



● مصادر التشريع الإسلامي

بين نزاهة المنهج والتأثير السياسي

■ ■ معتصم سيد أحمد*

نظرة إلى الماضي

بعد أن تحدد الامتداد الزمني للرسالة، بخيار تبني الأمة مسؤولية تحريك النص على جزئيات الواقع الممتد، ولم يتح المجال لخيار الوصاية المتمثل في أهل البيت لتحمل تلك المسؤولية، بدأ يتجذر الانتماء اللاواعي للإسلام، وأصبح الذوق الخاص في اللامنصوص بصورة قاطعة، هو المنهج المحرك والمنتج للوائح التشريع الإسلامي، وبالتالي لا يمكننا التسامح مع تلك التجربة بناءً على المنظور العاطفي المثالي، طالما كان للأمة خيار آخر. وكما بينا في الدراسة السابقة، أن التجربة الأولى للصحابة على مستوى التقنين والتشريع الفقهي، لم تكن بمنأى عن الإشكاليات المعرفية والمنهجية، حيث لم تورث لنا صورة خاصة لأليات قراءة النص أو ضوابط دستورية للحوادث التي تدور خارج المنصوص، وأكثر البحوث أكاديمية لإيجاد توافق بين ذلك الواقع وبين ضرورات المنهج لم تُجَدُ بأكثر من تبريرات مثالية ذات اتكاء إيديولوجي، ضمن النظرة المتفائلة إلى الصدر الأول من الإسلام باعتباره التجربة الأمثل والإنسان الكامل الذي لا يخضع لموازين الجرح والتعديل، لأنه حظي في أصل خلقه بتوافق وجوده مع وجود رسول الله ﷺ. إلا أن تلك التجربة برغم ذلك كانت أقل عرضة لبوادر الانحراف التي اتسعت فيما بعد لوجود بعض العوامل الموضوعية، ولخصوصية في الموضوع وليس في الوضع، فجعلت

* عالم دين، أسرة التحرير، السودان.

دور الصحابة يتحرك ضمن دوائر، ذات تصورات معهودة، وأبعاد محدودة، وذلك لكون المجتمع حديث عهد برسول الله ﷺ، مما يجعل عملية الاسترجاع طبيعة عفوية لمواقف الرسول ﷺ وأحكامه، فما زال المجتمع يستظل تحت ظلال روحه الطاهرة، وما زالت حرارة أنفاسه لم تبرد بعد، مما شكل حصانة جماعية تحافظ على ضوابط الإسلام العامة بسبب تلك الرقابة المعنوية المتولدة من الطاقة الحرارية التي أزكاها رسول الله ﷺ، وقد ساعد في ذلك أيضاً محدودية الحوادث المستجدة وبخاصة في مجتمع المدينة مركز الصحابة فقد كان محافظاً على نفس خصوصياته وطابعه العرفي الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، وهذا القدر من إيجابية التجربة يقابله تأثير سلبي تمثل في حصر التجربة بنموذج لا يمكن تكراره مما قلص من تأثيره التشريعي على الامتداد الزماني والمكاني للرسالة.

أما خيار الوصاية الذي اُسْتُعِدَّ فقد لعب دوراً مهماً في الحفاظ على الرسالة من الضياع، فالمواقف التي سجلها التاريخ للإمام علي عليه السلام الامتداد المفترض للرسول ﷺ والمسؤول الشرعي للقيادة والتقنين الفقهي، كشفت عن نظرة بعيدة لمستقبل الرسالة فكان بإمكانه أن يطلق فتيل الثورة على الواقع الذي تسلل إلى مراكز القيادة وغير كل المعادلات المفترضة، ولكنه اكتفى بالتحفظ على مجريات الأحداث وتحديد بعض الملاحظات التي تبقى مصلحة الرسالة العليا ولا تخدش بوحدة المسلمين، فعندما تتزاحم المصالح ويتعارض المهم مع الأهم حينها تبرز الحكمة في تقديم المصالح وترتيب الأولويات، فحق الإمام علي عليه السلام في الخلافة وتوليه مقاليد الأمر مصلحة واضحة ولكنها إذا تعارضت مع مصلحة الإبقاء على الرسالة والحفاظ على وحدة المسلمين لا بد أن تتراجع أمام المصلحة العليا، لأن التجربة الإسلامية مرت بمنعطف خطير كان من الممكن أن يؤدي بالتجربة في أول خطاها، فمضافاً إلى المعارضة السياسية للإمام علي عليه السلام وتسلم تيار المعارضة للحكم كان هناك أخطار داخلية وخارجية تتربص بالإسلام، فقد كان هناك تيار عريض من المناقنين الذين يمكن أن يزداد عددهم من المؤلفة قلوبهم وحديثي العهد بالإسلام المتذبذبين في انتماؤهم إذا حدث صدام مسلح بين رموز وقيادات الإسلام، هذا مضافاً للخطر المتمثل في قبائل المشركين والموتورين من حروب الإسلام فقد تكون الثورة بيئة صالحة لتنفيذ أغراضهم، هذا إذا أخذنا في الحسبان الخطر الكبير الذي كانت تمثله إمبراطورية الفرس والروم كحضارتين تخشيان من تجربة المسلمين، فنظرة الإمام علي عليه السلام الواعية وخوفه على مسيرة الإسلام جعلته يتنازل عن حقه في الحكم والخلافة فالأمر دائر بين أن يسير الإسلام مع وجود بعض المشكلات وبين أن تتوقف المسيرة، فقد تشابه هنا موقفه بموقف هارون عليه السلام عندما وجد نفسه مخير بين أمرين بين التعرض للسامري ومنع عبادة العجل وبين الحفاظ على وحدة بني إسرائيل، فقدم هارون المصلحة العليا فقال: ﴿حَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ هذا التشابه قد تنبأ به رسول الله ﷺ كإشارة لموقف الإمام علي عليه السلام المعد

سلفاً فقال: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى».

وهذا الموقف الذي حافظ على مسيرة الإسلام أكسب مضافاً إلى ذلك خصوصية للإمام عند الخلفاء الذين كانوا يرجعون إليه في كثير من الأمور حتى قال الخليفة الثاني: «لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو حسن»^(١) وقال: «لولا علي لهلك عمر»^(٢) كما سجل لنا التاريخ كثيراً من المواقف التي تدخل فيها الإمام علي عليه السلام وحسم فيها الخلاف حتى لا تصبح مهمة تفسير التشريعات امتيازاً للجهة الرسمية الحاكمة كما أصبحت كذلك فيما بعد.

وما إن بدأت تتداعى تلك الظروف التي حافظت بشكل ما على تلك التجربة وأكسبتها صبغة الخلافة الراشدة، حتى فتح الباب أمام تداعيات الأحداث المتغيرة بعد حركة الفتوح فتزايد الإحساس بالسلطة، وضعف الانتماء الديني وبدأت تتراجع فعالية الإسلام الرسالية في نفوس المسلمين كما بدأت تتشكل بوادر العنصرية العربية في قبائل القوميات الجديدة وعادت بذلك قيم الحياة القبلية من جديد: «إن نزعة الحكم في عهد الأمويين بدأت باتجاه عنصري يثير في النفوس عوامل العصبية ونظام الملك، فعندما قرأ مروان بن الحكم عامل معاوية على المدينة كتاب معاوية لأخذ البيعة ليزيد في مسجد المدينة هاج القوم وماجوا، وقال عبد الرحمن بن أبي بكر: ما لخير أردتم لأمة محمد، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل»^(٣). فكانت الهرقلية تعبير دقيق لملامح المرحلة المقبلة، بعد أن تكالب أصحاب المصالح على تيار الرسالة المتمثل في الإمام علي عليه السلام فكانت الجمل وصفين تلك الحروب الطاحنة رمزاً واضحاً لصراع التأويل بين ما يريده الله وما تريده الأمة بزعامة معاوية «وقد تأسست الدولة الأموية، في هذا المناخ الثوري، نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد علي وانتصر فيها. ولم يكن هذا الانتصار سياسياً وحسب، وإنما كان كذلك انتصاراً ثقافياً. كان منحى العمل عند معاوية يتمثل في فن استغلال العالم، وكان منحى العمل عند علي يتمثل في فن تحرير العالم. معاوية تيار تثبيت لما هو راهن، وفقاً لما استقر وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث، أما علي فتيار عودة تأصيل إلى الأصل الأول، النبي وبدأ منه»^(٤).

فما أن استتب الوضع لهذا التيار العريض من طبقة الأرسطوقراطية والنفعية بقيادة معاوية بن أبي سفيان سنة ٤١هـ وأرسيت دعائم الحكم الأموي حتى بدأت في دمشق حركة تشريعية جديدة تختلف شكلاً ومضموناً عن تجربة المدينة المنورة حيث يحمل هذا النمط الجديد من القيادات أولويات بعيدة عن الدين والرسالة «أما معاوية نفسه، فكان قد نشأ في وسط أغلظ الجاهليات القبلية التي حاربت الإسلام وأعرافه حتى أخضعها الإسلام بقوة السيف، نشأ فيها حتى صلب عوده، وانتقل على كبر سنه من مكة بعد فتحها إلى المدينة، ومن الجاهلية إلى الإسلام، ولم يمكث في المجتمع الإسلامي الناشئ إلا وقتاً قصيراً لا يكفي

ليتطبع فيه بالطبع الإسلامي الجديد ويتمرن عليه ليستطيع أن يؤثر على ذلك المجتمع ذي الحضارة الرومية الذي امتدت حضارته إلى آماذ بعيدة في الدهر، بل هو الذي تأثر به»^(٥)، فقد بدأ هذا العهد ولم يستصحب إلا نظام الملك والسياسة وفرض السيطرة والنفوذ وطويت بتعبير المؤرخين فترة الخلافة الراشدة، «إنها جنحت إلى سياسة الملك التي تهتم بتقوية نفوذها، واستقرار الأمر لها دون التزام لسيرة الخلفاء الراشدين اعتصاماً بالدين ووقوفاً عند حدوده»^(٦)، فلا بد أن تقيم هذه التجربة -ضمن الصبغة العامة لتلك المرحلة وهي الملك والسياسة وبالتالي يبقى الحديث عن نهضة تشريعية أو المساهمة في بناء نظم منهجية للاستنباط- حالة من المثالية ترى تجربة المسلمين حلقات متكاملة تضي كل تجربة حالة جديدة من الوعي لمضامين الدين وأهداف الرسالة، في حين أن التصور العام لمراحل التاريخ الإسلامي كانت ارتجالية ولم يكن معداً لها سلفاً بحيث تكون كل مرحلة إضافة مقصودة لتكامل التشريع، فلو تم الأمر لسعد بن عباد في السقيفة لتغير مجرى الأحداث، ولو قتل علي معاوية في صفين لما تحققت تجربة بني أمية، ولو لم يكن التحكيم ورفع المصاحف لما كان الخوارج، وهكذا فكل أحداث التاريخ كانت رهينة لظروفها التاريخية.

