عموم و خصوص ، فالمعنى الاصطلاحي قيد القرض وخصه بالمادة . والمعنى اللغوي أعم من ذلك.

الفرع الثاني: الحكمة من مشروعية القرض.

لقد ثبتت مشروعية القرض بالكتاب والسنة.

أما في الكتاب **قَالَ تَعَالَى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾** [البقرة: ٢٤٥]، وذهب ابن عاشور إلى أن القرض هنا: ((إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله، ويطلق مجازاً على البذل لأجل الجزاء، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب، ففعل (يقرض) مستعمل في حقيقته ومجازه))^(٥). أي أن الله

(١) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد

الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ط، د.ت، رقم الحديث: (٤٨٨٦)، ٤ / ٢٧٢.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، القاضي أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ)، ١ / ٣٠٨ .

(٣) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، تح: هلال مصيلحي مصطفى هلال - مكتبة النصر

الحديثة بالرياض، د.ط، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ٣ / ٣١٢ .

(٤) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي،

بالقرب من منفوط) (ت ١١٨٩هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، د.ط ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ٢ / ١٦٤ .

(٥) التحرير و التنوير ، ٢ / ٤٨١ .

شَبَّهَ الانفاق في سبيل الله بالمال المُفْرَض وشبه الجزاء المضاعف على ذلك ببذل القرض ليأخذ عوضه.

أما من السنة: فقد روي عن النبي (ﷺ)، أنه قال: ((ما من مسلم يُفْرَضُ مسلماً قرضاً مرتين إلاَّ كان كصدقته مرة))^(١).

((وبالتدقيق في آيات القرآن الكريم يتضح أن واحداً من - الحكم والغايات - والأهداف التي يسعى لها الإسلام هو إزالة هذه الفوارق غير العادلة الناشئة من الظلم الاجتماعي بين الطبقتين الغنية والفقيرة ، ورفع مستوى معيشة الذين لا يستطيعون رفع حاجاتهم الحياتية ولا توفير حد أدنى من متطلباتهم اليومية دون مساعدة الآخرين . وللوصول إلى هذا الهدف وضع الإسلام برنامجاً واسعاً يتمثل بتحريم الربا مطلقاً، وبوجوب دفع الضرائب الإسلامية كالزكاة والخمس ، والحث على الإنفاق، وقرض الحسنه ، والمساعدات المالية المختلفة ، وأهم من هذا كله هو إحياء روح الأخوة الإنسانية في الناس))^(٢) .

((فالقرض الحسن عمل إنساني وتكافلي في المجتمع ويحقق نوعاً من الرخاء الاقتصادي والسعة على الفقراء مما ينشر جوَّ المحبة والألفة وتوثيق الوشائج الإنسانية وأيضاً هو مانع عن الكثير من الجرائم والمشكلات لأن المحتاج إذا لُبي حاجاته لا يفكر بالطرق الملتوية للحصول على المال إذا ما حصلها من طرقها الصحيحة))^(٣).

وعلى هذا الأساس تبدو ملامح الحكمة من مشروعية القرض الحسن واضحة إذ إننا يمكن أن ندرجه ضمن نظام التسخير الذي تحدثنا به في بحث الزواج، إذ إن كلا الزوجين يكمل الآخر، فالقرض أو الدين الحسن كذلك، بمعنى أن في القرض منفعة متبادلة بين الدائن والمدين، وإذا ضربنا مثلاً من الواقع نقول: أن المريض الذي يحتاج العلاج، يذهب إلى الطبيب ليطلبه وينتفع بعلاجه،

(١) سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ)، رقم الحديث: (٢٤٣٠) ، ٢ / ٨١٢.

(٢) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ٢ / ٢٩٤ .

(٣) القرض الحسن وأثره في تنمية المجتمع التكافل الاجتماعي ، بحث منشور بتاريخ : الثلاثاء، ٢٤ ديسمبر ٢٠١٣ على الرابط

الآتي: <http://bohoutmadrassia.blogspot.com> .

والطبيب هو الآخر محتاج إلى مال المريض. فصارت هنا منفعة متبادلة، إذ إن الله تعالى سخر الطبيب لعلاج المريض وانقاذه وسخر المريض ليكسب الطبيب المال . الأمر نفسه في القرض الحسن: إذ إن الله سخر هذا الغني ليقرض الفقير قرضاً، وينتفع الفقير، ويسد حاجته بهذا القرض وربما جوع أطفاله، وينتفع الغني بالثواب العظيم وربما النجاة من النار، والشفاعة في الآخرة، وذلك ما وفي قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤]، المعروف يعني القرض^(١)، وعن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال في ثواب القرض: ((مكتوب على باب الجنة الصدقة بعشرة ، والقرض بثمانية عشر))^(٢).

وأما علّة استخدام القرآن الكريم لفظ (دين) ولم يستخدم لفظ - قرض - في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنَتْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ((وذلك لأن القرض هو تبادل شيئين متشابهين كالنقود أو البضاعة التي يقترضها المقترض ويستفيد منها، ثم يعيد نقوداً أو بضاعةً إلى المقرض مثلاً بمثلٍ . أما - الدين - فأوسع معنى، فهو يشمل كل تعامل، مثل المصالحة والإيجار والشراء والبيع وأمثالها، بحيث إن أحد الطرفين يصبح مديناً للطرف الآخر . وعليه فهذه الآية تشمل جميع المعاملات التي فيها دين يبقى في ذمة المدين ، بما في ذلك القرض))^(٣).

وهذه الاستراتيجية القرآنية في كتابة العقد ذات دقة إعجازية إذ إن حكمة استدعاء طرف ثالث ليس أحد الطرفين في التعاقد هي الاحتياط والحيدة المطلقة ؛ لكي يضمن كلا الطرفين حقه^(٤).

بالمقابل تظهر الحكمة من تحريم القرض الربوي: إذ غالباً ما يؤدي تعاطي الربا إلى زيادة الفواصل الطبقيّة ويركز الثروة في أيدي فئة قليلة، ويسبب فقر الأكثرية، بعد ما كان الإنفاق والقرض

(١) ينظر: تفسير الميزان ، الطباطبائي، ٩٤ / ٥ .

(٢) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، رقم الحديث: (١٦٩٧)، باب ثواب القرض، ٥٨ / ٢ .

(٣) تفسير الأمل، ناصر مكارم الشيرازي ٣٥٢ / ٢ .

(٤) في ظلال القرآن، سيد قطب ، ٣٣٥ / ١ .

الحسن سبب طهارة القلوب والنفوس و تألفها واستقرار المجتمع ، والربا سبب البخل والحق والكراهية والدنس .

عندما يخضع المحتاج إلى قرض مال لضرورة وحاجة ملحة دعتة إلى ذلك فيقوم المقرض صاحب الأموال بقرض زيادة على المقرض مما يثقل كاهله، إلا أنه مضطر لفعل ذلك فيأخذ المال لكنه لن ينسى هذا الظلم مطلقاً، وقد يصل ببعضهم الأمر إلى الإحساس بأصابع المرابي تشدد من ضغطها على عنقه وتكاد تخنقه، مما يؤثر في نفسيته تأثيراً سلبياً يصل إلى حد الانتحار، أو أنه يفكر في قتل المرابي ويتعطش لشرب دمه، إذ إنه يرى كيف أن حاصل شقائه وتعبه وثمر حياته يدخل إلى جيب هذا المرابي، في مثل هذه الحالة الهائجة تتركب عشرات الجرائم المرعبة، كما أشرت، فقد يقدم المدين على الانتحار ، وقد تدفعه حالته اليائسة إلى أن يقتل المرابي شر قتلة ، وقد ينفجر الشعب المضطهد انفجاراً عاماً في ثورة عارمة .

يمكن القول بأن للربا أثراً أخلاقياً سيئاً جداً في نفسية المدين ويشير في قلبه الكره والضغينة ، ويفصم عرى التعاون الاجتماعي بين الأفراد والملل، وجاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) في علة تحريم الربا قال : ((إنما حرم الله عز وجل الربا لكي لا يمتنع الناس عن اصطناع المعروف))^(١) والمعروف كما ذكرنا أنه القرض الحسن^(٢).

المطلب الثالث: الحكمة من تشريع الرهن .

الفرع الأول: تحديد مفهوم الرهن لغةً واصطلاحاً.

الرهن لغةً: يطلق في اللغة على الثبوت والحبس^(٣) قال ابن فارس: ((رهن: الراء والهاء والنون أصل يدل على ثبات شيء يمسك بحق أو غيره))^(٤). وفي لسان العرب الرهن: ((مَا وُضِعَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ

(١) الكافي ، الشيخ الكليني، باب الربا، ٥ / ١٤٦ .

(٢) ينظر: تفسير الأمل ، ناصر مكارم الشيرازي، ٢ / ٣٤٩ - ٣٥٠ .

(٣) ينظر: تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر (ت ٣٧٠هـ)، ٦ / ١٤٦ . مادة : (رهن).

(٤) مقاييس اللغة، ٢ / ٤٥٢ . مادة : (رهن) .

مِمَّا يَنْتُوبُ مَنَابَ مَا أَخَذَ مِنْهُ. يُقَالُ: رَهَنْتُ فُلَانًا دَارًا رَهْنًا وَارْتَهَنَهُ إِذَا أَخَذَهُ رَهْنًا، وَالْجَمْعُ رُهُونٌ وَرِهَانٌ وَرُهْنٌ^(١)، أي: حَبَسَهُ .

الرهن اصطلاحاً : عرفه الفقهاء بتعريفات عدّه على النحو الآتي: عرفه **الحنفية** بأنه: ((جعل الشيء محبوساً بحق يمكن استيفاءه من الرهن كالدّيون^(٢))). وعرفه **المالكية** بأنه: ((بذل من له البيع ما يباع أو غررا ولو اشترط في العقد وثيقة^(٣))) ، وأما **الشافعية** فقالت: ((جعل عين مال وثيقة بذّين يستوفى منها عند تعذر استيفائه^(٤))). وذهبت **الحنابلة** في تعريفه بقولها: ((أنه المال الذي يجعل وثيقة بالدين، ليستوفي من ثمنه، إن تعذر استيفاءه ممن هو عليه^(٥))). وعرفته **الإمامية** : ((الرهن وثيقة للدين^(٦))).

التعريف الاصطلاحي للرهن اندرج من المعنى اللغوي إلا أنه ضيق المعنى اللغوي إذ استخدمه بمعنى الحبس، وهو المعنى المقصود في هذا المطلب .

الفرع الثاني : الحكمة من مشروعية الرهن.

الرهن مشروع بنص قرآني وجائز في حضر أو سفر قَالَ تَعَالَى: ﴿ * وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَنْ مَّقْبُوضَةً فَإِنْ أَتَى بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءِثْمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، يرى سيد قطب: أن الرهن هو الضمان الأخير لتنفيذ التشريع كله، للمحافظة على المعروف، ولرد الأموال

(١) ابن منظور، ١٣ / ١٨٨. مادة (ر ه ن).

(٢) رؤوس المسائل «المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية»، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، تج: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ٣٠١ .

(٣) مختصر العلامة خليل ، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت ٧٧٦ هـ)، تج: أحمد جاد، دار الحديث/القاهرة، ط: ١، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م، ١٦٦ .

(٤) عجلة المحتاج إلى توجيه المنهاج، سراج الدين ابن الملقن (ت ٨٠٤ هـ)، تج: عز الدين هشام بن عبد الكريم البدراني، دار إريد - الأردن، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ٢ / ٧٥٥ .

(٥) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور الكوسج (ت ٢٥١ هـ)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٢ م، ٦ / ٣٠١ .

(٦) كتاب المكاسب ، الشيخ الأنصاري ، ٥ / ١٥٤ .

والحقوق والرهائن إلى أصحابها، والمحافظة الكاملة عليها دون أي نقص أو انكار، وأخذ الرهن تكون في حالة عدم وجود ثقة تامة بين الجانبين؛ لذا يبقى الرهن عند الدائن حتى يطمئن^(١).

ويقول ابن عاشور: ((هذا معطوف على قوله: «إذا تداينتم بدين» [البقرة: ٢٨٢] ، فجميع ما تقدم حكم في الحضر والمكنة، فإن كانوا على سفر ولم يتمكنوا من الكتابة لعدم وجود من يكتب ويشهد فقد شرع لهم حكم آخر - بديل - وهو الرهن، وهذا آخر))^(٢).

وبما أن الرهن بديل عن الكتابة أي شرع ليحقق ضمان استرداد القرض؛ لذا فالحكمة منه تساوي الحكمة من تشريع الكتابة وهي (توثيق الديون)، لكن الرهن يقع في حالة عدم وجود كاتب و عدم الاطمئنان على الأموال فيتجه المقرض إلى الرهن لحين استرداد المبلغ المقرض، وفي حال لم يتم استرداد القرض يمكن للمرتهن أن يتصرف بالعين المرهونة عنده؛ كان أول شرط منه ((أن يكون عيناً مملوكاً يمكن قبضه و يصح بيعه))^(٣).

ويقول ناصر مكارم الشيرازي: ((أن مادة (رهن) وهي وثيقة تعطى عادة مقابل القرض، وكأنّ نفس الإنسان محبوسة حتى تؤدي وظائفها وتكاليفها))^(٤).

وعليه فإنّ هذه التشريعات جميعها تنظم الحياة الاجتماعية والقانونية فهي صناعة إلهية متكاملة متناسقة، فيها أبعاد تربوية ذات عمق في نفس الإنسان، وهي في الوقت نفسه تشريع واجب العمل به، إذ فيه منهج للإنسان ونفس مطمئنة وحياة سعيدة من صنع خالق الإنسان، يحفظ كرامة الفقير ومال الغني وكرامته.

(١) ينظر: في ظلال القرآن ، ١ / ٣٣٧

(٢) التحرير و التنوير ، ٣ / ١٢٠ .

(٣) محاضرات في فقه الرهن، الشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ)، قررها: هاشم الأملي، تح: السيد مصطفى المحقق الداماد،

مركز نشر علوم اسلامي - طهران ، ١٣٨٦هـ ، ٢٧ .

(٤) تفسير الأمل، ١٩ / ١٨٤ .

المبحث الثالث

حكمة الحدود في المدونات التفسيرية المعاصرة

شُرِّعت الحدودُ في الإسلام بوصفها عقوبات يلاحظ أن مقاصدها الخاصة معلومة بدلالة النص والواقع ، بغية المحافظة على ضروريات الإنسان التي تتوقف عليها مقومات حياته ووجوده، كالنفس، والنسب، والمال والعقل، فالنص من قبل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، هو الأمر الذي يدل عليه الواقع، إذ بالقصاص نزول دوافع الثأر و مسلسل سفك الدماء، وكذا فإنّ بدلالة الواقع يُعلم أن الحكمة من تشريع الحدود هو الردع^(١). ((لكن لما كان منشأ اعتبار الحدود يتوقف على ما حققه من أغراض تتسق مع المقاصد الكلية العامة؛ لذا فإنّ أي تجدد للواقع يبعد الحدود عن تحقيق أغراضها الخاصة أو يجعل من هذه الأغراض تتزاحم مع المقاصد العامة؛ فكل ذلك يوجب تغييرها بما يتسق وهذه الأخيرة . حتى أن هناك من يرى جواز ترك الإمام للحدود في بعض الحالات و الطوارئ . وليس بالغريب أن تشهد السنة النبوية والخلافة الراشدة شطراً من التنويعات التجديدية لقضايا الحدود استناداً إلى تغيرات الواقع والنظر إلى المقاصد. فرغم محدودية الظروف وضيقها إلا أنّ ذلك لا يمنعها من أن تكون حافلة بالكثير من التنويعات والتغيرات تبعاً للمصالح والحاجات))^(٢) .

وعليه فإنّ الشدة في تشريع العقوبات والحدود إنما هي للردع، والحماية، وليست للتشفي، أو الانتقام. فالعقوبة في الإسلام في أصل تشريعها أنها وسيلة، وليست غاية، ولذلك نُصَّ في المذهب الحنفي : المقصد من شرعية الحدود للانزجار عما يتضرر العباد به^(٣).

ولإثبات ذلك سنتحدث في هذا المبحث عن بعض الحدود التي فرضها الإسلام ومحاولة تكشف فلسفها أو حكمتها، واقتضى الحال إلى أن نُفصل هذا المبحث على المطالب الآتية:

(١) ينظر: فهم الدين و الواقع ، يحيى محمد، ١٧٧.

(٢) فهم الدين و الواقع، يحيى محمد، ١٧٨ .

(٣) ينظر: فتح القدير، الكمال بن الهمام(ت٨٦١هـ)، ٥ / ٢١١ .

المطلب الأول: الحكمة من تشريع حد السرقة

الفرع الأول: تحديد مفهوم السرقة لغةً واصطلاحاً .

السرقة لغةً: قال الجوهري (ت ٣٩٣هـ) أن: ((سرق) سرق منه مالا يسرق سرقةً بالتحريك، والاسم السرقة والسرقة، بكسر الراء فيهما جميعاً. وربما قالوا: سرقه مالا. وفي المثل: "سرق السارق فانتحر". وسرقه، أي نسبه إلى السرقة ... واسترق السمع، أي استمع مستخفياً. ويقال: هو يُسارق النظر إليه، إذا هتبل غفلته لينظر إليه. والسرق: شقف الحرير^(١).

ويرى ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أن: ((السيئ والراء والقاف أصل يدل على أخذ شيء في خفاء وستر. يقال سرق يسرق سرقة. والمسروق سرق. واسترق السمع، إذا تسمع مخفياً. ومما شد عن هذا الباب السرقة: جمع سرقة، وهي القطعة من الحرير^(٢)).

السرقة اصطلاحاً: عرفتُها الحنفية بأنها: ((أخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزةً بمكان أو حافظ^(٣)). و أما المالكية فقالوا: ((أخذ مكلف حراً لا يعقل لصغره أو مالا محترماً لغيره نصاباً أخرجه من حرزه بقصد واحد^(٤)). وقالت الشافعية: ((هي أخذ مال الغير خفية ظلماً من حرز مثله بشروط معينة^(٥)). وعرفتُها الحنابلة: ((أخذ مال محترم لغيره وإخراجه من حرز مثله

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، ٤ / ١٤٩٦. مادة (س ر ق).

(٢) مقاييس اللغة، ٣ / ١٥٤. مادة: (س ر ق).

(٣) كنز الدقائق، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (نحو ٦٢٠ - ٧١٠ هـ)، تح: أ. د. سائد بكداش، الناشر: دار البشائر

الإسلامية، دار السراج، ط: ١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، ٣٦١.

(٤) الهداية الكافية الشافعية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، أبو عبد الله الرصاع المالكي (ت ٨٩٤هـ)،

الناشر: المكتبة العلمية

ط: ١، ١٣٥٠هـ، ٥٠٣.

(٥) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، الدكتور مصطفى الخن (ت ١٤٢٩ هـ) - وآخرون، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع،

دمشق، ط: ٤، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ٨: ٧٤.

لا شبهة فيه على وجه الاختفاء^(١) وعرفتها الإمامية: ((بسرقة البالغ العاقل من الحرز بعد هتكه بلا شبهة ربع دينار أو قيمته سرا من غير مال ولده ولا سيده^(٢))).

نلاحظ أن التعريف الاصطلاحي للسرقة اندرج من المعنى اللغوي دون تضيق بالمعنى.

الفرع الثاني: نماذج تطبيقية في بيان حكمة حد السرقة.

مما يجب التنويه له أنني في هذا الفرع سأقتصر على كشف حكمة التشريع من هذه العقوبة، وهل تغير تطبيق الحكم على السارق من قطع إلى عقوبة أخرى تناسب وقتنا الحاضر؟ . ولا أذكر ما هو دارج في بطون البحوث من شروط السرقة وأركانها، والاختلافات المذهبية في موضع القطع.

أولاً- ربما نجد اتفاقاً بين المفسرين على وجه الحكمة من تشريع القطع الوارد في قوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

﴿[المائدة: ٣٨] فاستعرض بعض أقوالهم:

يرى محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٣هـ): إن الله تعالى يضع الحدود والعقوبات بحسب الحكمة التي توافق المصلحة، ثم يقول: ((والحق إن قطع اليد الذي يفضح صاحبه طول حياته، ويسمه بميسم الذل والعار هو أجدر العقوبات بمنع السرقة وتأمين الناس على أموالهم، وكذا على أرواحهم؛ لأن الأرواح كثيراً ما تتبع الأموال إذا قاوم أهلها السارق عند العلم بهم^(٣))).

والتفت سيد قطب (ت ١٣٨٥هـ) إلى الوازع الداخلي إذ رأى أن حكمة فرض عقوبة القطع للسرقة: ((هو استصغار السارق الكسب الحلال، فيطمع بزيادة كسبه أو زيادة الثراء ولو من طريق الحرام، وهو يفعل ذلك ليزيد من قدرته على الإنفاق أو الظهور، أو ليرتاح من عناء الكد والعمل، أو

(١) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي (ت ٩٦٨ هـ)، تح: عبد اللطيف محمد

موسى السبكي، دار المعرفة ببيروت - لبنان، د.ط، د.ت، ٤ / ٢٧٤.

(٢) اللعة الدمشقية، الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، مطبعة: قدس - قم، الناشر: منشورات دار الفكر - قم، ١٤١١هـ، ٢٤٢.

(٣) تفسير المنار، ٦ / ٣١٤.

ليأمن على مستقبله. وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع ؛ لأن قطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب، إذ اليد والرجل كلاهما أداة العمل أيا كان. ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء . وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور، ويدعو إلى شدة الكدح وكثرة العمل، والتخوف الشديد على المستقبل. فالشريعة الإسلامية بتقريرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة تصرف عن جريمة السرقة . فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية ، وارتكب الإنسان الجريمة مرة كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارفة ، فلا يعود للجريمة مرة ثانية^(١). فجاء تركيز قطب على الوازع الداخلي وهو تهذيب النفس والصلاح . بينما ركز رشيد رضا على الوازع الخارجي فكان الردع حكمةً، و القطع وسيلة لكليهما.

ذهب الإمامية إلى هذه الحكمة نفسها إذ نجد الشيخ محمد جواد مغنية(ت ١٤٠٠هـ) يرى أن الحكمة من تشريع هذه العقوبة: هي ردع المجرم عن الاجرام حفظاً للأمن و النظام وصيانة للمصالح العامة، ويتفق الجميع على هذه الحكمة^(٢).

وأشار إلى ذلك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ((الهدف من تنفيذ هذه العقوبة هو وقاية المجتمع وتحقيق الحق والعدل فيه؛ لأن كلمة (نكال) تعني العقوبة التي تُنفذ لتحقيق الوقاية وترك المعصية ، وهذه الكلمة تعني في الأصل (اللجام)^(*) وتطلق أيضاً على كل عمل يحول دون حصول الانحراف^(٣) .

(١) في ظلال القرآن، ٢ / ٨٨٤ .

(٢) ينظر: التفسير الكاشف ، ٣ / ٥٤ .

(*) اللجم: هو قيد حديدي أو حبل يوضع في فم الدابة بمنعها من التمرد. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ١٢ / ٥٣٤. مادة (ل ج م).

(٣) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣ / ٧٠٦ .

ثانياً: تغيّر تطبيق الحد بين الماضي والحاضر:

من المعلوم أن حكم قطع اليد في العصور الأولى كان يعدّ وسيلة لتحقيق الحكمة من عقوبة السرقة التي هي الردع، وكما اشرنا سابقاً في متن هذه الدراسة أن كثيراً ما كان يُعطَل هذا الحد لأسباب خاصة كما هو حال الحروب و المجاعة، أي أنه قابل للتغيير لتأثره بمجريات الواقع^(١).

وهذا يدل على تضيق فقهاء المسلمين من دائرة تطبيق القطع إلى حد يكاد فيه فرضها أمراً نادراً فعند وجود أي شبهة لا تفرض هذه العقوبة استناداً إلى قاعدة ((درء الحدود بالشبهات))^(٢). رغم ذلك كانت هذه العقوبة تُطبق على مَنْ تثبت عليه الجريمة، وتحقق فيه شروط السرقة.

غير أننا نجد في وقتنا الحاضر أن تطبيق القطع يكاد يكون أُلغي، أو بعبارة أدق: تغيّر بتغيّر الظروف فصار بدلاً عنه المؤسسات الإصلاحية (الحبس) أو دفع الدية. ربما ذلك يعود إلى تغيّر نظرة المجتمع إلى السارق إذ بعد أن كان يُنظر إليه على أنه عنصر خطر وشاذ أصبح يُنظر إليه على أنه فرد عادي من أفراد المجتمع دفعته ظروف معينة إلى سلوك طريق الجريمة^(٣)، أو أن الشعور الاجتماعي الحديث العام لم يعد يستسيغ فكرة القطع البدني التي تقوم عليها هذه العقوبة، وإن معالجته تقتضي إيقاع عقوبات غير قاسية بحقه كي تؤدي دورها في إصلاحه وتهذيبه وهذا يقتضي استبعاد القطع^(٤).

وقد تبدلت الظروف الاجتماعية والسياسية إذ إنّ ازدياد الانفتاح على قوانين الغرب أضعف الوثوق بهذه العقوبات، واكتساب قوانين جديدة غير القطع، إضافة إلى ضعف الوثوق بأحقية

(١) ينظر: الفصل الثاني من هذه الدراسة ، ١٠٩ .

(٢) ينظر: المنحول، الغزالي(ت٥٠٥هـ)، تح: دكتور محمد حسن هيتو، مطبعة دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ،

٤٨٩ . والتفسير الحديث ، محمد عزة دروزة، ٩ / ١٢٠ .

(٣) ينظر: الدفاع الشرعي في ضوء القضاء والفقهاء ، د. عبد الحميد الشواربي ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ هـ ، ٥٠٢ .

(٤) ينظر: الجرائم والحدود في الشريعة الإسلامية والقانون ، د. أحمد موافي ، القاهرة ، د.ط. ، ١٩٦٦ ، ٢٠٢ .

المرجعيات الدينية وصدقها.. وغيرها من التغيرات الاجتماعية التي جعلت الحبس أو دفع الدية بديلاً عن القطع ومساوياً له في الردع والزجر.

وهذه هي الحكمة من قطع اليد: إذا أسلمنا أن قطع اليد ليست غاية دموية، إنما هو من أحكام الوسيلة يتأثر تطبيقها بمجريات الحياة و الواقع، فكل ما يحقق ردع السارق يعدُّ مساوياً للقطع؛ لكي نصل إلى الهدف الذي من أجله شرع الحكم وهو الإصلاح وتهذيب النفس الذي يدعو إليه الدين الإسلامي . أما في العصر الحديث فصار الشائع في حُكم السرقة هو (الحبس) إضافة إلى أن السجن لم يكن غائباً تماماً في العصور الأولى حسب ما روي عن الإمام علي (عليه السلام): «كان إذا سرق الرجل أولاً قطع يده، فإن عاد قطع رجله، فإن عاد في الثالثة خلّده السجن، وأنفق عليه من بيت المال»^(١).

وعليه أن ما سبق لا يعد تغييراً للحكم الشرعي بكليته إنما تغيرت مصاديقه وتطبيقاته، بعبارة أخرى: أن التغير في الأحكام هو تغير بموارد التطبيق، وأن حكم جريمة السرقة من الأحكام التي التي لها قابلية على التطبيق لصور كثيرة بحسب تغير الواقع والظروف الاجتماعية^(٢). بشرط أن يحقق هذا التطبيق الجديد لعقوبة السرقة، ما حققته عقوبة القطع في العصور الأولى؛ لكي لا تضيع الحكمة التي لأجلها وضع الحكم .

(١) المقنع، الشيخ الصدوق (ت ٣٨٠هـ)، تح : لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، مطبعة اعتماد، الناشر : مؤسسة

الإمام الهادي (ع)، ١٤١٥هـ ، ٤٤٥ .

(٢) ينظر: جدلية الخطاب و الواقع، يحي محمد، ٢٢٤ .

المطلب الثاني: الحكمة من قتل المرتد في الإسلام.

يعد هذا الحد من الحدود الأكثر إشكالاً التي يتخذها الآخر ذريعةً لبثّ دعوى دموية الإسلام، وعليه اقتضى الحال لبيان الحكمة هذه العقوبة، ومحاولة كشف الأسرار والأشرار التي من أجلها شرع قتل المرتد في التشريع الإسلامي . وهذا يقتضي أولاً التعريف بالمرتد :

الفرع الأول : تحديد مفهوم المرتد لغةً واصطلاحاً .

المرتد لغةً: جاء في كتاب العين أنه من الفعل المضعف: ((رد: الرَّدُّ مصدر رَدَدْتُ الشيء .. والرَّدُّ: ما صار عماداً للشيء الذي تدفعه وتردّه. والرَّدَّة: مصدر الارتداد عن الدين))^(١). وجاء في لسان العرب : ((ردد: الرَّدُّ: صَرَفُ الشَّيْءِ وَرَجْعُهُ. والرَّدُّ: مَصْدَرُ رَدَدْتُ الشَّيْءَ))^(٢). والمرتد لغةً: ((الراجع يقال: ارْتَدَّ مُرْتَدًّا: إذا رجع))^(٣).

المرتد اصطلاحاً: ذكر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنواع المرتد فقال: ((المرتد الفطري: وهو المرتد الذي ولد من أبوين مسلمين، أو انعقدت نطفته حين كان أبواه مسلمين، ثم قبل الإسلام وعاد عنه بعد ذلك . وهناك المرتد الملّي: وهو الذي لم يولد من أبوين مسلمين))^(٤).

(١) الخليل بن أحمد، ٧ / ٨ .

(٢) ابن منظور، ٣ / ١٧٢ .

(٣) المطلاع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البجلي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت ٧٠٩هـ)، تح: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، ط: ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م، ٤٦٢ .

(٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢ / ٥٨٦ .

الفرع الثاني : قتل المرتد قراءة في الإطار التاريخي.

إذا أردنا قراءة هذه العقوبة في سياقها التاريخي، ومعرفة الحكمة التي شرّعت لأجلها، يظهر لنا الآتي:

أن اشتقاقات لفظ (الرّدة) في القرآن الكريم لم تحضر في الخطاب المكي، ربما لأن المعسكر كان واحدًا والميدان واحدًا وهو (مكة)، إذ تجمع المسلمين والكافرين، فكانت الهجرة دليلاً على أن من بقي في مكة أي بقي في معسكر الكفر وبفعله هذا ظلم نفسه وكثّر أعداد الكافرين حتى لو كان مسلماً قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُتَلَبِّكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَ كُنَّا نَمُوتُ قَبْلَ هَٰذَا أَوْ لَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝١٧﴾ [النساء: ٩٧] (١).

صرّح القرآن الكريم أن الذي يبقى في الموقع الجغرافي الذي يُعسكر فيه الكافرون، يعامل معاملتهم .

بينما حضر هذا الاشتقاق (الرّدة) في بداية التنزيل النبوي في المدينة قال تعالى: ﴿..وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۝٢٧﴾ [البقرة: ٢١٧]، نلاحظ أن الله تعالى في هذه الآية يحذر ويهدد من يستجيب لأعداء الدين، ويرتد عن دينه فإنه بذلك يخسر الدنيا والآخرة ، ومآله جهنم وبئس المصير (٢) .

بناءً على ما تقدم يكون مفهوم الرّدة في العهد النبوي يعني التنقل من معسكر الإيمان إلى الكفر ثم أن الحرب و العداوة بينهم لا يختلف عليها أحد، لذا كل من يُثير فتنة في أحد المعسكرين يعدُّ خائناً لمعسكره، فيقتل حتماً لخيانته.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الآيات السابقة والخطاب القرآني لم يؤسس بصريح العبارة على عقوبة قتل المرتد وأشار إلى ذلك السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ) في معرض كلامه عن توبة المرتد في

(١) ينظر: التفسير والبيان لأحكام القرآن، عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، تح: عبد المجيد بن خالد المبارك، مكتبة دار المنهاج

للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية ط: ١، ١٤٣٨ هـ، ٢ / ٩٧٣ .

(٢) ينظر: التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ١ / ٢٢٥ .

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ أَلَّهِ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٩﴾﴾ [النساء: ٩٤] ، قال : ((لم ترد في القرآن آية تدل على وجوب قتل المرتد على الإطلاق، بحيث تنسخ لذلك))^(١).

أورد روايتين للتطبيق النبوي في حكم المرتد، للوقوف على حكمة تشريع هذه العقوبة:

أولاً: شفاعة عثمان لعبد الله بن السراج :

وإنما أمر رسول الله (ﷺ) بقتله لأنه قد كان أسلم، وكان كاتباً للوحي، ثم بعد ذلك ارتدَّ مشركاً راجعاً إلى قريش، وادعى أنه هو الذي كان يُلقنُ النبيَّ الوحيَ وقال إنه يأتيه مثلما يأتي محمداً، حتى أراد أن يرجع إلى الإسلام، ففرَّ إلى عثمان بن عفان وهو أخوه في الرضاعة، فغيَّبه حتى أتى به إلى رسول الله (ﷺ)، فاستأمن له، وطلب العفو منه: فزعموا أن رسول الله (ﷺ) سكت طويلاً، ثم: عفا عنه وقبِلَ إسلامه وتوبته، إلَّا أنه غير مقتنع وتمنى لو أنه قُتِلَ قبلَ شفاعة أخيه عثمان له، إذ قال (ﷺ) لأصحابه: لقد صمْتُ ليقوم إليه بعضكم فيضرب عنقه. فقال رجل من الأنصار: فهلا أومأت إلي يا رسول الله؟ قال: إن النبيَّ لا يقتل بالإشارة .

الثاني : عبد الله بن خطل: إنَّما أمر بقتله لأنه كان مسلماً، فبعثه رسول الله (ﷺ) في رحلة، وكان معه مولى له يخدمه، وكان مسلماً، فزُلَّ منزلاً، وأمر المولى أن يذبح له تيساً، فيصنع له طعاماً، فنام، وعندما استيقظ ولم يصنع له شيئاً، فضربه بالسيف فقتله، ثم ارتدَّ مشركاً، لأنه علِمَ أنَّه لو رجع إلى المدينة سيُقتل النبي (ﷺ) قصاصاً بالرجل، فهرب إلى مكة وارتد عن الدين ولم يكتفِ بذلك، بل أخذ يهجو النبي ويسبّه ويعرّضُ به ويسوّق لذلك جاريتين عنده لتغنيا هجاء النبي في طرقات مكة. فأمر النبي بقتله وقُتِلَ في يوم فتح مكة^(٢).

(١) البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط: ٤ ، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م ، ٣٣٩ .

(٢) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك جمال الدين بن هشام (ت ٢١٣هـ)، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط: ٢ ، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م ، ٢ / ٤٠٩ - ٤١٠ .

نلتمس من هاتين الروایتين أن الرسول (ﷺ) عفا عن الأول (ابن السراج)، رغم اعتدائه وتكذيبه للرسول عندما كان يكتب ما يتلقاه (ﷺ) من الوحي، وهذا العفو ليس لشفاعة أخيه عثمان؛ لأنه لا شفاعة في حد شرعي تلك حدود الله، ربما أن الرسول قبل رجعه للإسلام ولم يقتله لأنه عفا في يوم الفتح عن كل من سبه، واعتدى عليه، أو لربما العفو في الارتداد يحضر في حالات استثنائية.

أما علّة قتل عبد الله بن خطل في فتح مكة ليس لأنّه كان يسبّ الرسول بل إنّ الرسول عفا في يوم الفتح عن كل من كان سبه إلا ابن خطل، فلم ينتفع بهذا العفو، ولم ينفعه أيضاً استعاضته ببيت الله ولا بالتعلق بأستار الكعبة^(١)، إنما قُتل ابن خطل قصاصاً منه لأنه قتل نفساً مسلمة، أي لأنه قتل خادمه، لا لارتداده وسبه الرسول (ﷺ).