أما العامل الآخر الذي جعل تجربة الأمويين تختلف عن التجربة الأولى هو توسع الدولة وامتزاج المسلمون بعناصر ذات ثقافات مختلفة خلقت حالة من الانفتاح على مصادر جديدة للمعرفة، وأشكال جديدة من التشريعات والقوانين كالتي كانت عند الرومان والفرس، مما أدى إلى مواجهة الواقع الجديد بمتغيرات وقضايا مختلفة لم تكن تجربة التشريع الإسلامي مهياة لها، فلم يكن هنالك ضير عند حكام بني أمية أن يعملوا بالنظم القديمة نفسها ما دام ذلك يبقى سلطانهم «والمبدأ الأساسي لسياسة الأمويين الذي فرضته الظروف كان هو الاحتفاظ بالبنية الإدارية القائمة في البلاد المفتوحة، وكان هذا هو المدخل الطبيعي الذي تطرقت إليهم منه كثير من المفاهيم والنظم التي تمتد بجذورها إلى حضارات أخرى، فضاء الوضع القانوني لأهل الذمة عند الأمويين على غرار وضع الأجانب في الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى حد كبير»^(٧).

وهذا التأثير حالة طبيعية عند التقاء الثقافات لا يتوقف على جمع الشواهد واستحضار النماذج، وإنما الإشكال الذي واجه تلك التجربة هو عدم التأهل لمواجهة تلك المتغيرات التي تحركت بشكل متسارع في حين أن الأمة لم تكن على حالة من النضج في استيعاب قوانين الإسلام وطرق استنباطها، فلم تورث المدينة المنورة حاضرة الإسلام الجديدة في دمشق أي مناهج استنباطية تستوعب المرحلة، وذلك لفقدان هذه المناهج من الأساس، علاوة على تبدل الظروف الموضوعية بين البلدين، ويمكن أن يضاف إلى هذا تأثير الحروب التي دارت قبل استتباب الأمر لبني أمية التي راح ضحيتها آلاف الصحابة الذين كان يُرجى منهم المساهمة في تطوير العمل الفقهي، مضافاً إلى ضياع السنة التي لم يكتب لها الحفظ إلا

في صدور الرجال، كل ذلك عوامل ساهمت في تدني العمل الفقهي في العهد الأموي، الذي لم يسجل أي إضافة إلى عمل الصحابة في التجربة الأولى، التي لم نرث منها إلا الإطلاق القاضي بعمل الصحابة بالقرآن والسنة والرأي فتضاعف بذلك المشكلة وتزداد الحيرة في البحث عن المنهج.

والجدير بالملاحظة أن المسلمين ما إن وصلوا إلى هذا العهد، حتى كانوا مشارب متعددة ليس في التوجه السياسي فحسب، وإنما كان هناك تعدد فكري ثقافي معرفي تمخض منه مجموعة من المذاهب كالخوارج والقدرية والمرجية ناهيك عن طرفي الصراع الجماعة المتمثلة في الخط الأموي وتيار الشيعة، وبالتالي ليس هنالك نمط محدد في التفكير التشريعي يجوز لنا نسبته إلى الإسلام من غير تأسيس، ولم تكن الأجواء الفكرية منفتحة لتسع المساحة الفكرية الجميع، وإنما النمط الذي يدعم من السلطة هو الذي يكتب له الشرعية وبالتالي لم يكن التيار الأموي حيادياً في تعيينه للمفتين والقضاة «ومن حيث كان القضاة موظفين يتبعون السلطة السياسية فقد التزموا بطبيعة الحال بما تصدره إليهم السلطة من أوامر وتوجيهات»^(أ). ومع ذلك لم يكن الخلفاء الأمويون يحملون همماً معيناً في نظام التقنين الذي يتعلق بتكاليف العباد، فلم تبدل السلطة أي جهود حقيقية لتوحيد نظام الإفتاء وأحكام القضاء ولذا كان هناك تعدد فقهي يتبع كل ما يراه القضاء. وقد ساعد في ذلك تعدد الأعراف في الأقاليم الإسلامية فقد كان يتبع كل قاضٍ أعراف منطقته (وهكذا خضعت المادة الأساسية للقانون العرفي المحلي أثناء العهد الأموي إلى التغيير، لتتناسب مع التشريع القرآني، ممزوجة (هذه المادة) بسنن الأمويين الإدارية، ومنتشرة بعض عناصر النظام القانونية الأجنبية. وهكذا تم التطور في هذه الفترة على نحو اتفاقي، فإن مزج هذه المواد المتباعدة الأصول والمتنافرة تم بدون خطة، وعلى نحو عرضي، لا يخضع إلا لما يصل إليه كل قاضٍ من القضاة باجتهاده. وفي ثنايا هذا الحشد المتنافر لنسيج العمل القانوني - الذي أسهم فيه عدد من الجهات الإدارية مثل الشرطة وعمال السوق بالإضافة إلى القضاة - أوشك العنصر الديني أو القرآني بخاصة أن يبعد عن بؤرة الاهتمام»^(أ).

وهكذا اتسعت الهوة بين الإسلام كمصدر تشريعي وبين الواقع القانوني السائد في النظام الأموي، وقد أصبح هذا الأمر واضحاً للعيان بعد أن بدأ أتقياء الصحابة والتابعين التملل من تصرفات بني أمية فبدأت الثورات تتحرك هنا وهناك، وقد كشفت ردة فعل الأمويين اتجاه تلك الثورات عدم اكتراثهم للإسلام ورموزه، فهدمت الكعبة واستبيحت المدينة وقتلوا كبار الصحابة وانتهكت حرم الله ومن ثم كانت فاجعة كربلاء الأليمة التي استشهد فيها الإمام الحسين وخيار أهله وأصحابه، كل ذلك دل على المفارقة بين التوجه الأموي والإسلام «ومن الناحية السياسية أسفرت هذه المراجعة عن وجود موجة عداة بالغة تجاه النظام الحكومي القائم.

وأصبح الأمويون موضع السخط العام باعتبارهم حكماً غاب عنهم جوهر المبادي الدينية في غمرة تعطشهم للسلطة الدنيوية. وعُدَّ هذا السخط تملل الفرس وغيرهم - من الداخلين في الإسلام المعروفين بالموالي - من مظاهر التميز العنصري للسيطرة العربية، ليستغله أولئك الطامحون إلى اغتصاب السلطة لأنفسهم. وقد تطلع الضمير الإسلامي القلق بحثاً عن خلاصه إلى العودة إلى سياسة التقوى والصلاح التي جرى عليها خلفاء المدينة، الذين صار ينظر إليهم - في مقابلة من جاء بعدهم من الخلفاء - على أنهم هم الراشدون^(١١). وكما يقول أدونيس: «إذا صح أن نستعير عبارة هيجل في وصف المجتمع البرجوازي بأنه مملكة العقل الحيوانية، فمن الممكن القول: إن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية»^(١٢).

وقد أسفر هذا الضمير المتنامي في الأمة وجود علماء من صفار الصحابة وكبار التابعين كان لهم حلقات علم في كل حواضر الإسلام، مما شكل فيما بعد بنية الفقه الإسلامي الأولى للمدرسة السنية المتمثلة في مدرسة الرأي بالكوفة والحديث بالمدينة، ولكن بقيت هنالك مساحة فاصلة بين فقهاء المساجد وبين الواقع مما جعل الفقه يدور في إطار نظري، لا يتدخل في العمل القانوني للدولة وإنما صب جل جهده في الأحكام التي تتعلق بالفرد في بنائه السلوكي وعلاقته بالله.

وقد أسفرت تلك الثورات المتلاحقة الإطاحة بالنظام الأموي وكان ذلك انتصاراً للخط الشيعي الذي قاد الثورة بعنوان الرضا من آل محمد، لولا سرقة تلك الجهود لحساب بني العباس الذين حرفوا المسيرة في غير اتجاهها، وبدأت في عهدهم تجربة جديدة حافظت على ملامح بني أمية نفسها في الحفاظ على السلطة مع إضافات جديدة تعلقت بنظم الإسلام ومبانيه الفكرية، حيث نشطت في عهدهم ترجمة الكتب اليونانية والفلسفات القديمة مما خلق أنماطاً جديدة للتفكير الإسلامي ما زالت آثارها إلى اليوم، وبما أن شعار بني العباس كان هو العودة إلى الإسلام فقد فتح الباب أمام الفقهاء الذين وجدوا بعض الاحترام من الدولة، كما عينت بعضهم في منصب قاضي القضاة، بيد أن هذا لا يعني أن العباسيين كانوا يتعاملون بشفافية في هذه الأمور حتى يكون نظام القضاء ذا سيادة واستقلالية، مما جعله رهينة التوجه السياسي للدولة «ولئن صور العباسيون أنفسهم خداماً للشريعة، وسياساتهم راجعة إلى أحكامها، فإنهم لم يكونوا على استعداد لقبول استقلال المحاكم»^(١٣) وبرزم ذلك فقد ساعد هذا الانفتاح على نشاط الحركة العلمية ونمو حركة الفقه، كما أن المناهج اليونانية والعلوم الفلسفية خلقت تحدياً جديداً أمام فقهاء الإسلام، فقد كشفت هذه العلوم الجديدة عن ضرورات المنهج وأسس التفكير وقواعد البناء المنطقي، مما ساعد على ظهور علم أصول الفقه ومناهج الاستنباط الفقهي.