وبهذا يتضح أنه لو كانت الردّة هي المقصودة في ذاتها سواء كانت مصحوبة بعداء أو غير مصحوبة به موجبة للقتل كحد تشريعي لما عفا رسول الله عن ابن السراج، لكنه لم يفسد مثلاً فسد (عبد الله بن خطل) عندما قتل نفساً مسلمة وأثار الفتن والشبهات على الرسول.

وأيضاً لو كانت الردّة موجبة للقتل بذاتها لما تُركت المرأة المرتدة على قيد الحياة كما جاء: عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال: «إذا ارتدت المرأة فالحكم فيها أن تحبس حتى تسلم أو تموت ولا تقتل وإن كانت أمة فاحتاج مواليتها إلى خدمتها استخدموها وضيق عليها بأشد الضيق ولم تلبس إلا من خشن الثياب بمقدار ما يوارى عورتها ويدفع عنها ما يخاف منه الموت من حر أو برد وتطعم من خشن الطعام حسب ما يمسك رمقها وكذلك حكم أم الولد والعبد الذكر في ذلك كالحر»^(٢)، وعن أبي عبد الله (عليه السلام) في المرتدة عن الإسلام قال: «لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب إلا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب، وتضرب على الصلوات»^(٣).

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ)، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط: ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ٤ / ٥١٩.

(٢) جامع أحاديث الشيعة، السيد البروجردي (ت ١٣٨٣هـ)، (باب أن المرأة المرتدة لا تقتل بل تحبس وتضرب ويضيق عليها)، ٢٦ / ٢٤.

(٣) وسائل الشيعة، الحر العاملي، رقم الحديث: (٣٤٨٧٩)، ٢٨ / ٣٣٠.

وحكمةُ هذا الحبس والتضييق لقطع دابر الفتنة والفساد، الحراية، إذ لو كان قتل المرتد حدًا مطلقًا كالزنا، لاستحال التمييز فيه بين الرجل والمرأة، لذا فإن بعض الآراء التراثية قد ذهبت باتجاه ما ذهب إليه أغلب المعاصرين في مفهوم الردة فقد قال ابن قيم الجوزية: ((فأما القتل فجعله عقوبة أعظم الجنايات، كالجناية على الأنفس؛ فكانت عقوبته من جنسه، وكالجناية على الدين بالطعن فيه والارتداد عنه، وهذه الجناية أولى بالقتل وكف عدوان الجاني عليه من كل عقوبة؛ إذ بقاؤه بين أظهر عباده مفسدة لهم، ولا خير يرجى في بقائه ولا مصلحة؛ فإذا حبس شره وأمسك لسانه وكف أذاه والتزم الذل والصغار وجريان أحكام الله ورسوله عليه وأداء الجزية لم يكن في بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم))^(١).

بناءً على ما تقدم أجد المفسرين المعاصرين يرجعون عقوبة قتل المرتد إلى الإطار التاريخي الذي نشأت به، فقال محمد رشيد رضا: ((ويظهر لي أن النبي (ﷺ) ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يدبرون المكائد لإرجاع الناس عن الإسلام بالتشكيك فيه ؛ لأن مثل هذه المكائد إذا لم يكن لها أثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه إلى عين اليقين، فإنها قد تخدع الضعفاء الذين يدخلون في الإسلام لتفضيله على الوثنية في الجملة قبل أن تطمئن قلوبهم بالإيمان، كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم))^(٢).

ولا يبتعد عن ذلك الطاهر ابن عاشور إذ يرى: أن حكمة تشريع قتل المرتد أنه بمجرد دخوله إلى الإسلام ثم يخرج منه، يُصَوَّرُ للجماعة ضعفاء الإيمان أنه وجد هذا الدين غير صالح للعيش، وأن ما كان عليه من عبادة الأوثان أفضل و أصلح من الإسلام، استخفافاً منه بالإسلام ، وفيه أيضاً تمهيد الطريق لمن يريد الخروج من الإسلام مما يجعل الجماعة المسلمة في طور التفكيك، لذا لو لم تكن هذه العقوبة موجودة ما انزجر الناس ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقع القتل^(٣).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٢ / ٧٤ .

(٢) تفسير المنار، ٣ / ٢٧٥ .

(٣) ينظر: التحرير و التنوير، ٢ / ٣٣٦ .

ويرى محمد متولي شعراوي (ت ١٤١٨هـ): « شرع الإسلام العقوبة ليحفظ للمجتمع توازنه، وليعمل عملية ردع حتى لا تقع الجريمة من البداية، لكن إذا وقعت يلجأ إلى علاج آخر يجتث جذور الغلّ والأحقاد والضغائن من المجتمع»^(١).

وتم يقول : إنّ الحقيقة حينما شرع الإسلام حدّ الردة، وقال بقتل المرتد، أراد أن يُنبّه سلفاً قبل أن يدخل غير المسلم في الإسلام، بل أراد أن يضيقّ عليه الدخول وتحذيره، وهذا بحد ذاته برهان على أن حرية الدخول راجعه للفرد، فلا إكراه في الدخول للإسلام مطلقاً؛ لكن إذا دخل في الإسلام، فلا خروج إلّا بقتل؛ لأنه اشترط عليه أولاً، وأوضح له عاقبة ما هو مُقدم عليه^(٢).

ويرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: « أما قتل المرتد فيمنع الفوضى والإخلال بالمجتمع الإسلامي ، وهذا الحكم هو حكم سياسي، لأجل حفظ النظام الاجتماعي في قبال الأخطار التي تهدد كيان النظام الإسلامي ووحدة أمنه الاجتماعي ، والإسلام - عادة - لا يفرض على أحد قبول الانتماء إليه، ولكن إذا اقتنع أحد بالإسلام واعتنقه، وأصبح جزءاً من المجتمع الإسلامي، واطلع على أسرار المسلمين، ثم أراد بعد ذلك الارتداد عن الإسلام مما يؤدي عملاً إلى تضعيف وضرب قواعد المجتمع الإسلامي ، فإن حكمه سيكون القتل»^(٣).

وعليه فإن المرتد الذي يجب قتله هم أولئك الذين دخلوا الإسلام ثم ارتدوا عنه وانحازوا إلى صفوف المشركين لمحاربة الله ورسوله وأعدّوا للمسلمين الخطط والمكائد بما يملكونه من أسرار عن المسلمين اطلعوا عليها في وقت إسلامهم، إذ إنّ الذي استوجب قتل المنافق المرتد ليس نفاقه إنما هناك أمر زائد على نفاقه وهو المحاربة والإفساد في الأرض .

لذلك نجد ابن عاشور يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٣٧]، « أنه يعني أقواماً من العرب من أهل مكة كانوا يتجرون إلى المدينة فيؤمنون، فإذا رجعوا إلى مكة كفروا وتكرر

(١) تفسير الشعراوي- الخواطر، ١٣ / ٨٢٩٦ .

(٢) ينظر: تفسير الشعراوي، ١٤ / ٨٥١٥ .

(٣) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٨ / ٤٧٦ .

منهم ذلك^(١) وكان النبي (ﷺ) يعلم ذلك ولم يقتلهم^(٢). إذن هذا نوع من الارتداد، لكن النبي لم يقتلهم، وعليه هذا يُثبت النتيجة التي ذهبنا إليها أعلاه .

وبهذا القراءة التزامية يتضح أن السياق التاريخي الحقيقي والواقعي الذي صاحب دور هذه العقوبة يبرهن أن المستهدف في هذه العقوبة هو المرتد المحارب لا غيره . وتجدر الإشارة هنا أن قصد الباحث من قراءة هذه العقوبة في الإطار التاريخي لا أقصد بها قراءة عقوبة الردة بين النفي و الإثبات .

ومن جميع ما تقدم يتضح للبحث الآتي:

إنّ استخدام الدلالات الحرفية، والعقلية، والمقاصدية، والواقعية التزامية في تحليل النصوص القرآنية، يمكن أن نفهم معاني أعمق للنصوص ورسائلها، ونكتشف تداخل الأبعاد المختلفة للمعنى في النص، مما يساعد على فهم سياقها التاريخي والاجتماعي والروحي.

ثم وجدنا أنّ المدونات التفسيرية المعاصرة في جميع المذاهب تتحدث في حكمة التشريع بشكل ضمني مرة، وبشكل واضح ظاهراً مرة أخرى، إذ إنها تعكس تجاوباً مع تحديات العصر الحالي ومستجداته. وقد اشتغلنا في هذا الفصل على تحليل النصوص الحُكمية، وذلك باستخدام منظومة من الدلالات تلتحم وتتشرك مع بعضها البعض لإنتاج حكمة تشريع من هذه النصوص وكشفها، سواء كان الحكم ثابتاً حرفياً أو متغيراً ظرفياً .

هذا يساهم في توجيه الناس بطرق متجددة نحو فهم النصوص القرآنية واستخدامها في سياق الحياة الحديثة.

وقد التمسنا من هذا الفصل التطبيقي أنّ هذه المدونات التفسيرية المعاصرة تسلط الضوء على حكمة التشريع عن طريق تطبيقها على بعض الأمثلة التطبيقية. على سبيل المثال، في حكمة الجهاد قد يتم التأكيد على أهمية الدفاع عن العدالة وحقوق الإنسان وعدم الانجرار إلى العنف الزائف، إلّا بوجود قيد الحراية، على رأي بعض العلماء.

فيما يتعلق بالحج والصوم، قد يتم التركيز على فوائد التقرب لله وتعزيز الروحانية، والتحكم في النفس، ضبطها، وإظهار المنافع الاقتصادية والسياسية بالنسبة للحج، والصحية بالنسبة للصوم .

(١) التحرير و التنوير، الطاهر ابن عاشور، ٥ / ٢٣١ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٥ / ١٤٩ .

أما في الزواج، قد تؤكد هذه المدونات على بناء العلاقات الصحيّة وتعزيز التواصل والتفاهم بين الزوجين، وإيقاف الزنا.. إلخ . وبالنسبة للقرض والرهن، قد يتم التأكيد على مبدأ المساعدة والعدالة الاقتصادية، وتقديم المعروف ، والنهي عن الربا.. إلخ . وفي حكمة قطع يد السارق، والمرتب، قد تسلط الضوء على تأثيرات الردع والحد في تقويم المجتمع ومنع الجرائم وغيرها كما أشرنا. بناءً على ذلك فإنّ المدونات التفسيرية تساعد في تحليل النصوص القرآنية بمنهجية متعددة الأبعاد لاستخلاص الحكم والقيم الدائمة وتطبيقها في السياقات الحديثة، بما يُسّير الواقع المعاصر.

خاتمة الرسالة و نتائجها

خاتمة الرسالة و نتائجها :

لم يأخذ مفهوم الحكمة وآلياته في الكشف تلك المساحة التي كان يجب أن يشغلها في تاريخ الاستنباط الفقهي، بينما هو أسّ من أساس الشرع، إذ يهدف إلى بيان مرامي الشرع ومآلاته التي تستهدف تحقيق المنافع للفرد والمجتمع ودفع المفسد عنه.

وبما أن الفقه الإسلامي جزء حيويّ من التطور المستمر في مجال الفهم والتطبيق، إذ يحتثنا هذا التشريع على كشف ما هو ملغز من الأحكام وحكمها بقدر الطاقة البشرية، ثم أن التطور العلمي يحتثنا أيضاً على كشف مرونة التشريع مما يحفزنا لاستخدام عقولنا وتحليل الظروف المحلية والعالمية لإطلاق فهم شرعي حول القضايا المستجدة في ميادين كثيرة ومختلفة، وذلك في ظل الحفاظ على هيبة النص .

ومن جميع ما تقدم في الدراسة يتضح لنا الآتي:

أولاً- الحكمة بوصفها مفهوماً أساسياً بنيوياً تحثاً للتشريع الفقهي فهي أصل في قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، إذ هي ما يمكن أن نطلق عليها فقه الفقه، أو فلسفة الفقه، أو فلسفة الدين وبيان أسرارها ، أو المصلحة المترتبة على الحكم الشرعي، التي لها مدخلة مباشرة في تشريع الحكم. وأما مسوغات اعتبار حكمة التشريع أصلاً من أصول الاستنباط الفقهي أو قاعدة فيه، ترجع لأمر ، منها :

١- أول ما يدعونا إلى ذلك حديث الإمام موسى ابن جعفر (عليه السلام) قال: (إن الحكمة هي الفهم والعقل).

٢- قدرة الشارع واستهدافه تحقيق المصلحة: إذ يعدّ الشارع مُطلّعا على مصلحة الناس ومنافعهم، ويسعى إلى تحقيق هذه المصالح والأغراض من خلال تشريعاته؛ لذلك فإن حكمة التشريع هي أحد وجوهها، إذ تُفسّر هذه المصالح وأغراضها، وتوجه المسلمين نحو فهم دوافع التشريع.

- ٣- توضيح حكمية الأحكام: يُساهِم استخدام حُكْم عامٍّ من حُكْم مؤقتٍ في توضيح حُكْم الأحكام وربطها بأهداف ومقاصد الشرع . فإذا كان هناك قانون معيَّن يؤدي إلى تحقيق مصلحة معيَّنة، فيمكن استدلال بتلك المصلحة لتوجيه الأحكام ذات الصِّلة بذلك القانون.
- ٤- بشكل عام، تُساهِم حِكْمَة التشريع في فَهْم أغراض وأهداف الشرع، وتثير الإشارات إلى أسباب ثابتة للتشريعات، وأحياناً متغيرة .

ثانياً - اتضح لنا في ضوء الاستقراء والتحليل أن عدد آيات الأحكام أوسع من أن يطوق بـ ٥٠٠ آية، أو يحصر التعامل مع المعطى المباشر للنصِّ بل بضميمة الأبعاد الأخلاقية والعقائدية والقصصية وملاحظة أهداف وحكم هذه الآيات وسياقاتها يمكن أن يصل الفقيه إلى أحكام شرعية، مع ملاحظة أن النتائج المترتبة على تحليل آيات الأحكام وفهمها لا تعدّ نهائية ما لم تتضمني معها المصادر الاجتهادية الأخرى كالسنة و العقل وغير ذلك.

ومن ثمَّ، فإنَّ الكشف عن الحكمة التشريعية لا تتم إلا بضفرة من أدوات الاجتهاد .

والعبرة ليست بعدد آيات الأحكام، بل بحجم استتطاق الآيات، فقد تكون أمامك عشر آيات قرآنية تعطي حكماً شرعياً واحداً، وقد يكون العكس.

ثالثاً - إن علماء التشريع صاغوا المعالم المساعدة أو القواعد اللغوية لمعرفة آيات الأحكام من غيرها، ذهبوا إلى الاتفاق بأن أي نص لغوي بليغ يحتاج إلى أدوات لفهمه وتفسيره بصورة صحيحة.

ف نجد أن الهمُّ تمحور في كيف (نستخرج المعنى من النص) وعليه فالمحورية كانت للنص، إلا أن النظريات الحديثة غيرت هذا المفهوم، إذ جعلت المحورية خلف النص أي: لقواعد فهم النص، لأن القواعد هي التي تحدد معنى النص.

رابعاً - وبناءً على الدور الذي تلعبه الدلالة الحرفية والعقلية والمقاصدية والتزامنية، في إنتاج الحكم الشرعي تغيراً وتحديداً، وما أسلمته لنا قراءة النص وتحليله ضمن هذه الدلالات، فإن حكمة التشريع تسند عملية الاستنباط، وتُنظِّم عملية التأويل عامة والتحقق من دلالة الألفاظ خاصة،

وتساير عملية تحوّل المعنى وانتقاله من الدلالة المطابقة الحرفية إلى الدلالة التبعية، تبعاً للسياقات والمقتضيات التي ترد فيها تلك الدلالة.

خامساً - وبما أن علاقة التشريع بالمصالح والمفاسد لا تقف عند حدود الفرد، بل تتخطاها للمساحات الاجتماعية، وهذا يدل على أن فهم النص لا يتقيد بالدلالة الحرفية، بل أن للواقع الخارجي أثراً واضحاً وملموساً في بيان حكمة الأحكام . والفقيه الجيد هو الذي ينظر للنص بعين وللواقع وظروفه بعين أخرى؛ لتحقيق الرؤية الكاملة لمراد النص .

سادساً - استبعاد الدلالة التزامنية من فهم النص الديني، والتقييد باستقراء الدلالة الحرفية للنص، يفضي إلى التباس تاريخي بين ما هو ثابت من الأحكام وما هو متغير بتغير الظروف الواقعية، وقد لاحظنا عدداً غير قليل من الأحكام تبدو للوهلة الأولى أنها أحكام عامة، إلا أن فهمها بلحاظ الدلالة التزامنية والجو الذي نزلت فيه يبعدنا من العموم إلى الخصوص، وهذا ما وقع به البعض. وعليه أن القراءة الواقعية التزامنية للنص تعدّ الضامن الأساسي للحفاظ على مقصود النص ومراده الصحيح.

سابعاً - ويظهر أنّ النظر لحكمة التشريع في حال جعل الحكم وتطبيقه أمراً لا بد منه للحفاظ على مرونة التشريع، وقد أسلم كثير من الفقهاء والمفسرين وأهل العلم إلى قناعات شرعية ثابتة تخالف في الحقيقة روح القرآن والأصول العامة للإسلام، مثل قتل المرتد المصادم للحرية الفكرية، وقتال الكفار بعلّة الكفر المصادم لحرية المعتقد والمؤسس لمنطق الإكراه في اختيار الدين وغيرها. وقد التمسنا كل ذلك في المدونات التفسيرية المعاصرة .

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

خير ما نبتدأ به كتاب الله تعالى القرآن الكريم .