وما أردنا الوصول إليه من هذه اللمحة للوضع السياسي والظروف المحيطة هو إيجاد

ربط بين تطورات الواقع وتطور الفقه، وإلى أي مدى يمكن أن تؤثر السياسة العامة للدولة بمسارات التشريع «فلا تموا الدراسة الفقهية كظاهرة مفصولة عن الحياة الاجتماعية والمحيط والعوامل المحيطة، ولا يمكن عزل الفقه عن المؤثرات التي تتدخل في تكوين (التاريخ البشري) وإنما يجب ربط هذه الظاهرة بغيرها من الظواهر والعوامل المحيطة والزمنية ليتاح لنا أن نتعرف على عوامل النمو والرشد فيها، وتأثيرها بها»^(١٣).

بوادر تكون المدارس الفقهية

تجربة الصحابة في التشريع كان لها تأثيرها الممتد على كل مراحل التشريع، وأكثر المدارس التشريعية انفتاحاً كانت تركز على المأثور من تلك التجربة، بل الدراسة الأصولية المتأخرة كانت تعتمد على رأي الصحابة لإثبات حجية الأصل كما تقدم في الدراسة السابقة من استدلال الغزالي والفخر الرازي في إثبات حجية القياس «أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من أحد منهم»^(١٤) ومن هنا لم تخرج المدارس الفقهية المتمثلة في مدرسة الرأي ومدرسة الحديث عن هذا الإطار المرسوم، وذلك لأن الفهم السني للدين يركز على خيار الأمة في تبني مسؤولية التشريع، وبرغم أن هذا الخيار يفتح الطريق أمام الإبداع لأن جوهره يختلف عن التقليد والاتباع، إلا أننا نجد أن هذا التوجه اعتبر الإبداع حالة من الابتداع المنهي عنها، ونتج ذلك بسبب عدم التأسيس المنهجي لهذا الخيار الذي طرح في ظروف كان المقصود منها مكاسب سياسية وليس حرصاً على حق الأمة، لأن الخيار لم يظل مفتوحاً وحقاً مطلقاً للأمة، ومن هنا مُنح القائمون على هذه التجربة حالة من القداسة حتى تحولت بشكل تدريجي إلى جزء من الوعي الإسلامي، ولذا نجد المتبنين لهذا الخط حرصوا على فرض هذه التجربة كجزء من الدين، فعندما عرضوا الخلافة على الإمام علي (عليه السلام) بعد الخليفة الثاني اشترطوا عليه شرطاً استراتيجياً يتحرك في عرض واحد مع بقية الشروط وهي «أن يحكم بكتاب الله وسنة الرسول وسنة الشيخين من بعده» فحصرنا بذلك الدين في ثلاثة أطر لا تمايز إلا تمايزاً ترتيبياً، فرفض الإمام هذا الشرط حتى لا يمنح القداسة لتلك التجربة فقال: أما كتاب الله وسنة الرسول فنعم وأما سنة الشيخين فلا، وعندما قبل عثمان بهذا الشرط ونصب خليفة رسم بذلك طريقاً للأمة لا يمكن تعديده، مما شكل عقدة التجاوز على ما هو موروث وأصبح حاجزاً أمام إبداع المسلمين، «كان التنظير الإبتاعي يهدف إلى خلق وعي مطابق لبنية النظام القائم، وعي يمارس الطاعة والخضوع، بحيث تكون الغاية من وجود الوعي هي المحافظة على هذا النظام»^(١٥).

والغريب في الأمر أن كلا المدرستين في الكوفة والمدينة تختلف اختلافاً جذرياً في مناهجها وطرق استنباطها، إلا أن كلاهما يركز على عمل التجربة الأولى، فترجع

اللبنات الأولى لمدرسة الرأي إلى عمر بن الخطاب الذي تميز بالعمل بالرأي، وانتقلت هذه الطريقة إلى العراق عن طريق عبد الله بن مسعود الذي تأثر بطريقة عمر إلى درجة أنه قال: «إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم»^(١٦) وبذلك يكون عمر أرسل أقرب الناس إلى منهجه إلى أهل الكوفة ليعلمهم، «فاعتبرت مدرسة ابن مسعود بالعراق نواة لمدرسة الرأي، حتى نسب إليها بعض التابعين فقيل ربيعة الرأي»^(١٧)، أما مدرسة المدينة فقد تأثرت بعمل بعض الصحابة أمثال زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر «وقد عرف عن ابن عمر حرصه الشديد على تتبع آثار الرسول ﷺ والاعتزاز بها وتأثر بهذا تلاميذه الذين حملوا العلم بهذه المدرسة وفي مقدمتهم سعيد بن المسيب الذي أكب على جمع الآثار، وفتاوى الصحابة»^(١٨). وقد تميزت هذه المدرسة برفضها الشديد للعمل بالرأي وكانوا يتوقفون في الفتيا إذا لم يجدوا نصاً من قرآن أو سنة، وكان هذا الموقف من الرأي موقفاً سلبياً حيث لم يُوجدوا بدائل لمعالجة الحوادث المتغيرة الخارجة عن النصوص، ولذلك وصفوا من قبل أهل الرأي بعدم الفهم وقلة الدراية، كما أن أهل الرأي لم يضعوا ضوابط منهجية لتلك الآراء مما يجعل تحفظات أهل الحديث تنطوي على دوافع صحيحة، ومن هنا لا يمكن أن نقبل ذلك التصور الساذج الذي يرى كلا المدرستين تعبير عن الإسلام وتكاملاً طبيعياً لمناحي التشريع، ومهما نكن إيجابيين في النظر لا يمكن أن نغفل عن ذلك الاختلاف الجوهرى الذي كان حاضراً عند أصحاب المدارس أنفسهم، فقد سئل الشعبي عن مسألة في النكاح فقال: إن أخبرتك برأىي فبئل عليه. وقال أيضاً ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله ﷺ فخذوه، وما كان من رأيهم فاطرحوه في الحش. وقال سفیان بن عيينة: اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه، وقال ابن شهاب: دعوا السنة تمضي لا تعرضوا لها بالرأي «وكان رجال الحديث من أكثر الناس نقداً لأبي حنيفة وثورة عليه، وكانوا يقولون عنه بأنه قد أكثر من استعمال الرأي والقياس وأن ذلك من قبيل اتباع الهوى، ولذلك فقد جرحه عدد من العلماء، ومنهم الإمام البخاري الذي عده من الضعفاء والمتروكين ولم يرد عنه أي حديث في صحيح البخاري ومسلم»^(١٩).

وبالتالي لا نقبل لحركة التشريع أن ترسم بهذه الصورة الارتجالية تتحكم فيها ظروف المدينة فتنتج فقهاً جامداً على النصوص، أو تكون النصوص هي موضع النقص لعدم مجاراتها لحوادث العراق المتغيرة فيتحول المجتهد إلى مولد لأحكام الله وفق قاعدة التصويب، وفي اعتقادي أن هذا الاختلاف الذي حدث لم يكن نتيجة لعوامل الظروف فحسب كما حاول الباحثون في تاريخ التشريع إرجاع السبب إليها، وإنما يرجع لعدم وضوح الرؤية في عمل الصحابة الذي تستند إليه كل المدارس الفقهية، فبينما نجد من بين الصحابة من يعمل بالرأي ويأمر به نجد من بينهم من يمتنع وينهى عنه بل قد تجد التناقض عند الصحابي الواحد، فبينما هو يعمل بالرأي حتى مقابل المنصوص، كما عمل عمر في منع

سهم المؤلفة قلوبهم وزواج المتعة ومتعة الحج، نجده ينهى عن الرأي كقوله: اتقوا الرأي في دينكم، ولا يحمل الرأي المنهي عنه إلى أنواع القياسات الفاسدة و تخرصات الظنون بينما يحمل العمل الباري إلى الرأي القائم على أسس علمية كما حاول بعض الباحثين كما يقول الدكتور محمد النبهان: «ولهذا فإن السلف الصالح عندما يتحدثون عن الرأي مدحاً أو ذمماً فإنما يريدون صوراً معينة يستخدم فيها الرأي بطريقة صحيحة أو خاطئة»^(٢٠) لأن كل ما وصل إلينا هو القول بالرأي فقط ولم نجد كلاماً للصحابه يفصل في أنواع الرأي، فبالتالي لم يكن هناك تصور واضح لموضوع الرأي عند الصحابة على أساسه تقوم بتوجيه الأحاديث إلا أن يكون على نحو الجمع التبرعي، ومن هنا لا يمكن لأهل الحديث أن يعيبوا على أهل الرأي أو أن يعيب أهل الرأي على أهل الحديث طالما كلاهما يستندان إلى عمل الصحابة، ولا يمكن أن نصح مسار دون غيره إلا إذا أخضعنا تجربة الصحابة للنقد والتصحيح، أما أن نحكم على كلا المسارين بالصحة والصواب فهذا مما لا يقبله العقل. وحينها يبقى الكلام إلى أي مدى نجح الفقه السني في إيجاد توافق بين المدرستين بحيث يرسم ملامحاً واحداً لنمط التشريع «ولو أن كلاً من الاتجاهين الفقهيين قد اتجها اتجاهاً وسطاً من حيث الالتزام بمقتضى منهج تجنب رغبة التضييق ورعاً، ورغبة التوسيع تيسيراً، لاستطاعا أن يكونا أكثر قرباً من بعضهما، ولتجنبنا الكثير من مواطن النقد الذي كان كل فريق يوجهه للفريق الآخر»^(٢١)، وقد حدث هذا التوافق بالفعل على يد الشافعي الذي تتلمذ على المدرستين، وتميز بقدرة فائقة في إيجاد أصول مشتركة نقحت موارد الخلاف، حتى أصبحت الأصول التي وضعها في كتاب الرسالة هي الخطوة الأولى التي ثار على أثرها كل علماء الأصول السنة. وقد تحدث في هذا الكتاب عن الناسخ والمنسوخ، وخبر الواحد، والإجماع والقياس والاستحسان «ومما لا شك فيه أن الإمام الشافعي كان العالم المؤهل للقيام بهذا العمل الرائد، فهو الإمام الذي استطاع أن يجمع بين منهجي المدرستين التقليديتين المتنافستين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، ومن خلال دراسته العميقة لفقه الحديث ولفقه الرأي استطاع أن يقدم إلى علماء عصره كتاب (الرسالة) الذي يعتبر بحق من أهم الكتب الرائدة في الفكر التشريعي في الإسلام»^(٢٢).

عهد تكون المذاهب الفقهية

سمي هذا العهد بعصر الفقه الذهبي أو عصر ازدهار الفقه وهو ما بين القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الرابع حيث نما فيه الفقه نمواً عظيماً، وأصبح يتخذ طابعه الخاص في رجالته وآلياته ومدارسه المتميزة، بل هو العهد الذي رسمت فيه معالم التشريع السني الذي لم يزل يعمل به إلى الآن، فهو عصر كبار الفقهاء المجتهدين الذين تربعوا على منابر الفقه من دون منازع على طول امتداد الزمن، وفي هذا العهد يمكننا معرفة

نمط التفكير الفقهي ومناهج فهم الشريعة وطرق استنباط الأحكام في العقلية السنية لأن فيه دَوْنُ الفقه وضُبطت قواعده «وفي هذا الدور ظهرت المذاهب الإسلامية وتميزت معالمها ووضحت اتجاهاتها وصار لكل مذهب أتباع كثيرون ينشرون آراءه وينهجون نهجه»^(٣٣).

لم يتمخض عن هذا العهد فقط المذاهب المعروفة -المذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي- بل كانت هناك مذاهب متعددة لم يكتب لها الخلود والبقاء كمذهب الحسن البصري، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلي، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وليث بن سعد، وأبي ثور إبراهيم بن خالد، وأبي جعفر محمد بن جرير الطبري وآخرين. ولا يهمننا الآن مناقشة الدواعي التي كتبت للأخريين الخلود، لأنها تستتبع مناقشة المناخ السياسي والظروف التي خدمت تلك المذاهب، فالترجيح لم يكن قائماً على دواعٍ ذاتية يقتضيها نفس المذهب أو الإمام.

وما يهمننا هنا هو البحث عن آليات الاستنباط وطرق استخراج الحكم الشرعي في هذه التجربة التي ما زالت إلى يومنا، ولذا سوف نصرف النظر عن البحث عن أئمة المذاهب وتاريخهم واستعراض آرائهم، ونكتفي بنقاش الأصول التي ارتكزوا عليها في الاستنباط، وبما أننا تناولنا في الدراسة الأولى موضوع القياس، سوف نخص البحث هنا بموضوع الاستحسان مرتكز مدرسة الرأي، والمصالح المرسله مرتكز مدرسة المدينة.

الاستحسان:

اشتهر أبو حنيفة بالاستحسان في استنباط الأحكام المتغيرة وترتبت على أساسه كثير من أحكامه الفقهية، قال محمد بن الحسن: «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا استحسن لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل فيدعون جميعاً ويسلمون له»^(٣٤)، وقد تبناه مالك أيضاً حتى قال فيه: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»^(٣٥)، أما الشافعي فلم يعترف بحجية الاستحسان واتخذ اتجاهه موقفاً سلبياً إلى درجة أنه قال: «من استحسن فقد شرع»^(٣٦)، فهذه الآراء المتباينة بين أقطاب الفقه تكشف عن أزمة حقيقية في مناحي التشريع الإسلامي، ولا يمكن تبسيط هذا الاختلاف من أجل رسم صورة ذات نسق واحد لمناهج التشريع، فقد تعبد الأحناف والمالكية على ضوء الاستحسان الذي يعتبر عند الشافعي نوعاً من الافتراء على الله والتشريع المحرم، ومن ثم يقال بكل بساطة مأكرة: إن كل المذاهب هي صورة واحدة للفقه الإسلامي، فإما أن يكون الشافعي صائباً في حكمه فحينها أبطل الفقه الحنفي والمالكي المستند على الاستحسان، وإما أن يكون مخطئاً فيكون بذلك فوّت على نفسه وأتباعه كثيراً من الأحكام التي كان الاستحسان مصدرها، وكل الذين حاولوا تبسيط الخلاف بين الفقهاء حول الاستحسان كانوا يوجهون كلام الشافعي إلى الاستحسان النابع عن

الهوى، كما يقول دكتور عبد الكريم زيدان: «الاستحسان مصدر من مصادر الفقه المعتمدة لأنه ليس إلا أخذاً بقياس أو بدليل آخر... أما من أنكروه من العلماء كالشافعي فإنه أراد بالاستحسان اتباع الهوى وتشريع الأحكام بغير دليل»^(٢٧) ولا يمكن قبول هذا الكلام كتأسيس علمي لحل الإشكال، فالشافعي الذي أسس للقياس وبرهن على حجيته لا يمكن أن يكون بهذه الغفلة عن وجود مناحي وطرق علمية للاستحسان، أو أن يكون هناك أدلة شائعة ومتعارفة عند أصحاب الاستحسان غائبة عنه، وإذا فرضنا وجود ذلك لا ينفي هذا الفرض احتمال العمل بالهوى لأن الهوى لا يمكن تحديده بذلك المعنى الفاضح وإنما مجرد العمل دون دليل واضح يرتكز على حجة شرعية يكون نوعاً من الهوى، فليس الأمر دائراً على تصنيف الاستحسان بين ما هو هوى أو غيره، وإنما دائر بين إثبات حجية للاستحسان أو كونه عملاً بالهوى، وبما أن العاملين بالاستحسان لم يردوا طريقة محددة ذات معالم واضحة حينها يتساوى كلا الاحتمالين: العمل ضمن قواعد أو الهوى، ولا يبقى مرجح إلا الثقة العامة في الفقيه، وهذا لا يكفي في باب التأصيل «وقد يكون منهج الشافعي قريباً من منهج أبي حنيفة ومالك فيما يتعلق بالرأي إلا أن الشافعي استطاع أن يربط منهجه فيما يتعلق بالرأي والاستنباط بالقرآن والسنة، فأخذ بالقياس ووسع نطاقه لارتباطه بالنص في الوقت الذي أغلق باب الاستحسان لئلا يكون الحكم بالهوى، والاستحسان عند مالك وأبي حنيفة لا يعتمد على الهوى على وجه التأكيد، إلا أن صلته بالنص لم تكن واضحة كما هو الأمر في القياس الذي اعتمده الشافعي»^(٢٨).

وأرى من المفيد هنا نقل بعض كلام الشافعي حول الاستحسان في الجزء السابع من كتاب الأم كما ذكره الشيخ محمد الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٣٤ جاء فيه «لا يجوز لمن أستأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خير لازم وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم ولا يختلفون فيه أو يقاس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني قال تعالى: ﴿أَيُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ ولم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهى، من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السدى وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى ورأى أن قال أقول بما شئت وادع ما نزل القرآن بخلافه في هذا، وفي السنن مخالف مناهج النبيين وعوام حكم جماعة من روي عنه من العالمين. ثم قال: ومن قال استحسان لا عن أمر الله ولا عن أمر رسول الله فلم يقبل عن الله ولا عن رسول الله ما قال ولم يطلب ما قال بحكم الله ولا بحكم رسول الله وكان الخطأ في قول من قال هذا بينا بأنه قد قال أقول وأعمل بما لم يؤمر به ولم أنه عنه وبلا مثال ما أمرت به ونهيت عنه وقد قضى الله بخلاف ما قال فلم يترك أحداً إلا متعبداً. ثم قال: ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خير لازم ولا

قياس كان محجوباً على لسانه ومعنى ما لم أعلم فيه مخالفاً. فإن قيل: ما هو؟ قيل: لا أعلم أحداً من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأي نفسه إذا لم يكن عالماً بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لتفصيل المشتبه. فإذا زعموا هذا قيل لهم: ولم لم يجز لأهل العقول التي تفوق كثيراً من عقول العلم بالقرآن والسنة والفتيا أن يقولوا فيما قد نزل مما يعلمونه معاً أن ليس فيه من كتاب ولا سنة ولا إجماع وهم أوفر عقولاً وأحسن إبانة لما قالوا من عامتكم. فإن قلت: لا علم لهم بالأصول، قيل لكم: فما حججتكم في علمكم بالأصول إذا قلت لا أصل ولا قياس على أصل؟ هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون بالأصول القياس عليها أو أجاز لكم تركها؟ فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمده على أن يقول على غير مثال لأنهم لم يعرفوا مثلاً فتركوه وأعذر بالخطأ منكم وهم أخطؤوا فيما لا يعلمون ولا أعلمكم إلا أعظم وزراً منهم إذ تركتم ما تعرفون من القياس على الأصول التي لا يجهلون، فإذا قلت: فنحن تركنا القياس على غير جهالة بالأصل، قيل: فإن كان القياس حقاً فأنتم خالفتم الحق عالمين به وفي ذلك من المأثم ما إن جهلتموه لم تستأهلوا أن تقولوا في العلم وإن زعمتم أنه واسع لكم ترك القياس والقول بما سنع في أوهامكم وحضر أذهانك واستحسنته مسامعكم حججتكم بما وصفنا من القرآن ثم السنة وما يدل عليه الإجماع من أن ليس لأحد أن يقول إلا بعلم. ثم قال: أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس وقال أستحسن فلا بد أن يزعم أن جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن فينال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه».