أولاً- الكتب المطبوعة:

- ١- آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .
- ٢- آلاء الرحمن في تفسير القرآن ، محمد جواد البلاغي (ت١٣٥٢هـ)، مطبعة العرفان- صيداء، د.ط ، ١٣٥٢ - ١٩٣٣ م .
- ٣- الإبانة في اللغة العربية، سلمة بن مسلم العوتبي الصُّحاري، تح: عبد الكريم خليفة و آخرون، وزارة التراث القومي والثقافة - مسقط - سلطنة عمان، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م .
- ٤- الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر و بلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، تقديم: محمد عجاج الخطيب، دار الكلمة الطيبة ،دمشق، ط: الاولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م .
- ٥- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م .
- ٦- إثبات العلل، الحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ)، تح: خالد زهري، مطبعة النجاح الجديد- الدار البيضاء- منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، ط١، ١٩٩٨م .
- ٧- الاجتهاد المقاصدي والمناطق، حيدر حب الله، دون مشخصات.
- ٨- الاجتهاد في الشريعة الاسلامية ، يوسف القرضاوي، دار القلم، القاهرة ، ط: الاولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م .
- ٩- الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة ، حوار مع يوسف القرضاوي، انجزه عمر عبيد حسنه ،ضمن كتاب فقه الدعوة ومؤسسة الخليج للنشر ، ط١، ١٤٠٨هـ .
- ١٠- الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي ،محمد مهدي شمس الدين ،المؤسسة الدولية ، ط١ ، ١٤١٩هـ ، ٨٦- ٨٧ .
- ١١- الاجتهاد والتقليد ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، أبو القاسم الخوئي ، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي ، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف.
- ١٢- الاجتهاد والحياة حوار على ورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، حوار محمد الحسيني - مع محمد مهدي شمس الدين وآخرين، ط: ٢، ١٩٩٧م .

- ١٣- الاجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة ، جمع وتعليق: جمال بن فريحان الحارثي، دار المنهاج، ط: ٣ ، ١٤٢٤هـ.
- ١٤- أجود التقارير ، تقرير بحث النائني للسيد الخوئي (ت ١٣٥٥هـ)، مطبعة : الغدير - قم ، منشورات مصطفىوي - قم، الثانية، ١٣٦٨ هـ.
- ١٥- أحكام القرآن، ابو بكر الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ) ، تح: عبد السلام محمد علي شاهين ، دار الكتب العلمية ، لبنان - بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م .
- ١٦- أحكام القرآن ، محمد أبو بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ١٧- الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، (دمشق - بيروت)، ط: ٢، ١٤٠٢ هـ .
- ١٨- الأحوال الشخصية ، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ٣، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .
- ١٩- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت، د.ط، د.ت.
- ٢٠- الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، أشرف بن محمود الكناني، دار النفائس للنشر والتوزيع- الأردن، ط: ١ ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٢١- أدلة الترجيح اللغوي في السور القصار ، عماد فاضل الشمري، الدار المنهجية للنشر و التوزيع، عمان - الأردن، ط: ١، ١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٣ م.
- ٢٢- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ط: الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م .
- ٢٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٢٤- أزمة العقل المسلم، عبد الحميد احمد ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، د.ط، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩١ م .
- ٢٥- الأساس في فقه اللغة العربية و أرومتها، د. هادي نهر، دار الأمل للنشر والتوزيع، الاردن -

- أريد، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
- ٢٦- الأسس الدينية للاتجاهات السلفية ، كريم السراجي، دار السلام، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- ٢٧- الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، عدي جواد علي الحجار، الشؤون الفكرية و الثقافية في العتبة الحسينية، كربلاء- العراق، ط ١، ١٤٣٣ هـ، ٢٠١٢ م.
- ٢٨- الإسلام بين الرسالة والتاريخ ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة ،لبنان- بيروت، ط: ١ ، ٢٠٠١ م.
- ٢٩- الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، دار الغدير ، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ م .
- ٣٠- الإسلام ومنطق القوة ، محمد حسين فضل الله ، دار الملاك ، بيروت- لبنان، ط ٤، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٣ م .
- ٣١- إشكالية تاريخية النص الديني، مرزوق العمري ، مؤسسة الاختلاف، الجزائر، ط ١، ١٤٣٣ هـ، ٢٠١٢ م .
- ٣٢- الأصفى في تفسير القرآن، الفيض الكاشاني(ت ١٠٩١ هـ)، تح: مركز الابحاث و الدراسات، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- ٣٣- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣ هـ)، تح: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند- دار المعرفة - بيروت، وغيرها .
- ٣٤- الأصول العامة للفقهاء المقارن، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، د. ط ، آب (أغسطس) ١٩٧٩ .
- ٣٥- أصول الفقه ، محمد رضا المظفر(ت ١٣٨٣ هـ)، بلا مشخصات .
- ٣٦- الاعتصام، ابراهيم بن موسى الشاطبي(ت ٧٩٠ هـ)، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .
- ٣٧- الاعتقادات في دين الإمامية، تح: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م .
- ٣٨- الإعجاز القرآني في التشريع الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي (معاصر)، دار ابن كثير، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٣٦ هـ .

- ٣٩- إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين درويش (ت ١٤٠٣ هـ)، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، (دار اليمامة - دمشق - بيروت)، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، ط٤، ١٤١٥ هـ.
- ٤٠- الإعلام، خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢.
- ٤١- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، قدم له: أبو عبيدة بن حسن آل سلمان- أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٣ هـ.
- ٤٢- إغاثة اللفان من مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، تح: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.
- ٤٣- اقتصادنا، محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ)، تح: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي - مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط: ٢، ١٤٢٥ - ١٣٨٢ م.
- ٤٤- الأقسام في القرآن الكريم، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط١، إيران - قم، ١٤٢٠ هـ.
- ٤٥- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي (ت ٩٦٨ هـ)، تح: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.
- ٤٦- الأم، ابن ادريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، دار الفكر - بيروت، ط٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٤٧- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد ابو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة ط٢، ١٩٩٦ م.
- ٤٨- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دون مشخصات.
- ٤٩- امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، تقديم: محمد الحداد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- ٥٠- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن محمد الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت ٦٨٢ هـ)، تح: محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٨ - ١٩٩٨ م.
- ٥١- أنوار الهداية، الخميني (ت ١٤١٠ هـ)، تح: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مكتب

- الإعلام الإسلامي، الناشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤١٣ - ١٣٧٢ هـ .
- ٥٢- إيضاح الفوائد، ابن العلامة، تح: السيد حسين الموسوي الكرمانى ، الشيخ علي بنه الاشتها ردي - الشيخ عبد الرحيم البروجردى، مؤسسة إسماعيليان ط: ١، ١٣٨٩ .
- ٥٣- بحار الانوار ، المجلسي (ت ١١١١ هـ)، تح: يحيى العابدى الزنجاني، مؤسسة الوفاء ، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٥٤- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم المصري (ت ٩٧٠ هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط: ٢، د.ت.
- ٥٥- بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ)، د.ط ، د.ت .
- ٥٦- البحر المحيط في أصول الفقه، بدرالدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، دارمكتبتي، ط ١، ١٤١٤ - ١٩٩٤ م.
- ٥٧- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الاندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، د.ط ، ١٤٢٠ هـ .
- ٥٨- بحوث فقهية ، ناصر مكارم ، نسل جوان للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٢ هـ، ط: ١ .
- ٥٩- بحوث في الفقه المعاصر، الشيخ حسن الجواهري، مطبعة: ستاره- مجمع الذخائر الإسلامية، ط ١، ١٤٢٩ هـ .
- ٦٠- البرهان في أصول الفقه، الجويني، تح: عبد العظيم الديب، ط: ١، ١٣٩٩ هـ .
- ٦١- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه - دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- ٦٢- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧ هـ)، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ، د.ط، د.ت .
- ٦٣- البلاغة العربية أسسها وعلموها وفنونها، عبد الرحمن الميداني، دار القلم، دمشق، ط ١ ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م .

- ٦٤- بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان ، ط٩ ، ٢٠٠٩م.
- ٦٥- بيان السعادة في مقامات العبادة، محمد سلطان الجنازدي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٨هـ.
- ٦٦- البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي(ت١٤١٣هـ) ، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط٤ ، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م.
- ٦٧- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي(ت ١٢٠٥هـ)، تح: جماعة من المختصين ، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، (١٣٨٥ - ١٤٢٢ هـ) .
- ٦٨- تاريخ التشريع الاسلامي ، عبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات و النشر ، بيروت - لبنان، ط٢ ، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ٦٩- تاريخ الفقه السلامي وأدواره، جعفر السبحاني، دار الأضواء لبنان - بيروت، ط١ ، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
- ٧٠- تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور ،ترجمة : محمد عبد الهادي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ط٣: ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م .
- ٧١- تاريخ هيرودوت ، ترجمة عبد الإله الملاح ، المجمع الثقافي، أبو ظبي - الإمارات، د.ط، ٢٠٠١م.
- ٧٢- التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي(ت٤٦٠هـ)، تح : أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط١ ، ١٤٠٩هـ .
- ٧٣- تجفيف منابع الارهاب ،محمد شحرور ، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٨م، ٢٦٠.
- ٧٤- تحديات العنف، ماجد الغريايوي، العارف للمطبوعات، بيروت- لبنان ، ط١ ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .
- ٧٥- التحرير والتتوير، محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ، د.ط .
- ٧٦- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ابن الملقن (ت ٨٠٤ هـ)، تح: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار

- حراء - مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٦.
- ٧٧- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الشيخ حسن المصطفوي، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، طهران، ١٤١٧ هـ .
- ٧٨- تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، محمود عكاش، ط: ١، دار النشر للجامعات ، القاهرة- مصر، ١٤٣٥ هـ- ١٠١٤ م .
- ٧٩- تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، محمد بن صادق بنكيران، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، د. ط ، د. ت .
- ٨٠- التذكرة بأصول الفقه ، الشيخ المفيد(ت ١٤١٣ هـ) ، تح : الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.
- ٨١- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩١ م.
- ٨٢- تطبيق الشريعة الإسلامية، صوفي حسن أبو طالب، دار النهضة العربية ،مطبعة :جامعة القاهرة ، ط ٢، ١٩٨٥ م .
- ٨٣- تطور حركة الاجتهاد عند الشيعة الامامية، د. عدنان فرحان آل قاسم، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم، ط ٣، ١٤٣٢ ق- ١٣٩٠ ش .
- ٨٤- التعريفات، الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ، تح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط: ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٨٥- التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية ، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م .
- ٨٦- تحليل الأحكام ، محمد مصطفى الشبلي، مطبعة الأزهر، د. ط ، ١٩٤٧ هـ .
- ٨٧- تحليل الأحكام في الشريعة الاسلامية، عادل الشويخ، دار البشير للثقافة و العلوم، طنطا- مصر، ط ١، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م .
- ٨٨- التفسير الحديث ،محمد عزة دروزة(ت ١٤٠٤ هـ) ، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م .
- ٨٩- تفسير الشعراوي ، مطابع أخبار اليوم، بلا مشخصات .

- ٩٠- تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي(ت٣٢٠هـ)، تح: السيد هاشم الرسولي ، المكتبة العلمية الاسلامية - طهران ، د.ت ، د.ط .
- ٩١- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا (ت ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م ، د.ط .
- ٩٢- تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي(ت٣٢٩هـ)، تح: طيب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف، ١٣٨٧ هـ .
- ٩٣- التفسير القيم (تفسير القرآن الكريم)، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) ، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط ١ - ١٤١٠ هـ.
- ٩٤- التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية(ت١٤٠٠هـ)، دار العلم للملايين ،بيروت- لبنان ، ط٣، ١٩٨١ م .
- ٩٥- التفسير المبين، محمد جواد مغنية (ت١٤٠٠هـ)، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.
- ٩٦- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة الزحيلي ، دار الفكر (دمشق - سورية)، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
- ٩٧- التفسير الواضح ، محمد محمود حجازي (ت١٣٩٢هـ)، ط: ١٠ ، ١٤١٣ هـ ، دار الجيل الجديد - بيروت.
- ٩٨- التفسير الوسيط، وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط٢ ، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦ م .
- ٩٩- تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر التابعي (ت ١٠٤هـ)، تح: محمد عبد السلام ، دار الفكر الاسلامي الحديثة ، مصر ، ط١، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.
- ١٠٠- تفسير مجمع البيان، الطبرسي (ت٥٤٨هـ)، تح: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للطبوعات ، بيروت - لبنان، ط١ ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م .
- ١٠١- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، تح: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث ، بيروت، ط١ - ١٤٢٣ هـ .
- ١٠٢- تفسير مقتنيات الدرر، مير سيد علي الحائري (ت١٣٥٣هـ)، مطبعة الحيدري - طهران ، د.ط ،

١٣٣٧ هـ .

١٠٣- التفسير والبيان لأحكام القرآن، عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، تح: عبد المجيد بن خالد المبارك، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية ط: ١، ١٤٣٨ هـ .

١٠٤- التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت ١٣٩٨ هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت .

١٠٥- التفكير الفلسفي الاسلامي، سليمان دنيا ، مكتبة الخانجي ، مصر ط١، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

١٠٦- تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي(ت ١٤٢٢ هـ)، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣ م .

١٠٧- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم الأندلسي(ت ٤٥٦ هـ)، تح: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة - بيروت، ط١، ١٩٠٠ هـ .

١٠٨- تقويم الأدلة في أصول الفقه، ابو زيد الدبوسي(ت ٤٣٠ هـ) ، تح: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م .

١٠٩- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط١١، ٢٠١١ م .

١١٠- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي أبو منصور (ت ٣٧٠ هـ)، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٠١ م .

١١١- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، بدر الدين حسن بن قاسم بن علي المرادي المالكي (ت ٧٤٩ هـ)، تح: عبد الرحمن علي سليمان ، دار الفكر العربي، ط: ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م .

١١٢- التيارات المعاصرة في النقد الادبي ، بدوي بطانة، دار المريح للنشر ، الرياض ، ط ٣، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٦ م .

١١٣- تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه ، لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري، أمير بادشاه الحسيني (ت ٩٧٢ هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م) .

- ١١٤- الثقافة العربية الاسلامية بين الاصاله و المعاصرة، يوسف القرضاوي ، د.ط، الدوحة ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .
- ١١٥- جامع أحاديث الشيعة، السيد البروجردي(ت ١٣٨٣هـ)، مطبعة مهر - قم ، ١٣٩٧هـ .
- ١١٦- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي- عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م .
- ١١٧- الجامع الصحيح = صحيح البخاري ، محمد بن اسماعيل البخاري(ت ٢٥٦هـ) ، تح: جماعة من العلماء ،المطبعة الكبرى الاميرية ، بولاق - مصر ، ط١، ١٣١١هـ .
- ١١٨- جامع المقاصد، الكركي (ت ٩٤٠هـ) ، تح: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط١، مطبعة المهديّة - قم، ١٤٠٨هـ .
- ١١٩- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري- شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .
- ١٢٠- جدلية الخطاب والواقع ، يحيى محمد، مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، ط:١، ٢٠٠٢م .
- ١٢١- الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، محمود صافي، تح: اللجنة العلمية بدار الرشيد، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، ط:٣، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م .
- ١٢٢- الجرائم والحدود في الشريعة الإسلامية والقانون، د. أحمد موافي، القاهرة، د.ط، ١٩٦٦م.
- ١٢٣- جمهرة اللغة ، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي (ت ٣٢١هـ)، تح: رمزي منير بعلبكي ، دار العلم للملايين - بيروت، ط١، ١٩٨٧م .
- ١٢٤- جهاد الأمة، محمد مهدي شمس الدين، دار العلم للملايين، بيروت، ط:١، ١٩٩٧م.
- ١٢٥- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي، دار افكر العربي المعاصر - بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ١٢٦- الجهاد، الشيخ محمد مهدي الآصفي(ت ١٤٣٦هـ) تقرير: أبو ميثم الشبيب، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢١هـ .
- ١٢٧- جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة، أبو صعيلىك محمد عبدالله ، دار القلم ، دمشق ، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- ١٢٨- جواهر الكلام ، الشيخ الجواهري(ت١٢٦٦هـ)، تح: الشيخ عباس القوجاني، مطبعة : خورشيد- دار الكتب الإسلامية - طهران، ط٣، ١٣٦٧ ش.
- ١٢٩- الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مزار الشيباني بالولاء (ت ٢٠٦هـ)، ت: إبراهيم الأبياري- محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .
- ١٣٠- حاشية الباجوري على شرح أبي القاسم الغزي على مختصر أبي شجاع ، مطبعة بولاق، د.ط، ١٣٠٧ هـ .
- ١٣١- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرياني، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفوط) (ت ١١٨٩هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، د.ط ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ١٣٢- حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني، تح : مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، مطبعة : أمير، ط١، د.ت .
- ١٣٣- حجية السنة في الفكر الإسلامي، الشيخ حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١١ م .
- ١٣٤- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري(ت ٩٢٦هـ)، تح: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط ١ ، ١٤١١ هـ .
- ١٣٥- حوار حول الاسلام هو القرآن وحده، محمد توفيق صدقي - محمد رشيد رضا- طه البشري، تح: هاشم عبد العزيز، جداول للنشر و التوزيع ، ط١، ٢٠١١ م.
- ١٣٦- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤ ، د.ت .
- ١٣٧- الخطاب الشرعي و طرق استثماره، د. ادريس حمادي ، المركز الثقافي العربي للطباعة و النشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٤ م .
- ١٣٨- الخطاب المقاصدي المعاصر، الحسان الشهيد، مركز نماء للبحوث و الدراسات، ط١، بيروت، ٢٠١٣ هـ .
- ١٣٩- الخمس فريضة إلهية شبهات و ردود، محمد صنقور، مطبعة ثامن الحجج، قم - ايران ، ط ١ ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

- ١٤٠- الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، علاء الدين الحصكفي (ت ١٠٨٨هـ)، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م .
- ١٤١- دراسات تطبيقية حول فلسفة المقاصد، عبد الرحمن صالح بابكر، دون مشخصات ، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢ م .
- ١٤٢- دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، حيدر حب الله، دار الفقه الإسلامي المعاصر، ط ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥ م .
- ١٤٣- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي لسيد الشاهرودي (ت ١٤١٣هـ)، ط ١، مطبعة محمد - مركز الغدير للدراسات الإسلامية ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م .
- ١٤٤- دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الشيخ المنتظري ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم- إيران، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ١٤٥- دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عزيمة (ت ١٤٠٤هـ)، تح: محمود محمد شاکر، دار الحديث، القاهرة ، د.ط .
- ١٤٦- دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة و النشر، مصر - الاسكندرية، ط ١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣ م .
- ١٤٧- دراسة في فقه مقاصد الشريعة الشيخ يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط ٣، ٢٠٠٨ م .
- ١٤٨- دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني- بيروت - لبنان، مكتبة المدرسة ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م .
- ١٤٩- دروس في علم الاصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط ٤، ١٤١٧هـ .
- ١٥٠- دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد دراز (ت ١٣٧٧هـ) ، مؤسسة الرسالة، ط ١٠، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .
- ١٥١- الدفاع الشرعي في ضوء القضاء والفقه، د. عبد الحميد الشواربي ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ هـ .
- ١٥٢- دلالة السياق، ردة الله الطلحي، مطابع جامعة ام القرى ، ط ١، ١٤٢٤هـ .

- ١٥٣- الدلالة وتفسير النص، أحمد الكبيسي، مجلة كلية الشريعة العراقية، العدد: ٦، ١٩٨٦م.
- ١٥٤- دور أهل البيت (عليهم السلام) في بناء الجماعة الصالحة، السيد محمد باقر الحكيم (ت ١٤٢٥هـ)، مطبعة ليلي- مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، ط ٢، ١٤٢٥هـ.
- ١٥٥- الدين و الاغتراب الميتافيزقي، عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان - بيروت، ط ٢، ٢٠١٩م.
- ١٥٦- الدين و النزعة الانسانية، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ، ط ٤، ٢٠١٩م.
- ١٥٧- الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، تح: محمد حجي- سعيد أعراب- محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- ١٥٨- الذريعة (أصول فقه)، الشريف المرتضى، تصحيح وتح: أبو القاسم كرجي، دانشگاه - طهران ، ١٣٤٨ش .
- ١٥٩- الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت ز
- ١٦٠- رسائل الكندي الفلسفية ، لابن يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، ت: محمد عبد الهادي ، ط ٢ ، ١٩٨٧م، مطبعة حسان ، القاهرة .
- ١٦١- روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، محمد علي الصابوني (ت ١٤٤٢هـ) ، مكتبة الغزالي - دمشق ، مؤسسة مناهل العرفان -بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ١٦٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الالوسي (ت ١٢٧٠هـ) ، تح: علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١، ١٤١٥هـ .
- ١٦٣- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ، تح: الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .
- ١٦٤- رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تح: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ١٦٥- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، تح: مؤسسة اهل البيت لأحياء التراث، مطبعة ستارة - قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ .
- ١٦٦- الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ .
- ١٦٧- زبدة البيان في أحكام القرآن، المحقق الاردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، تح: محمد الباقر البهبودي ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، طهران، د.ط، د.ت .
- ١٦٨- زهرة التفاسير ، محمد بن أحمد بابي زهرة (ت ١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي، دون مشخصات أخرى.
- ١٦٩- السلطات الثلاث في الإسلام، عبد الوهاب خلاف، دار القلم للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ١٧٠- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، د.ط ، د.ت.
- ١٧١- السلفية واشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة، عبد الغني عماد، معهد المعارف الحكمية، د.ط، ١٤٢٥ هـ .
- ١٧٢- السنة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التجديد، د. عبد اللطيف بن سعود الصرامي ، بيت السلام - الرياض ، ط ١، ١٤٣٣ هـ .
- ١٧٣- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي ، د.ط ، د.ت.
- ١٧٤- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ط، د.ت.
- ١٧٥- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ١، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .
- ١٧٦- السنن الكبرى، ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م .
- ١٧٧- السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك جمال الدين بن هشام (ت ٢١٣هـ)، تح: مصطفى السقا

وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م .

١٧٨- شرح صحيح البخاري لابن بطلال، ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩ هـ)، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط ٢، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م .

١٧٩- شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان و مكان، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣ م .

١٨٠- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت ٥٧٣ هـ)، تح: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، ط: ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م .

١٨١- شمول الشريعة ، حيدر حب الله، دار روافد، بيروت- لبنان ، بلا مشخصات أخرى .

١٨٢- الشيعة في الميزان، محمد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان، ط ٤، ١٣٩٩ - ١٩٧٩ م .

١٨٣- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣ هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .

١٨٤- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .

١٨٥- الصراع المذهبي فصول في المفهوم و التاريخ، عبد المجدي الشرفي، جامعة الكوفة، ط ١، بيروت، ٢٠١٨ م .

١٨٦- صفوة التقاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .

١٨٧- العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ) ، تح: أحمد بن علي بن سير المبارك، د. ناشر ، ط ٢، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .

١٨٨- عقائد الإمامية ، الشيخ المظفر (ت ١٣٨٣ هـ) ، تح : الدكتور حامد حفني داود، انتشارات

- أنصاريان ، قم- إيران، د.ط، د.ت .
- ١٨٩- العقل الفقهي بين الاطلاق و التاريخية، السيد كمال الحيدري، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠٢٣م.
- ١٩٠- العقل والحرية، عبد الكريم الشروش، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٩ .
- ١٩١- العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي، تح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة و النشر، لبنان - بيروت، ط١، ١٣٩١هـ- ١٩٧١م .
- ١٩٢- العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ)، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٤ هـ .
- ١٩٣- العلاقات الدولية في الاسلام، محمود شلتوت ، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٩٥هـ.
- ١٩٤- علم اصول الفقه ، عبد الوهاب الخلف ، مكتبة الدعوة الاسلامية ، ط٨ ، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م .
- ١٩٥- علم الدلالة ، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط٥، ١٩٩٨م .
- ١٩٦- علم الدلالة إطار جديد، بالمر، ترجمة: صبري ابراهيم، دار المعرفة الجامعية، مصر- الاسكندرية، ١٩٩٥م .
- ١٩٧- علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة: يوثل يوسف عزيز- مالك يوسف المطلبي، دار افاق عربية، الاعظمية- بغداد، ط٣ ، ١٩٨٥ .
- ١٩٨- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، محمود السعران، دار النهضة العربية ، بيروت - لبنان، د.ت .
- ١٩٩- علم المقاصد الشرعية، نور الدين خادمي، مكتبة العبيكان، ط١ ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م .
- ٢٠٠- علوم القرآن ، السيد محمد باقر الحكيم، مؤسسة الهادي - قم ، ط٣ ، ١٤١٧ هـ .
- ٢٠١- عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الأحسائي(ت٨٨٠هـ)، تح: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي - و الحاج آقا مجتبی العراقي، سيد الشهداء - قم، ط١ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م .
- ٢٠٢- عوامل السعة و المرونة في الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الصحوة ، القاهرة ، ط٢، ١٤١٣هـ .

- ٢٠٣- عيون الحكمة، ابن سينا، ت: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط٢، لبنان - بيروت، ١٩٥٤ م .
- ٢٠٤- غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) ، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، د.ط.
- ٢٠٥- غريب القرآن في شعر العرب (مسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس - رضي الله عنه وعن أبيه)، عن الصحابي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس (ت ٦٨هـ)، رضي الله عنهما، د.ط ، د.ت .
- ٢٠٦- الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت ٤٠١ هـ)، تح: أحمد فريد المزيدي- أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز ،المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م .
- ٢٠٧- الغياثي غياث الأمة في التياث الظلم، ابو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) ، تح: عبد العظيم الديب، ط٢، ١٤٠١ هـ .
- ٢٠٨- الفاخر، المفضل بن سلمة بن عاصم، أبو طالب (ت نحو ٢٩٠هـ)، تح: عبد العليم الطحاوي- محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٣٨٠ هـ .
- ٢٠٩- فتح القدير على الهداية، الكمال بن الهمام (ت ٨٦١هـ) ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر (وصورتها دار الفكر، لبنان)، ط١، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م .
- ٢١٠- الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري (ت نحو ٣٩٥هـ)، تح: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط١، ١٤١٢ هـ .
- ٢١١- فقه الأمام الصادق، محمد جواد مغنية(ت ١٤٠٠هـ)، مطبعة الصدر، قم، ط٢ ، ١٤٢١م - ١٣٧٩ هـ .
- ٢١٢- فقه الجهاد في ضوء المتغيرات المعاصرة دراسة استدلالية مقارنة، حيدر شوكان سعيد ، دار الرافدين، لبنان - بيروت، ط١، ٢٠١٧ م .
- ٢١٣- فقه القرآن، قطب الدين الراوندي(ت ٥٧٣هـ)، تح: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، مطبعة الولاية - قم، ط٢، ١٤٠٥ هـ .
- ٢١٤- فقه القرآن - المبادئ النظرية لدراسة آيات الاحكام ، محمد علي أيازي ، ترجمة: علي محسن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط١ ، بيروت ، ٢٠١٣م.

- ٢١٥- فقه المصلحة مدخلا لنظرية المقاصد وجهتاد المبادئ و الغايات، حيدر حب الله، دار روافد، لبنان - بيروت، ط١، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م .
- ٢١٦- الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، الدكتور مصطفى الخن (ت ١٤٢٩ هـ)-وآخرون، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط٤، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
- ٢١٧- الفقه على المذاهب الخمسة، محمد جواد مغنية(١٤٠٠هـ)، مطبعة شريعة - قم، ط٥ ، ١٤٢٧هـ - ١٣٨٥م .
- ٢١٨- الفقيه و العقل التراثي، ماجد الغريايوي، دار أمل الجديدة، دمشق- سوريا، ط١، ٢٠٢٠م.
- ٢١٩- الفكر الاسلامي - قراءات و مراجعات، زكي الميلاد، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٢م .
- ٢٢٠- الفكر الاسلامي قراءة علمية ، محمد أركون ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م .
- ٢٢١- الفكر التربوي الاسلامي المعايير و سبل تفعيله، قتيبة عباس حمد حبيب الشلال ، دار الحامد للنشر و التوزيع، عمان - الاردن، ط١، ١٤٤٣هـ - ٢٠١٣م .
- ٢٢٢- فلسفة العبادات، حسين علي المصطفى، دار الهادي، لبنان- بيروت، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .
- ٢٢٣- فلسفة الفقه، بتول فاروق ، العارف للمطبوعات، بيروت -لبنان، ط١، ٢٠١٣م .
- ٢٢٤- الفن القصصي في القرآن الكريم ، محمد أحمد خلف الله(ت١٩٨٣هـ)، تحليل: خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط٤، ١٩٩٩م .
- ٢٢٥- فهرست أسماء مصنفى الشيعة، النجاشي(ت٤٥٠هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٥، ١٤١٦هـ .
- ٢٢٦- الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت ٤٣٨هـ)، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .
- ٢٢٧- فهم الدين والواقع ، يحيى محمد ، دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ .
- ٢٢٨- فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة ، د.ط ، ٢٠١٧هـ .

- ٢٢٩- فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط٥، ٢٠١٩م .
- ٢٣٠- فوات الوفيات، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الملقب بصلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط١، ١٩٧٤هـ .
- ٢٣١- فوائد الأصول ، من افادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني(ت١٣٥٥هـ)،تح: ضياء الدين العراقي - رحمت الله الاراكي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة من المدرسين بقم المشرفة، د.ط ، ١٤٠٦هـ .
- ٢٣٢- في الدين مقارنة انثروبولوجية، بولس الخوري، د.ط ، ط١، بيروت لبنان، ٢٠٠٤م .
- ٢٣٣- في الفلسفة الاسلامية و صلتها بالفلسفة اليونانية، محمد السيد نعيم- عوض جار الله الحجازي ، دار الطباعة المحمدية ،القاهرة ، ط٢ ، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م .
- ٢٣٤- في ظلال القرآن ، سيد قطب (ت١٣٨٥هـ)، الناشر : دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط١٧، ١٤١٢هـ. و التفسير الموضوعي ، صدر عن مناهج جامعة المدينة العالمية، الناشر : جامعة المدينة العالمية، د.ت، د.ط .
- ٢٣٥- في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية(ت١٤٠٠هـ)،مطبعة ستار ، ط١ ، ١٤٢٧هـ .
- ٢٣٦- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، الدكتور سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق - سورية، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- ٢٣٧- القرآن في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي(ت١٤٠٢هـ)، تعريب: أحمد الحسيني، د.ط، د.ت .
- ٢٣٨- القرآن والقتال، محمد أبو زهرة، دار الميمون، القاهرة، ط١، ١٩٩٣هـ .
- ٢٣٩- القرآن ونقض مطاعن الرهبان، د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم - دمشق، ط١ ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م .
- ٢٤٠- قضايا المجتمع و الأسرة، السيد محمد حسين الطباطبائي(ت١٤٠٢هـ)، دار الصفوة، د.ط، د.ت .
- ٢٤١- قواطع الادلة في الأصول، أبو المظفر - منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد السمعاني (ت ٤٨٩هـ)،تح: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٩ م .

٢٤٢- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز عبد السلام (ت ٦٠٦ هـ) ، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة، د.ط، ١٤١٤ هـ - ١٩٩١ م .

٢٤٣- الفوائد الحائرية ، محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ)، مطبعة باقري - قم، ط: ١، ١٤١٥ هـ.

٢٤٤- القواعد والفوائد، الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ) ، تح: السيد عبد الهادي الحكيم ، منشورات مكتبة المفيد - قم - إيران .

٢٤٥- الكافي ، الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، تح: علي أكبر الغفاري، مطبعة حيدري، دار الكتب الإسلامية ، طهران، ط ٥، ١٣٦٣ هـ .

٢٤٦- كتاب الجهاد، محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت - لبنان ، ط ٢، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٢٤٧- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ)، تح: مهدي المخزومي - ابراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال، د.ت .

٢٤٨- كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، تح: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مطبعة باقري - قم، ط ٢، ١٤٢٠ هـ .

٢٤٩- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، تح: هلال مصيلحي مصطفى هلال - مكتبة النصر الحديثة بالرياض، د.ط، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

٢٥٠- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط ٣، ١٤٠٧ هـ .

٢٥١- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠ هـ)، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط ١، مطبعة سنده ، ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠ م .

٢٥٢- كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، شمس الدين السفاريني (ت ١١٨٨ هـ)، تح: نور الدين طالب ، الناشر : وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت ، دار النوادر ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ .

٢٥٣- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، ابو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ)، ت: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، د.ط ، د.ت .

٢٥٤- كنز الدقائق، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (نحو ٦٢٠ - ٧١٠ هـ)، تح: أ. د. سائد

- بكداش، الناشر: دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط ١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م .
- ٢٥٥- كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ)، تح: الشيخ محمد باقر، مطبعة حيدري - طهران، الناشر: المكتبة الرضوية، د.ط، ١٣٨٤ هـ - ١٣٤٣ هـ .
- ٢٥٦- اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي (ت ٧٧٥هـ)، تح: عادل أحمد عبد الموجود - و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٢٥٧- لسان العرب، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت ٧١١هـ)، تح: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، ط ٣ - ١٤١٤ هـ .
- ٢٥٨- لطائف الإشارات، عبد الكريم بن عبد الملك القشيري (ت ٤٦٥هـ)، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط ٣ .
- ٢٥٩- اللمعة الدمشقية، الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، مطبعة: قدس - قم، الناشر: منشورات دار الفكر - قم، ١٤١١ هـ .
- ٢٦٠- ما وراء الفقه، السيد محمد الصدر (ت ١٤٢١هـ)، مطبعة قلم، ط ٣، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧ م .
- ٢٦١- ماهية المعاصرة، طارق البشري، دار الشروق، ط ١، القاهرة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م .
- ٢٦٢- مائتة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، تح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة و النشر، لبنان - بيروت، ط ١، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .
- ٢٦٣- المبادئ العامة في الفقه الجعفري، هاشم معروف الحسيني، دار القلم، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٨ م .
- ٢٦٤- مبادئ الفلسفة لديكارت، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، د.ط، القاهرة - مصر، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .
- ٢٦٥- مبادئ علم الفقه، عبد الهادي الفضلي، مؤسس أم القرى للتحقيق و النشر، د.ت، د.ط .
- ٢٦٦- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، مطبعة طراوت، ط ٢، ١٣٦٢ هـ .
- ٢٦٧- محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ .
- ٢٦٨- محاسن الشريعة في فروع الشافعية، محمد بن علي الشاشي القفال الكبير، تح: محمد علي

- سمك، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٧م .
- ٢٦٩- محاضرات في أصول الفقه الجعفري للشيخ أبي زهرة ، محمد جواد مغنية ، رسالة الإسلام ، نشر في الاستانة الرضوية المقدسة، مشهد، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٢٧٠- محاضرات في تفسير آيات الاحكام، عبد الامير كاظم زاهد، العارف للمطبوعات، بيروت - لبنان ، ط٣، ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ .
- ٢٧١- محاضرات في فقه الرهن، الشيخ ضياء الدين العرقي(ت١٣٦١هـ)، قررها: هاشم الآملي، تح: السيد مصطفى المحقق الداماد، مركز نشر علوم اسلامي- طهران ، ١٣٨٦هـ.
- ٢٧٢- محاضرات في مقاصد الشريعة ، أحمد الريسوني، دار الكلمة ، ط٣، مصر القاهرة، ٢٠١٠م .
- ٢٧٣- المحصول في أصول الفقه، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تح: حسين علي اليدري - سعيد فودة، دار البيارق - عمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- ٢٧٤- المحصول في علم الأصول ، فخر الدين الرازي، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- ٢٧٥- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (ت٤٥٨هـ) ، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- ٢٧٦- محيط المحيط، بطرس البستاني، دائرة المعاجم - مكتبة لبنان ، د.ط، بيروت، ١٩٧٧م .
- ٢٧٧- المحيط في اللغة، اسماعيل بن عباد (ت٣٨٥هـ)، تح: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .
- ٢٧٨- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م .
- ٢٧٩- مختصر صفوة البيان في سرح منهاج الأصول إلى علم الأصول، طه يس سويلم ، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- ٢٨٠- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت ٤٥٨هـ)، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م .