والملاحظ في هذا النص أن الشافعي كان مستصحباً بعض ما يمكن أن يقال في حجية الاستحسان بل يرى أن الاستحسان بكل ضروبه فاقداً للحجة، كما يدل على أن هناك ضرباً واحداً من الاستحسان كان شائعاً ومتعارفاً عليه وهو الاستحسان الذي لا يرتكز على النص أو الأصل وبالتالي تكون هذه شهادة من الشافعي على كون الاستحسان في زمانه وعند أئمة الفقهاء لا يشبه الاستحسان الذي حاولت أن تؤصل له كتب الأصول المتأخرة التي عرفت الاستحسان بأنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه أو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، فإن مثل هذا التعريف لم يكن حاضراً عند محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة وأستاذ الشافعي الذي هو أعلم بقصده من العلماء المتأخرين، كما أن الشافعي هو أقدم من نقل لنا تلك الأصول فلم يصور لنا الاستحسان إلا بصورة الهوى، واتهام الشافعي بعدم معرفة

مدرسة الأحناف مجاناً للصواب.

الاستحسان بنظر الأصوليين:

هناك تعريفات عدة للاستحسان عند الأصوليين، أكثرها بعيد عن الضوابط المنطقية للتعريف وهي أقرب للوصف الجمالي من التحديد العلمي كالقول بأن الاستحسان الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة أو الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة، ولا تصلح هذه التعاريف في تكوين مفاهيم شاملة قابلة للنقد والتقييم، ولذا سوف نختار أكثر التعاريف قرباً من مفهوم الاستحسان حتى يمكننا الاقتراب من معناه.

يقول السيد محمد تقي الحكيم: «والذي يقتضي الوقوف عنده من تعاريفها التي تكاد تكون منطقية من حيث كونها ذات مفاهيم محددة ما ذكره كل من:

١- البزدوي من الأحناف من أنه: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

٢- الشاطبي من المالكية من أنه: العمل بأقوى الدليلين.

٣- الطوفي من الحنابلة في مختصره من أنه: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص.

وقد ذكر له بن قدامة معاني ثلاثة: أحدها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة. وثانيها ما يستحسنه المجتهد بعقله. وثالثها: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه»^(٢٩).

أول ما يلاحظ على هذه التعريفات أنها لم تعطِ الاستحسان الاستقلال كمصدر من مصادر الاستنباط وإنما حددت موقعه في طول الأصول الأخرى فتارة ترجعه إلى الكتاب والسنة وتارة إلى القياس ومرة إلى المصالح المرسلة وحكم العقل والحال أن الاستحسان عندما ينظر إليه ينظر إلى كونه أصل قائم بذاته يتحرك في عرض واحد مع بقية الأصول

وثانياً: لم تحدد هذه التعريفات شكلاً محدداً للاستحسان فبعضها تصورته ضمن إطار الأقيسة وحصرت في شكل تقديم قياس على قياس، ولا أرى للاستحسان أي وجود هنا إلا من باب -أستحسن قياس على قياس آخر- وحينها لا يكون هنالك موجب لتخصيص القياس، ولعل التعريف الذي جعل الاستحسان مطلق التقديم بين الأدلة كان أقرب من تحديده في القياس، وهو الشكل الآخر للاستحسان، أما بقية التعريفات فقد قدمت لنا شكلاً هلامياً فاقداً لللامح والصورة فجعلت الاستحسان مجرد حالة ذهنية أو نفسية لا يقدر حتى المجتهد نفسه على التعبير عنها.

الاستحسان بين التحقق والامتناع:

بناءً على ما تقدم من تعاريف، نكتشف أن ليس للاستحسان حقيقة وجودية مستقلة في عرض الأصول الفقهية، ولا يبقى له تحقق إلا في إطار العمل بمطلق الرأي والهوى، فكل المباني المفترضة للاستحسان هي أجنبية عن مورده وإنما تبحث في طول الأصول الأخرى، فإذا أخذنا الاستحسان بكونه تقديم أقوى الدليلين سواء كانا لفظيين أو غير لفظيين أو كان أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي، لا يكون للاستحسان هنا أي خصوصية تجعله مختصاً بهذا المورد، فتقديم الدليل الأقوى على غيره حالة طبيعية في معرض الاحتجاج وتثبيت الحكم لا علاقة له بعنوان الاستحسان

فالحالات التي يتصور فيها تقديم الأدلة اللفظية هي في باب التزاحم والتعارض، وقد ذكرت كتب الأصول المرجحات بشكل مفصل، من دون أي حاجة لوضع عنوان الاستحسان، لأن طبيعة هذه البحوث منهجية تعمل على ترتيب الأدلة وتصنيفها على ضوء قوة الدليل، وبالتالي لا يمكننا النظر إلى الاستحسان على كونه عنواناً فاقداً للحجية وإنما فاقداً للاستقلال وممتنع الوجود والتحقق، بناءً على تعريف الاستحسان بتقديم أقوى الدليلين، أما إذا كان -دليلاً يفتقد في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه- فهو أبعد ما يتصور كونه دليلاً شرعياً وحينها لا يبقى إلا ما قاله الشافعي: «من استحسَن فقد شرَّع».

مرجحات باب التزاحم:

ويراد بالتزاحم هو ورود حكمين يمتنع الجمع بينها في مقام الامتثال وذلك لعدم القدرة، أو لورود دليل ثالث يمنع الجمع بينهما، ونشير هنا بشكل مختصر لما حققته كتب الأصول من مرجحات.

أ- إذا كان التزاحم بين حكمين أحدهما مضيق والآخر موسع فحيينها يقدم الحكم المضيق على الحكم الموسع، ومثال ذلك لو تزاحم وجوب الصلاة وكان ذلك في أول وقتها وبين إزالة نجاسة عن بيت الله الحرام.

ب- إذا كان أحد الحكمين له بدل والآخر لا بدل له، قدم ما ليس له بدل ومثال ذلك لو تزاحم إنقاذ نفس محترمة كاد أن يودي بها الظماً، ووجوب الوضوء وكان الماء لا يكفي لكلا الأمرين قدم إنقاذ النفس لأن الوضوء له بدل وهو التيمم.

ج- إذا كان أحد الحكمين معيناً والآخر مخيراً قدم المعين، ومثال ذلك تقديم الوفاء بالنذر على الكفارة فإذا نذر الإنسان عتق رقبة وتحقق نذره، وتعلق عليه في نفسه الوقت كفارة توجب عتق رقبة، قدم النذر لأن الكفارة يمكن تعويضها بخيارات أخرى مثل الصيام.

د- إذا كان أحد الحكمين مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية ومثال ذلك

إذا تعارض الوفاء بالدين مع الأمر بالحج قدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية.
ح- تقديم الحكم الأهم على المهم في نظر الشرع كتقديم وجوب الصلاة على أي شيء آخر.

ه- تقديم أسبقهما في زمن الامتثال مع تساويهما في الأهمية كتقديم صلاة الظهر على العصر إذا انحصرت القدرة في أداء أحدهما.

إما إذا كان منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية هو التعارض، فهناك صورتان لذلك التعارض، فإما أن يكون بسيطاً، كالتعارض بين العام والخاص وحينها يقدم الخاص، أو أن يكون تعارض بين دليل حاكم وآخر محكوم فيقدم الدليل الحاكم، أو تعارض الناسخ والمنسوخ فيقدم الناسخ.

أما إذا كان التعارض مستحکم، حينها ينظر إلى المرجحات خارج الدليلين، كالترجيح بدليل ثالث، أو بعرضهما على القرآن أو مرجحات السند (إذا كان تعارض بين حديثين)، أما إذا امتنع الجمع والترجيح يتساقطاً «وإذا لم تتوفر هذه المرجحات كلاً أو بعضاً فالمرجع التساقط كما هو مقتضى القاعدة لدوران الأمر بين الحجة واللاحجة فيهما»^(٣٠).

وكما لاحظت في كل ذلك لا يطرأ عنوان الاستحسان، فكيف يقول الشاطبي: إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين، ولا نفهم العمل بأقوى الدليلين إلا في باب التزام أو التعارض بين الأدلة اللفظية.

أما في باب التعارض بين الأدلة الغير لفظية، فإن التقديم والترجيح بينها يكون أمراً منهجياً خاصاً في ترتيب الأدلة أيضاً، ولا دخل للاستحسان فمثلاً إذا كان هناك تعارض بين دليلين غير لفظيين وكان الدليلين في رتبتين قدم السابق رتبة وأعتبر أقوى من الآخر، أو أن يكونا في رتبة واحدة وكان أحدهما أقوى من الآخر قدم الأقوى، أما إذا تساوت الأدلة وتعارضت تتساقط، فهل يستدعي ذلك تشكيل أصل منفصل يسمى الاستحسان فكيف يقال أن الاستحسان هو «هو العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي»^(٣١).

أما في التعارض بين الدليل اللفظي وغير اللفظي، فيقدم اللفظي مطلقاً. وبعد ذلك لا يبقى لنا إلا الاعتراف للشافعي بأنه كان صائباً عندما عرف الاستحسان بكونه عملاً بالهوى مطلقاً، ولا يبقى لكلام مالك أي أهمية تذكر عندما قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم».

وقد استدل بعض القائلين بالاستحسان بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وقد تم الاستدلال بحمل كلمة أحسن على الاستحسان الاصطلاحي ذي المفاهيم المتباينة، وهو ما لا يتحقق إلا بوجود قرينة تصرف المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي وهو بعيد، ومن أهم الشواهد التي نتعرف بها على مطابقة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي، هو وضع

المعنى الاصطلاحي مكان الكلمة في النص ثم ننظر هل يستقيم المعنى، فإذا وضعنا بدل كلمة (أحسن) في الآية (أنهم يعملون بالاستحسان في مجال الاستنباط) لم يستقم المعنى. فكلا الآيتين بعيدة عن مورد الاستحسان وإن كان يمكن جعلهما تأسيساً شرعياً لقاعدة التزام بين المهم والأهم، أما محاولة الاستدلال بالأحاديث فلا يتم لبداهة تأخر معنى الاستحسان الاصطلاحي عن زمان النص فلا يصرف الحديث إذا وجد إلا إلى المعنى اللغوي.