- ٢٨١- المدخل الفقهي العام، أحمد مصطفى الزرقا، دار القلم ، دمشق، ط ٢ ، ١٤٢٥ هـ .
- ٢٨٢- مدخل الى القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز ، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- ٢٨٣- مدخل إلى دراسة نص الغدير، الشيخ محمد مهدي الآصفي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بلا مشخصات أخرى .
- ٢٨٤- مدخل إلى فلسفة الفقه، مهدي مهريزي ، ترجمة: حيدر نجف وآخرون، تح: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي للطباعة و النشر، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م .
- ٢٨٥- المدخل للتشريع الاسلامي مصاره و أدواره ،عبد الفتاح محمد ظافر كباره، د.ط ، طرابلس - لبنان ، ٢٠٢٠ م .
- ٢٨٦- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الامين الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ)، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط ٥، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م .
- ٢٨٧- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملاً علي القاري (ت ١٠١٤ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م .
- ٢٨٨- مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، فاضل الجواد الكاظمي، تح : محمد باقر شريف زاده - السيد محمد تقى الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، مطبعة حيدري، د.ط ، د.ت .
- ٢٨٩- مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور الكوسج (ت ٢٥١ هـ)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٢ م .
- ٢٩٠- المسائل الفقهية ، محمد حسين فضل الله ، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م .
- ٢٩١- المستصفى في علم الاصول ، ابو حامد الغزالي ، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .
- ٢٩٢- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرئؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م .
- ٢٩٣- مصادر الفقه الإسلامي و منابعه، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم،

ط: ١، ١٤٢٧م - ١٣٨٥هـ.

٢٩٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، أبو العباس (ت ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، د.ت .

٢٩٥- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي (ت ١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م .

٢٩٦- المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت ٧٠٩هـ)، تح: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م .

٢٩٧- معارج الأصول، المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، تح: محمد حسين الرضوي، مطبعة سيد الشهداء (ع)، قم - إيران، ط: ١، ١٤٠٣هـ .

٢٩٨- المعاصرة بين الرؤية والكلمات، محمد علي قدس ، دار البلاد، جدة.

٢٩٩- معالم التجديد الفقهي، كمال الحيدري، دار فراق للطباعة والنشر - مطبعة وفا - إيران - قم، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .

٣٠٠- المعالم الجديدة للأصول ، محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) ، دار التعارف للمطبوعات ، د.ط ، بيروت - لبنان ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .

٣٠١- معالم الدين وملاذ المجتهدين، حسن بت زين الدين العاملي، تح: عبد الحسين محمد علي بقال، مكتبة الداوري، قم - إيران، د.ت .

٣٠٢- معالم تأريخ مصر المعاصر، رؤوف عباس حامد، د.ط ، د.ت .

٣٠٣- المعجم الاصولي ، محمد صنقور علي ، منشورات الطيار مطبعة ستاره ، ط ٣ ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م .

٣٠٤- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي ، القاهرة - مصر ، ط ٣ ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .

٣٠٥- معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن العسكري (ت نحو ٣٩٥هـ)، تح: الشيخ بيت الله بيات ، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، ط ١ ، ١٤١٢هـ .

٣٠٦- معجم الفلاسفة، جورج طرايشي، دار الطليعة ، بيروت، ط ٣ ، ٢٠٠٦م .

- ٣٠٧- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م .
- ٣٠٨- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الحديث - مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م .
- ٣٠٩- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار)، دار الدعوة ، د.ط ، د.ت .
- ٣١٠- معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو، ت: محمد رواس قلنجي، دار الفكر ، دمشق - سورية، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م .
- ٣١١- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥ هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٣١٢- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والاندلس و المغرب ، احمد بن يحيى المنشريسي (ت ٩١٤ هـ) ، تح: محمد حجي ، وزارة الاوقاف الاسلامية للملكة المغربية، المغرب ، ط١، ١٤٠١ هـ - ١٩٦١ م .
- ٣١٣- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، عبد الله بن هشام النحوي (ت ٧٦١ هـ)، تح: مازن المبارك - محمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق، ط٦، ١٩٨٥ م .
- ٣١٤- مفاتيح الأصول، محمد الطباطبائي الكربلائي (ت ١٢٢٩ هـ)، الطبعة الحجرية، د.ت .
- ٣١٥- مفاتيح الغيب- التفسير الكبير، الفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، دار احياء التراث العربي- بيروت ، ط٣، ١٤٢٠ هـ .
- ٣١٦- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ)، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ .
- ٣١٧- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي - مؤمنون بلا حدود، المغرب ، ط١، ٢٠١٤ م .
- ٣١٨- مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، محمد علي أيازي، ترجمة: علي عباس الوردي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٩ هـ، ١ / ٥٨ - ٥٩ .

- ٣١٩- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤٢٥ هـ .
- ٣٢٠- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، مؤسسة دار علال الفاسي، ط٥، ١٩٩٢ م .
- ٣٢١- مقاصد الشريعة، طه جابر العلواني، دار الهادي، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٣١ هـ- ٢٠٠١ م .
- ٣٢٢- مقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ)، تح: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ٣٢٣- مقدمة في المنهج، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، قدم له: أيمن عيسى، مركز تراث للبحوث و الدراسات ، مصر - الجيزة، ط١، ١٤٤٠ هـ- ٢٠١٩ م .
- ٣٢٤- المقنعة، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٢، ١٤١٠ هـ .
- ٣٢٥- المقنع، الشيخ الصدوق (ت ٣٨٠ هـ)، تح : لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، مطبعة اعتماد، الناشر : مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، ١٤١٥ هـ .
- ٣٢٦- الملل و النحل، الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، مؤسسة الحلبي ، دون مشخصات اخرى .
- ٣٢٧- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩١ م .
- ٣٢٨- من لا يحضره الفقيه ، الشيخ الصدوق (ت ٣٨٠ هـ)، تح: علي اكبر غفاري ، ط٢ ، د. ت .
- ٣٢٩- من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، دار الزهراء، ط١، ١٩٨٤ م .
- ٣٣٠- مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الاسلامية في العصر الحديث ، أحمد شوقي عبد الرحيم، تقديم: مصطفى حلمي، مطبعة تكوين للدراسات و الابحاث، الاسكندرية، ط٢ ، ١٤٣٩ هـ- ٢٠١٨ م .
- ٣٣١- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، لبنان - بيروت ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ .
- ٣٣٢- مناهج المفسرين، مساعد مسلم آل جعفر ومحبي هلال السرحان، دار المعرفة، العراق، ط١،

١٩٨٠م .

٣٣٣- المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط ١، ١٣٣٢ هـ .

٣٣٤- المنجد في اللغة، علي بن الحسن الهنائي الأزدي، أبو الحسن الملقب بـ «كراع النمل» (ت ٣٠٩هـ)، تح: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨ م .

٣٣٥- المنخول، الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تح: دكتور محمد حسن هيتو، مطبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ٣، ١٤١٩ هـ .

٣٣٦- المنطق، محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ط، د.ت .

٣٣٧- منهاج الصالحين، السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، مدينة العلم، ط ٢٢، ١٤١٠ هـ .

٣٣٨- منهج التشريع الإسلامي وحكمته، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ٢، د.ت .

٣٣٩- منهج درس الدلالي عند الشاطبي، عبد الحميد العلمي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م .

٣٤٠- المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني، حمّو النقاري، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٣ هـ .

٣٤١- مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت ١٤١٤هـ)، مطبعة فروردين، ط ٤، ١٤١٣ هـ .

٣٤٢- موارد النص، ماجد الغرياي، دار أمل الجديدة - دمشق - سوريا، ط ١، ٢٠٢٠ م .

٣٤٣- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان - بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .

٣٤٤- المواقف في علم الكلام، عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الایجي (ت ٧٥٦هـ)، علم الكتب، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت .

٣٤٥- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الحطاب الرعيني (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط ٣،

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .

٣٤٦- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي، تحقيق ونشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي، قم - ايران، ط ١، ١٤٢٣ - ٢٠٠٢ م .

٣٤٧- الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ط ٢، دار السلاسل - الكويت، من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ.

٣٤٨- موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، عبد المنعم الحنفي، د.ط ، د.ت ، مكتبة دبولي، القاهرة .

٣٤٩- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، لبنان - بيروت ، ١٩٨٤م، ط ١ .

٣٥٠- الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (ت ١٤١٤هـ)، مؤسسة سجل العرب، د.ط ، د.ت، ١٤٠٥ هـ .

٣٥١- الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي، نقلا عن : موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي، دون مشخصات .

٣٥٢- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون العلوم، محمد بن علي ابن القاضي التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تح: رفيق العجم - علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي - جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط ١ - ١٩٩٦م .

٣٥٣- موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللئام، أحمد بن سليمان أيوب، ونخبة من الباحثين، ت: د. سليمان الدريع، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع (دار وقفية دعوية)، ط ١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م .

٣٥٤- الموطأ، الامام مالك (ت ١٧٩هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ١٤٠٦ - ١٩٨٥ م .

٣٥٥- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .

٣٥٦- الميسر في اصول الفقه الاسلامي ، ابراهيم محمد سلقيني ، دار الفكر ، سوريا - دمشق ، ط ٢، ١٩٩٦م .

- ٣٥٧- نشأة التشيع والشيعة ، محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، تح: عبد الجبار شرارة، مطبعة : قدس- مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٢ ، ١٤١٧ - ١٩٩٧ م .
- ٣٥٨- النص القرآني و آفاق الكتابة، أدونيس، دار الادباء ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ م .
- ٣٥٩- النص و السلطة و الحقيقة إرادة المعرفة واردة الهيمنة ، نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠١٤ م .
- ٣٦٠- نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي- التكون والسيروية، حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، ط ١ ، ٢٠٠٦ م .
- ٣٦١- نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالي للفكر الاسلامي، ط ٤ ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥ م .
- ٣٦٢- نقد النص، د. علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط ٢ ، ٢٠٠٨ م .
- ٣٦٣- نقض المنطق ، ابن تيمية، تح: عبد الرحمن بن حسن قائد، دار علم الفوائد، السعودية، د. ط .
- ٣٦٤- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، ط ١ ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م .
- ٣٦٥- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) ، تح: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، د. ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م .
- ٣٦٦- نهج البلاغة ، خطب الإمام علي (عليه السلام)، تحقيق وشرح : الشيخ محمد عبده، مطبعة النهضة - قم، الناشر: دار الذخائر - قم - ايران، ١٤١٢م - ١٣٧٠هـ .
- ٣٦٧- الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، أبو عبد الله الرصاع المالكي (ت ٨٩٤هـ)، الناشر: المكتبة العلمية ط ١ ، ١٣٥٠هـ .
- ٣٦٨- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ، محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا (مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية - دولة قطر)، ط ٢ ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م .
- ٣٦٩- الوجيز في تفسير القرآن العزيز، علي بن الحسين بن جامع العاملي (ت ١١٣٥هـ)، تح: مالك المحمودي، مطبعة نكين ، قم- ايران، ط ١ ، ١٤١٧هـ .

٣٧٠- وسائل الشيعة، الحر العاملي، تح: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤ هـ .

ثانياً- الرسائل والبحوث المحاضرات الجامعية والمجلات:

- ١- أزمة المشروع النهضوي الصيرورة التاريخية واشكاليات المنهج، بحث منشور في وقائع المؤتمر الفلسفي العربي الثاني ، بيت الحكمة - بغداد، آذار ٢٠٠١م.
- ٢- الإسلام هو القرآن وحده، محمد توفيق صدقي، مجلة المنار، المجلد: ٩ ، ١٩٠٧م. دون عدد.
- ٣- أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، (بحث غير منشور) إعداد: خالد رابح، مجلة الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م .
- ٤- البناء العقلاني بين الإمضاء الشرعي والقرين المتصلة للأدلة اللفظية، عثمان ويندي انجاري، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: ٥٥، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م.
- ٥- تعدد القراءات في فهم النص القرآني، مواهب الخطيب، تحرير حيدر حب الله ، مجلة الاجتهاد و التجديد، العدد ٥٣ .
- ٦- تحليل الأحكام عند الفقهاء الصحابة، د. إسماعيل محمد عبده، بحث منشور في: مجلة قلم، تصدر عن جامعة القلم للعلوم الإنسانية، اليمن، السنة الخامسة، العدد الثامن، ٢٠١٨م .
- ٧- التفسير الروائي والبناء الرمزي والأشاري للقرآن الكريم، د. محمد كاظم شاکر، ترجمة: نظيرة غلاب، مجلة نصوص معاصرة ، العدد : ٢٧، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م .
- ٨- جدل الاتجاهات المدرسية، في اشكالية الثابت والمتغير (بحث منشور)، د. حيدر شوكان سعيد .
- ٩- الحكمة والتعليل بها عند الأصوليين، مجلة كلية التربية للبنات، د. ضياء حسين عبيد، تاريخ النشر ٢٠٠٥/١٢/٢٠، المجلد: ١٧، ٢٠٠٦م.
- ١٠- دلالة المنطوق والمفهوم عند الأصوليين وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية ، حسن السيد حامد خطاب، بحث منشور بمجلة سياقات، العدد الأول والثاني والثالث ، لسنة ٢٠٠٨م ٢٠٠٩م، ١.
- ١١- دور اللغة في فهم النص الديني في فكر السيد كمال الحيدري، أ. سلمان عبد الأعلى، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، ٣١/ يوليو/ ٢٠١٨ .
- ١٢- سلطة النص و الاخلاق، ماجد الغرابوي، بحث منشور في صحيفة المثقف حلقة: ٢٦٧، نشر بتاريخ ٢٨ / ٣ / ٢٠٢٣.

- ١٣- العلة والحكمة في القياس الأصولي، د. شافي مذكر السبيعي، بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر، المجلد: ٢١، العدد: ٦، ٢٠١٩.
- ١٤- فقه المرأة (٤٦) - محاولة لعرض رؤية أخرى، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٨/١/٦.
- ١٥- فقه المرأة (٥٣) - أدلة نظرية وحدة المفهوم و تعدد المصداق في النص القرآني (١)، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٨/١/١٥.
- ١٦- فقه المرأة (٥٥) - أدلة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق (٣)، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٨/١/١٧.
- ١٧- قراءة جديدة في ضوء القرآن والفقه، د. عدنان فلاح، ترجمة: وسيم حيدر، بحث منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: ٤٧، ١٤٣٩هـ - ١٠١٨م.
- ١٨- لغة القرآن بين العرفية و المافوق عرفية وفكرة بطون القرآن، محاضرات حيدر حب الله، ١٤/٣/٢٠٢٣، المحاضرة الثالثة.
- ١٩- مجلة الأضواء، العدد الثاني، السنة الخامسة - ربيع الثاني، ١٤٠٤هـ.
- ٢٠- المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي، ناصر مكارم الشيرازي، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٤.
- ٢١- مقاصد الشريعة، حوار مع: محمد مهدي شمس الدين - و عبد الهادي الفضلي - و السيد محمد حسين فضل الله - وآخرون، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مجلة آفاق التجديد، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ٢٢- نظرية المعرفة بين الفكر الاسلامي و الفكر الغربي (١٠)، كمال الحيدري، تاريخ النشر: ٢٠١٧/٧/٤.

ثالثاً - المواقع الإلكترونية :

- ١- الأخلاق وأحكام العقل في حدود التشريع (٢٧٠)، ماجد الغرباوي، سلسلة محاضرات منشورة في صحيفة المثقف، تاريخ النشر: ٢٠ أيار ٢٠٢٣، على الموقع الآتي: <https://www.almothaqaf.com>.
- ٢- الدلالة وتفسير النص القرآني، محمد بن عمر، مقال منشور على موقع الاجتهاد، بتاريخ: ١٥/فبراير/ ٢٠٢٢، على الرابط: <http://ijtihadnet.net>.

٣- فريضة الحج وأبعادها الروحية والسياسية والاجتماعية، حيدر حب الله ، مركز الإشعاع الإسلامي، مقال منشور على الموقع الأتي: <https://www.islamu.com/ar/maghalat>

Republic of Iraq

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Babylon - Faculty of Islamic Science

Department of Quranic Sciences, Higher Studies



Judging by the Enactment of Contemporary Interpretive Codes

A Master Theses Submitted by

Yassir Ahmed Jassim Al Seeady

**The Council of the Faculty of Islamic Sciences, University of Babylon, in
Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master in Islamic
Sciences' Interpretive**

Supervised by

Asst.Prof . Dr. Haider Shokan Saeed Al-Sultany

١٤٤٥H

٢٠٢٣Ad

Abstract

This study has explored the wisdom or philosophy of legitimate judgments, so I have called it "the wisdom of legislation in contemporary interpretive codes" in an attempt to detect explanatory codes and the presence of the philosophy of legislation in it to wonder whether she is aware of the usefulness of stating these ills from the discourse, starting from the point of view that a wise person who knows that when a protector starts, he must take care of the interest, which is the rule of government, or else his legislation is tempting, absurd and cruel to the wise.