أما بقية الأصول التي ارتكز عليها فقهاء أهل السنة مثل فقه الصحابي وشرع من قبلنا وسد الذرائع فقد كفتنا كتب الأصول السنية المتأخرة التي تنازلت عن حجيتها بشكل أو بآخر، إلا أنني أجد من الضروري فتح باب خاص للمصالح المرسلة، لأهمية هذا المبحث لكونه مازال حياً وبخاصة عند أصحاب تجديد الفقه في هذا العصر، باعتبار أنه من أكثر البحوث حيويةً لارتباطه بمبحث المقاصد وقيم الشرع، وسوف نترك البحث عنه لدراسة مستقلة إن شاء الله.

وخلاصة الكلام أن مراحل التشريع مرت بمنحٍ مختلفة، إلا أن جميعها كان كاشفاً عن عدم وضوح في مصادر الاستنباط، مما يؤكد حاجة الأمة الماسة إلى قيادات معينة ومنصبة من قبل الله ورسوله تكون هي المسؤولة أمام شرعه، فالثلاثة والعشرون سنة التي قضاها رسول الله بين هذه الأمة ليست كافية لتأهيل الأمة لمواصلة مسيرة التشريع وإنما كانت كافية في تهيئة بيئة تكون صالحة للاستجابة لأحكام التشريع، أما حق الأمة في الاجتهاد فيأتي متأخراً بعد تدريب الأمة في مختلف الظروف بأيدي الأئمة المصطفين من قبل الله ورسم خطوط واضحة لهذه العملية، فليس المهم أن تكون هناك أحكام وتشريعات وإنما المهم أن تكون هذه الأحكام تمثل مراد الله على وجه اليقين والاطمئنان، والاختلافات التي وقعت بين أقطاب الفقه حول مصادر الاستنباط، تجعل المكلف غير واثق في أحكامه الفقهية، لأنها أصول ظنية لا ترقى إلى مستوى الحجية حتى تكون مستنداً للحكم الشرعي، وهذا لا ينافي الجهود الجبارة التي قامت بها الأمة في مواجهة التحدي في إنتاج أحكام لمجاراة ما أستجد من متغيرات، ولكننا لا نجد لهم العذر في تخليهم عن خيار الوصاية الإلهية.

الهوامش:

- | | |
|---|---|
| <p>(٤) أدونيس، علي أحمد، الثابت والمتحول ج ١ ص ٧٦.</p> <p>(٥) العسكري، السيد مرتضى، ملخص معالم المدرستين، ص ٢٦٩.</p> <p>(٦) تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٩٤.</p> <p>(٧) في تاريخ التشريع الإسلامي. ن.ج. كولسون ص ٥٠.</p> <p>(٨) مصدر سابق ص ٥٣.</p> <p>(٩) مصدر سابق، ص ٥٩.</p> | <p>(١) بن شهر آشوب، مشير الدين أبي عبدالله، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٣١١، الطبعة الأولى، نشر المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.</p> <p>(٢) البكري، عبدالرحمن أحمد، من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، ص ١٥١، الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت.</p> <p>(٣) تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان ص ١٩٤.</p> |
|---|---|

- (١٠) مصدر سابق، ص ٦١.
 (١١) مصدر سابق. الثابت والمتحول ج ١ ص ٨٣.
 (١٢) مصدر سابق، في تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٦١.
 (١٣) الأصفى، محمد مهدي، مقدمة الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ص ٢٤.
 (١٤) الحكيم، محمد تقي، أصول الفقه المقارن، ص ٣٤٥.
 (١٥) مصدر سابق، الثابت والمتحول ج ١ ص ٨٣.
 (١٦) مصدر سابق، تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٢٥.
 (١٧) مصدر السابق ٢٢٦.
 (١٨) مصدر سابق، ص ٢٢٧.
 (١٩) النبهان، د. محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلامي ص ٢٣٧.
 (٢٠) مصدر سابق، ص ١٣٩.
 (٢١) مصدر سابق، ص ١٥٧.
 (٢٢) مصدر السابق ص ٢١٥.
 (٢٣) زيدان، د. عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ١٢١.
 (٢٤) الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٥٥.
 (٢٥) مصدر سابق، أصول الفقه المقارن ص ٣٦٣.
 (٢٦) مصدر السابق.
 (٢٧) مصدر سابق، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ١٦٩.
 (٢٨) مصدر سابق، ص ٢٧٣.
 (٢٩) مصدر سابق، أصول الفقه المقارن ص ٣٦٢.
 (٣٠) مصدر سابق، ص ٣٧١.
 (٣١) مصدر سابق، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ١٦٨.

صدر حديثاً

الآن في الأسواق كتاب البصائر - الإصدار الثاني

بصائر في نظرية المعرفة

نظرة تأصيلية في فكر سماحة المرجع الديني
 آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي

لمؤلفه الشيخ معتصم سيد أحمد



يقدم فيه الكاتب رؤية نقدية لمنهج التفكير الفلسفي أو ما يسمى بنظرية المعرفة الفلسفية، وقد أمتعني قراءة هذا الكتاب الذي نشر في مجلة البصائر، والذي أوضح فيه ما وقعت فيه الفلسفة والمنطق الصوري من أخطاء أدت إلى انحراف مسار التفكير ومن ثم بناء معارف وثقافات وأفكار قائمة على الوهم والخيال، كما أوضح بشكل رائع ودقيق نظرية المعرفة القرآنية التي تعتمد على نور العقل والعلم، من خلال قراءة نتاج فقيه معاصر استطاع أن يبني نهضة معرفية متكاملة، عبر أعماله التأسيسية كالفكر الإسلامي والمنطق الإسلامي والعرفان الإسلامي، وغيرها من الكتب التي أبدع فيها المرجع المدرسي وأبان فيها نظرية المعرفة الإسلامية.

أن يكون كل مواطن خفيراً.

أما أمين عام حركة التوافق الوطني الإسلامية ورئيس مكتبها السياسي د. نزار ملا جمعه حدد فقد قال: إن الغرض من المؤتمر؛ هو التثقيف والحوار المفتوح المبني على أسس حقوق الإنسان واحترامها، كما نهدف لترجمة رؤى مدنية لإدارة بلدنا بعيداً عن الانقسام الطائفي أو القبلي أو العرقي الذي نراه ينمو مع الأسف يوماً بعد يوم، ولهذا فإننا نوجه خطابنا لكل المواطنين باختلاف مشاربهم المذهبية والعرقية والسياسية ونخص المهتمين والمتصددين بالشأن العام كونهم أولى الناس بالتحرك لدعم الوحدة الوطنية وندعو الجميع للخروج من إطار التحزب بكل أنواعه وتوجيه الأجنداث السياسية إلى مصلحة الوطن، كذلك نهدف من مؤتمرننا إلى فتح آفاق التفاهم والحوار والتعاون بين الفعاليات الشعبية المختلفة لدفع عملية التنمية الاجتماعية وترسيخ مبدأ العدالة والمساواة وتنمية الجوانب كافة. واستطرد قائلاً: إن رفض التمييز وتكريس ممارسة حقوق الفرد الأهلية كحقوقه بانتمائه التاريخي وقوميته وديانته ومذهبه وثقافته المحلية هي حقوق تخلق مع الفرد ولهذا ندعوها فطرية، بل إن حقوق الفرد تذهب إلى أبعد من ذلك وتتسع لتشمل حقه بفكره وثقافته المكتسبة وميله السياسي والشخصي، وهذه ليست أفكاراً ومصطلحات جديدة بعيدة عن أرض الواقع فكرياً بل ممارسة واقعة على الأرض تقوم عليها دول بكاملها وتقيم مجتمعات فاضلة تلتزم

حقوق المواطن واحترام مختلف الشعوب والقوميات والأديان والمذاهب والثقافات، وتمارسها على أساس وطني في بلدها كما تمارسها في أي إقليم أو مدينة واحدة أو قرية صغيرة داخل ذلك البلد بل هي مقننة بقانون (بداساتيرها) وكلنا ربما يعلم أنه قلماً يوجد اليوم شعب على الأرض من عرق واحد وثقافة واحدة، وليست الكويت استثناء بتعدد، ولسنا معزولين عن معرفة التجارب الناجحة والفاشلة في العالم.

وقدم الشيخ أحمد حسين نائب أمين عام تجمع علماء الشيعة في الكويت ورقة أمين عام التجمع السيد محمد المهري فقال: الكويت بلد يعيش على أرضها الطاهرة مذاهب إسلامية وتيارات سياسية من الإسلامية والليبرالية والقومية وغيرها، وتركيبه المجتمع الكويتي تتكون من القبائل والطوائف ومختلف المشارب السياسية، فالمجتمع الكويتي عبارة عن القوميات والأعراق المتعددة والمذهب السني والشيعة بحيث تصل نسبة المواطنين الشيعة حسب آخر الإحصائيات الدقيقة إلى ٣٠ في المئة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال كيف يمكن التعايش السلمي في ظل هذا المجتمع؟ الجواب: هو من خلال تطبيق مفهوم المواطنة الصحيحة على الجميع وأن يأخذ كل ذي حق حقه وفق نصوص الدستور. وفي سبيل ذلك اقترح أولاً: نشر ثقافة المواطنة الصحيحة، وضرورة حماية الدولة لجميع المواطنين من دون استثناء، وتوفير الحياة الكريمة لهم مع الاعتراف

العالم الثالث سواء بالقوة كما هي الحال في أفغانستان والعراق أو بالضغط السياسية كما هي الحال في الخليج العربي والشرق الأوسط.

وقال: إن الدستور الكويتي وهو من الدساتير السامية أفرد باباً للمقومات الأساسية للمجتمع الكويتي وباباً آخر للحقوق والواجبات العامة، ولكن للأسف لم ير المواطن تطبيقاً فعلياً لهذا الميثاق السامي.

بل على العكس نرى تمييزاً واضحاً لأسباب طائفية أو قبلية أو عائلية لوقف إصدار الصحف اليومية واقتصارها على عائلات نافذة في المجتمع، بالإضافة إلى تقييد حرية التعبير ونشرها سواء في الإعلام الرسمي أو الصحافة، واختصار مؤسسات المجتمع المدني من جمعيات نفع عام ومراكز إسلامية على توجهات معينة وحرمان بقية المجتمع منها.

هذا فضلاً عن أن مبدأ عدم تكافؤ الفرص في المناصب القيادية السياسية أو في المؤسسات التابعة للدولة، وتكريس الوساطة والمحسوبية فيها، وتعليق حقوق المرأة الكويتية المتزوجة من الأجنبي من قضايا السكن والجنسية والعلوّة الاجتماعية، كما مازالت قضايا التمييز الديني والمذهبي مستمرة بعيداً عن الدستور الذي ينص على حرية الاعتقاد الدولة التي تحمي حرية القيام بشعائر الأديان.

وقدم نائب أمين عام حركة التوافق ورئيس مكتب الدراسات الإستراتيجية

الواقعي بحقوقهم السياسية وخصوصاً حقهم في التصويت والانتخاب والقرارات السياسية وغيرها.

وإلغاء فكرة التمييز العنصري والطائفي والقبلي ومنع كل ما من شأنه تكريس هذه الظاهرة الخطيرة كالانتخابات الفرعية والانتخابات القبلية أو المذهبية والطائفية، ووضع عقوبات جزائية لمن يتهم على جماعة معينة أو مذهب خاص، وإغلاق المؤسسات التي تدعو إلى تمزيق أو اضرار المحبة والمودة خصوصاً المجالات الطائفية التي تحدث شرخاً كبيراً في جدار الوحدة الوطنية التي نحن بأمس الحاجة إليها، واتخاذ جميع الإجراءات اللازمة في حقها حتى نحافظ على وحدتنا.

وقرأ السيد عبدالأمير الناصر ورقة النائب صالح عاشور التي كانت تحت عنوان (الوحدة الوطنية بين القانون والتطبيق) فبدأ مستشهداً بالآية الكريمة ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

ثم تابع القول: الحديث عن الحقوق والواجبات والحريات وحقوق الإنسان حديث الساعة على المستويين الداخلي والخارجي فعلى المستوى العالمي فبعد سقوط الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشرقي أصبح العالم يوجه من قبل محور واحد يفرض على العالم احترام الديمقراطية والتعددية واحترام الرأي الآخر، ثم جاءت أحداث 11 سبتمبر المؤلّمة لتكون دافعاً أكبر للغرب بالدفع بإحداث تغييرات سياسية في أنظمة

عليها ويتم اللجوء إليها والعمل بمخرجاتها ثم تساءل ختاماً هل نحن جادون في التطبيق العملي الميداني؟ وجادون في دفع قيمة الوحدة الوطنية؟.

وفي ورقته بدأ المحامي محمد علي عابدين رئيس مركز الدراسات العراقية الكويتية بتعريف الوحدة وأسسها، وخاض في رحاب البحث عن حاجات الوحدة وضرورة الحب، مشيراً ومستشهداً بما اختطته مدرسة آل البيت. ثم تحدث عن ثقافة التسامح والعمل بالمشتركات وتهذيب الاختلاف وتناول الوحدة بين النظرية والتطبيق. وخلص إلى توصيات كثيرة من بينها العمل على إقامة مشاريع مشتركة، وتوسيع أنشطة التقارب في أوساط الحجاج ثم إلى بقية المسلمين، والتنديد بعمليات الفتنة كالاغتيالات وغيرها وتكثيف عقد المؤتمرات، وتصحيح كل صور الفهم عن الآخر، وإيجاد زيارات مشتركة بين الهيئات والمؤسسات الثقافية ولجان المساجد مع إمكان أداء الصلاة في وحدة والسعي معهم افضل للغير مع حسن الظن الدائم.

وتناول المحامي غليص بن عكشان في ورقته التي حددتها بأربع محاور أولها موارد الوحدة الوطنية في الدستور الكويتي، والآخر القوانين نصاً وروحاً ودورها في دعم الوحدة والثالث تحدث فيه عن الممارسات الميدانية والعملية لتطبيق مواد الدستور، وخلص في المحور الرابع إلى النتائج والتوصيات وانتهى إلى ضرورة تعديل المادة ٨٠ ليصبح عدد أعضاء البرلمان مئة وتعديل قانون

زهير عبدالهادي المحميد ورقته فتناول موضوع الندوة بين الفكر النظري والتطبيق العملي فتساءل بداية هل الوحدة ممكنة الحدوث عملياً بين المختلفين فكرياً؟ وفي سبيل الإجابة راح يستعرض ماهية الوحدة وأسسها وأنواعها فكرية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية وغيرها مدلاً بنماذج على هذه الأنواع من الوحدة مشيراً إلى اشتراك الوحدة بأنواعها في الأسس. وانتقل في حديثه إلى الوحدة على أساس (إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق) مسلطاً الضوء على نظرية الحقيقة المطلقة. ثم انتقل المحميد في حديثه لمحور ثقافة التسامح والعمل بالمشتركات وتهذيب الاختلاف في دعم الوحدة الوطنية مستلهماً من السيرة النبوية ما يدل على كل ما ذهب إليه مؤكداً أن التعامل مع البشر من اعقد الأمور ولذا فإنه يبقى فناً من الفنون. ثم سلط المحميد الضوء على الحركات السياسية في البلاد السنوية منها. والشيعية موضحاً المشتركات فيما بينها والخصوصيات لكل منها وخلص إلى توصيات ورقته والمتمثلة في نشر الثقافة التربوية التي تؤسس للوحدة. والانطلاق من العلاقات الاجتماعية والثقافية لإحياء مبدأ التعارف، ومأسسة العلاقات بين التجمعات المختلفة على محاور أساسية في ميثاق عمل ينظم العلاقة فيما بينهما، فضلاً عن تطوير مخرجات العلاقة لنظام وحدوي متكامل يضمن خصوصية كل طرف ووضع برامج عمل في أطر استراتيجية وتحديد آليات التنفيذ، وآلية فض النزاعات كمرجعية متفق

وعنى به الغزو العراقي الغاشم. وأما آخر المحاور فراح يرصد فيه مواد الدستور التي تعرضت للوحدة الوطنية ثم خلص في خاتمة شددت على ضرورة تعزيز الوحدة الوطنية مطالباً أن يكون الحديث عنها هو حديث كل المواطنين الوطنيين وبأعلى الأصوات والأفعال. مشيراً إلى وجود فرق كبير بين الشخص المواطن وبين الشخص المواطن الوطني.

أمل اليوم الثاني فقد شارك فيه جمع منهم النائب البرلماني د. يوسف الزلزلة حيث أشار: إلى أن قضية الوحدة الوطنية من القضايا الهامة والأساسية في استقرار الدول والشعوب والمجتمعات الإنسانية، موضعاً أن مضامين الوحدة الوطنية تنطلق من تطبيق مواد الدستور التي اتفق عليها الجميع.

وقال: ونحن ننطلق من الدستور الكويتي نستذكر المادة السابعة منه والتي تقول: العدل والحرية والمساواة دعائم المجتمع، والتعاون والتراحم صله وثقى بين المواطنين. حيث تؤكد هذه المادة إنسانية الدستور الكويتي وعدم تمييزه بين الأجناس البشرية والفئات المجتمعية.

وأوضح أن هناك العديد من المواد الدستورية تطرقت إلى الوحدة الوطنية، إلا أن هناك ممارسات عملية سلبية حول تطبيق القانون لا بد من تجاوزها.

وتناول المحامي خالد ملا جمعة في ورقته التي كانت تحت عنوان: (الوحدة الوطنية في المنظور الدستوري والقانوني)

الدوائر لتصبح خمسين، والفصل التام بين السلطات، وإلغاء مرسوم منع التجمعات، وضرورة إشهار الأحزاب، وتشريع قانون يعاقب على النزعة الطائفية.

جاءت ورقة النائب البرلماني السابق والخبير القانوني د. يعقوب حياتي بعنوان (الثروة الحقيقية للوطن ومسؤولية كل المواطنين في المحافظة عليها) حيث تحدث في بدايتها واصفاً الوحدة الوطنية في أي دولة بأنها ثروة دائمة وغير قابلة للنضوب تؤدي أكلها في كل حين إذا توافرت لها شروط الرعاية والحماية والعناية ثم قسم د. حياتي حديثه عن الوحدة في ستة مطالب رئيسة ومطلب تمهيدي شدد فيه على أن الوحدة موضوع عاطفي وجياش وغير محتكر لفرد، كما انه موضوع عالمي وشائك والكتابات فيه شحيحة ثم راح يعرف في المطلب الأول الوحدة الوطنية وخصائصها محدداً ثلاث خصائص لها وفي المطلب الثاني خاض في ميدان الوحدة الوطنية وجغرافيتها، وفي الثالث تحدث عن حماية الوحدة، وأما في المطلب الرابع فسلط د. حياتي الضوء على دعائم الوحدة محدداً عددها بست دعائم، من بينها احترام أحكام الدستور، وتقرير مبدأ العقاب على كل من يحرض على نشر مبادئها وإقامة احتفالات شعبية ورسمية لتكريم شهداء الوحدة الوطنية وإشعال قيمة حب الوطن في نفوس المواطنين وتشجيع مبدأ الثواب على نشر أفكار الوحدة الوطنية وفي المطلب الخامس تحدث المحاضر عن أقسى امتحان صادف الوحدة الوطنية

والصحفي للتجمعات السياسية في الوحدة الوطنية) إن الوحدة الوطنية هي تكاتف جميع أطراف المجتمع الواحد لخدمة الصالح العام للوطن، وإن هناك ثوابت يجب التمسك بها وهي كرامة الإنسان، ورغد العيش، وأمن الإنسان، والعدل والحرية، ونصرة الدين.

وأكد أن الطائفية هي المهد الأقوى في تمزيق الوحدة الوطنية فلا بد أن ينصف الإعلام الأهلي الجميع وان يعكس الإعلام الرسمي رؤى أطراف المجتمع حتى يتبين الرشد من الغي.

ثم تحدث د. رولا دشتي رئيسة مجلس إدارة الجمعية الاقتصادية في ورقتها: (تحديات الوحدة الوطنية) متسائلة: كيف يمكن أن يكون هناك وحدة وطنية ونحن نعيش صراعاً مع المتطرفين فكرياً، الذين يريدون التحكم في الحريات العامة وتسيير مجرى حياتنا. وأسلوب الحوار لديهم هو التكفير والأرهاب.

وقالت: إن الوحدة الوطنية هي درعنا وسيفنا البتار باتجاه العبور في طريق الديمومة والحرية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية.

وأشارت إلى أن المرحلة المقبلة سوف تكون مليئة بالتحديات التي من الممكن أن تعكر صفو الوحدة الوطنية، وعليه فإنه يجب على كل فرد منا أن يطوع جزءاً من حقوقه واعتقاداته الشخصية من أجل المصلحة العليا المتمثلة في الاستقرار الأمني والاجتماعي والاقتصادي للكويت.

ثم تحدث الأستاذ حسن العطار، رئيس

مدى تعزيز الدستور الكويتي للوحدة الوطنية في كثير من المواد حيث نص على المساواة واحترام حقوق الإنسان والعدل والحرية.

وطالب ملا جمعة بتفعيل القوانين وتطبيقها بصورة جادة وصارمة وتعزيز المناهج المتعلقة بالوحدة الوطنية في مختلف المراحل الدراسية، والحد من تدخل أعضاء السلطتين التشريعية والتنفيذية، وإلغاء حق وزير الداخلية بحفظ القضايا المتعلقة بالمراسم بالوحدة الوطنية.

وأشار المحامي محمد حسين الدلال مسؤول مكتب العلاقات السياسية في الحركة الدستورية الإسلامية بورقته (نحو تعزيز الوحدة الوطنية) إلى أهمية الوحدة والاتفاق ونيد الاختلاف وأكد أننا لا نشكو من عدم وجود أسس وقواعد تؤسس عليها أهمية الوحدة والاتفاق والتقارب، ولكننا نواجه عقبات كثيرة في ترجمة هذه الأسس والقواعد إلى أفعال وأعمال تحقق لنا الوحدة والاتفاق المطلوبين ونحُد من صور الاختلاف إن وجد.

وقال: إن من الظواهر السلبية التي تتعارض مع مفاهيم الوحدة الوطنية تلك الأصوات المنادية بالمحاصصة السياسية، وذلك بتسييس الطوائف والقبائل والمذاهب والأديان وإلباسها الثوب السياسي فالعمل السياسي قائم على أساس المواطنة، والمواطنون سواسية أمام القانون.

ومن جانبه قال د. عبدالسميع بهبهاني في ورقته: (دور الخطاب الإعلامي الرسمي

تقي المدرسي، حول هذه القضية بعنوان (فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية)، الصادر عن دار محبي الحسين في شهر محرم الحرام ١٤٢٦هـ.

ففي بغداد أقام مكتب سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظلّه الوارف) ندوة تركزت محاورها حول توضيح رأي المرجعية الدينية في عملية صياغة الدستور ومساهمتها في إعطاء رؤى وأفكار تتسجم ورؤى العصر الحديث.

وألقى بالنيابة كلمة سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي في الندوة سماحة الشيخ عبد الرزاق البغدادي والذي أكد فيها على: (دور المرجعية الرشيدة في عملية صياغة الدستور القادم للعراق لضمان تحقيق آمانيات الشعب العراقي في الحرية والاستقلال والحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي).

هذا وحضر الندوة التي أقيمت في قاعة فندق فلسطين شخصيات سياسية وعشائرية ودينية إضافة إلى ممثلين عن الحكومة العراقية.

وتم التأكيد في ختام أعمالها على أهمية دعم مؤسسات المجتمع المدني ودعم الصحافة الحرة والاهتمام بالعشائر ونشر مبادئ الديمقراطية بين أبناء الشعب العراقي.

وفي كربلاء المقدسة أقامت منظمة العمل الإسلامي فرع كربلاء، ندوة دستورية موسعة على قاعة الإمام الصادق عليه السلام للثقافة والإرشاد تحت شعار (التشريع

المكتب السياسي لحركة العدالة والسلام، ومدير عام منتدى القرآن الكريم، ومستشار مجلة البصائر الفصلية التي تصدر عن مركز الدراسات والبحوث في حوزة الإمام القائم عليه السلام العلمية، في ورقته (التنوع المذهبي كمدخل إلى الوفاق الوطني) عن شروط المواطنة الصالحة المبتنية على رضا الأمة، مشيراً إلى إشكالية التنوع المذهبي، وكيف أن النظام العربي المعاصر لم يوفق للتعامل مع هذه الظاهرة بالشكل الصحيح، بل تعامل معها بالطريقة الخطأ، وكان ضحية هذه المعاملة خسارة المجتمع من شريحة الطائفة الشيعية التي تتنوع داخلها الكفاءات والقدرات، التي هي شرط أساسي للاستقرار السياسي، كمقدمة للنهضة والتنمية البشرية، حيث ان هذه الطائفة لاقت الأمرين من سوء التعامل هذا، في الوقت الذي هي أوفى الطوائف للقضايا المشتركة والمصيرية للأمة

□ □ □

ندوتان حول:

فقه الدستور وأحكام الدولة

الإسلامية في بغداد وكربلاء

عُقدت في العاصمة بغداد ومدينة كربلاء المقدسة ندوتان حول مسألة صياغة الدستور القادم للبلاد، وذلك في منتصف شهر ربيع الأول لعام ١٤٢٦هـ، الموافق ٤/٧/ ٢٠٠٥م، وكان محور الندوتين كتاب سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد

كما استعرض بإيجاز أهم الأفكار والمحاور التي جاءت في كتاب (فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية) لسماحة المرجع المدرسي، ثم تلا العلامة الشيباني نص كلمة سماحة المرجع المدرسي (دام ظله).

وأكد سماحته في كلمته على أن الهدف الأساسي من الدستور هو تحقيق تطلعات الشعب مع المحافظة على قيمه من خلال مساهمته الحقيقية في كتابته وإقراره لكي يحظى باحترامه ويؤتي ثماره بإذن الله.

وأضاف أيضاً: «إن شعبنا عانى من الدكتاتورية المقيتة كما عانى كثيراً وعبر عقود من الزمن من الهيمنة الخارجية، واليوم حيث يريد بناء الدولة العصرية فهو لا يريد أن يستبدل هيمنة بأخرى، ونحن نعلم أن الغرب قد أحرز تقدماً هائلاً وأن الولايات المتحدة قد أصبحت قوة كبرى ووحيدة منذ ربع قرن، ولكننا نريد أن نضع دستوراً معتمداً على مكونات هذا الشعب ومحققاً لتطلعاته ومستقلاً عن أي هيمنة».

وحذر سماحة المرجع المدرسي في جانب آخر من كلمته من أن القوى الظلامية لا تزال باقية وتحاول جاهدة أن تعود للسلطة وربما بأسماء جديدة بل ومتناقضة مع الأسماء السابقة، وأنها سوف تسعى من أجل ترسيم دستور يتيح لها تحقيق أهدافها المشؤومة، ونوّه إلى أن على الجميع السعي عبر توعية الأمة بقيمة الاستقلال والحرية وضرورة الدفاع عنهما لردع تلك القوى، وأن أعضاء الجمعية الوطنية يتحملون مسؤولية

الإسلامي ضمان لحياة تعددية في العراق) تناولت العديد من المحاور والعناوين ذات الصلة بموضوع كتابة الدستور، وذلك على ضوء الكتاب القيم الموسوم بـ(فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية) لسماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله الوارف).

وشارك في الندوة العديد من الأستاذة وبحضور حشد كبير من السادة والمشايخ ممثلي مكاتب المرجعيات والحوزات العلمية وعمداء وأساتذة الكليات والمتخصصين بالقضاء والقانون وممثلي الأحزاب والحركات السياسية واعضاء وعضوات مجلس المحافظة والاتحادات الطلابية بالإضافة لشيوخ العشائر، كما حضر الندوة عدد من وسائل الإعلام المحلية والأجنبية.

ابتدأت الندوة أعمالها بتمهيد قدمه المهندس منتظر عبد علي مدير الندوة ثم تلاوة للقرآن الكريم، أعقبها كلمة قيمة لسماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) ألقاها نيابة عنه سماحة العلامة الشيخ فارس الشيباني.

وقدم الشيخ الشيباني في مستهل حديثه تمهيداً لكلمة المرجع المدرسي (حفظه الله)، تناول فيه الأهمية الكبيرة لمسألة الدستور في بناء وتقدم البلاد الإسلامية على جميع النظم الوضعية في مجال تنظيم العلاقات السياسية وإدارة المجتمعات بالارتكاز على العديد من الأسس والقيم الأصيلة على رأسها قيمة الكرامة والاعتراف بالآخر،

- ٢- عميد كلية التربية الدكتور عبود جودي الحلبي، وتحدث عن (تكامل النظرة الإسلامية للحياة).
- ٣- الأستاذ رياض محمد علي المسعودي، وتحدث عن (التشريع الإسلامي وواقع العراق التعددي).
- ٤- سماحة الشيخ فاضل الفراتي رئيس هيئة محمد الأمين، وتحدث عن (التشريع الإسلامي وأسبقته في تطبيق الحريات الخاصة) □

- كبيرة للعمل على إقرار دستور يوفر الكرامة للشعب العراقي.
- أما الفقرة الأخرى فكانت كلمة مكتب منظمة العمل الإسلامي والتي ألقاها الأستاذ هاشم المطيري في كربلاء.
- ثم ألقى العديد من البحوث القيمة قدمها كل من:
- ١- معاون عميد كلية القانون في جامعة كربلاء الأستاذ عدنان الشروفي وتحدث حول (تعريف وأهمية الدستور).