It is well known that the task of the philosophy of legislation is of profound proportions and dimensions, which goes beyond the traditional majestic approach of physiology, although the philosophy of legislation and the wisdom of judgments has emerged in the psychic research and has been fuelled in this space. However, the philosophy of the legislation has expanded to include recent research that has never been exposed to the science of origins: the identification of the objectives of legislation and the area it occupies of religion, the expansion of sources of legislation, the extent of the entry of time and space into the changes of judgements for the wisdom required by time or place, the influence of historical circumstances in the evolution of jurisprudence, the impact of social conditions on the development of jurisprudence, the impact of the body of evidence on the breadth of judgments, the differing precedents and their impact on the manufacture of the literature, and the impact of the universal, cultural and verbal vision on how the religious text is to be explored and understood. We must point out that the philosophy of legislation is still not mature and is in the process of being born to this day.

The importance of this study is clear: if we look at the explanatory blogs in general, we look at the philosophy of the legislation and even at some of them in the interpretation of the legislation, including the philosophy of the pilgrimage, the philosophy of the fast, or the philosophy of jihad. This attempt to increase the Muslim 's confidence, the

compatibility of the concepts of his religion with his legislation and laws, and the authenticity of this legislation may lead him to apply his provisions with eagerness and desire. Then it helps the non-Muslim to understand the principles of morality and the origins of this religion, and the extent to which it is tolerated, which drives Islam even one step.

The interpreter, when working on the definition of the wisdom and philosophy of the judgments, aimed only at showing the flexibility of the legislation. The legislator can gain great flexibility to adapt to all times and circumstances, and to give it the comprehensive nature of all the facts of life, especially after the circle of the verses of the judgments has expanded to include the verses of morality, creed and Koranic stories .

And I started a structural design of a plan on the name of its approach that was consistent with the title of the message, and it had to be a blueprint and three chapters, and then I followed it with a conclusion with the most important findings, with recommendations that might open up new avenues for research and science, and then I finally mention the list of sources and references.

ترجمة التدريسية في كلية التربية الأساسية - قسم اللغة الانكليزية :

م. آصال هاني حمزة

الْمُقَدِّمَةُ

خ لم لی

أَخْلَجْ لِي □ □ □ □ **نَمْنِ** □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ [سباً :
[١]، والصلاة والسلام على الذي اختاره واصطفاه قبل أن يرسله، الرسول الأعظم النبي الأكرم سيد
الأسياذ ومنقذ العباد، والمصطفى الأمجد المحمود الأحمد أبي القاسم محمد(ﷺ)، وعلى آله الميامين
المصطفين الأبرار، وعلى صحبه المنتجبين الأخيار وسلم تسليماً.

وبعد..

إنَّ مؤشر الدراسات الدينية يثبت أن الدين حاجة وجودية رافقت الإنسان ولازمته منذ اجتماعه الأول، وقد تباين هذا الحضور قوةً وضعفًا تبعًا لعوامل مختلفة في الفضاء الاجتماعي والتاريخي، ولعل أبرزها: وعي الإنسان ومستوى تطوُّره الحضاري، وقيمة الخطاب الديني وقدرته على تقديم معالجات تستوعب المفارقات التي يعيشها الانسان .

ومن هنا انطلقت الدراسات التحليلية في تبيدات الدين وتدخلاته وحجم هذا التدخل ونطاقه في محددات المجتمعات، والمتخيل فيها، وتقنيك هذه المحددات بنقدها أو نقلها الخاص يستوجب دراسة الدين برويته الكلامية وقوانينه الفقهية ونزعه الروحية والتباسات التاريخ فيه. بوصفه معطى علمياً موضوعياً جديراً بالدراسة مثله في ذلك مثل أي ظاهرة، فلا يحق للدراسات الحديثة أن تُهمل وجوده وتأثيراته الحاسمة بحجة أنه وهم أو متخيل أو هوية مغلقة .

نعم التساؤلات الحاسمة والاستطلاعات المأخوذة من علوم الإنسان والمجتمع أصبحت ضرورة علمية لاختبار قدرة النص الديني على الصمود والوفاء بعهوده .

ومن هذه الضرورة انطلقت مجمل العلوم الدينية الإسلامية لاحتواء الحضور في ثنائيات صريحة: ثنائية الدين والفلسفة، التراث والحداثة، الماضي والحاضر، والمقدس والمدنس، الدين والعلوم الطبيعية، الدين والفنون .

وبما أنَّ الشريعة الإسلامية - ويتبعها الفقه لكونه فهمًا لها- مسؤولة بشكل مباشر عن تقديم مخرجات فاعلة وحضارية عن هذه الثنائيات وغيرها . فقد صاغت وقدمت واحدة من أبرز المخرجات والأصول التي اشتغل عليها العقل الإسلامي ولقيت ترحيبًا في العصر الحديث وهو الاجتهاد المناط والمقاصدي والعلي ليتعدى بها القعد الديني من حرفيات النصوص الى اجتهادات المعاني . بعد أن يقف على مكوناتها وغايتها وعللها .

ومن هذه المسارات ولد البحث في حكمة التشريع أو فلسفة الأحكام، إلا أن سيطرة العقل التراثي ونزعه ضَعَف من حضور منهج تعليل الأحكام في القرون الأولى لاعتبارات مختلفة حتى عصر المقاصد، الذي ابتدأ بشكل واضح مع إمام الحرمين الجويني ونضج مع الشاطبي ثم عانت فلسفة التشريع غيابًا طويلاً إلى عصر النهضة مع الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا والطاهر بن عاشور، وقد وحاولوا أن يجعلوا فيها مخرجًا من التباسات التاريخ والنص والفهم التراثي.

وبما أن هذه الدراسة اقتصت بالتكشيف عن حكمة أو فلسفة الأحكام الشرعية فأوسمتها بـ (**حكمة التشريع في المدونات التفسيرية المعاصرة**) محاولاً تكشيف المدونات التفسيرية وحضور

فلسفة التشريع فيها لتتساءل: هل كانت تعي حجم الفائدة من بيان هذه العلل من الخطاب انطلاقاً من أن الحكيم العليم عندما يُشرع حمكاً فلا بد له من رعاية المصلحة وهي حكمة الحكم، وإلا يكون تشريعه لغواً و عبثاً وحاشا للحكيم سبحانه.

ومن المعلوم أن مهمة فلسفة التشريع ذات مديات وأبعاد عميقة تتجاوز المنهج الماهوي التقليدي لعلم أصول الفقه، بالرغم من أن فلسفة التشريع وحكمة الأحكام نشأت في رحم بحوث علم أصول الفقه، وتغذت في هذا الفضاء، إلا أن فلسفة التشريع اتسعت لتشمل مباحث حديثة لم يسبق أن تعرض لها علم الأصول: كمعرفة أهداف التشريع والمساحة التي يشغلها من الدين، وتوسع مصادر التشريع، ومدى مدخلية الزمان والمكان في تغيير الأحكام لحكمة يقتضيها الزمان أو المكان، وتأثير الظروف التاريخية في تطور الاستدلال الفقهي، وتأثير الظروف الاجتماعية في الاستنباط الفقهي، وأثرها في اتساع دائرة آيات الأحكام، واختلاف مسابقات الفقيه وأثرها في صناعته، وأثر الرؤية الكونية والثقافية والكلامية في كيفية استنطاق النص الديني وفهمه. ولا بد من أن ننوه إلى أن فلسفة التشريع لا زالت لم تنضج بعد فهي في طور النمو إلى يومنا هذا.

أولاً: أهمية الدراسة:

لو نظرنا للمدونات التفسيرية بشكل عام – فإننا نلمح حضوراً لفلسفة التشريع بل بعضها عنون لبعض فقرات التفسير الخاصة بالتشريع، بفلسفة الحج أو فلسفة الصوم أو فلسفة الجهاد.. إلخ، ولربما تأتي هذه المحاولة من أجل أن يزيد اطمئنان المسلم، وانسجام مفاهيم دينه مع تشريعاته وقوانينه وأصالة هذا التشريع، ثم يدفعه إلى تطبيق أحكامه بشوق ورغبة. ثم يساعد الآخر غير المسلم على فهم مبادئ الأخلاق وأصول هذا الدين، ومدى سماحته، مما يدفعه إلى الإسلام ولو خطوة واحدة، أو الاقتراب منه.

إن المفسر عندما اشتغل على بيان حكمة الأحكام وفلسفتها إنما استهدف تبیین مدى مرونة التشريع، إذ يمكن للشرع أن يكتسب مرونة كبيرة جداً تجعله قادراً على التكيف مع جميع العصور والظروف، ولضفي عليه طابع الشمولية لكل وقائع الحياة، خاصة بعد اتساع دائرة آيات الأحكام لتشمل آيات الأخلاق والعقيدة والقصص القرآني.

ثانياً: مشكلة الدراسة:

إن إشكالية البحث التفسيرية تكمن في حكمة التشريع نفسه، لأنها تتضمن الإشكالية الأساسية التي عانت منها مدارس نفي القياس والرأي، ما يلزمه من لملة أوراق القواعد الاجتهادية من قبيل النظر في: العلة المنصوصة أو تنقيح المناط (العلة المستنبطة)، ومناسبة الحكم والموضوع، ومذاق الشارع وغير ذلك، فالمفسر عندما يستهدف بيان الحكمة من الخطاب إنما يأخذ بنظر الاعتبار القواعد الاجتهادية التي أشرنا إليها، ومرجعيات الظن فيها بوصفها علة ناقصة أو غير يقينية في أغلبها. وهذا يلزم دراسة الدلالات التي تتحكم بالحكم الشرعي توسعةً وتضييقاً، وهي الدلالة الحرفية للنص، والمقاصدية، والعقلية، والواقعية التزامية. وهذه الدلالات هي الأخرى مختلف فيها.

ثالثاً: الدراسات السابقة :

طرقت أبواب كثير من المكتبات وكم دار كتب سألت أصحابها، وقلبت صحائف كتب دينية كثيرة في الأحكام الشرعية، فما وجث كتاباً شافياً عند الإمامية في (حكمة التشريع

الإسلامي)، وجلّ ما وقفتُ عليه هو نبذة متفرقة بين الكتب التفسيرية والفقهية عند الإمامية؛ أما عند غير الإمامية فوجدت ثمة دراسات تناولت البحث في حكمة التشريع أهمها:

- 1- حكمة التشريع وفلسفته، للشيخ علي أحمد الجرجاوي، تحقيق: خالد العطار، طبعت طبعته الثانية في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1418هـ - 1997م.
- 2- مواهب البديع في حكمة التشريع، عبد القادر معروف السنندجي، طبعت طبعته الأولى في مطبعة كردستان العلمية، سنة: 1329هـ .
- 3- فلسفة التشريع في الإسلام، صبحي رجب محمصاني، طبعت طبعته الثانية في دار الكشف للنشر والطباعة والتوزيع، سنة: 1371هـ - 1952م.

ويظهر لي في ظل معاينة هذه الدراسات السابقة والوقوف على فصولها ومباحثها وخُطواتها أنها لم تشير إلى حكمة التشريع عند المفسرين، بينما تكتنز المدونات التفسيرية المعاصرة بشكل خاص على كشف أسرار ملغزة لم يلتفت إليها المفسرون السابقون، ومن هنا يقع الاختلاف بين دراستي هذه والدراسات السابقة التي أشرت إليها، ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الدراسات السابقة تنتهج منهجاً فقهياً تقليدياً في الاتجاه السُني فقط ومدوناته الفقهية، إذ تُناقش قوانين وأحكام التشريع في الإسلام والمبادئ الأخلاقية والأصول الفقهية في الاتجاه السُني، بينما يسلك بحثي منهجاً تفسيرياً قائماً على عرض النصوص وتحليلها واستقراءها في إطار المدونات التفسيرية المعاصرة من جميع الاتجاهات والمذاهب. أضف إلى ذلك الوقوف على المنطلقات الرئيسة لحكمة التشريع وما مرّت به من مراحل وأدوار تعدّ مدارج للتطور والتجديد ومسوغات له .

رابعاً: خطة الدراسة :

بعد الاستقراء والمتابعة، وجمع المادة العلمية المتصلة بالدراسة، شرعْتُ برسم هيكلية خطة لها على وسم منهج أخاله منسجماً ومتسقاً مع عنوان الرسالة، فاقترضت الأمر أن تكون الخطة على تمهيد وثلاثة فصول، ثمّ أتبعنها بخاتمة تضمّن أهم النتائج ولحققتها أخيراً بقائمة المصادر والمراجع .

المقدمة: ضمّت بياناً لدواعي كتابة هذه الدراسة، ومشكلة البحث، وأهميته، وصعوبته، والدراسات السابقة .

المبحث التمهيدي: وفيه عمد الباحث إلى إيجاد مقاربات لغويّة واصطلاحية لعنوانات البحث عن طريق تتبع الدلالات اللغويّة في المعاجم اللغويّة المعتمدة والتي تمثّل أصول الجذور اللغويّة للمفردات اللغويّة . والمعاجم الاصطلاحية التي تناولت بعض المصطلحات الخاصة ببحثنا، مع إضافة الوجوه والنظائر في بعض المصطلحات التي لها صلة وعلاقة بمصطلح **الحكمة**.

الفصل الأول: وفيه تناول البحث آيات التشريع الإسلامي بوصفها الأسس النظرية التي بُنيت على الحكم التشريعية، وتكشف ذلك من داخل النص ومدوناته التفسيرية، والعوامل المساعدة التي تدلنا عليها . ثم ملاحقة جهود علماء المسلمين في اشتغالهم على تنقيح مناطات الأحكام وقواعد التعدي على حرفية النص، وكيف أثرت في فهم النص الديني. وقد جاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول: تناول المساحة التي تشغلها آيات التشريع الإسلامي في داخل النص ومدوناته التفسيرية بوصفها المرحلة الأولى، في البحث عن حكمة التشريع، ثم أدوار هذا التشريع عند التيارات الفكرية المذهبية ورؤيتهم في تطور أصول الاستنباط الفقهي. ففريق فعّل دور العلة والحكمة واشتغل عليها، وآخر جمدها على مستوى التنظير لا التطبيق .

المبحث الثاني: درست في هذا المبحث العوامل والمرتكزات أو الأدوات المساعدة في كشف

الحُكم الشرعي، ودورها في إنتاج الحكم وأنماطها وتمثُلاتها في داخل النص بوصفه الإطار المرجعي. أما في الفصل الثاني: فقد تعرضت للدور الذي تلعبه الدلالة الحرفية والعقلية والمقاصدية والتزامنية، في إنتاج الأحكام وتغيُّرها خلافاً المنهج الماهوي التقليدي إذ لا يعنيه عادة التركيز على مناطات الأحكام وملاكاتها تبعاً للاشكال الحرفية الظاهرة في النص، مما يجعل أفكارها تتضارب بين مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده . لذا كان لزاماً عليّ أن أدرس بعض الدلالات المعرفية التي تؤثر في الحكم الشرعي تحديداً و تغييراً ، وتبديات هذه الدلالة في حكمة التشريع و مآلاتها في رؤية المفسر للتحليل وتصويب الأفكار لكشف آليات الفهم الديني وكيفيته. وجاء هذا الفصل على أربعة مباحث، إذ درست كل دلالة في مبحث خاص بها.

الفصل الثالث: وفيه تناولت التطبيق ملتزماً بما أسس في فصول السابقة، وقد فعّلت في هذا التطبيق دور الدلالات التي ذكرتها في الفصل الثاني، وكيف كشفت عن الحكم وحكمته. وجاء الفصل بمباحث ثلاثة:

المبحث الأول: انعقد الكلام فيه على نماذج من الأحكام العبادية كالحكمة من تشريع الجهاد والحج والصوم .

وفي المبحث الثاني: كانت النماذج التطبيقية من نصيب قضايا المعاملات، كالحكمة من تشريع الزواج والقرض والرهن.

وأما نماذج **المبحث الثالث:** فكانت في الحكمة من تشريع الحدود، كالحكمة من تشريع حد السرقة، والحكمة من قتل المرتد في الإسلام .

الخاتمة: ضمت أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة .

أما المصادر والمراجع: فقد توزعت حسب ما تقتضيه طبيعة البحث بين كتب الفقه، والأصول، والحديث، والتفسير، واللغة، وكان على رأس هذه المصادر القرآن الكريم.

خامساً: منهج الدراسة :

استخدم الباحث في هذه الدراسة أكثر من منهج كان على رأس هذه المناهج (المنهج التحليلي ، والمنهج الوصفي) القائمين على استقراء المادة العلمية المتصلة بالدراسة ومتابعتها، فتنبعت فيها مراحل انطلاق وتطور مباحث التعليل أو الحكمة في الأحكام، في ظل رصد الأسس والمنطلقات والجذور الأولى لها وكذا الإشارات التمهيدية والاستباقية للعلماء، ثم رصد الحكمة من آيات الأحكام باستخدام المنهج التحليلي، ثم كان للمنهج المقارن نصيباً غير قليل من هذه الدراسة .

سادساً: أهم الصعوبات :

أبرز الصعوبات التي واجهتني تداخل الموضوع بموضوعات أخرى كالعلة والسبب والمناط تداخلاً يصل إلى حد التناطبق وسعة الموضوع وتشعب الآراء فيه . كما أنه يستلزم دراسة أكثر من حقل أو مساحة معرفية من الفقه والأصول والتفسير واللغة والفكر وتفكيك أو تقطيع هذه الشبكة من المعارف المتولدة أو المنتجة من النص.

ومن جانب آخر إن هذا الموضوع من الموضوعات الحساسة في أصول الفقه الإسلامي، إذ إنه تعرض للتشكيك وسوء الفهم من بعض الذين يتصورون أن الموضوع يراد منه الحط من الفقه الإسلامي عامة والإمامي خاصة، وادعى آخرون أنه من الموضوعات التي توجب هدم التراث وأحكامه، والعمل على القطيعة معه. مما يُشعر الباحث بالارتياح من خوف الانحراف في المجال الاستنباطي، مع ذلك تناولت ما أمكنني بلحاظ الزمن المحدد لهذه الدراسة .

سابعاً: المنهجية المتبعة في ضبط البحث:

- 1- جعلتُ الآيات القرآنية داخل أقواس مزهّرة, وأحاديث النبي (ﷺ) والأئمة داخل أقواس الاقتباس العادية.
 - 2- تخريج أحاديث النبي والأئمة المعصومين من كتب الحديث المعتبرة عند السنة والشيعة, وأما تخريج أقوال العلماء فكان من كتبهم إلا ما ندر.
 - 3- أشار الباحث في الهامش إلى المصادر بذكر: اسم الكتاب, واسم المؤلف وسنة وفاته إن لم يكن معاصراً, والبطاقة كاملة للكتاب في أول ذكره, والجزء والصفحة. ثم ذكر الباحث البطاقة كاملة في مسرد المصادر.
 - 4- أشار الباحث إلى الاختصارات الآتية: (د.ت = دون تاريخ), و(د.ط = دون رقم طبعة), و(ت هـ = الوفاة بالهجري).
- بقي لي أن أشير إلى أن هذه الدراسة لم تنحصر داخل مدونة تفسيرية معاصرة, بل شملت أقول وأدلة المدونات الإسلامية الأخرى؛ لإعطاء صورة أوسع وأنضج للبحث .
- والبحث في فلسفة التشريع أو حكمته بحث مستمر باستمرار حركة الإنسان وتوسع أفهامه ومداركه, في كشف مآلات الأحكام الشرعية, إذ لا أزع لنفسي استيفاءً كاملاً للموضوع دون سقطات أو هنأت فكرية . ولكن حسبي إنّي ساهمتُ وبذلتُ جهداً بهذا الباب الواسع, عسى أن يوفقني الله لخدمة المعرفة, فإن أصبت فهو المراد والغاية, وإن وقعت في الخطأ فمن الواجب نقدي وتقويمي, وترميم ما قدمته . وقبل أن أضع نقطة النهاية, لا يسع القلب والعقل إلا أن يتهافت انجذاباً وشكراً لأستاذي الدكتور حيدر شوكان سعيد فأشكره على جميل الثناء, واقتراح العنوان, وإسعافي بالملاحظات والأفكار والتقويمات السديدة.

والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق

الباحث

ملخص رسالة الماجستير الموسومة بـ(حكمة التشريع في المدونات التفسيرية المعاصرة)

للباحث: ياسر أحمد جاسم

بإشراف: أ.م.د. حيدر شوكان سعيد

- جامعة بابل – كلية العلوم الإسلامية -

باسم الله وباسمه المبتدى وله الحمد في الآخرة والأولى، وأصلي وأسلم على خير خلقه أجمعين أبي القاسم محمد وآله الأطيبين الأطهرين .

السادة الحاضرون جميعاً مع حفظ الألقاب والمقامات: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أجذني سعيداً هذا اليوم بحضور هذه الجلسة المباركة التي ازدانت بمجالسة الأساتيد الفضلاء أعضاء لجنة المناقشة المحترمين، وأنا أدلو بدلوي وأعرض ما لدي من بضاعة متواضعة في بداية صعودي على سلم العلم . سائلاً الله تعالى أن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا.

بدايةً أرحب أجمل ترحيب بالسيد رئيس لجنة المناقشة البروفيسور الدكتور (هادي حسين الكرعوي) المحترم (عالم الأصول والفقه)، وقد تجشم عناء السفر، ولأول مرة مناقشة في كليتنا، أقول له حلت أهلاً ووطأت سهلاً، وهذا وسام شرف لي أن يكون حضورك الأول في مناقشتي.

وأرحب بأستاذي الذي تتلمذت على يده في مرحلة البكالوريوس والماجستير الأستاذ المتمرس الدكتور (محمد عباس نعمان الجبوري) حفظه الله.

ثم أرحب بالأستاذ المساعد الدكتور (فرات عبد الكريم الجبوري) الموقر..

فلي الشرف بمباحثتكم لي.

وأرحب بأستاذي الذي شرفني بإشرافه على رسالتي هذه الأستاذ المساعد الدكتور (حيدر شوكان سعيد) المحترم.

وبعد الأساتيد الأفاضل:

لقد انطلقت الدراسات التحليلية الحديثة في مقاربتها لتبديات الدين وتدخلاته وحجم هذا التدخل ونطاقه في محددات المجتمعات، والمتخيل فيها، وتفكيك هذه المحددات بنقدها أو نقلها الخالص، يستوجب دراسة الدين برويته الكلامية وقوانينه الفقهية ونزعت الروحية والتباسات التاريخ فيه. بوصفه معطى علمياً موضوعياً جديراً بالدراسة مثله في ذلك مثل أي ظاهرة، فلا يحق للدراسات الحديثة أن تُهمل وجوده وتأثيراته الحاسمة بحجة أنه وهم أو متخيل أو هوية مغلقة .

مما لا شك فيه أن التساؤلات الحاسمة والاستطلاعات المأخوذة من علوم الإنسان والمجتمع أصبحت ضرورة علمية لاختبار قدرة النص الديني على الصمود والوفاء بعهوده . ومن هذه الضرورة انطلقت مجمل العلوم الدينية الإسلامية لاحتواء الحضور في ثنائيات صريحة: ثنائية الدين والفلسفة، التراث والحداثة، الماضي والحاضر، والمقدس والمدنس، الدين والعلوم الطبيعية، الدين والفنون .

وبما أنَّ الشريعة الإسلامية - ويتبعها الفقه لكونه فهما لها- مسؤولة بشكل مباشر عن تقديم مخرجات فاعلة وحضارية عن هذه الثنائيات وغيرها . فقد صاغت وقدمت واحدة من أبرز المخرجات والأصول التي اشتغل عليها العقل الإسلامي ولقيت ترحيباً في العصر الحديث وهو الاجتهاد المناط والمقاصدي والعقلي ليتعدى بها العقل الديني من حرفيات النصوص إلى اجتهادات المعاني , بعد أن يقف على مكوناتها وغايتها وعملها.

ومن هذه المسارات ولد البحث في حكمة التشريع الأحكام أو فلسفتها, إلا أنَّ سيطرة العقل التراثي ونزعه ضَعْف من حضور منهج تحليل الأحكام في القرون الأولى لاعتبارات مختلفة حتى عصر المقاصد, الذي ابتداءً بشكل واضح مع إمام الحرمين الجويني ونضج مع الشاطبي ثم عانت فلسفة التشريع غياباً طويلاً إلى عصر النهضة مع الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا والظاهر بن عاشور, وقد حاولوا أن يجعلوا فيها مخرجاً من التباسات التاريخ والنص والفهم التراثي.

وبما أن هذه الدراسة اختصت بالكشف عن حكمة الأحكام الشرعية أو فلسفتها, جاء العنوان موسوماً بـ (حكمة التشريع في المدونات التفسيرية المعاصرة) محاولاً دراسة المدونات التفسيرية وحضور فلسفة التشريع فيها لتتساءل: هل كانت تعي حجم الفائدة من بيان هذه العلل من الخطاب انطلاقاً من أنَّ الحكيم العليم عندما يُشرع حكماً فلا بد له من رعاية المصلحة وهي حكمة الحكم, وإلا يكون تشريعه لغواً وعبثاً وحاشا للحكيم سبحانه.

ومن المعلوم أن مهمة فلسفة التشريع ذات مديات وأبعاد عميقة تتجاوز المنهج الماهوي التقليدي لعلم أصول الفقه, بالرغم من أنَّ فلسفة التشريع وحكمة الأحكام نشأت في رحم بحوث علم أصول الفقه, وتغذت في هذا الفضاء, إلا أنَّ فلسفة التشريع اتسعت لتشمل مباحث حديثة لم يسبق أن تعرض لها علم الأصول: كمعرفة أهداف التشريع والمساحة التي يشغلها من الدين, وتوسع مصادر التشريع, ومدى مدخلية الزمان والمكان في تغيير الأحكام لحكمة يقتضيها الزمان أو المكان, وتأثير الظروف التاريخية في تطور الاستدلال الفقهي, وتأثير الظروف الاجتماعية في الاستنباط الفقهي, وأثرها في اتساع دائرة آيات الأحكام, واختلاف مسابقات الفقيه وأثرها في صناعته, وأثر الرؤية الكونية والثقافية والكلامية في كيفية استنتاج النص الديني وفهمه .

ولا بد من أن ننوه إلى أن فلسفة التشريع لا زالت لم تنضج بعد فهي في طور النمو إلى يومنا هذا.

أساتذتي الأفاضل، الحضور الكريم:

إنَّ إشكالية البحث التفسيرية في رسالتي تكمن في حكمة التشريع نفسه, لأنها تتضمن الإشكالية الأساسية التي عانت منها مدارس نفي القياس والرأي, ما يلزمه من لملة أوراق القواعد الاجتهادية من قبيل النظر في: العلة المنصوصة أو تنقيح المناط (العلة المستنبطة), ومناسبة الحكم والموضوع, ومذاق الشارع وغير ذلك, فالمفسر عندما يستهدف بيان الحكمة من الخطاب إنما يأخذ بنظر الاعتبار القواعد الاجتهادية التي أشرنا إليها, ومرجعيات الظن فيها بوصفها علة ناقصة أو غير يقينية في أغلبها .

وهذا يلزم دراسة الدلالات التي تتحكم بالحكم الشرعي توسعةً وتضييقاً, وهي (الدلالة الحرفية للنص, والمقاصدية, والعقلية, والواقعية التزامنية) . وهذه الدلالات هي الأخرى مختلف فيها.

الدراسات السابقة :

ثمة دراسات تناولت حكمة التشريع من الجوانب النظري والتطبيقي معاً , وأهمها :

1- معارج الأصول , المحقق الحلي , الجزء الأول / 183 .

2- أجود التقارير, المحقق النائيني, 2/ 489- 499 .

- 3- حكمة التشريع وفلسفته, للشيخ علي أحمد الجرجاوي, تحقيق: خالد العطار, طبعت طبعته الثانية في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع, سنة 1418هـ- 1997م.
- 4- مواهب البديع في حكمة التشريع, عبد القادر معروف السنندجي, طبعت طبعته الأولى في مطبعة كردستان العلمية, سنة: 1329هـ .
- 5- فلسفة التشريع في الإسلام, صبحي رجب محمصاني, طبعت طبعته الثانية في دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع, سنة: 1371هـ- 1952م.

ويظهر لي في ظل معاينة هذه الدراسات السابقة والوقوف على فصولها ومباحثها وخطواتها أنها لم تشر إلى حكمة التشريع عند المفسرين, بينما تكتنز المدونات التفسيرية المعاصرة بشكل خاص على كشف أسرار ملغزة لم يلتفت إليها المفسرون السابقون, ومن هنا يقع الاختلاف بين دراستي هذه والدراسات السابقة التي أشرت إليها, ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الدراسات السابقة تنتهج منهجاً فقهيّاً تقليديّاً في اتجاه خاص كالاتجاه السنيّ ومدوناته الفقهية أو الإمامي, إذ تُناقش قوانين وأحكام التشريع في الإسلام والمبادئ الأخلاقية والأصول الفقهية في هذين الاتجاهين , بينما يسلك بحثي منهجاً تفسيرياً قائماً على عرض النصوص وتحليلها واستقرائها في إطار المدونات التفسيرية المعاصرة من جميع الاتجاهات والمذاهب. أضف إلى ذلك الوقوف على المنطلقات الرئيسة لحكمة التشريع وما مرّت به من مراحل وأدوار تعدّ مدارج للتطور والتجديد ومسوغات له .

وأما نقطة الفراغ التي تعالجها هذه الدراسة هي الآتي: (أولاً- بيان مساحة الاشتغال في حكمة التشريع عند الأمامية . ثانياً- كشف حكم الأحكام الشرعية في المدونات التفسيرية المعاصرة)

خطة الدراسة :

بعد الاستقراء والمتابعة, وجمع المادة العلمية المتصلة بالدراسة, شرعْتُ برسم هيكلية خطة لها على وسم منهج أخالهُ منسجماً ومتسّقاً مع عنوان الرسالة, فاقترضتُ الأمر أن تكون الخطة على تمهيد وثلاثة فصول, ثُمَّ أتبعُها بخاتمةٍ تضمّنَت أهم النتائج ولحقها أخيراً بقائمة المصادر والمراجع .

المقدمة: ضمّتُ بياناً لدواعي كتابة هذه الدراسة, ومشكلة البحث, وأهميته, وصعوبته, والدراسات السابقة .

المبحث التمهيدي: وفيه عمد الباحث إلى إيجاد مقاربات لغويّة واصطلاحية لعنوانات البحث عن طريق تتبّع الدلالات اللغويّة في المعاجم اللغويّة المعتمدة والتي تمثّل أصول الجذور اللغويّة للمفردات اللغويّة . والمعاجم الاصطلاحية التي تناولت بعض المصطلحات الخاصة ببحثنا, مع إضافة الوجوه والنظائر في بعض المصطلحات التي لها صلة وعلاقة بمصطلح الحكمة.

الفصل الأول: وفيه تناول البحث آيات التشريع الإسلامي بوصفها الأسس النظرية التي بُنيت على الحكم التشريعية, وتكشف ذلك من داخل النص ومدوناته التفسيرية, والعوامل المساعدة التي تدلنا عليها . ثم ملاحقة جهود علماء المسلمين في اشتغالهم على تنقيح مناهج الأحكام وقواعد التعدي على حرفية النص, وكيف أثرت في فهم النص الديني. وقد جاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول: تناول المساحة التي تشغلها آيات التشريع الإسلامي في داخل النص ومدوناته التفسيرية بوصفها المرحلة الأولى, في البحث عن حكمة التشريع, ثم أدوار هذا التشريع عند التيارات الفكرية المذهبية ورؤيتهم في تطور أصول الاستنباط الفقهي. ففريق فعّل دور العلة والحكمة واشتغل عليها, وآخر جمدها على مستوى التنظير لا التطبيق .

المبحث الثاني : درستُ في هذا المبحث العوامل والمرتكزات أو الأدوات المساعدة في كشف الحُكم الشرعي, ودورها في إنتاج الحكم وأنماطها وتمثُّلاتها في داخل النص بوصفه الإطار المرجعي.

أما في الفصل الثاني: فقد تعرضت للدور الذي تلعبه الدلالة الحرفية والعقلية والمقاصدية والتزامنية, في إنتاج الأحكام وتغيُّرها خلافاً للمنهج الماهوي التقليدي إذ لا يعنيه عادة التركيز على منطقات الأحكام وملاكاتها تبعاً للأشكال الحرفية الظاهرة في النص, مما يجعل أفكارها تتضارب بين مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده . لذا كان لزاماً عليّ أن أدرس بعض الدلالات المعرفية التي تؤثر في الحكم الشرعي تحديداً و تغييراً , وتبديلات هذه الدلالة في حكمة التشريع و مآلاتها في رؤية المفسر للتحليل وتصويب الأفكار لكشف آليات الفهم الديني وكيفيته. وجاء هذا الفصل على أربعة مباحث, إذ درستُ كل دلالة في مبحثٍ خاص بها.

الفصل الثالث: وفيه تناولت التطبيق ملتزماً بما أسس في فصول السابقة, وقد فعَّلتُ في هذا التطبيق دور الدلالات التي ذكرتها في الفصل الثاني, وكيف كشفت عن الحكم وحكمته. وجاء الفصل بمباحث ثلاثة:

المبحث الأول: انعقد الكلام فيه على نماذج من الأحكام العبادية كالحكمة من تشريع الجهاد والحج والصوم .

وفي المبحث الثاني: كانت النماذج التطبيقية من نصيب قضايا المعاملات, كالحكمة من تشريع الزواج والقرض والرهن.

وأما نماذج المبحث الثالث: فكانت في الحكمة من تشريع الحدود, كالحكمة من تشريع حد السرقة, والحكمة من قتل المرتد في الإسلام .

الخاتمة: ضَمْتُ أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة .

أما المصادر والمراجع: فقد توزعتُ حسب ما تقتضيه طبيعة البحث بين كتب الفقه, والأصول, والحديث, والتفسير, واللغة, وكان على رأس هذه المصادر القرآن الكريم.

إن البحث في حكمة التشريع الأحكام أو فلسفتها بحث مستمر باستمرار حركة الإنسان وتوسع أفهامه ومداركه, في كشف مآلات الأحكام الشرعية, إذ لا أزعم لنفسي استيفاء كاملاً للموضوع دون سقطات أو هنات فكرية . ولكن حسبي أنني ساهمتُ وبذلتُ جهداً في هذا الباب الواسع, عسى أن يوفقني الله لخدمة المعرفة, فإن أصبت فهو المراد والغاية, وإن وقعت في الخطأ فمن الواجب نقدي وتقويمي, وترميم ما قدمته, فحسبي لم أُرِدْ ذلك وأشكر من وجهني .

وقبل أن أضع نقطة النهاية, لا يسع القلب والعقل إلا أن يتهافت انجذاباً وشكراً لأستاذي الدكتور **حيدر شوكان سعيد** فأشكره على جميل الثناء, واقتراح العنوان, وإسعافي بالملاحظات والأفكار والتقويمات السديدة.

والشكر الجزيل والثناء الجميل إلى عمادة كليتنا لرعايتها العلمية , متمثلة بالأستاذ الدكتور **حسن عبيد المعموري المحترم**.

وأقدم بوافر الشكر إلى أساتيذ في قسم علوم القرآن, ولا سيما رئيسه الأستاذ الدكتور **حيدر الشلاه الموقر**. أسأل الله أن يحفظهم جميعاً.

وأما الجهد المبذول في هذه الرسالة, فأقدمه إلى (أبي وأمي) حباً ومحبةً وطاعةً, وخفض جناح.

وأقدم بخالص الشكر والثناء إلى لجنة المناقشة لسعة صدورهم وصبرهم على قراءة الرسالة, وتحملهم عناء الحضور.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته