

الفقه المُقارن

فصلية متخصصة في الفقه المقارن
بثوبه الجديد وقضايا الأمة المعاصرة

العدد الأول - السنة الأولى - شتاء ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م

تصدر عن مركز التجديد للدراسات الدينية المقارنة

ملف العدد: المنهج المُقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه

◆ مقاصد الشريعة والقانون المقارن

◆ الفقه المقارن علم أم منهج؟

◆ المقارنة والفقه المقارن

◆ ابن رشد المالكي والفقه المقارن

◆ المنهج المُقارن ودوره في معالجة قضايا الأمة المعاصرة

دراسات مقارنة

◆ القانون الدولي الإنساني في ضوء الفقه الإسلامي

◆ مدى أثر دليل نفي الغرر في صحة المعاملات

◆ المدرسة المقاصدية: نظرة تحليلية



ALFIQH ALMOKAREN

It Works on Comparative Jurisprudence & Contemporary Plying Issues

1

1th Year -1- Winter - 2013

سعر العدد

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل.	مصر: ٧ جنيهات
سورية: ١٠٠ ل.س.	السودان: ٨٠ ديناراً
الأردن: ١٠٥ دينار	ليبيا: ١٠٥ دينار
السعودية: ١٠ ريال	تونس: ١٠٥ دينار
العراق: ٣٥٠٠ دينار	الجزائر:
اليمن: ٣٠٠ ريال	المغرب: ٢٠ درهماً
عمان: ٢ ريال	موريتانيا: ٢٠٠ أوقية
الإمارات المتحدة: ٢٠ درهماً	الدول الإفريقية: ٥ دولارات
قطر: ٢٠ ريال	الدول الأوروبية: ٦ دولارات
البحرين: ١٠٥ دينار	الولايات المتحدة وكندا
الكويت: ١ دينار	وأستراليا: ٨ دولارات

الإشتراك السنوي:

- لبنان والدول العربية: ٥٠ دولاراً - أوروبا وأمريكا: ٧٠ دولاراً
- الجامعات والمؤسسات الرسمية: ١٢٠ دولاراً

المراسلات: لبنان - بيروت - ص.ب. ٥٠٩٧/٢٥

البريد الإلكتروني: altajdeedcenter@gmail.com

الفقه المقارن

العدد الأول - السنة الأولى - شتاء ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م

الفقه المُقارن

فصلية متخصصة في الفقه المقارن
بثوبه الجديد وقضايا الأمة المعاصرة

١

العدد الأول - السنة الأولى - شتاء ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م

تصدر عن مركز التجديد للدراسات الدينية المقارنة

ملف العدد: المنهج المُقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه

◆ مقاصد الشريعة والقانون المقارن

◆ الفقه المُقارن علم أم منهج؟

◆ المقارنة والفقه المقارن

◆ ابن رشد المالكي والفقه المقارن

◆ المنهج المُقارن ودوره في معالجة قضايا الأمة المعاصرة

دراسات مقارنة

◆ القانون الدولي الإنساني في ضوء الفقه الإسلامي

◆ مدى أثر دليل نفي الغرر في صحة المعاملات

◆ المدرسة المقاصدية: نظرة تحليلية

الفقه اُطْقَارُ

فصلية متخصصة في الفقه المقارن بثوبه الجديد و قضايا الأمة

تصدر عن: مركز التجديد للدراسات الدينية المقارنة

المدير المسؤول:

قاسم متيرك

رئيس التحرير:

أحمد مبلي

الهيئة العلمية (مرتبة هجائياً)

أ. د. بشير البوزيدي (تونس)

د. حسان موسى (الجزائر)

الشيخ سيف الله صرامي (إيران)

د. عبدالرحمن السالمي (عمان)

الشيخ غازي الشبيب (السعودية)

د. صاحب محمد نصار (العراق)

السيد عبدالله بن حمود العزي (اليمن)

الشيخ محمد زراقت (لبنان)

أ. د. محمد كمال الدين إمام (مصر)

مدير التحرير:

محمد تهامي ذكير

الهيئة الاستشارية (مرتبة هجائياً)

أ. د. عبد الفتاح إدريس

أ. الشيخ محسن الأراكي

أ. الشيخ محمد علي التسخيري

أ. الشيخ علي محي الدين القره داغي

د. الشيخ وهبه الزحيلي

المراسلات: مجلة الفقه المقارن: لبنان - بيروت: ص.ب: 5097-25

Beirut - P.O.Box: 25-5097

Altajdeedcenter@Gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة:

التوزيع: لبنان والعالم العربي: دار الفلاح للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت: ص.ب 113-6590

E-MAIL:alfalahzoobi@gmail.com Tel.: 03-284600 /961-1-856677 ت:

قواعد النشر في المجلة

تُرحب مجلة الفقه المقارن بمشاركة العلماء والمفكرين والمتخصصين في الفقه المقارن والاجتهاد في القضايا المعاصرة.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والمنهج المقارن، بالإضافة إلى توثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحري الموضوعية في البحث والمعالجة والنتائج.
- تخضع المواد التي ستشتر للتدقيق ومراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نُشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلفته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النزعات الطائفية أو العصبية أو الفتوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر كاتبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الملف، الدراسات المقارنة، قراءات في كتب مقارنة أو مناقشة الأفكار والآراء الواردة في دراسات المجلة.

الرجاء إرسال إسهاماتكم إلى بريد المجلة الإلكتروني:

altajdeedcenter@Gmail.com

في هذا العدد

• كلمة التحرير ٥

ملف العدد : المنهج المقارن : ماهيته، مجالاته وأهدافه

- مقاصد الشريعة والقانون المقارن
- الفقه المقارن علم أم منهج؟
- المقارنة والفقه المقارن: تأريخ وأهداف
- إبن رشد المالكي والفقه المقارن
- الفقه المقارن ورونتقه: الشيخان الطوسي
- والقفال أنموذجاً
- المنهج المقارن ودوره في معالجة قضايا الأمة المعاصرة
- د. محمد كمال الدين إمام ٧
- الشيخ سيف الله صرامي ٢٦
- د. صاحب محمد حسين نصار ٤٠
- الشيخ واعظ زاده الخراساني ٧٠
- محمد حسن الربّاني ٩١
- محمد تهامي زكير ١١٣

دراسات مقارنة

- القانون الدولي الإنساني في ضوء الفقه الإسلامي
- مدى أثر دليل نفي الغرر في صحة المعاملات
- المدرسة المقاصدية: نظرة تحليلية
- د. علي محيي الدين القره داغي ١٣٢
- الشيخ محمد علي التسخيري ١٧٨
- أحمد مبلغي ٢٠٣

قراءات في كتب مقارنة

- الموسوعة الفقهية الكويتية: عرض ونقد
- التعريف الوافي لكتاب الجامع الكافي
- الشيخ محمد جاسم الساعدي ٢١٩
- السيد عبد الله بن حمود العزي ٢٤٧

لماذا "الفقه المقارن؟"

لاتزال الأوساط الفقهية، والمراكز والمعاهد العلمية المتخصصة في الفقه تصبّ جلّ اهتمامها ورعايتها على الفقه المقارن، وتسعى إلى بلورته بما يتناسب وحجم أهميته، لما يمتاز به هذا اللون من الفقه من خصائص ساهمت في تفوقه على سائر الألوان. والتي من أبرزها أنه لا يكتفي بتوسيع مجال البحث العلمي، من خلال جمع شتات الرؤى المختلفة على صعيد واحد، بل لأنه يوازن بين الأدلة التي يستقيها من المصادر المختلفة والمتعددة، وقياس بعضها إلى البعض الآخر، من أجل تهيئة المناخات الملائمة لتنشيط البحث العلمي وتعزيز الازدهار الثقافي في العالم الإسلامي.

بالإضافة إلى قدرته على إفساح المجال واسعاً أمام المذاهب والمجاميع الفقهية للتلاقح والتفاعل، ما يؤدي إلى تنشيط الحركة العلمية والحضارية للأمة.

وهذا الاهتمام المتجدّد بالفقه المقارن، يزد من حجم الارتباطات والعلاقات القائمة بين المذاهب والمجاميع الفقهية، ويفتح أمامها آفاقاً واسعة للتحرك بحرية في اتجاهات وأبعاد متعددة، الأمر الذي يساهم في إثراء العقلية الإسلامية ذات التاريخ الطويل والعريق..

إنّ الفقه المقارن يعتبر عاملاً جوهرياً يزيد من قوة واقتدار الفقه الإسلامي في مرحلته الراهنة، وبالظروف التي تحيط به، فيما لو أراد أن يكون فعالاً على المستوى الدولي، ومفيداً في الحياة يشقّي أوجهها، واندفاعاتها المختلفة.

كما أنّه يسعى بجديّة لبلوغ أهداف بالغة الأهمية والأثر في مجال الحصول على أنباط ومناهج التفكير العلمي والفقهية، والمربطة بالمصير المشترك للأمة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول: إنّ للفقه المقارن دوراً كبيراً في تعميق البحوث وتوسيع نطاقها، إضافة إلى تركيز توجهاتها، وبفضله أحرز الفقه تقدماً ملموساً في عصرنا الحاضر وإن لم يكن بالمستوى المطلوب..

لكن -مع الأسف- ثمة من يرفض هذا الاهتمام الخاص والتميز بالفقه المقارن، ويستنكف عن ممارسته والخوض فيه، بسبب الجهل بضرورته وآثاره العظيمة على صعيد الجمع بين المذاهب الفقهية المختلفة، والقصور عن الاستفادة من المعطيات التي قد يمنحها هذا الفقه لصالح الأمة جمعاء.

وبالرغم من مكانة الفقه المقارن في الماضي وآثاره التي شهدتها تلك العصور الغابرة، إلاّ أنّه ظلّ يعاني من عدّة مشاكل وعقبات حالت دون تطوّره وارتقائه بالمستوى المطلوب، من أبرزها:

أولاً: عدم استيعابه ووشموله لجميع المذاهب الإسلامية.

ثانياً: عدم وضوح منهجيته بصورتها الكاملة.

ثالثاً: قصوره عن تسليط الأضواء على جميع الحقول القديمة للفقه، والقضايا المستجدة المعاصرة.

وهذا ما تسبب في تراجع ميزان النشاطات العلمية على هذا الصعيد من الجهود الفقهية، وانحسار في مستوى تقدّم وتطوّر العملية الاجتهادية، ممّا انعكس أثره سلباً على نتاجات هذا اللون من الفقه، وعجزه عن الإجابة على متطلبات العصور المتلاحقة.

إنّ عراقة هذا اللون من الفقه - منذ القرن الرابع الهجري - وشهرته السابقة بين الأوساط العلمية الإسلامية، قد تكسبه مزيداً من الاهتمام والانتشار في أوساط الجمهور، ورعاية خاصة من الأطراف التي تعنى بشؤون العلم والمعرفة الإسلامية، لاسيّما في هذا الزمن الذي يعدّ الترويج للفقه المقارن ضرورة ملحة للغاية

من هذا النطلق، وفي إطار بلورة الاهتمام بهذا الحقل المعرفي، تصدر مجلة ((الفقه المقارن)) لتعزيز روافده المتعددة، بالشكل الذي يمكنه من خوض جميع الميادين المعرفية، والإجابة على المتطلبات المتزايدة، في كافة المجالات والأصعدة: الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والحقوقية .. إلخ .

لكنّ مما لا شك فيه أن هذه المجلة لا سبيل أمامها للتطور والتقدّم، ولا طريق لها للنجاح والانتشار، إلاّ بأن تنغذى من أرضية صالحة تحمل هموم الرسالة وأهلها، وتنهل من روافد مختلفة الرؤى والمذاقات الفقهية ..

وبتعبير آخر: إذا كانت مجلة «الفقه المقارن» عازمة على أن تكون مجلة فقهية لكلّ المذاقات والرؤى، وتعكس آراء المذاهب الإسلامية المتعدّدة، فإنّ ذلك لا يتمّ إلاّ عبر مدّ الجسور بين جميع الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، ودعوتهم للمساهمة في إنجاح هذا المشروع، واستمرار عطاءاته في مجالين اثنين: أولاً - تعميق بحوثها العلمية.

ثانياً - مقارنة الخطابات الفقهية المعاصرة في القضايا المصيرية والساخنة، المطروحة أمام الفقه، والتي هي بحاجة إلى إجابات قاطعة وفورية، تعكس آراء علماء الأمة وفقهائها الأعلام.

في هذا العدد

في العدد الأول من المجلة، ارتأينا أن نسلط الضوء - ضمن ملف العدد - على (المنهج المقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه) حيث يشارك نخبة من الفقهاء والعلماء والمتخصصين، في التعريف بالمنهج المقارن: هل هو منهج أم علم؟ ومعالجة مقاصد الشريعة بالقانون المقارن؟ وتاريخ المقارنة والفقه المقارن، ومساهمة ابن رشد المالكي في الفقه المقارن.. كما تناولت دراسات أخرى دور المنهج المقارن في معالجة قضايا الأمة المصيرية، وخصائص المنهج المقارن لدى كل من الشيخين الطوسي والقفال ..

وفي باب الدراسات المقارنة: هناك ثلاث دراسات، الأولى عن: القانون الدولي الإنساني في ضوء الفقه الإسلامي، والثانية عن: مدى أثر نفي الغرر في المعاملات، والثالثة عن: المدرسة المقاصدية: نظرة تحليلية .. بالإضافة إلى دراسة عن الموسوعة الفقهية الكويتية، وتعريف بكتاب الجامع الوافي ..

والله المستعان
أحمد مبلي



ملف العدد

المنهج المقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه

مقاصد الشريعة والقانون المقارن

د. محمد كمال الدين إمام^(*)

شهدت بداية القرن الماضي اعترافاً بعلم قانوني جديد - وإن كانت له إرهاباته ومجالاته في القرن التاسع عشر - اختير له عنوان القانون المُقارن، وسرعان، ما تبلورت مباحثه وتنوعت مناهجه، وأصبح جزءاً من هموم أهل القانون الفكرية في كتاباتهم ومؤتمراتهم، ولا شك أن دعوة "أهرنج" للبحث عن روح القانون من خلال نقده الصارم للمدرسة التاريخية وما لقيه هذا النقد من ترحاب وإعجاب أعطى الداعين إلى فلسفة التشريع جسراً يعبرون عليه لمغادرة جُزر "الشُّكاك" إلى أرض المؤسسين لعلم القانون المُقارن، وهذا العلم ليس موضوعه الأوامر والنواهي بقصد إنزالها وتحكيمها، وإنما غايته النظر فيما وراء الأوامر والنواهي بقصد تقويمها، والبحث عن إمكان تعميمها، من خلال الإنسان الذي هو العامل المشترك في أي خطاب تكليفي، شرعياً كان أو وضعياً.

وهكذا يكتسب "القانون المُقارن" حياة مدركها الروح الاجتماعية لكل أمة، والقانون المقارن بهذا المعنى ليس وجهة علمية خالصة مُجردة، وإنما حركة لها أبعادها السياسية والاجتماعية، والمنهج المُقارن في القانون ليس مجرد طريقة

(*) أستاذ الشريعة الإسلامية - كلية الحقوق - جامعة الاسكندرية.

بحث ووسيلة فهم، فمداركه أوسع مدى، ووظائفه تستجيب - أو هكذا ينبغي أن يكون - للتشريع القانوني الداخلي من أجل تفعيله وتطويره، والقوانين العالمية بُغية الوصول إلى العناصر المشتركة إن لم يكن من أجل توحيدها، فأضعف الإيمان ينبغي السعي نحو التقريب بينها، لأن القانون المُقارن يختلف عن القانون الوضعي الذي من سماته المحافظة والسكون، بينما الحركة هي أبرز خصائص القانون المُقارن، وهي حركة في الفكر، وحركة في الواقع، حركة في الفكر وجهتها المبادئ الكلية، وحركة في الواقع ميدانها العالم الإنساني الرحيب، رغم حدوده الجغرافية، وموانعه السيادية، ومنذ عام ١٩٠٠م أي بداية القرن الفائت ومع انعقاد أول مؤتمر للقانون المقارن، كُتِبَ فيه شهادة الميلاد لهذا الفرع الوليد، برز الأستاذان "إدوارد لامبير"، و"ريمون سالي" باعتبارهما أهم المدافعين عن القانون المُقارن وأبرز الداعين إلى جعله علماً قائماً بذاته في الموضوع والمنهج والغاية، أما الموضوع فهو القوانين المختلفة زماناً ومكاناً، وأما المنهج فهو الطريقة المُقارنة وأما الغاية فهي البحث عن القواعد العامة والمبادئ الكلية بين الشرائع والنظم، والرأي عندي أن ولادة القانون المُقارن لا تعني انحسار المدرسة التاريخية، بل إنها مستدعاة بالضرورة، لأن البحث في عمومية القوانين، لا يعني استبعاد الخصوصية أو التكرار لها، فالقانون كما قال - "كاييتان" بحق - ثمرة من ثمرات عصره، قد عمل على إنضاجها الزمان والمكان والحال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهي عوامل تختلف من بلد إلى بلد، مما جعل قوانين كل أمة مُستقلة بذاتها، لأن ما يُوافق أمة قد لا يُوافق أمة أخرى ولا يتفق مع روحها الاجتماعية، فضرورة القانون في كل مجتمع لا تعني استنساخه لكل بيئة، وتطابق مكوناته لدى مختلف الجماعات.

ينقسم هذا البحث إلى مطلبين :

المطلب الأول : في القانون المُقارن ووظائفه .

المطلب الثاني : في مقاصد الشريعة وصلتها بالقانون المقارن.

المطلب الأول

في القانون المقارن ووظائفه

وُلد القانون المقارن في أوروبا، واحتل مكانة في منظومة العلوم القانونية بجهود "سالي" و"لامبير" وإليهما يعود الفضل في ذاتيته واستقلاليته وهما يختلفان في الغرض والغاية.

فالغاية عند "سالي" توظيف القانون المُقارن في "تطوير" القانون الوضعي في بلد ما في عصر معين.

والغاية عند "لامبير" "التقريب" بين النظم القانونية في البيئات المُتجانسة لتصبح هذه المبادئ التشريعية العامة زاداً مشتركاً، لكل أمة في إيجاده نصيب، ولكل أمة في الاعتماد عليه حق.

أولاً - نظرية إدوارد لامبير:

"إدوارد لامبير" مكانه في المطلب الثاني من هذا البحث، لأهميته في دراسة الاتجاه المُقارن في القانون المصري الحديث بأبعاده الإسلامية، والرجل صاحب نظرة إيجابية للفقه الإسلامي، فقد كتب أحد تلاميذه المصريين وهو "محمد لطفي جُمعه" في مذكراته وهو يتحدث عن الأستاذ "لامبير" وقد تكلمنا عن الشريعة الإسلامية فأثبت لي بالأدلة العقلية والنقلية أن ديننا هو دين تطور وترقي، وخلاصة رأي "لامبير" أن غاية القانون المُقارن محورها الوصول إلى مبادئ تشريعية عامة، هدفها التقريب بين القوانين في البيئات الاجتماعية التي تجمعها وحدة المصادر في التشريع، وهو يفتح على الشرائع الأجنبية بقصد اكتشاف منابعها، وتحليل مكوناتها وأصولها لعلنا نصل إلى قانون عالمي.

ويرى "إدوارد لامبير" - كما يعرضه عبد المنعم البدرواي في دراسته الرائدة في أصول القانون المدني المُقارن - أن القانون المقارن ليس علماً واحداً بل يضم

فى الواقع فرعين من العلوم يتميزان هدفاً وموضوعاً ولا يشتركان إلا فى المظهر الخارجى، وفى استعمال الطريقة المقارنة فى كل منهما، ويجب وفقاً لرأى "لامبير" التمييز بينهما:

فالأول هو علم الظواهر القانونية والغرض منه الكشف عن الظواهر القانونية فى نشوئها وتطورها، ولهذا فهو يبحث فى جميع الشرائع القديمة منها والحديثة، المُتمدنة منها وغير المُتمدنة ويُطلق عليه "لامبير" إسم "التاريخ المقارن"، وهو لون من الدراسة يُمكن أن نجد أصولاً له فى مقدمة "ابن خلدون"، ونظنه ليس جديداً على العقل العربى، وإن أراد علماء القانون المُقارن منتجاً غريباً، ينفرد الغرب بوضعه وتسويقه.

والثانى: هو ما أطلق عليه "إدوارد لامبير" إسم "التشريع المُقارن" وهو عنصر من عناصر القانون الوضعى، ويبحث فى مجموعه من القواعد القائمة فعلاً، والتي بينها وشائج قُربى تاريخية واجتماعية وسياسية، وهذا التصور أيضاً ليس بعيداً عن فقه العلوم الإسلامية ومناهج البحث فيها، "فأبو الحسن العامري" - أحد أعلام القرن الرابع الهجرى - فى كتابه «الإعلام بمنابى الإسلام» يولي أهمية خاصة لدراسة التشريع وأركانه ومقاصده فى دراسة مقارنة بين الأديان السماوية والوضعية السابقة على الإسلام.

١- التاريخ المُقارن: وغايته علمية خالصة هي البحث عن الحقيقة، والكشف عن الأواصر والعلاقات التي تربط بين الظواهر القانونية فى النشأة والتطور، وفى التراجع والذوبان، مستهدفاً غاية قد يعسر الوصول إليها، وهو معرفة القوانين الطبيعية التي تحكم العلاقات الاجتماعية وفى مقدمتها العلاقات القانونية.

وفى هذا السياق يتعين على رجل القانون المُقارن أن يبسط آفاق دراسته فيجعلها تمتد إلى النظم القانونية فى كل الشرائع، وفى جميع الأزمان، وعند جميع الشعوب، حتى يتمكن من بناء نسق عام يُفسر به نشوء النظم القانونية وتطورها

واختفاؤها، ويستتبط المعايير التي تُحدد درجات النمو الحضاري الكامنة وراء نصوص القانون.

٢- التشريع المُقارن: وله في نظر الأستاذ "لامبير" غاية عملية نفعية وتطبيقية هي البحث بين الشرائع المتقاربة عن الأساس المشترك بين نظمها القانونية، والإفادة من هذا الأساس المشترك في تطوير القوانين الوطنية واستكمالها. و"إدوارد لامبير" بهذه الطريقة يعتبر مُتمرداً على مناهج عصره عند "أوبري"، "ورو"، و"كابتان"، و"بلانيول"، ويبدو أن مبادئ القانون الطبيعي التي امتلكت عقول رجال القانون في القرن التاسع عشر، جعلتهم يؤمنون بقوانين ثابتة أقرها العقل البشري وهي من العصمة والصواب بحيث يُصبح الأخذ بغيرها لوناً من الضلال، في ظل ثقة بالنفس، وإيمان بالعقل، يُصبح في ضوءهما - كما قال البعض - وقوع النقص في قوانينهم ممتنع، ونسبته اليهم جُرم كبير.

ولا شك في أن "إدوارد لامبير" بذل جهداً كبيراً في صياغة نظريته لعله يعلو بها فوق النقد والتجريح، ولكن نُقاده كانوا على حق في توجيه النقد إلى ما أسماه القانون المُقارن بقسميه، فالتاريخ المقارن أقرب ما يكون إلى علم الاجتماع القانوني، وكان "إبن خلدون" أصدق وأسبق في التنظير له، مع احتراس يليق بعقيدة "إبن خلدون"، ويحميه من المعارضة والرد، أما علم التشريع المُقارن، فما أعطاه له "لامبير" باليمين فقد سلبه منه باليسار عندما اعتبره فناً لا علماً - وكما يقول أستاذنا الدكتور عبد المنعم البدر واعي - إنَّ الكثير من الشُّراح يتتقنون "لامبير" في هذا الخصوص، ويعتبرون ما أسماه "لامبير" "التشريع المُقارن" علماً وليس مُجرد فن، ذلك أن لامبير لم ينظر إلى القانون المقارن إلا من زاوية واحدة وهي إمكان تطبيق الحقائق التي تُستفاد منه، ولم ينظر إليه من حيث الحقائق القانونية التي تستخلص عن طريق المقارنة، ويبدو أن "لامبير" يقصد بالفن الصياغة أو الصنعة، والقانون المقارن قبل أن يكون صياغة وصنعة فهو علم غايته البحث عن الحقيقة.

والرأي عندي أنّ هذه "التجزئة" من جانب "لامبير" للقانون المقارن، أفسدت صياغته النظرية، وكان الفقيه الألماني "جوزيف كوهلر" محقاً في رفضه هذا التقسيم لسبب علمي وآخر واقعي، أما السبب العلمي فمحوره اختلاط القانون المقارن اختلاطاً تاماً بالتاريخ العام الشامل للقانون، وهو تداخل يحول دون نشأة تناسق معرفي في بنية العلم، مما يصعب قواعد فهمه ودرسه.

وسبب واقعي محوره أنّ العناصر اللازمة لدراسة هذا التاريخ الشامل في جميع العصور والأقوام أمر متعذر... وينبغي لكتابة مثل هذا التاريخ العام تدوين تاريخ خاص بكل قانون، تمهيداً لذلك التاريخ العام وهو أمر يكاد يكون متعذراً لما ذكرناه، ولكون التشريع كثيراً ما يخضع في وضعه وسنّه لعوامل عرضية وللغجاءات والأحداث السياسية.

ثانياً - نظرية "سالي":

على الرغم من أنّ جوهر نظرية "سالي" تستهدف توظيف القانون المقارن في تطوير القوانين الوطنية، إلا أنه في رحلة البحث عن قواعد قانونية جديدة، أصبح حالماً بقانون عالمي يُصبح القانون المقارن أداة الوصول إليه، وهو يريد بديلاً للقانون الطبيعي الساكن، ويكون قانوناً عاماً تتجه نحوه التشريعات الوطنية المختلفة تدريجياً، وعلى الرغم من استحالة الحلم بقانون وضعي عالمي، إلا أن نظرية سالي تكاد تسبق عصرها بالإشارة إلى "براداي" أو "نموذج" شديد السيولة والحركة، لم تستخدمه المعرفة الإنسانية على هذا النحو إلا في "عصر المعلوماتية".

ويرى "سالي" أنّ هدف القانون المقارن - باعتباره علماً متميزاً عن غيره - يُمكن إجماله في نقاط ثلاث بتلخيص الدكتور البدراوي:

١- دراسة الشرائع المختلفة من ناحيتها الاجتماعية.

٢- دراسة الشرائع المعتمدة في تنظيمها في طوائف متعددة، وذلك بالطبع

بعد دراسة كل منها على حدة.

٣- استخلاص نموذج واحد أو نماذج متعددة للنظم القانونية المختلفة، ويكون هذا النموذج هو الهدف الذى يسعى نحوه تدريجياً كل تشريع خاص.

ووجهة نظر "سالي" لا تخلو من جميع أوجه النقد التي وجهت إلى فكرة القانون الطبيعي كما صورته المدرسة القديمة، وقد انتقدت من ناحيتين:

الأولى: أنها قالت بقانون طبيعي ثابت فى الزمان لا يتطور.

والثانية: أنها زعمت بأن القانون الطبيعي ثابت أيضاً فى المكان أي أنه قانون عالمي، وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء المعاصرين لا يزالون يتحدثون عن قانون عالمي، وربما أعطت "العولمة" دعماً لهذا الاتجاه، إلا أن الرأي عندي أن التفكير فى قوانين عالمية موحدة ليس مجرد حلم غير مأسوف عليه كما قال "كارل فيلند"، بل هو "كابوس" يُراد به تذويب الهويات المتعددة، وتنحية "الخصوصيات" وهي بطبيعتها سياج مُقاوم، فى عالم يريد "هيمنة المركز" وتدقيق أفكاره وقيمه إلى الأطراف بهدف "خلخلته" أبنيته الثقافية، لتكون أكثر قابلية للتبعية، وأبعد عن التفكير فى الاستقلال. والذي يُمعن فى قراءة "سالي" يرى عنده رؤية متعصبة لا تتحدث إلا عن قوانين دول متحضرة هي الغرب فى نظره، دون تحديد لمعايير المدنية، ومقاييس الحضرة، وقد أجمع - كما قال البعض - أهل العلم بفلسفة القانون وبمقارنة الشرائع، على أنه لا يصح فى فن التقنين هدم القوانين الوطنية بل يجب احترامها، وكما يقول د. محمد صادق فهمي بحق «إن تشريع كل أمة هو من خصائصها، وله ارتباط وثيق بأخلاقها وتقاليدها وجوها وأرضها، وما هو إلا مظهر من مظاهرها الاجتماعية، ومرآة لحالتها الاقتصادية، وإذا ألقينا نظرة على مختلف الأمم التى لها مجد فى الحياة وشخصية تعتر بها وجدنا أن قانونها هو منها وهي مصدره الأول».

ثالثاً - وظائف القانون المُقارن :

حاول البعض أن يربط القانون المقارن ووظائفه بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون، والرأي عندي أنَّ القانون المُقارن غائي في مواجهته للواقع القانوني بقصد تغييره وإصلاحه، فلا تتوقف مهامه عند الوصف والتفسير، بل إنَّ جوهر وظيفته في التقويم والتغيير، وذلك ينطبق على الأصول والفروع، ويدافع من الوعي بأهمية التصنيف العلمي يُمكن إيجاز وظائف القانون المقارن فيما يلي^(١):

١- للقانون المقارن أهميته الخاصة في توحيد القوانين في داخل البلاد التي لا تجمعها وحدة قانونية، فالقانون المدني السويسري مثلاً مدين بوجوده لدراسة قام بها الفقيه السويسري "أوجين هوير" في كتابه "نمط القوانين الخاصة السويسرية وتاريخها" جمع فيه النظم القانونية التي كانت مرعية في كانتونات سويسرة وأخضعها للموازنة فمهّد السبيل لتوحيد القانون المدني في بلاده، وقد سبقت حركة توحيد القانون في داخل أكثر الدول الأوروبية حركة تجميع وموازنة بين النظم القانونية مهدت السبيل لتوحيد أجزاء هامة من القانون الخاص... والمجالات التي أدى فيها القانون المُقارن خدمات لا تُنكر في إصلاح القوانين الوطنية.

٢- وللقانون المقارن أهمية في استعراض تطور النظم القانونية المعاصرة، لكي يتضح للمشرعين مدى هذا التطور وخطوطه العامة فيصبح علم القانون المقارن بذلك علم التطور القانوني العام للقوانين المعاصرة، والواقع أن هذه المهمة تُقرب القانون المقارن من كُلٍّ من فلسفة القانون وعلم الاجتماع.

٣- وللقانون المُقارن أهمية خاصة تتجلى في إسعاف القاضي والحاكم إلى التعرف على أدنى الحلول إلى العدالة، ويُضرب الفقه المقارن لتبرير هذه الحقيقة بالمادة الأولى في القانون المدني السويسري والتي استعارها القانون المدني التركي بدوره، فنصاً على أنه عند شغور النص وشغور العرف على القاضي أن يحكم وفقاً

للقواعد التي لو كان شارعاً لشرعها.

إنّ هذا النص يدعو إلى التساؤل عن كيفية قيام الشارع بمهمته التشريعية ليحتذيه الحاكم عندما يُجابهه اللبس فيتساءل عن الحكم ويتذكر أنه مدعو للتشريع. وهنا يُجيب أحد فقهاء القانون المقارن «إنّ القانون المقارن هو المرجع الأول للشرع وهو إذن مرجع القاضي في مثل هذا المأزق»، والرأي عندي إنه سؤال لا يجد طريقه إلى الفقه القانوني الإسلامي، حيث أذن الشرع للقاضي الفقيه بالاجتهاد للوصول إلى ما يراه حقاً في كل ما يعرض عليه من قضايا، فالعقل وليس القانون المقارن هو وجهة القاضي عندما يغيب النص فغيابه إحالة لا إقالة.

٤- وللقانون المقارن مهمته التثقيفية، وهذه المهمة المنتظرة من القانون المقارن على جانب من الأهمية لأنّ هذا القانون يزيد من حدة الشارع حتى يلمّ بالحلول المرعية في القوانين الأجنبية، ويوسع من أفق رجل القانون حين يعلم بالقوانين الأجنبية، ويعلم أن ثمة حلولاً أخرى ونظماً مغايرة فتزداد ملكته الانتقادية والتحليلية، ويتسع أفق تفكيره وخياله... والحاصل أنّ دراسة القانون المقارن تصل أسباب العالم ببعضها دون افتيات على الروح القومية والوطنية، وبذلك يتمّ التعاون بين رجال القانون من جميع البلاد.

٥- وللقانون المقارن مهمته التشريعية حيث لا تخفى أهمية القانون المقارن في حركة التقنين حيث لوحظ أن أسوأ القوانين صياغة وحلولا هي تلك القوانين التي شرعتها سلطة تجاهلت الاستفادة من الحلول الواردة في أمثال تلك القوانين في البلاد الأجنبية... ويوصي رجال القانون المقارن بالتزام الحيطة عند استعارة القوانين الأجنبية لئلا يزج في التشريع قواعد يعوزها الانسجام، ولئلا يُقحم في بلد تشريعاً أجنبياً العروق فيحدث فيها من النتائج ما لا تُحمد عقباه.

المطلب الثاني

فى المقاصد الشرعية وصلتها بالقانون المُقارن

للأستاذ "أرمانجون" زميلاه تعريف للقانون المُقارن يعتبر مدخلا لعلاقة وثيقة بين المقاصد الشرعية والقانون المقارن فهو "علم دُجماطيقي" أي كُلّي القواعد، وهو فى نظر هؤلاء فرع من فروع القانون الحي، يُدرس لغاية هي أن يمدنا بقواعد منظمة للسلوك البشرى ويستخدم فى العمل والحياة العملية، وهدف هذا القانون استنباط قواعد العدالة التي تحكم مجتمعاتنا العصرية حُكماً كلياً من خلال قواعد عامة^(٢).

وهذا التصوير الذي ذهب إليه "أرمانجون" - كما يقول صلاح الناهي - يغير فى الحقيقة وضع المسألة، ويُعيد إلى القانون المقارن صفة القانون إذ يجعل موضوعه البحث عن قواعد العدالة التي تخضع لها المجتمعات البشرية المعاصرة. إضافة إلى كونه دراسة انتقادية تحليلية تركيبية تقييمية، والقانون المُقارن على هذا النحو له مقابله فى الفقه الاسلامي فيما أطلق عليه الفقهاء علم الخلاف وله مناهجه وتقسيماته، وأعلامه ورواده، ومكتبته ومُصنفاته، وللأهمية التي احتلها "إدوارد لامبير" في تأسيس القانون المُقارن، ولصلته الوثيقة بالفقه الإسلامي - دراسة وتديساً - ولصلته بالمصريين أساتذة وطلاباً، نعتبره همزة وصل لا يرقى إليها الشك بين مقاصد الشريعة والقانون المقارن.

أولاً - "إدوارد لامبير" المدير والأستاذ :

"إدوارد لامبير" أحد أعلام القانون الفرنسي فى جامعة ليون، ومن الرواد الأول الكبار فى تأسيس القانون المُقارن، وله تأثيره البارز على المدرسة المصرية فى القانون فى مرحلة مبكرة وحاسمة من تاريخ تطورها، تولّى إدارة مدرسة الحقوق السلطانية فى القاهرة أواخر القرن التاسع عشر، ورحل عنها مرغماً بتدبير بريطاني، فعاد إلى ليون أستاذاً فى كلية الحقوق، عاكفاً على إنجاز كتابه الهام «عن وظيفة القانون المُقارن»، وأنشأ بعد عودته المجمع العلمي المصرى، متخذاً من منزله

بليون مقرأ، ومن تلاميذه المصريين أعضاء، واستطاع من خلال رسائلهم العلمية، وكتاباتهم القانونية أن يقدم للعقل القانوني المُقارن في الغرب، نموذجاً فذاً - وعصياً على التكرار - في الفهم المقارن بين عائلتين قانونيتين: هما العائلة اللاتينية والشريعة الإسلامية، وهو جُهد له ثمراته على القانون المقارن من جانبيين:

الأول: تعريف المجموعة اللاتينية بوجه خاص، والفقه القانوني الغربي بوجه عام، بثقافة قانونية حية هي الفقه الإسلامي، استفاد منها الغرب عبر طرق اتصال مختلفة في الأندلس وصقلية وغيرهما من مسالك انتقال الحضارة الإسلامية إلى الغرب، وعندما تحركت هذه الثقافة عبر جهود أبنائها في رسائل علمية مُحكمة، وبلُغة فرنسية رصينة، أصيب العقل القانوني الغربي بالدهشة والانبهار، ولم يستطع إنكار تأثيرها أعلام كبار في مقدمتهم "ليفي أولمان" و"جوسران" والألماني "كوهلر" وغيرهم، وأتوقف قليلاً أمام واحد من أنبغ تلاميذ "لامبير" والمعيد المشارك لأستاذه في تدريس علم أصول الفقه والفقه الإسلامي بجامعة ليون، وهو الدكتور "محمود فتحى"، صاحب رسالة "التعسف في استعمال الحق في الشريعة الإسلامية" والتي تقدم بها إلى جامعة ليون عام ١٩١٢م، وفيها عرض للنظرية باستخدام الطريقة المقارنة بين المذاهب السنية الأربعة، وفي الرسالة جُهد نالت به الدرجة العلمية بتفوق، ونالت الرسالة تقديراً خاصاً من "إدوارد لامبير" المُشرف على الرسالة، فاختارها لتكون العدد الأول من سلسلة أبحاث المركز الشرقي للدراسات القانونية والاجتماعية، وكانت كما يقول "إدوارد لامبير" بداية ناجحة، ونفذت طبعتها الأولى فورَ صدورها، وقد صدرت بمقدمة من الأستاذ "لامبير" تجاوزت صفحاتها المائة، وحسبُ هذه الرسالة أثراً في القانون المُقارن بفرنسا، أن "جوسران" الفقيه الفرنسي الكبير أضاف في الطبعة الثانية من كتابه «روح الحقوق ونسبيتها» صفحات عن نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، واقتدى به آخرون من أتباعه ومواطنيه، ورغم الدعوى المبكرة من "عبد السلام

ذهني" إلى ترجمة الكتاب إلى العربية عام ١٩١٥م، وعزم "عبد الرازق السنهوري" على ترجمة الكتاب كما ورد في مذكراته التي كتبها في مدينة ليون عام ١٩٢٣م، إلا أن الرسالة لا تزال حبيسة الفرنسية لغة، ويندر وجودها في مكتبات العالم العربي.

وأهمية رسالة "محمود فتحي" تأتي من كونها دراسة في المقاصد على مستوى التنظير والتطبيق، اعتمد ببنائها على قواعد المقاصد، وقدم صاحبها «نظرية التعسف في استعمال الحقوق» متكاملة الجوانب واضحة الملامح والسمات، بمجالاتها الواسعة التي تتحرك عليها، وبما تنطوي عليه من أبعاد اجتماعية وأخلاقية، في وقت تحاول فيه نظرية التعسف أن تجد فرجة تنفذ منها إلى عالم الفكر القانوني الغربي، وقد شقت - كما قيل - طريقها بصعوبة، وفي اتجاه معاكس لتيار النصوص القانونية، فلم تظهر في الفقه الفرنسي إلا باعتبارها بدعة قضائية. وانحصرت في أضيق مجال، رغم محاولات "جوسران" الرامية إلى توسعة نطاق النظرية، ومحاولة تعميم تطبيقاتها، وهي في الفقه الإسلامي مبنية على النصوص، ومقاصد الشارع معتبرة فيها في المقام الأول، وأنها تتناول جميع الأفعال التي يصدق أنها استعمال لحقوق، ولا يوجد - كما يقول بحق سعيد الزهاوي - حق مُطلق في الشريعة، فلا حدّ لاتساع النظرية في الفقه الإسلامي.

الثاني: حضور الفقه الإسلامي في معاهد القانون العالمية يأخذ ويُعطي، في جدلية فرضت الفقه المُقارن في كثير من قاعات الدرس، ودراسات الباحثين، وبدا الفقه الإسلامي أكثر ثراءً وتقدماً مما يظنه أصحابه، ومن خلال مناهج تتسم بالعمق والجدة، فاستعيدت ثقة كانت مفقودة، وأسفرت أصالة ظلت محتجبة، فكان وجود هؤلاء الفتية النابهين - من أبنائنا الذي ارتحلوا من أجل العلم وبه عادوا - إيذاناً بانتصار القلم على السيف، وكانت عودتهم بداية نهضة في دراسة الشريعة والقانون طال انتظارها، وتدفقت في هذه الحقبة أعمال "محمد صادق

فهمي"، و"عبد السلام ذهني"، و"عبد الرازق السنهوري"، و"محمد عبد الجواد"، و"محمد فؤاد مهنا"، وفي أعمال كل واحد منهم اجتهادات تلاحت فيها مقاصد الشريعة مع اتجاهات حديثة في القانون المقارن، وهي لا تزال تتوَّجح كلما صافحتها يدٌ محبة، أو عانقتها عين تعشق الفكر الموثوب، والعطاء المتدفق. وهي أعمال تحتاج إلى رصد يُلملم شتاتها، وجهد يحلق في آفاقها ويستنطق سرّاً تميزها وبقائها. خلاصة القول: إنّ الإنصاف يقتضي الاعتراف بإسهام "إدوارد لامبير" في الدراسة المقارنة في مصر، ولفت الأنظار إلى أهمية الشريعة الإسلامية في تأسيس النظام القانوني في مصر، وكانت له يدٌ طويلة في توجيه مؤتمرات القانون المقارن إلى التسليم بأنّ الشريعة الإسلامية هي نظام قانوني مُستقل، وثمرات ذلك تمثلت في تزويد المكتبة القانونية في مصر بدراسات مقارنة بين الشريعة والقانون أقتعت الفقه والقضاء في دوائر الفكر الوضعي بأهمية ما لدينا من ثروة، وما نمتلكه من تراث قانوني.

ثانياً - المقاصد الشرعية والقانون المقارن :

تتكون المقاصد الشرعية من أفكار ثلاثة، التعليل باعتباره أداة لضبط الحكم وربطه بالمعاني، والمصالح باعتبارها غاية للحكم بها تُعرف موارده ومصادره، ومآلات الأفعال باعتبارها القاعدة الرئيسة في فقه التنزيل، ولم تُوضع الشرائع إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وإذا كانت "العدالة" هي روح القانون المقارن عند "أرمانجون"، فإنّ العدل هو روح الشريعة عند المسلمين، وبلغه ابن القيم فإنّ «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل». ومفهوم العدل عند المسلمين - كما يقول د. "فتحى الدريني" - ليس مفهوماً فلسفياً

مجرداً، بل هو مجسد في "المصلحة" التي يتغياها الحُكم الشرعي العملي في فروعهِ أو جزئياته أو قواعده العامة، وبهذا كان الفقهاء المسلمون عمليين بحكم طبيعة العمل نفسه الذي نهضوا به لمواجهة مقتضيات حياة الناس وتديير حالهم باستنباط الأحكام الشرعية في هذا المجال، و«أوامر الشرع - كما يقول "ابن القيم" - تتبّع المصالح الخالصة أو الراجعة ونواهيهِ تتبّع المفاسد الخالصة أو الراجعة» والمقصود بالمصالح - كما قال "أبو حامد الغزالي" "المحافظة على مقصود الشرع"، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة".

والمقاصد بهذا المفهوم الواسع للمصلحة، تعطي مشروعية لتوظيف القانون المقارن في فقه التنزيل، واستقبال حُلُوله باعتبارها خبرة بشرية في ميدان تتلاقى فيه العقول، فالقانوني المسلم ليس بحاجة إلى "فكرة النظام العام" لقبول القانون الأجنبي أو رفضه، لأنَّ مقاصده الكلية تقرر أنه "حيث تُوجد المصلحة فتمَّ شرع الله"، وربط الحلول الجزئية بأسبابها وموجباتها من مزايا قواعد الشرع الإسلامي لأنَّ "طَيَّ" بساط الأسباب والعلل - كما يقول "ابن القيم" في "مدارج السالكين" - تعطيل للأمر والنهي والشرائع والعلل.. لأنَّ الأسباب والعلل محل إدراك المتفكرين، واعتبار الناظرين، ومعارف المستدلين، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾^(٣)، وكم في القرآن من الحث على النظر والاعتبار بها، والتفكر فيها، وذم من أعرض عنها، "ولا يخلو باب من أبواب الفقه - القانون - من عبادات ومعاملات وجنابات وغيرها من رعاية هذه المصالح وتحقيق هذه المقاصد "بتأكيد الإمام "الشاطبي"، ومعرفة أسرار التشريع ومقاصدها هي منهج رجل التشريع في تجاوز الأدلة الجزئية والحلول المفردة للوصول إلى القواعد العامة والقواسم المشتركة، فعليه النظر في

"الكليات" ليدرك سرّ التشريع، وإلا تضاربت بين يديه الجزئيات - كما يقول "صلاح الناهي" - وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشرع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع.

وهذه المنهجية المقاصدية تستوعب في داخلها الكثير من وظائف القانون المقارن، وحاجته إلى دراسة نشأة الأفكار القانونية وتطورها، وهو منهج يدعم البحث الدائب الذي يتغيّ صياغة المبادئ الكلية المتعالية في الأنظمة القانونية المختلفة، لقد أصبحت المقاصد عند فقهاء الإسلام شجرة معرفة لها أدواتها المبتكرة، وعلومها المستحدثة، وفي مقدمتها علوم فقه الواقع، وفقه التنزيل، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات، والفقه الافتراضي، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات، يقعان في قلب منظومة "القانون المقارن".

أما فقه الموازنات فقد عرفه العلامة "يوسف القرضاوي" بأنه «الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها.... وأيها ينبغي أن يُقدم ويُعتبر، وأيها ينبغي أن يسقط ويُتلى». وفقه الموازنات بهذا التعريف هو قانون مقارن لا يتوقف عند الوصف والتحليل، ولكنه يتحرك إيجابياً "بمنهج التجريح والتعديل"، وموازنين التعارض والترجيح، للحفاظ على كائن حي اسمه "التشريع" لا تسلم له الحياة إلا بجلب المنافع ودرء المفاسد أما فقه الأولويات، فيعرفه أيضاً "العلامة يوسف القرضاوي" بأنه "وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقّه التقديم، ولا يُقدم ما حقّه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير" وهذا صدى لقانون التناسب في الحياة والكون والإنسان، والعلم بفقه الموازنات وفقه الأولويات - كما ترى أم نائل بركاني - يؤدي إلى سهولة المقارنة بين وضع ووضع، والمفاضلة بين حال وحال، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وبيان أيهما الأولى في التقديم، على

المدى الطويل أو المدى القصير، وسواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي،... والجهل بفقہ الموازنات والأولويات يؤدي إلى خلط كبير بين الأحكام، وذلك من خلال عدم مراعاة مراتب الأعمال، فتقدم النافلة على الفرض،... وتقدم فروض الأعيان على فروض الكفاية... ومن أسباب ظهور فقہ الأولويات والموازنات، سواء فهم الشريعة ونصوصها، وسوء فهم سنة التدرج، والانشغال بالفروع عن الأصول، والاهتمام بالظاهر والشكل دون المضمون والجوهر، وسوء تقدير تغير الزمان والمكان والأحوال.

وفي ظل هذه المنظومة المتكاملة من علوم التشريع، يُصبح الوعي بالمقاصد الشرعية، من ضرورات النهوض بالقانون المقارن في عالمنا الإسلامي في النظرية والتطبيق، وفي دائرة المقاصد يُفهم فقہ الأولويات والموازنات لأنها - وكما يقول بحق "طه جابر العلواني" «من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل، والعرف والتجربة والخبرة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية التي يُمكن أن تُعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر، واستشراف المستقبل»، وهو من دقيق أنواع العلم ليس كل مكلف بحاجة إلى معرفته، ومراتب الناس فيه على قدر إلمامهم بعلوم الشرع وعلوم العقل، حتى لا يضل العامة، وحتى لا يُزاحم على الصدارة فيه الأدياء، وهذا العلم مزلة أقدام وأفهام فلا يفتح كما ألمح "القرافي"، في "الفروق": «إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل، ورتب المصالح، وشروط القواعد...».

ولعل أهم ما يجب الالتفات إليه في مجال علاقة المقاصد الشرعية بالقانون المقارن، أنها تفتح أمامه مغاليق النصوص، فلا يُصبح القانون معزولاً في مدونات التشريع نفهمه بفهم ألفاظه، بل هو حركة دائبة، يتسع بها النص ويضيق، ولا يحضر ولا يغيب إلا بعله، والنص القانوني - كما يقول "سالي" - "إذا أخذ القانون بألفاظه فهو هيكلي عظمي مجرد عن معنى الحياة"، ويقول "كابتان" كم يُخطئ من يتصور أنه محيط علماً بالقانون المدني، فإن نصوص القوانين المسطورة ليس مصيرها كلا سواء

فمنها ما يبلي ولا تصبح له أهمية عملية فلا يبقى له سوى القيمة النظرية ، ومنها ما يتحور طبقاً لمقتضيات الحياة العملية، وفضلاً عن ذلك فإن النصوص التشريعية في أمة مهما كانت كاملة لا تمثل إلا جزءاً من قانون تلك الأمة، فهناك أحكام القضاء وما تطبقه من مبادئ، كما أن الكثير من القواعد التي وضعتها الأعراف تبقى بجانب القوانين المسطورة معمولاً بها ولو أنها لم تُدوّن... إذاً فالذي يجب معرفته هو القانون الحي، وهو القانون كما يعمل به الناس، وكما تطبقه المحاكم وهو ما أطلقت عليه في دراساتي القانون في حالة حركة وليس في حالة سكون.

ثالثاً - القانون المُقارن ومكانه في الفقه الإسلامي :

القانون المُقارن بوضعيته القلقة، ليس له ما للفقه الإسلامي من رسوخ في المصادر، وتنوع في المناهج، واستقرار يكاد يكون شاملاً في نسق قواعده الكلية والجزئية، وإذا كان علم القانون المقارن عند "لوفي أولمان" موضوعه تقريب القوانين في البلاد المُتمدنة فيما بينها بصورة مُنسقة، فهذه المهمة هي إحدى وظائف القواعد الأصولية والقواعد الفقهية في منهجية التشريع الإسلامي. وهي منهجية معترف بها في العائلة القانونية التشريعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها سنية وشيعية وإباضية، دارسة وافية، وهي منهجية تربط الفقه بالإنسان، فمحوره أفعال المُكلفين، بينما يرتبط القانون في مفهومه الوضعي بالدولة وهي صاحبة السلطة فيما يتعلق بالأمر والنهي، فالفقه الإسلامي يُعلي من شأن الجماعة، والقانون تُهيمن عليه الدولة، فيسقط بغيابها، بينما غياب الدولة في المفهوم الإسلامي يُعيد سلطة التشريع من النائب وهو الدولة إلى الأصل وهو الجماعة.

١- علم الخلاف عند المسلمين :

علم الخلاف منهجاً وموضوعاً ومباحث هو إبداع إسلامي خالص، يُسجل أسبقية للفقه الإسلامي على غيره في مجال الدراسات المقارنة، والأصل في علم

الخلاف أنه بحث في أوجه الإلتلاف والاختلاف، وهو على نوعين:
النوع الأول: علم الخلاف العالي: وتتم فيه المقارنة بين المذاهب الإسلامية المتعددة، وتطبيقاته في هذا المجال لا تتسم بالحيدة لأنها في الغالب الأعم انتصار لمذهب على مذهب.

النوع الثاني: علم الخلاف النازل: ويتم بين الآراء المختلفة في داخل المذهب الواحد، بهدف بيان الراجح والمرجوح، وما هو اختلاف دليل وبرهان، وما هو اختلاف عصر وأوان، وقد كثر التصنيف في علم الخلاف لدى المذاهب الإسلامية المختلفة في القرن الثاني الهجري في تراث "أبي يوسف"، و"الأوزاعي"، و"ابن أبي ليلى"، و"محمد بن الحسن" - وهم رؤاد علم الخلاف - كتابات موسوعية، وكتابات مفردة لا يتسع هذا البحث القصير لبيانها وتحليلها، وربما كان علم الخلاف النازل له وشائج قُربى ببعض مباحث علم القانون المقارن في صورته الحديثة.

وعلم الخلاف له وظيفتان :

الأولى: علمية محورها معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم دفاعاً عن المذاهب.
والثانية: عملية تعليمية تستهدف تكوين عقلية لديها مران بتأصيل المسائل، وقُدرة على الاستدلال والمناظرة. وهذه كلها من وظائف القانون المقارن في صورته الحديثة.

٢- اتجاهات علم الخلاف :

تنوعت مناهج هذا العلم بتنوع طرائق التأليف فيه، إلا أن ميدان عملها جميعاً هو الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة، فهي في كل الأحوال حوار من داخل عائلة قانونية واحدة، وكانت منهجية التصنيف، تحكمها اتجاهات البحث عن الإلتلاف في كتب "الأشباه والنظائر"، والبحث عن الاختلاف في كتب "الفروق"، والدمج بينهما في كتب "الاختلاف والاتفاق" وهذه الاتجاهات تحملها عناوين كتب، وأسماء مؤلفات، وهي منهجية تقترب من أدب الجدل والمناظرة، قدر ابتعادها عن أدبيات القانون المقارن، ولا نكاد نجد إرهاباً للقانون المقارن في التراث الإسلامي

إلا في مؤلف وحيد "لأبي الحسن العامري"، هو "الإعلام بمناقب الإسلام"، فقد تخطى هذا المفكر - كما يقول صلاح الناهي - حدود علم الخلاف ما بين المذاهب الإسلامية، إلى آفاق الموازنة بين الشرع الإسلامي وبين شرائع بعض الأمم من حيث الأسس والروح وبعض المبادئ العامة، ولعل السياسة الشرعية هي الأرض المشتركة التي تتحرك عليها مباحث القانون المقارن بحرية علمية ترسم المقاصد الشرعية حدودها وضوابطها.

وتعتبر الدراسة العميقة لنظرية التعسف في استعمال الحق مدخلاً تطبيقياً عملياً على العلاقة الوثيقة بين المقاصد الشرعية، وعلم القانون المقارن، فالنظرية في جانبها المعنوي تقوم على حديث "إنما الأعمال بالنيات"، وفي جانبها المادي على حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وهذه النظرية باتساع مباحثها، وشمولها آفاقها، لا يملك الدارس للقانون المقارن حيالها إلا الاعتراف بأن مثل هذه النظريات العامة في القانون، لا سبيل إلى رفع قواعدها وإرساء بنيانها إلا من خلال المنهجية المقاصدية.

الهوامش

١- د. صلاح الدين الناهي: النظرية العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف، ط ١ - بغداد ١٩٦٨م

ص ٥٦ وما بعدها.

٢- المرجع السابق، ص ٣١.

٣- سورة الحجر، الآية ٧٥.



ملف العدد

المنهج المقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه

الفقه المقارن علم أم منهج؟

الشيخ سيف الله صرامي(*)

تاريخياً نشأ الفقه من مسائل عديدة، بعضها تعرض لها القرآن الكريم، وأخرى ابتلي بها المسلمون وسألوا عنها النبي الأعظم ﷺ أو أحداً من أهل بيته أو صحبه ممن حظي بتأييده ﷺ، بل إن المسائل الفقهية من النوع الأول أيضاً كانت مسبقة - كلها أو جلها - بحوادث واقعة في حياة المسلمين وقد سألوا عنها؛ والروايات في شأن نزولها تؤيد ذلك.

كما أن جملةً منها وردت ضمن سياق القصص القرآني الحاكية عن واقع حياة الإنسان ما قبل الإسلام.

إن تداول آيات الأحكام، والروايات المنقولة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام وأصحابه الكرام حولها، بين أيدي المسلمين وعلمائهم، قد مهدت الأرضية لتكون علم الفقه.

ومن الطبيعي أن الفقه كعلم مدون يتأثر بما يراه العلماء ضرورياً في تدوينه كعلم له مصادره ومناهجه وأهدافه، ويُجيب عن كل مسألة عملية واقعة أو فرضية مفروضة بفرض عقلائي أو عرفي. فجاءت الآراء المختلفة في هذا الميدان يتبعها اختلاف الأحكام المدونة في الكتب والمصنفات الفقهية باختلاف أفهام أصحابها واستدلالاتهم؛ رغم اتفاقهم على مصدرية القرآن، والروايات الواردة على نحو كُلّي كبروي عن النبي ﷺ أو يصل صدورها إليه ﷺ لكونه المرجع الأول في أخذ الأحكام الفقهية والمعارف الإسلامية.

(*) باحث من إيران.

هذه الاختلافات الفقهية اتسعت بعد عصر النبوة والوحي، ومع مرور الزمان تحولت إلى مذاهب فقهية متعددة طبعاً. ولا يمكن إنكار حقيقة جملة من الاختلافات قد أدخلت من خارج الفقه عليه، سواء أكانت كلامية أو فلسفية أو آراء سياسية، في محطات من تاريخ الإسلام، كان لها الأثر العميق في التفكير الإسلامي، خصوصاً في صدر الإسلام، وتحديدًا بعد رحيل النبي الأعظم ﷺ.

هذه الإشارة الإجمالية إلى كيفية ظهور وتكوّن المذاهب الفقهية؛ يتضح منها أنّ الفقه كعلم مُدَوّن، وُجد بوجود المذاهب الفقهية، ولم يوجد كعلم ثمّ تشعّبت منه المذاهب. لكن مع اتّساع رقعة الدولة الإسلامية، وكثرة الحوادث والمسائل التي ابتلي بها المسلمون، ظهر طيف من الفقهاء يميلون إلى وحدة المصادر المعتمدة والأصلية عند المذاهب، في محاولة - قديماً وحديثاً - لمقارنة المذاهب الفقهية في إطار مجموعات تُسمى الفقه المقارن.

والسؤال هنا: هل الفقه المُقارن علم متفرع من علم الفقه أو أنه منهج من مناهجه؟

وللجواب عنه نجد من الضروري أن يكون كلامنا في ثلاث نقاط: الأولى، في بيان المراد من مفردات: الفقه، الفقه المقارن، العلم، المنهج. والثانية: بيان خصائص ولوازم كون الشيء علماً وكذلك كون الشيء منهجاً لعلم، وقياس الأول بالثاني.

والثالثة: النّظر في كون الفقه المُقارن علماً أو منهجاً.

الأولى: مفردات المسألة

١- الفقه: المعروف بين الإمامية أنّ الفقه كعلم، عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية^(١).

والمراد من الأدلة التفصيلية هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهذا

التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف الشوكاني للفقہ والذي يقول: العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال^(٢) وهو موافق للمقصود ظاهراً في تعريف الغزالي من أنه العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين^(٣). فإن مقصوده ليس مطلق العلم بالأحكام وإن حصل بالتقليد من دون النظر والاجتهاد في الأدلة والمصادر، فإن هذا العلم التقليدي، لو سلمنا تسميته علماً، لا يحتاج إلى أصول الفقہ الذي هو تصديي لبيان المراد من الفقہ، مقدمةً لبيانه^(٤).

وعليه، يُمكن أن نتوافق على أن المراد من الفقہ هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، من دون حاجة إلى توافق على تعيين تلك الأدلة وإن كان الكتاب والسنة منها مُسلماً، كما لا نحتاج إلى الغور في المناقشات التي ذكروها بالنسبة إلى هذا التعريف وغيره في مفصّلات الكتب الفقہية والأصولية.

٢- الفقہ المقارن: لقد ميّزوا الفقہ المقارن في اصطلاحهم عن الفقہ بما يبيّن أنفأً، على أساس الموضوع بينهما. فموضوع علم الفقہ هو الأحكام الشرعية، أو بإضافة الوظائف العملية من حيث التماس أدلتها، بينما موضوع الفقہ المقارن هو الآراء المختلفة في الفقہ أو مسائل الاختلاف^(٥).

والفقہ المقارن عُرف تارة بـ «جمع الآراء الفقہية المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها، وترجيح بعضها على بعض»^(٦).

وتارة أخرى بما «يبحث فيما اختلف فيه أهل العلم من أحكام، بعرض أقوال أهل العلم في المسألة الواحدة، وتحديد موضع الخلاف فيها، وهو المُسمّى بتحرير محلّ النزاع، ثم بيان سبب الخلاف، وذكر أدلة كل فريق، وبيان ما يرد على كل دليل، والإجابة عنه إن وُجد، وتحديد القول الراجح، وبيان سبب الترجيح»^(٧).

فالتعريفان مع اختلافهما في بعض التعابير، وفي الاجمال والتفصيل، لا يختلفان اختلافاً يضرّ بمقصودنا هنا من بيان المراد من الفقہ المقارن الدارج في

كلماتهم وكتبهم، لذلك سنعمد التعريف الأول، ونفرض التعريف الثاني بياناً و توضيحاً له.

٣- العلم: المراد من العلم هنا ليس معناه الفلسفي الذي عرفوه بتعاريف شتى^(٨). بل المراد ما دون بأسامي مشهورة؛ كعلم النحو والصرف والطب والهندسة^(٩).

ولكل علم أجزاء ثلاثة رئيسية هي: المبادئ والمسائل والموضوعات، وقد يُطلق العلم على نفس المسائل^(١٠)، بل قال التهانوي: إن حقيقة كل علم مسائله، وعدّ الموضوع والمبادئ من الأجزاء إنما هو لشدة اتصالهما بالمسائل التي هي المقصودة في العلم^(١١). فإنّ المبادئ إما أن تُستعمل في الاستدلال على إثبات المسائل، كما قالوا في بيان المبادئ التصديقية^(١٢). وإما تُستعمل في تعريف الموضوعات وهي المبادئ التصورية^(١٣).

نعم، المسائل لو انقطعت عن الاستدلال، بل والمعرفة بالموضوعات، لا يكون حينئذ العلم علماً، بل هو حكاية عن علم، أو تقليداً عمّن هو عالم.

٤- المنهج: وله معنى لغوي واضح، لكنّه إذا استعمل للعلم يقال: منهج العلم، فهو عنوان مصطلح لفصل في «فلسفة العلم» يُقال له أيضاً طبقاً للغة الأجنبية: (method) وقالوا في تعريفه - وهو لا يكون إلاّ شرحاً للإسم -: «إنه طريق مستقيم واضح يُمكن أن يتوصل بالتأمل الصحيح فيه إلى هدف معين»^(١٤).

ولعلّ المراد من «التأمل» في هذا البيان هو التأمل والاستعمال الصحيح عقيب التأمل الصحيح؛ فإنّ المنهج شيء يستعمل في العلم من أوله إلى آخره للوصول إلى أهداف العلم، وهو شامل نحو ترتيب الفصول والعناوين: الأصلي والفرعي، ونحو الرجوع إلى المصادر وتدوين الاستدلالات منها... وأمثال ذلك.

الثانية: خصائص كون الشيء علماً أو طريقاً

المنهج هو جزء من أجزاء العلم، بل ركن من أركانه. فإنّنا في نظرة فلسفية

إلى العلوم، نعرف أنّ لها: مصادر ومباني وموضوعات وغايات، دوائر ومسائل، نظاماً للمسائل. وقد أشرنا إلى ما يُسمى بأجزاء العلوم في الثقافة الإسلامية، وهي تشتمل على جملة مما ذكر في النظرة الفلسفية. وجملة أخرى منها فيما تسمى بالمبادئ في اصطلاح آخر، غير ما في الأجزاء الثلاثة للعلوم؛ هي بمعنى ما يبدأ به العلم قبل الشروع في مقاصده^(١٥)، ويسمونها «الرؤوس الثمانية»^(١٦). كل هذه الرؤوس صفات ولوازم للعلم في النظر الفلسفي، وثانوي إلى العلم؛ مثل: غرض العلم، ومنفعته، ومؤلفه؛ وما سمّوه بالأنحاء التعليمية، فما ذكره تحت هذا العنوان الأخير قريب من بعض بما يُتوقع من بيان المنهج للعلم. ففيها بيان الاستدلال، ومراحل تحصيل النتائج التصديقية من المقدمات تحت عناوين عديدة، كالتقسيم والتحليل والبرهان، كما فيها بيان لتحصيل المفاهيم والتصورات، تحت عنوان، التحديد^(١٧).

فالمنهج مع سريانه من أول العلم إلى آخره، ومع تأثير نوعه وكيفية استعماله في الاستدلالات والنتائج في كل علم، إلا أنّه يتميّز عن العلم نفسه. ومع ذلك، فإنّ المجال الواسع للمنهج قد أعطى له دوراً عميقاً في تحول العلم وتطوره، بحيث قد يتوهم تولد علم جديد، لكن لازم كون شيء علماً هو تمامية أجزائه المشار إليها، والتي توجب تمايزه عن علم آخر، ولا يكون العلم علماً إلا بتماميّتها. فما لا يكون له هذه الأجزاء لا يُمكن عدّه علماً، كما أنّ خصوصية كون الشيء منهجاً لعلّم أنّه ينظر إلى غاياته، وينظم استدلالاته وكيفية الاستفادة من مصادره، وتحصيل نتائج الاستدلالات والقضايا المطلوبة فيها بنحو أحسن وأدفع عما يُمكن أن يرد عليها من الاشكالات والشبهات. فهذه كلّها من صلاحيات ووظائف المنهج، ولا ينبغي خلطها مع العلم.

الثالثة: الماهية المنهجية للفقه المقارن

عرّفوا الفقه المقارن - كما أشرنا سابقاً - بمحورية موضوعه، وهو الآراء

المختلفة في الفقه أو المسائل الخلافية؛ والموضوع - كما تقدم - هو الذي جعلوه مائزاً بين الفقه بمعناه الدارج في كل مذهب، وبين الفقه المقارن؛ فإنَّ موضوع الفقه على حدِّ اصطلاحهم في موضوع العلم هو أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير^(١٨).

والسؤال المطروح هنا: هل هذا التمايز المزعوم يُمكن الاعتماد عليه للإقرار بأنَّ الفقه المقارن علم برأسه أم لا؟

إنَّ كان الجواب بالنفي فالسؤال التالي يُطرح: فما هي ماهية الفقه المقارن؟

جوابنا الإجمالي عن السؤال الأول هو أنَّ ذلك التمايز صوري، والموضوع في الفقه المقارن والفقه هو بقول مطلق واحد في الحقيقة.

وبناء على هذا الجواب نجيب على السؤال الثاني. أيضاً على الإجمال: وهو أنَّ الفقه المقارن منهج في الفقه بقول مُطلق.

وتفصيل الجوابين باختصار من خلال النقاط التالية:

١- لغةً «الموضوع» في العلوم، له استعمالان: تارة يُستعمل والمراد منه ما هو الموضوع في اصطلاح المنطق الصوري في مسائل العلم كقضايا حَمَلِيَّة أو شرطية. و«فعل المكلف» في هذا الاصطلاح بأنواعه أو أصنافه كالأفعال الصلّاتية أو الصَّومِيَّة أو الجهادية أو الشرب أو الأكل وغير ذلك من الأقسام المتعددة المتنوعة، باعتبارها موضوعاً لعلم الفقه. وأخرى: يُستعمل الموضوع والمراد منه نفس المسائل أو القضايا، فيقال - مثلاً - : موضوع علم الفقه هو الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية^(١٩). وواضح أنَّ المراد من الأحكام الشرعية والوظائف العملية في هذا الكلام ليس نفس الحكم أو المحمول في النظر المنطقي، بل المراد هو القضايا الشرعية والعملية، من قولنا: «شرب الخمر حرام» أو «السورة واجبة في الصلاة» وغير ذلك.

والموضوع بالمعنى الثاني جدير أن يُقال له: «ما يبحث عنه» في العلم، كما أن الموضوع في المعنى الأول، إذا جاء في استعمال «ما يبحث عنه» يجب أن يكون بلحاظ «عوارضه الذاتية الخارجة عنه» على حد اصطلاحهم؛ فيقال في هذا الاستعمال: الموضوع هو الذي يبحث عن عوارضه الذاتية.

٢- الموضوع بالمعنى الثاني في الفقه بقول مطلق هو القضايا الشرعية كما تقدم، وفي الفقه المقارن: ما اختلف فيه أو المسائل الاختلافية أو الآراء الفقهية المختلفة، على حد عباراتهم المنقولة فيما تقدم، فنسأل: متعلق الآراء والاختلافات في هذه التعبيرات ما هو؟ هل هو إلا القضايا الشرعية؟ ونسأل ثانياً: هل الاختلاف وتعدد الآراء لا يكون دارجاً ورائجاً في القضايا الشرعية التي تكون موضوعاً للفقه بقول مطلق؟ بل إذا لم يكن، بقول مطلق، اختلاف وتعدد رأي في قضية شرعية، فهذا يوجب عدم كون القضية اجتهادية، وتخرج عن الفقه الاستدلالي، وهو المراد من علم الفقه هنا؛ فما هو الواقع، إذا قسنا الموضوعين في الفقهين، من دون النظر إلى الحثيات والاعتبارات، شيء واحد هو المسائل الشرعية المختلف فيها. فأين التمايز الموضوعي في الواقع؟

٣- لقاتل أن يقول: إن التمايز الموضوعي حثي اعتباري؛ فالمسائل مع واقع صفة الاختلاف فيها دائماً، تارة تلاحظ باعتبار كونها اختلافية وأخرى تلاحظ باعتبار نفسها، فبالاعتبار الأول موضوعة للفقه المقارن، وبالاعتبار الثاني موضوعة للفقه بقول مطلق.

لكن هذا القول مع ما له من ظاهر منطقي، غير مرضي بالنظر العميق إلى ما في الفقه والفقه المقارن. لذلك نقول:

أولاً: إن نفس بيان الاختلاف ليس غاية للفقه المقارن، بل المقصود للمقارن من بيان الاختلاف - كما عرفنا في تعريفه - هو التماس أدلة المسألة، وبيان الراجح

والمختار منها، اعتماداً على أدلة يُمكن الاعتماد عليها، ويكون مستنداً للترجيح والاختيار. فلحاظ الاختلاف في المسألة في الفقه المقارن لا يكون لحاظاً موضوعياً يتوقف فيه، بل هو طريق إلى حل الاختلاف بعرض الأدلة على أحسن وجوها.

وثانياً: إن الاختلاف نفسه لا قيمة له، بل لا وقع له حتى يدون علماً للوصول إليه، والمقدار الطريقي والآلي للاختلاف في المسألة، كما يكون وجهة نظر مقارنة يكون ملحوظاً للفقهاء في الفقه بقول مطلق أيضاً.

فاختيار القول في المسألة الفقهية لا يرفع الإشكال فيها إلا ببيان الاختلاف فيها، وعرض أدلة المخالف والموافق، ثم اختيار قول معتمد على أدلة لا يرد عليها إشكال.

فتحصل أن اعتبار الاختلاف في المسألة لا يكون شيئاً موضوعياً له محتوى علمياً مميزاً لعلم؛ بل الاختلاف في الآراء أمر طبيعي في كل علم من العلوم العقلية - التطبيقية وغيرها - والنقلية.

ويؤيد ما ذكرناه: عدم وجدان علم آخر من العلوم العقلية والنقلية، من أول تاريخ العلوم إلى الآن، يتركز على نفس الاختلاف في الآراء.

٤- إن الاختلاف المحلوظ في الفقه المقارن بواقعه هو الاختلاف بين المذاهب، وليس كل اختلاف فقهي مدأ للنظر عند المقارن. فهل يمكن رسم علم مستقل قائم على هذا القيد من الاختلاف في قبال سائر الاختلافات الفقهية في المذاهب؟

للجواب نقول: المراد من المذاهب التي يتميز بها الفقه داخل المذهب أو مقارناً للمذاهب، هو الذي نشاهده عبر الحوادث التاريخية التي طرأت على مسار تطور الفقه من صدر الإسلام وإلى الآن، وقد أشرنا إليها في المقدمة، وإذا درسنا وتأملنا في هذه التطورات، وفي الاختلافات التي حصلت بسببها، نعرف أن محل الاختلاف

والتمايز بين المذاهب إنما هو في إثنيين: إما في الكلام أو في أصول الفقه. وبعبارة أخرى: إن جملة من الاختلافات الكلامية، مثل: مسألة الخلافة والامامة بعد رحيل النبي الأعظم ﷺ، وصفات وشؤون ومكانة أهل بيته ﷺ في الشريعة الإسلامية... وغير ذلك، وجملة من الاختلافات في أصول الفقه، مثل: الاختلاف في حجية القياس وغيره... كل ذلك قد مهد الأرضية لتمايز المذاهب بعضها عن بعض، وجاء أئمة المذاهب في مراحل مختلفة من تاريخ الفقه، وصارت آراؤهم الفقهية المبتنية على أصولهم الكلامية، ونظرياتهم في أصول الفقه، محوراً للمذاهب المختلفة، كمذهب مالك ومذهب أبي حنيفة وغيرهما.

فالنقطة العلمية الجديرة بالملاحظة في نظرة فلسفية وتاريخية إلى الفقه، هي أن ما يُسمى بالاختلاف بين المذاهب في الفقه، قياساً إلى الاختلاف داخل المذهب الواحد، هو عبارة عن الاختلافات التي تبنت على جملة من الأصول الكلامية، وآراء في أصول الفقه. والاختلافات الفقهية داخل المذهب الواحد ليست مُبتنية على الاختلافات في أصول الفقه فحسب، بل على التحقيق، وبعضها ناشئة في ضوء الاختلافات الكلامية أيضاً.

مهما يكون، فالاختلاف في بعض الأصول الكلامية، وعلى نحو أوضح في بعض النظريات في أصول الفقه، لا يكون له شأن في تمييز علم عن علم، أو تشكيل علم مستقل، مع أن كثيراً من المسائل الخلافية المبحوث عنها في الفقه المقارن لا تبنت على الاختلاف في الأصول الكلامية أو النظريات في أصول الفقه، بل السبب في الاختلاف فيها استظهارات مختلفة من قبل فقهاء المذاهب المختلفة، من نصوص الآيات القرآنية والسنة النبوية، الغير مختلف فيها أصلاً بين المذاهب.

نعم الاختلافات الأصولية والكلامية توجب اختلافات منهجية في الرجوع إلى المصادر، وتعيين مصدر دون مصدر، وأيضاً في مستوى الفهم والإدراك، وقوة

الاستظهار من تلك المصادر. لذا يجب التأمل أكثر مما يشاهد في مناهج الاجتهاد، والسعي للوصول إلى أحسن المناهج علمياً.

والذي يؤيد عدم سببية الاختلاف في الأصول الخارجية عن العلم لأجل تأسيس علم آخر هو ما نعرفه من تاريخ تطور سائر العلوم البشرية، من العلوم التطبيقية وغيرها؛ فهذا - مثلاً - علم الطب، فإن الأصول الفلسفية المتعلقة بالإنسان وبدنه قد تبدلت قطعاً على طول تاريخ هذا العلم، وهي تؤثر آثاراً عميقة وواسعة في تطور ذاك العلم، إذ العلوم تتوسع وتتخصص بسبب التطورات والتغيرات الطارئة، وتجدد الضرورات والحاجات. وربما يكون الفقه في هذه الأزمنة من العلوم التي تحتاج إلى تخصصات متعددة، في الأبواب المتعددة، والمتنوعة فيها.

٥- إن التبع والتأمل في الآثار المدونة في الفقه المقارن، من القديم إلى الآن، أحسن شاهد لقياس ما في الفقه المقارن مع نظيره من المسائل مما هو من الفقه بقول مطلق، ونرى هل هناك علمان، أم هناك علم ومنهج أو هما سنخان من المنهج؟

فإذا قيس مثلاً كتاب جواهر الكلام في فقه الإمامية للشيخ محمد حسن النجفي رحمته الله مع كتاب تذكرة الفقهاء في الفقه المقارن للعلامة الحلي رحمته الله مرجحاً لآراء الإمامية على غيرها في الكتاب؛ فنرى أن كلا المؤلفين يبحثان في المسائل نفسها، غير أن الأول لا يطرح غالباً إلا آراء الإمامية في تلك المسائل وأدلتهم، والثاني مع ذلك يطرح آراء فقهاء مذاهب غير الإمامية ويدرس أدلتهم.

والغاية كالموضوع لكليهما واحدة، وهي ترجيح قول من الأقوال مستنداً إلى حُجج وأدلة لإثبات الشريعة المقدسة في المسألة، فإذا ركزنا النظر إلى الغاية، وهي الأساس في عمليات كل مجتهد في علم، بل في كل جهد معقول للإنسان، نعرف أن الوصول إليها لا يتم إلا بجمع بين ما في مثل كتاب الجواهر وبين ما في مثل كتاب التذكرة، ففي الثاني إذا كان المؤلف بصدد ترجيح الرأي وهو لا يتحقق إلا ببيان أدلته ورفع إشكالاته، وردّ القول المخالف، لا محيص له عما في مثل الأول

من عرض الأدلة كتاباً وسنةً وإجماعاً وعقلاً، مطابقاً لما اعترف به من الأصول والمبادئ الكلامية والنظريات الأصولية، لأنَّ الترجيح عنده كعالم إمامي لا يُمكن إلاَّ برعاية ما اعترف به، فمؤلف الفقه المقارن يجب عليه لأجل بلوغ غايته، بالمعنى الصحيح، فعل ما يفعله الفقيه في كل مذهب، طبقاً لرؤاه ونظرياته من علوم وآراء القدامى في مجال الفقه، من الكلام وأصول الفقه وغير ذلك، هذا من جانب.

وأما الجانب الآخر، أعني ما في الأول، فغاية مثل صاحب الجواهر كفقيه بارز في مذهب مُعين، هو إثبات أحكام الشريعة المقدسة طبقاً للحُجة الحاصلة من الأدلة، ورفع الإشكالات الواردة على رأيه، ودفع القول المخالف. فهذه الغاية أيضاً لا تحصل إذا احتمل قولاً في المسألة ولو من غير مذهبه، مستنداً إلى مصدر شرعي كالكتاب مثلاً، فيجب عليه عرض هذا القول المحتمل والجواب عنه حتى يدفع عن رأيه ما يمكن أن يرد عليه.

نعم إذا كان القول مستنداً إلى ما لا يكون معتبراً عنده من الأصول ونظريات القدامى، فالمُبَرَّر لعدم عرضه لا يكون إلاَّ لأجل ثبوت بطلانه عنده ببطلان ما يستند إليه. ففي الحقيقة هذا القول أيضاً كأنه عرضٌ له وردّ، فإن رده عنده برّد مبناه ولو في علم آخر. وهذا كما الفقيه المقارن إذا واجه قولاً مبتنئاً على القياس مثلاً، وهو في مذهبه في أصول الفقه لا يقول به؛ فلا يتعرض في فقهه المقارن، وفي أثناء مسألة فقهية، لإثبات بطلان القياس، بل يقول - مثلاً - باختصار: «إنَّ هذا القول دليله القياس، ولا نقول به، فراجع أصول الفقه».

وخلاصة الكلام هي أنَّ ما نتوقع من الفقيه طبقاً للغاية وإتماماً لها، لا يفرق فرقاً أساسياً بين أن يكون الفقيه فقيهاً مجتهداً في ما نسميه الفقه المقارن بين المذاهب، وبين أن يكون فقيهاً مجتهداً في المذهب الواحد.

نعم، التفاوت يُمكن تصوّره في الإجمال والتفصيل، فالفقيه في المذهب

يُجمل في نقل الأقوال، خصوصاً أقوال فقهاء غير مذهبه، ويُفصل فيما يثبت رأيه، بينما الفقيه في مجال الفقه المقارن يُفصل في نقل الأقوال، خصوصاً الأقوال من غير مذهبه، وربما يَجمَل فيما يُثبت رأيه، أو ما يكون الراجح عنده.

كما أن الفقيه في الفقه المقارن ربما لا يتعرّض في فقهه إلا لأهم المسائل المختلف فيها بين المذاهب، وإن كان هذا مهماً، إلا أنه لا يكون علمياً إلا بالتعرض لبعض ما في العلم. كما أن الفقيه للمذهب أيضاً ربما يدون باباً من الفقه لغرض من الأغراض كرفع حاجة يعتقد بوجودها في مجتمعه مثلاً.

ومعنى ذلك التوقع فنياً ومنطقياً هو أن ما في الفقه المقارن من التفاوت الراجح بينه وبين ما في الفقه بقول مُطلق هو من سنخ المنهج، لا من سنخ ما يتفاوت به علم عن علم. فالمتوقع من الفقيه في الفقه بقول مطلق رعاية ما هو من المنهج في الفقه المقارن، من التوجّه إلى كل قول صادر من فقيه قابل للطرح بحسب درجة فقاوته، وأهمية قوله، وبعد التوجّه فإن كان قوله راجحاً عند الباحث في ضوء أدلته، وما يرجّح به القول المختار فهو؛ وإلا فإن كان ردّ قوله لا يُمكن إلا ببيان فساد مبادئه في علم آخر؛ كالكلام أو أصول الفقه وغير ذلك فإنه يشير إليه، وإن لم يكن كذلك فالمنهج الصحيح يحكم بتعرض أدلته وردّها، وهي طبعاً داخلية في مجال الفقه، لا الكلام أو أصول الفقه أو أيّ علم آخر.

كما أن المتوقع من الفقيه المقارن الذي يركّز في فقهه على جزء من الفقه أو أجزاء منه في ضوء تعدد أقوال المذاهب فيهما، أن يتعرض لأدلة ما هو راجح عنده، ودفع ما يُمكن أن يرد عليه حتى يثبت الراجح عنده، كما هو عليه الفقيه في الفقه بقول مُطلق، أن يثبت القول الراجح عنده دون غيره.

إذن فماهية ما في الفقه المقارن ماهية منهجية، ينبغي استكمال المنهج بها في الفقه بقول مُطلق.

ويظهر مما ذكرنا أن ما عدّوه من فوائد الفقه المقارن^(٢٠) يعدّ أيضاً فوائد لطّي

المنهج الصحيح في الفقه، للوصول به إلى أهداف الاجتهاد العامة، والتي منها: «محاولة البلوغ إلى واقع الفقه الإسلامي» لأنّ هذا البلوغ لا يحصل «عادةً إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر» في أدلة الفقه «وتقييمها على أساس موضوعي»^(٢١).

وبعبارة أخرى: إنّ فوائد الفقه المقارن لا يستغني عنها الفقيه بقول مُطلق.

وآخر الكلام: إنّنا لو أمعنا النظر إلى الفقه المقارن وفوائده نعلم أنّه يجب على الفقيه استكمال منهجه الفقهي، واستفراغ وسعه ببلوغ الحُجّة في الأحكام الشرعية، ما يضع بين أيدينا مجموعة تجريبية من الفقه المقارن في قالب منهجي.

الهوامش:

١- أنظر تعريف الفقه في: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن.

٢- إرشاد الفحول، الفصل الأول في تعريف أصول الفقه، ص ٣.

٣- المستصفي، ص ٥، أنظر: صدر الكتاب، بيان حد أصول الفقه.

٤- المصدر السابق.

٥- راجع: مسائل في الفقه المقارن، الدكتور سليمان الأشقر، الدكتور ماجد أبو رقية والدكتور محمد

عثمان بشير والدكتور عبد الناصر أبو البصل، الأردن، دار النفائس ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م ص ١١،

ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن قم، مؤسسة آل البيت ١٩٧٩م، ص ١٥، والفقه

الاجتهادي بين عبقرية السلف وماأخذ ناقديه ، عبدالعظيم المطعن، القاهرة مكتبة وهبة، ص ٤٩

وما بعدها.

٦- الحكيم، المصدر السابق، ص ١٣.

٧- راجع: مسائل في الفقه المقارن، الأشقر وسائر المؤلفين، المصدر السابق.

- ٨- راجع كشف الظنون، حاجي خليفة، بيروت، دار احياء التراث، ص ٣، وكشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، بيروت، ناشرون ١٩٩٦م، مادة العلم، وصدر المتألهين الشيرازي، الأسفار الأربعة، طهران، دار المعارف الإسلامية، ١٣٨٣ هـ. ج ٣، ص ٢٧٨.
- ٩- راجع: التهانوي، المصدر السابق، ص ٦٢.
- ١٠- راجع المصادر السابقة.
- ١١- كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٦٦.
- ١٢- راجع المصادر السابقة، وأيضاً الملاً عبدالله، الحاشية على تهذيب المنطق، قم، جماعة المدرسين ١٤٣٠ هـ، ص ١١٥ و ١١٦.
- ١٣- راجع المصادر المتقدمة.
- ١٤- راجع جميل صليبا، واژه نامه فلسفه وعلوم اجتماعي، ترجمة: كاظم برگ نيسي وصادق سجادي بالفارسية، تهران، شركت سهامی انتشار ١٣٧٠ هـ ش، ص ٢٥٠ وأندره لالاد فرهنك فلسفه، ترجمه غلامرضا وثيق، تهران، انتشارات فردوسی ١٣٧٧ هـ ش، ص ٤٦٥ هـ وعبدالهادي الفضلي، أصول البحث، بيروت، دار المؤرخ العربي ١٤١٢، ص ٥٠ و ٥١.
- ١٥- راجع حاشية الملاً عبدالله، ص ١١٨.
- ١٦- المصدر السابق، ص ١١٩.
- ١٧- المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٣ و ٣٩٣ - ٣٩٥.
- ١٨- راجع: العلامة الحلي، تحرير الأحكام، ج ١، ص ٣٢، ومتهي المطلب ج ١ ص ٧، الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ج ١، ص ٤٠، المحقق الكركي، جامع المقاصد ج ٤، ص ٥، والشهيد الثاني، شرح اللمعة ج ٣، ص ٢٠٥، والغزالي، المستصفى ص ٥، إرشاد الفحول، ص ٣.
- ١٩- الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٥.
- ٢٠- راجع الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٤، والأشقر و...، مسائل في الفقه المقارن، ص ١٣.
- ٢١- الحكيم، المصدر السابق، ص ١٤.

المنهج المقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه



ملف العدد

المقارنة والفقہ المقارن

تأريخ وأهداف

د. صاحب محمد حسين نصّار^(*)

المقدّمة

إنّ مناهجَ الفقہ الإسلامي ومحاوَرَه المنفتحة، تتجدد بتجدد وسائل التمدن وأطر الحداثَة.

ومن هذه المحاور «الفقہ المقارن» والذي يُعطي لحركة الفقہ مجالاً أرحب وأخصب، في استيعاب مفردات فقہ المذاهب الإسلامية، وذلك بتعدد الآراء الفقهيّة المدعومة بالدليل من النصوص الشرعية، ومعالجتها وفق الأسس والضوابط الشرعية والعملية. وهذا الأمر يُعطي ويمنح التشريع الإسلامي دفعاً على جميع الصُّعد المعمول بها، في كل وقت، وفي كل مكان، في العبادات والمعاملات، فضلاً عن تجاوبه مع جميع الحالات، من خلال الاجتهاد.

ومن عظمة التشريع الإسلامي ومكانته السامية، تميّزه باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وفق فهم المجتهد المُرْتَكز على المصدرين الأساسيين: الكتاب والسنة، فضلاً عن المصادر الأخرى، ومن خلال ذلك وغيره توسعت الأفكار والرؤى وتنوعت الإجتهدات، ما منح الفقہ الإسلامي أفقاً

(*) باحث إسلامي - العراق.

واسعاً من حيث الكمّ المعرفي، ووسع مدارك العقل الإسلامي نشاطاً وفاعلية مقرونة بالعطاء والتبلور. ولم يكن هذا متأخراً وإنما بدأ بعد «عصر النص» مباشرة لدى كل المذاهب الفقهية، وبدأ يتبلور وفق منهجية خاصة من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري ليمثل بعد ذلك مذهباً فقهياً له قواعده وأحكامه وأدلته التي تختلف عن الآخر تبعاً لحركة الاجتهاد العلمي.

فأنتج أكثر من عشرة مذاهب فقهية إسلامية. إرتأت سياسة الدولة آنذاك أن تتدخل بصورة مباشرة في نهاية القرن الخامس الهجري لتحصنها في أربعة مذاهب للجمهور فقط - بعد فتح المدرسة النظامية (٤٩٨هـ) وبعدها المدرسة المُستنصرية - واعتبرتها مذاهب رسمية، وحاربت ما عداها فبقيت أفكاراً ونظريات أطلق عليها البعض «المذاهب المُندثرة» كمذهب الأوزاعي، ومذهب الليث بن سعد، ومذهب سفيان الثوري وغيرهم.

في حين انحصر مذهب الخوارج فيما بينهم بفقهِ خاص بهم ... وبقي فكر الإمامية حراً بعيداً عن التوجيه الرسمي للدولة. مما أعطاه حركة وديمومة أوسع. لا تزال مُستمرة إلى يومنا هذا.

وقد أدى هذا التطور في الإجتهد إلى بروز مدارس فقهية متنوعة أنتجت جهداً فقهياً، متمثلاً بالمدونات والمصنفات الفقهية ذات البُعد الخلافية والمقارن على الرغم كونه بسيطاً في بداياته الأولى. حتّى عُده من أولويات الإجتهد الفقهية: فقيل «من لم يعرف خلاف العلماء لا يوثق بإجتهداه»^(١).

سأحاول من خلال هذا المحور الحيوي بيان حقيقة وماهية المُقارنة بصورة عامة، إيضاح مكانة الفقهِ الإسلامي المقارن، بمساره التاريخي وأدابه وأساسه وشروطه، بمنهج علمي في المُقارنة، مع عرض دراسي لكتب فقهية مقارنة للقدماء والمعاصرين وبيان منهجها وأسلوبها بالإضافة إلى عرض نماذج لمسائل فقهية مقارنة، تُعد بمثابة أمثلة لعملية لتلك الأسس والضوابط وبيان

منهجها العلمي، ثم الفوائد المتوخاة من المقارنة، وبعد ذلك سأعرض أبرز وأهم النتائج التي توصلت إليها وأفرزها البحث.

إن دراسة الفقه الإسلامي مقارناً، تستوجب علينا الإلمام بمعنى المقارنة وحقيقتها، والفقه المقارن ما يداخله أو يترتب عليه من قراءة ومراجعة للنصوص الفقهية ودراستها، وصولاً إلى الرأي الأصوب على وفق النصوص والأسس والثوابت المتفق عليها لدى فقهاء المسلمين كافة.

المبحث الأول: أساليب ومناهج الكتابة الفقهية:

استيعاباً لفقرات البحث الفقهي المقارن، أحاول الآن اعطاء فكرة مجملة وعرض وبيان لأساليب ومناهج الدراسات والبحوث والكتابات الفقهية بصورة شاملة مع ذكر لأبرز المؤلفين وبعض النماذج، كل ذلك حسب الترتيب الآتي:

١ - الفقه الأحادي المذهب:

وهو مجرد بيان رأي لسألة ما، كشرائع الإسلام للمحقق الحلبي من الإمامية، والهداية للميرغاني من الحنفية، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (الحفيد) من المالكية، ومغني المحتاج للشربيني من الشافعية، والمغني لابن قدامة من الحنابلة، وهذا بلحاظ فقهاء المذاهب المتعبد بها على مستوى واسع وكبير، ومن ذلك الكتب الفقهية للمذاهب الأخرى، كالمحلى لابن حزم الظاهري من الظاهرية، والبحر الزخار لابن المرتضى من الزيدية، وشرح النيل لأطفيش من الإباضية، وغيرهم وهناك فقه أحادي المذهب ولكنه يذكر الدليل إزاء المسألة في أغلب الأحيان ويسمى «بالفقه الاستدلالي» ككتاب المقنعة في الفقه للشيخ المفيد من الأوائل وهو الرائد في هذا الباب، وكتاب مهذب الأحكام للسيد عبد الأعلى السبزواري من المتأخرين.

٢ - الفقہ الخلافی:

وهو يُعني بيان الرأي الفقهي لمسألة ما لمذهب فقهي معين، مع عرض الدليل أحياناً، ويُعد هذا الرأي الفقهي هنا من المُسلمات مُقدماً، إثباتاً للمسألة المعالجة أو نفي للرأي المخالف لها، دون مناقشة وتعقيب أو إيراد الدليل، ككتب المذاهب المُتطرفة، مثل كتاب ابن تيمية المسمى بـ«القواعد الفقهية النوارنية»^(٢) وابن القيم الجوزية وكتب الوهابية، والفتاوي الفقيه الأخرى «غير العلمية والموضوعية» وعادة ما يطغى عليها طابع العاطفة والارتجال، كفتاوي ابن باز وفتاوي ابن جبرين وما شابه ذلك.

٣ - الفقہ الاستعراضي:

وهو الفقہ الذي يستعرض بعض الآراء الفقهية من دون مقارنة، ومن دون دليل في أغلب الأحيان ومن دون مقابلة وموازنة الرحمن الجزيري المسمى (الفقہ على المذاهب الأربعة) وقد عَقَّب عليه الشيخ محمد جواد مغنية وألف (الفقہ على المذاهب الخمسة) وكتاب عبدالقادر عودة (الفقہ الجنائي الإسلامي) وغيرها من كتب الفقہ التي عرضت أغلب الآراء الفقهية من دون عرض رأي الإمامية وحتى في المحاضرات واللقاءات الخاصة. وكأنه لم يكن هناك فقہ إمامي، وقد طُبِع الفقہ الجنائي في طبعة أخرى بتحقيق السيد إسماعيل الصدر مُضيفاً إليه رأي الشيعة الإمامية.

٤ - الفقہ المقارن:

وهو بيان وعرض لجل الآراء الفقهية الأساسية المُتعبد بها وذلك إن تطلب الأمر مع بيان الدليل لكل واحدة منها ومن ثم مقابلتها ومناقشتها ومراجعتها وتقويمها وصولاً إلى ترجيح الرأي الأقوى دليلاً، وقد تجلّى ذلك في كتب مثل «تذكرة الفقهاء» للعلامة الحلبي.

المبحث الثاني: المقارنة والخلاف لغة واصطلاحاً وحقيقةً وموضوعاً:

١ - المقارنة لغة:

هي «الجمع والمقابلة والتقويم، مأخوذ من قرن بالشيء وقرن بينهما، وقرن الشيء بالشيء وصله به وبابه ضرب»^(٣) وإنَّ المقارن مبني للمفعول من المقارنة^(٤).

٢ - الفقه المقارن اصطلاحاً:

هو (جمع آراء المجتهدين في المسائل الفقهية للمذاهب الفقهية المتعبد بها الأساسية وتقويمها والموازنة بينها، بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض)^(٥).

٣ - حقيقة المقارنة:

الفقه المقارن هو «نوع خاص من دراسة الفقه، ويراد به العلم بالأحكام الشرعية في مختلف الأنواع والأبواب من حيث معرفة آراء الأئمة والفقهاء والعلماء ومذاهبهم المتفقه أو المختلفة فيها، وبيان أدلتهم وقواعدهم الأصولية ووجهات نظرهم التي كانت منشأ هذا الاختلاف مع سبر هذه الأدلة وموازنة بعضها ببعض، واختيار أقربها إلى الحق وأولاها بالقبول»^(٦).

٤ - موضوع المقارنة:

«إذا كان موضوع كل علم - كما يقول العلماء - ما يُبحث فيه عن عوارضه وأحواله الذاتية، يكون موضوع هذا العلم، المسائل الفقهية والقانونية من حيث معرفة أحكامها على حسب المذاهب المختلفة، وآراء الأئمة والفقهاء فيها، وعرض أدلتهم ومناقشتها، وموازنة بعضها ببعض»^(٧).

والذي يُميز الفقيه المقارن عن غيره هو أن الفقيه غير ملزم بعرض الآراء الأخرى ومناقشتها، وإنما يكفي بعرض الأدلة الخاصة التي التمس منها الحكم،

بخلاف الفقيه المقارن فهو ملزم بعرض الآراء المختلفة والأدلة واعطاء الرأي فيها وفق ضوابط وأسس ثابتة. فالفارق بينهما إذن فارق جذري وإن تشابها في طبيعة البحوث^(٨).

لذلك فمجرد عرض الآراء الفقهية للمذاهب دون التقويم والموازنة وفق الأدلة والضوابط والأسس، لا يكسبها صفة المقارنة، كما هو الحال في كتاب الجزيري «الفقه على المذاهب الأربعة» أو غيره من كتب الفقه الخلافية.

والفقيه في هذه الكتب «إما مُجيب يحفظ وضعاً أو سائل يهدم ذلك»^(٩). هو كالمحامي يُدافع عن قضية معتبراً ثباتها من المسلمات عنده دون النظر إلى آراء الآخرين بل على العكس يحاول نفيها وعدم التعرض لها.

وقد عرّف الخلاف بأنه: «منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل»^(١٠). والخلاف: المخالفة^(١١).

وقد أورد ابن خلدون توضيحاً بشأن الخلاف والمخالفة بما نصه: «لا بد لصاحبه «علم الخلاف» من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد لأن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلتها...»^(١٢).

وقد عقب أستاذنا الحكيم على ما ذكره ابن خلدون قائلاً:

«وإذا كان الخلافية يحتاج إلى الاجتهاد لحفظ مسائله والدفاع عنها فإن المقارن أكثر احتياجاً إليها بعد أن وفرنا له صفة القضاء والحكومة بين الآراء، ومن شأن القاضي أن يحيط بحيثيات الحكم والأسس التي يركز عليها لدى الموازنة تمهيداً لإصدار حكمه النهائي في الموضوع»^(١٣).

المبحث الثالث: المسار التاريخي للفقہ المقارن والمقارنة:

لم تكن في عصر الرسالة مقارنة فقهية، لأن الأحكام والمسائل الشرعية

صادرة عن الرسول ﷺ، وهي تمثل المنبع الصافي والأساس الأول، والقول الفصل الذي لا جدال فيه، ولأنه لم يكن هناك مجال للخلاف في الأحكام الشرعية لوجود الرسول ﷺ، فيما بينهم وقوله كان فصل الخطاب^(١٤)، ولكن المقارنة برزت عند فقهاء المسلمين خلال القرن الثاني الهجري وما بعده.

وبعد عصر الغيبة - عند الإمامية - مباشرة، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري (٣٢٩هـ)، ظهر عدد من الفقهاء والمجتهدين وذلك للحاجة إلى الاجتهاد بعد الانتقال من عصر النص وحضور الإمام، لكن كان الاجتهاد كان في مرحلة بدائية وفي صورة آراء متناثرة.

ومن فقهاء ذلك القرن الحسن بن علي العماني (ت ٣٦٩هـ) ومحمد بن أحمد ابن الجنيدي (ت ٣٨١هـ)، وكان من البارزين في هذا المجال من فقهاء المذاهب الإسلامية على بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ) عارفاً باختلاف الفقهاء من الشافعية، وعلي بن أحمد البغدادي (ت ٣٩٨هـ) في كتابه «مسائل الخلاف» وهو من المالكية^(١٥) ومن الحنفية أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) صاحب كتاب «تأسيس النظر» وهو لدى الحنفية من أوائل الكتب في الفقه المقارن بين أئمة المذهب وأئمة المذاهب الإسلامية الأخرى^(١٦). ومن الحنابلة أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) صاحب كتاب (القواعد في الفقه الإسلامي)^(١٧) وهو مطبوع.

وهناك كتب كثيرة لفقهاء المذاهب الإسلامية كافة في الفقه المقارن^(١٨) علماً بأن كتب القواعد الفقهية والأصولية نحت منحى كتب الفقه المقارن وهي تذكر مقارنة بين فقهاء المذهب الواحد والمذاهب المتعددة^(١٩).

في القرن الخامس للهجري: تطور الفقه المقارن على يد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) تطوراً ملموساً - وهو الرائد في هذا المجال - وقد ظهر واضحاً من خلال كتابه «الإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام»، وقد تبعه تلميذه السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) في كتابه «الانتصار» والذي وضع فيه الموازنة

والتقويم وقد عرض فيه رأي الفقهاء في المسألة الواحدة مع عرض رأي الإمامية والتدليل على الراجح منها بأدلة اجمالية، وقد أوضح السيد المرتضى أسلوبه في المقارنة الفقهية وطريقة عرضه للدليل في مقدمة كتابه الانتصار قائلاً:

«فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما تغني عن وفاق الموافق ولا يُوحش معه خلاف المخالف»^(٢٠) وبعد ذلك تطور الفقه المقارن عند الإمامية برؤية أعمق وبمنظرة أوسع وأشمل على يد الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في كتابه «الخلاف»^(٢١).

فقد تحدث الشيخ الطوسي عن منهجه العلمي في المقارنة قائلاً:

«وأن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على مَنْ خالفنا مُوجب العلم، من ظاهر قرآن أو سنة مقطوع بها أو اجماع أو دليل خطاب أو استصحاب حال»^(٢٢).

وقد أثنى الشيخ محمد أبو زهرة المصري على (الخلاف) للشيخ الطوسي قائلاً:

«إنَّ الشيخ الطوسي مع علمه بفقه الإمامية. كان على علم واسع بفقه السُّنة وله في هذا دراسات مقارنة»^(٢٣).

وفي القرن السادس الهجري: برز الشيخ سعيد بن هبة الله المعروف بقطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ) وهو صاحب كتاب «فقه القرآن» وهو أول من ألف في تفسير آيات الأحكام بدراسة مقارنة مع آراء فقهاء المذاهب الإسلامية، وفي القرن نفسه وُجد من فقهاء المذاهب الإسلامية السُّنية ابن رشد (الحفيد) (ت ٥٩٥هـ) من المالكية، الذي كان يقارن بين الآراء الفقهية في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وكذلك الدمشقي في «رحمة الأمة في اختلاف الأئمة» وكذلك تميزت الجهود الفقهية المقارنة لدى محمد بن أحمد بن

إدريس الحلبي (ت ٥٩٨هـ) في كتابه «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي» وكان ابن إدريس في سرائره يُقارن بين الآراء المفقهية المتعددة سواء أكانت على رأي الإمامية أم على آراء فقهاء المذاهب الإسلامية^(٢٤).

وقد برز كذلك سيف الدين أبي بكر بن محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر الشاشي الشافعي القفال الملقب بفخر الإسلام (ت ٥٠٧هـ) له كتاب (حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء) ويعتبر من أجل كتب الشافعية من حيث المقارنة الفقهية للمذاهب الأربعة وأحياناً يأخذ بأقوال الإمامية والظاهرية^(٢٥).

أما في القرن السابع الهجري: فقد كانت الجهود المتميز للمحقق الحلبي نجم الدين أبو القاسم (ت ٦٧٦هـ) والتي احتلت مكانة فقهية في شتى المجالات للمذاهب الإسلامية كافة حتى أصبح لمؤلفاته الفقهية الصدى المدوي في أوساط الأزهر الشريف في التقريب بين المذاهب الإسلامية إلى حد أن كتابه «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام» و«المختصر النافع» قد طبعا من قبل وزارة الأوقاف المصرية وبإشراف وزير الأوقاف نفسه.

وكذلك علي بن محمد القمي السبزواري وهو من أعلام القرن السابع صاحب كتاب «جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق» وهو من كتب الفقه المقارن بين آراء الإمامية وبين آراء الحنفية والمالكية وهو كشرح على كتاب غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع أبو المكارم بن زهرة الحلبي (ت ٥٠٨هـ)^(٢٦).

أما في القرن الثامن الهجري: فقد برزت الجهود الكبيرة، بل والفريدة في عالم المقارنة على يد العلامة الحلبي الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) وقد نحى في الفقه المقارن منحى جديداً، وهو المقارنة ضمن المذهب الواحد في كتابه القيم «مختلف الشيعة»، فعرض جل الآراء الفقهية لفقهاء الإمامية في مسألة واحدة وموضوع واحد وهذا الجهد العظيم والفريد في بابهِ استفاد منه طلبة

الحوزة الشريفة في لتعرف على آراء العلماء منذ عصر الغيبة إلى أيام كتابة العلامة لمختلفه.

وكذلك كتابه القيم الآخر في مجال المقارنة بين آراء فقهاء المذاهب الإسلامية المسمى «تذكرة الفقهاء» فهو بحق تذكرة للفقهاء.

وقد أورد العلامة نفسه في مقدمة كتابه التذكرة بشأن المقارنة ما نصه:

«قد عزمنا في هذا الكتاب الموسوم (بتذكرة الفقهاء) على تلخيص فتاوى العلماء، وذكر قواعد الفقهاء على أحقّ الطرائق، وأوثقها برهاناً، وأصدق الأقاويل وأوضحها... وأشرنا في كل مسألة إلى الخلاف، واعتمدنا في المحاكمة بينهم طريق الإنصاف»^(٢٧).

وكذلك له كتاب «متهى المطلب» وهو الكتاب الشامل لفقهاء المذاهب الإسلامية.

ومن أهل السنة برز محمد بن عبد الرحمن السمرقندي (ت ٧٢١هـ) صاحب كتاب «عمدة الطالب لمعرفة المذاهب» جمع فيه المذاهب الإسلامية الأربعة^(٢٨).

وفي القرن التاسع الهجري: برزت جهود المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) في كتابه القيم «كنز العرفان» في تفسير آيات الأحكام الشرعية والذي تعرض فيه للآراء الفقهية المقارنة، كما درس الفقه على المذاهب المتعددة^(٢٩).

أما القرن العاشر الهجري: فكان جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) وهو من الشافعية صاحب كتاب «الأشباه والنظائر في القواعد» وهو مطبوع وقد تعرض فيه للقواعد الفقهية لدى المذاهب الإسلامية.

ومن الإمامية زين الدين الجعي العاملي (ت ٩٦٥هـ) له «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» الذي درس في لبنان «بعلبك» المذاهب الخمسة وقارن بينها بعد الاطلاع عليها ودراستها فقد درس على ابن طولون الحنفي

(ت ٩٤٢هـ) صحيح البخاري ومسلم، ومنهاج النووي على شهاب الدين الرملي الشافعي، ودرس مختصر الأصول لابن الحاجب على ابن النجار الحنبلي وغيرهم كثير^(٣٠).

وقد ظهر أثر ذلك في كتابه الجليل «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام» ومن خلال مؤلفه هذا وغيره ظهر علمه بالمقارنة بما طرحه من آراء. أما القرن الحادي عشر الهجري: فقد توضحت فيه جهود فقهية مقارنة كثيرة كان من أبرزها جهد عمر بن إبراهيم المصري المعروف بابن نجيم (ت ١٠٠٥هـ) وهو من الحنفية صنف كتاب «الأشباه والنظائر» وهو مطبوع، ومن الإمامية عبدالله بن الحسين التستري الأصفهاني (ت ١٠٢١هـ) له كتاب «جامع الفوائد في شرح القواعد» وهو مطبوع.

وفي القرن الثاني عشر الهجري: برزت جهود للمقارنة على صعيد المسائل والآراء الفقهية وكذلك في مجال القواعد الفقهية وغيرها منها ما صنفه أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي (ت ١١٧٦هـ) صاحب كتاب «مجامع الحقائق».

أما القرن الثالث عشر الهجري: فقد كانت مصنفات كثيرة ومتميزة أبرزها ما صنفه أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥هـ) وهو من الإمامية صنف «عوائد الأيام في مهمات أدلة الأحكام» وهو مطبوع، وكذلك برز في هذا القرن العلامة الكبير مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) وكان يقارن في أبحاثه وكتاباتة في المكاسب، ومن الجميل إنه يستشهد في كتابه المكاسب بكلام صاحب المصباح المثير وهو الفيومي الشافعي وغيره من الفقهاء^(٣١).

وعند وصولنا إلى القرن الرابع عشر الهجري: نجد أنه قد ظهرت كتابات لدى كل المذاهب الفقهية وكان من أبرزها جهود العلامة الشيخ محمد كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣هـ) في مصنفه القيم «تحرير المجلة» والتي في حقيقتها كانت شرحاً «لمجلة الأحكام العدلية» التي صدرت عام ١٨٦٩م عن الحكومة العثمانية

وهي في الفقه الحنفي (صدرت في تركيا) ولم تكن هذه الدراسة على صعيد المقارنة الفقهية لدى المذاهب الإسلامية فقط وإنما كانت مقارنة على صعيد الدراسات القانونية كذلك.

وتميّز في هذا القرن كذلك العلامة المُجدد الشيخ محمد جواد البلاغي النجفي (ت ١٣٥٢) له كتب فقهية مقارنة كثيرة أبرزها «الاحتجاج لكل ما انفرد به الإمامية بما جاء من الأحاديث في كتب غيرهم»^(٣٢) أما في «آلاء الرحمن» فقد فسرت آيات الأحكام بـ(فقه مقارن) يعرض فيه وجوه المسألة في الخلاف والإجماع بين المذاهب ويرجح الرأي الصائب داعماً بذلك نظريته في «الوحدة والتقريب» وتلك من أهم سمات تفسيره^(٣٣).

أما في قرننا الحالي الخامس عشر: فقد تميزت هذه الفترة بنضوج الفقه المقارن وثراء استدلالها العقلي والشرعي، فقد برزت مصنفات ومؤلفات ذات قيمة علمية رصينة في الفقه المقارن على صعيد الدراسات الحوزوية والأكاديمية في مقدمتها كتابات أستاذنا الكبير المُجدد العلامة محمد تقي الحكيم (ت ١٤٢٢هـ) منها كتابه المشهور «الأصول العامة في الفقه المقارن» وكذلك «القواعد الفقهية العامة للفقه المقارن» وقد تميزت كتاباته بأسلوب علمي رصين ومنهجية واضحة دون لبس أو إبهام، فضلاً عن كتاباته الخاصة بالتقريب بين المذاهب والتي تعتمد المقارنة. منها الجهود المتميزة للعلامة الجليل الشيخ محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠ - ١٩٨٠م) في كتابه «الفقه على المذاهب الخمسة» وقد كان في حقيقته تعقياً على كتاب عبدالرحمن الجزيري «الفقه على المذاهب الأربعة» الذي أغفل فيه ذكر آراء الإمامية.

وكذلك جهود العلامة السيد إسماعيل الصدر (ت ١٣٨٨هـ) في التعقيب والإضافة والرد على كتاب عبدالقادر عودة في «التشريع الجنائي الإسلامي» والذي لم يذكر فيه آراء المذهب الإمامي (مذهب آل البيت عليه السلام) مما حدا

بالسيد الصدر أن يصنّف «الفقه الجنائي على المذاهب الخمسة».

وفي هذه المرحلة نجد الجهود العلمية في مجال الفقه المقارن وخصوصاً في البحث الخارج بارزة، تدريساً وتأليفاً في الدراسات الدينية في الحوزة العلمية الشريفة في النجف الأشرف.

وقد أصبح الفقه المقارن من أهم المواد الدراسية في الكليات التي تعنى بدراسة الفقه ككليتي الشريعة في جامعة الأزهر ودمشق، وكذلك في جامعة بغداد، وكليات الحقوق في البلدان العربية كلها، فإنها تقارن المذاهب الإسلامية مقارنة حرة تدور حول الأدلة، فتتوصل إلى ترجيح الرأي انطلاقاً من قوة الدليل بصرف النظر عن صاحبه، وقد تخرج المقارنة من دائرة المذاهب الفقهية إلى المقارنة بين فقه الإسلام والشرائع الوضعية^(٣٤).

وللحاجة الماسة علمياً لوضع موسوعة متكاملة في الفقه الإسلامي المُقارن فقد صدرت في مصر (موسوعة جمال عبدالناصر) الفقهية وكذلك اهتمت سوريا بإنشاء (لجنة الفقه الإسلامي المقارن) في كلية الشريعة بدمشق عام ١٩٥٦م، وقامت الكويت بإعداد (الموسوعة الفقهية الكويتية). وهذه الموسوعات الفقهية المقارنة لم تكن على مستوى البلاد العربية، بل شملت أقطاراً إسلامية أخرى كما تم ذلك في إيران من جهود حثيثة وعمل متواصل في هذا الصدد، حيث تم إنجاز وطباعة عدد من الكتب والموسوعات الفقهية المقارنة.

أصول وقواعد المقارنة في الفقه الإسلامي:

ونذكر منها:

١ - الإطلاع على أقوال الأئمة والمجتهدين وفقهاء المذاهب الإسلامية في المسائل المختلف فيها في محاولة البلوغ إلى واقع الفقه الإسلامي موضوعياً.

٢ - الإفادة من كل المسائل المبحوثة فقهياً مع بيان أدلتها لدى فقهاء المسلمين كافة من دون استثناء.

٣ - إعطاء مساحة واسعة وشاملة للفكر الإنساني دون النظرة الضيقة لاستيعاب جميع المفردات الفقهية بروح علمية وفق الثوابت الشرعية بعيداً عن العواطف.

صفات وواجبات المُقارن:

١ - أن يكون المقارن واسع الإطلاع والعلم بالقواعد والأصول لعلماء كل مذهب فقهي، ليعلم وجهة نظرهم، ومعرفة الأسباب المهمة التي أدت إلى الاختلاف الفقهي.

٢ - أن يكون المقارن أميناً في نقله عن المصادر الموثوقة وصادقاً في نسبتها إلى أصحابها، وذلك باختيار أقوى الآراء مقروناً بأقوى الأدلة (حتى يبعد الآراء المسبقة التي يحاول أصحابها فرضها وعدّها المُسلمات دون التأكيد منها كما هو الحال لدى الخلافي).

٣ - أن يكون المقارن موضوعياً منصفاً متجرداً عن جميع المؤثرات السلبية وأن يكون ترجيحه على وفق الضوابط العلمية.

إختلاف الفقهاء والمجتهدين وأسبابه:

وكما أشرنا فيما تقدم، لم يكن في عهد الرسول ﷺ اختلاف في الأحكام الشرعية، لأن التشريع آنذاك كان يركز على الوحي، وكان الرسول ﷺ هو المرجع لبيان الأحكام، ﴿وما ينطق عن الهوى...﴾^(٣٥) والسُّنة بالطبع هي كذلك من الوحي المُنزَّل من عند ربه، وإن كانت لا تُتلى كما يُتلى القرآن، نعم نشأ الاختلاف بين المجتهدين بعد عهد الرسالة، ولكن طبيعة هذا الاختلاف إنه لم يكن في:

١ - الأحكام التي عُلمت من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والصيام.. إلخ.

٢ - ولا في الأحكام التي تواترت أحاديثها واستفاضت من الرسول الأكرم ﷺ وأهل بيته عليه السلام وهي الروايات القطعية الدلالة بعد التأكد منا متناً وسنداً. وإنما نجم هذا الاختلاف في بعض الفروع الشرعية وفي نطاق محدود في بداية الأمر ثم أخذ يتسع نطاقه بعد انتشار الإسلام فضلاً عن الأسباب الأخرى التي سنعرضها فيما بعد.

لقد وردت عن الرسول الأكرم ﷺ روايات بشأن الاختلاف في الرأي المبني على الاختلاف في فهم النص وفق الأسس والضوابط بعيداً عن الهوى والتعصب كقوله ﷺ:

«اختلاف أمتي رحمة»^(٣٦)، وهذا هو عين الاجتهاد والاستنطاق للنص والاستنباط للحكم الشرعي المنضبط وأورد الشعراني في الميزان إن (عين الشريعة كالبحر فمن أي الجوانب اغترف منه فهو واحد، وإياكم أن تبادروا للإنكار على قول مجتهد أو تخطئته إلا بعد إحاطتكم: أ - بأدلة الشريعة.

ب - ومعرفتكم بجميع لغات العرب.

ج - معرفتكم بمعانيها وطُرُقها)^(٣٨).

فالرحمة موجودة في الاختلاف لأنّ النفوس البشرية مختلفة في قدراتها واستعدادها للعمل بأحكام الشريعة، حتى ضمن المذهب الفقهي الواحد كالإمامية والحنفية وكلهم يشدون تطبيق ما أمر الله سبحانه وتعالى وهنا تبرز أهمية وفائدة المقارنة وصولاً للرأي الصائب.

ولتوضيح مفردات ذلك ينتظم المبحث في مطلبين وكما يأتي:

المطلب الأول: أسباب اختلاف الفقهاء المجتهدين

سأحاول عرض أبرز وأهم الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف، وبصورة موجزة كما يأتي:

السبب الأول: اللفظ الوارد في النص

١ - فقد يكون اللفظ مشتركاً: كلفظ القرء وهل هو الظهر أم الحيز وكذلك المولى وأنه السيد أم العبد. لقول تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾^(٣٩).

٢ - الاختلاف حول صيغتي الأمر والنهي.

أ - فصيغة الأمر تحتمل الوجوب والندب (الاستحباب): كما في آية المدينة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ...﴾^(٤٠) وقول الرسول ﷺ: «يا معاشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»^(٤١).

ب - فقسم حملة على الوجوب كالظاهرية وأغلب الفقهاء حملة على الندب (الاستحباب)، وغيرها كثير.

السبب الثاني: وصول الرواية والحديث إلى بعض المجتهدين فيعمل به ولا يصل إلى غيره فيعمل بدليل آخر

ومثاله: تحليل الزوجة المطلقة ثلاثة لزوجها الأول فمنهم من لم يطلع على الرواية المخصصة والمقيدة والمحددة للآية الكريمة ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ وهي قوله ﷺ: «حتى تذوق عسيلته، ويذوق عسيلتها»^(٤٢) أي أن يكون الزواج فعلياً عن طريق الوطء وليس زواج تحليل عبر الصيغة فقط.

السبب الثالث: تعارض الأدلة

أي عندما يتعارض نصان في حكم المسألة الواحدة، وهو ما تحدث عنه

الفقهاء والأصوليون في باب التعارض والترجيح.

السبب الرابع: اختلاف المجتهدين في العمل ببعض الأدلة

مثلاً نجد الإمامية والظاهرية لا يأخذان بالقياس وغيره كالمصالح المرسلة والاستحسان، في حين نجد البعض من مجتهدي المذاهب الفقهية لا يأخذون بالعقل.

السبب الخامس: اختلاف الأعراف لكل بلد عرفه (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً)

لكل بلد عادات وأعراف وتقاليد تختلف عن الأعراف الأخرى، وهذا العامل يؤثر في اجتهاد المجتهد كما وقع مع الشافعي فعندما انتقل إلى مصر تغيرت بعض اجتهاداته.

السبب السادس: المدلول الاجتماعي لـ (النص) والمدلول الفردي له وحسب طبيعة الإدراك له.

السبب السابع: الاختلاف في فهم النص واستنطاقه ومعالجته وتفعيله سواء كان قرآنياً أم روائياً

وفي الختام نقول: «إنَّ الاختلاف الفقهي في الأحكام العملية المدنية يُمثل ثروة تشريعية ومعنى ذلك هو تعدد النظريات والمبادئ الحقوقية في استمداد الأحكام وتقريرها، وهذا ما يجعل الأمة في غنى من تشريعها لا يضيق بها عن حاجتها، روى ابن وهب عن القاسم بن محمد قوله: «أعجبني قول عمر بن عبدالعزيز ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق وأنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ الرجل بقول أحدهم لكان سُنَّة»^(٤٣).

وقد علق الشاطبي على ذلك حيث قال: «ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس

باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، فوسع الله على الأئمة بوجود الخلاف الفروعى فيهم، فكان فتح باب للدخول في هذه الرحمة»^(٤٤).

المطلب الثاني: أبرز ما كُتب في أسباب اختلاف الفقهاء

كُتبت مؤلفات كثيرة في علم اختلاف الفقهاء وأسبابه، سأعرض بعضها وفق المسار التاريخي لأهميتها باعتبارها المادة الأولية للفقہ المقارن والمقارنة وكما يأتي:

١ - اختلاف العلماء (الفقهاء)، أبو عبدالله محمد بن نصر المروزي الشافعي (ت ٢٩٤هـ) طبع عالم الكتب بيروت ط ٢/ ١٤٠٦هـ، تحقيق صبحي السامرائي.

٢ - اختلاف الفقهاء، أبو يحيى زكريا بن يحيى بن عبدالرحمن البصري الساجي (ت ٣٠٧هـ)^(٤٥).

٣ - اختلاف الفقهاء أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) مطبعة الموسوعات والترقي في مصر عام ١٣٢٠هـ - ١٩٠٢م ط ١^(٤٦).

٤ - الإجماع والإشراف في اختلاف العلماء، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الشافعي (ت ٣١٨هـ)^(٤٧).

٥ - اختلاف العلماء (الفقهاء) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي الحنفي (ت ٣٢١هـ)^(٤٨).

٦ - اختلاف الفقهاء، أبو حنيفة النعمان بن أبو عبدالله محمد بن منصور المغربي الإمامي (ت ٣٦٣هـ)^(٤٩).

٧ - الخلافات، أبو القاسم إسماعيل بن الحسين بن عبدالله البيهقي الحنفي (ت ٤٠٢هـ)^(٥٠).

٨ - تعليق خلاف الفقهاء، الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى (ت ٤٠٦هـ) ^(٥١).

٩ - رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمن الدمشقي العثماني (من علماء القرن الثامن) ^(٥٢).

١٠ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن المرادوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ) تح، أبو عبدالله محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١ - ١٩٧٧م.

١١ - تلخيص الخلاف وخلاصة الاختلاف: مفلح بن حسن بن رشيد الصميري (٨٨٠هـ) ^(٥٣).

١٢ - الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ولي الله الدهلوي أحمد بن عبدالرحيم (ت ١١٧٦هـ) طبع دار النفائس، بيروت ط ٢، ١٤٠٤، ط ٣، ١٤٠٦هـ - كتاب على صغر حجمه لكنه جمع معارف قيمة في تاريخ التشريع ونشوء الخلاف الفقهي.

١٣ - أسباب اختلاف الفقهاء، الشيخ علي الخفيف، مطبعة الرسالة مصر، طبع عام ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.

وغيرها من المؤلفات التي تعرضت لأسباب اختلاف الفقهاء.

المطلب الثالث: دور أسباب اختلاف الفقهاء والمجتهدين في المقارنة

إن اختلاف الفقهاء والمجتهدين وأسبابه والمرتكز على الأصول والقواعد الفقهية والأدلة والضوابط العلمية يمثل الركيزة الأساسية المهمة لأركان المقارنة الفقهية للآراء المعالجة للمسائل والموضوعات الفقهية، وصولاً إلى الرأي الراجح بعد الموازنة والتقويم.

وهذا الاختلاف والتباين في الآراء الفقهية قد اعتمد على أسس ونصوص

شرعية منحت الفقهاء المجتهدين بُعداً، سواء كان على صعيد المذاهب الإسلامية أم ضمن المذهب الواحد. لقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لَجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مُختلفين، إلا من رحم ربك﴾^(٥٤).

ولقول رسول الله ﷺ: «اختلاف أمتي رحمة»^(٥٥) (٥٦).

يقول المناوي في شرح هذا الحديث «اختلافهم التوسعة على الناس بجعل المذاهب كشرائع متعددة بعث النبي بكلها، لئلا تضيق بهم الأمور، ولم يكلفوا بما لا طاقة لهم به توسعة في شريعتهم السمحة السهلة، اختلاف المذاهب نعمة كبيرة وفضيلة جسيمة خصت بها هذه الأمة»^(٥٧).

إنّ الحكمة من الاختلاف في وجهات نظر تبعاً والأصول وبعيداً عن التعصب والأهواء، هو الوصول إلى أيسر الحلول لتنظيم الحياة وحل مشكلاتها، بحيث رضا الخالق وسعادة المخلوقين.

وبهذه الحرية الفكرية يتمكن الفقيه من استنباط واستظهار الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية، فضلاً عن الأمور الأخرى التي يرتبط بها في فهم دلالة الدليل اللفظي في الكتاب أو السنة، كعلم النحو والصرف والبلاغة أو التفسير وغيره، وكذلك تعارض دلالة النص مع الدلالة الأخرى له، بالإضافة إلى الاختلاف حول آيات الأحكام.

فلقد اختلف الفقهاء في عدد الآيات، فقليل إنها تشكل ثلث القرآن، وقيل إنها خمسمائة آية، وهنا: قول إنها ثلاثمائة وخمسون آية أو مئة وخمسون آية فيما إذا جمعت المتكررات، وهناك بعض المحدثين من يجعلها ألف آية كما هو رأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين فقد ذكر ما نصه: «إنّ آيات الأحكام هي أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون، وفي تقديري قد تتجاوز الألف آية، إنّ الفقهاء رضوان الله عليهم والأصوليين القدماء - جزاهم الله خيراً - انطلقوا في تعاملهم مع القرآن باعتباره مصدراً للتشريع من خلل أو ضيق في الرؤية المنهجية

جعلتهم يرون فقط آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها...»^(٥٨).

وقد أورد أستاذنا الدكتور مصطفى الزلمي رأياً آخر، حيث ذهب إلى أن
جلّ آيات القرآن هي آيات الأحكام ولكن لم يتوصل لها^(٥٩).

وهذا الخلاف سيؤدي إلى التباين في أسس الاستنباط ومن هذا ينشأ
الاختلاف في الأحكام الصادرة من خلال فهم النص القرآني.

ثم إنّ الفقهاء لم يتفقوا في دلالة النص وحقيقة تل الدلالة. فما دامت
الدلالة عندهم تعني «فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام
ومقصوده»^(٦٠) أو هي «دلالة اللفظ على الحكم في شيء يُوجد فيه معنى يفهم
كلّ من يعرف اللغة إن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى»^(٦١).

ونتيجة ذلك واجه الفقهاء - في عملية الاستنباط - عقبات وضعية كثيرة
من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي.

ثم أن الأحكام الشرعية غير القطعية الظنية والتي لم تكن أدلتها الموصلة
إليها من البديهيات المتسالم عليها عند جميع الفقهاء بل هي مسائل نظرية من
شأنها أن تكون عرضة لاختلاف وجهات النظر.

ثم إنّ التباين في الآراء والاختلاف في وجهات النظر يكون على قسمين:
الأول: مقبول عند الجميع، وهو ما كان في دائرة النص بحيث لا يخرج
عن مدلوله العام ولا يتعارض معه أو يناقضه... ومرد الاختلاف فيه في ظنية
الدلالة بالنسبة إلى آيات القرآن الكريم، أو ظنية الصدور والدلالة بالنسبة إلى
مرويات السّنة الشريفة.

الثاني: مرفوض. وهو ما يتمثل بالخروج على دائرة النص أو التعارض معه
لذلك قالوا: «لا اجتهد في موارد النص» أو «لا اجتهد مقابل النص». ولربما
هناك رأي يتفرع من الرأي الثاني (الرفض) وهو الجمود والوقوف على دلالة

النص، وهذا يغلق الباب أمام الفقهاء للوصول إلى حلول لمستحدثات المسائل.. ثم إن هذا الجمود والتوقف سيؤدي بدوره إلى الجمود على الرأي الواحد ورفض الرأي الآخر.

فقد نقل ابن حجر في شرحه على البخاري أن بعض الظاهرية قالوا: إن البكر إذا أعلنت رغبتها في الزواج لم يجز العقد. لأن الرسول الكريم ﷺ قال: «إذن البكر سُكوتها» فيجب الجمود على ظاهر النص^(٦٣).

بينما ليس الأمر كذلك، لأن «الجملة التامة لها إضافة إلى مدلولها التصوري اللغوي مدلولان نفسيان: أحدهما الإرادة الاستعمالية، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد منها أن نتصور معاني كلماتها والآخر الإرادة الجدّية، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعاني»^(٦٣).

المبحث الثامن: منهج البحث العلمي بين الخلاف والمُقارنة في الفقہ الإسلامي

للمنهج العلمي للمقارنة في البحث أركاناً يعتمدها الباحث العلمي تمثل أساسيات البحث وهذه الأركان هي:

١- الأسس والمرتكزات (ومنها الموضوعية والتجرد عن الهوى والميل والعواطف).

٢- الأهداف والغايات التي يرنو إليها الباحث: هدف الباحث.

٣- المحتوى: أساس البحث.

٤- النتائج: وهي ما يتوصل لها الباحث المقارن.

وتؤثر الأركان الثلاثة تأثيراً مباشراً في نتائج البحث^(٦٤).

عُرِفَ علم الخلاف بأنه «علم يقتدر به على حفظ الأحكام الشرعية المختلف

فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحُجج الشرعية وقوادح الأدلة»^(٦٥).

ووفق ذلك تكون أهداف المنهج لدى العالم الخلافى، إما للدفاع عن رأيه ليحفظه، أو لهدم آراء من خالفه، منطلقاً من قناعة أن رأي مذهبه هو الصواب والحق، وبهذا تكون للخلافى وظيفة هي أقرب إلى وظيفة المحامى الذى يُدافع عن موكله بغض النظر عن احتمال خطأ موكله وتورطه فى الجريمة أو وجود أدلة تدينه.

وبما أن الكثير من الكتب الفقهية كُتبت وفق منهج علم الخلاف، ومنهج هذا العلم تدخله العاطفة فى أساليب العرض غالباً، لأن ما يستهدفه من البحث هو تعزيز واقع قائم وهدم ما يخالفه، والعاطفة إذا دخلت علماً عتّمت واقعة، وقصّرت عن مدى الرؤية السليمة له، فتجريد الباحث ذلك العلم من أصعب ما يمر به العلماء»^(٦٦).

وفى علم الخلاف تكون الأهداف والغايات واضحة المعالم مسبقاً، كونها لا تمثل سوى الدفاع عن النتائج والتي تكون معلنة قبل البدء بالبحث، وإذا سبقت نتائج البحث وكانت الغايات لا تمثل سوى الدفاع عن النتيجة. فسيضطر الباحث الخلافى أن يترك الأدلة التي تسوقه للوصول إلى ما يغير نتائجه، أو هدم تلك الأدلة، ويبحث عن أدلة تُعضد رأيه وتُخدم إتجاهه، وفى هذا إنحراف عن الأمانة العلمية والصدق والتي يجب أن يتصف بها الباحث العلمى. أما علم المُقارنة، فإن المنهج العلمى فيه يتصف بالموضوعية والتجرد وهما الركيزتان الأساسيتان لمنهج المقارن ويجب أن تتوافر فيه قبل البدء فى البحث، فالمُقارن يجمع ويستقرء جميع الآراء المختلفة ويبحث عن أدلتها حيث يسوقه الدليل العلمى الأوضح والأكثر عقلانية إلى اختيار الرأى الأقوى وترجيحه.

وبذلك تأتى نتائجه أكثر موضوعيةً.

ومن الوظائف المهمة التي يجب على الباحث المقارن القيام بها، البحث عن أسباب الاختلاف وخلفياته الذاتية والموضوعية وقد قيل: إنَّ من الظلم أن نفترض لأنفسنا آراءً مسبقة فيها ثمَّ نحاول أن نجعلها منطلقاً للمقارنة وإصدار الحكم على أساسها من دون أن نعلم إلى التعرف على وجهات نظر الآخرين فيها، وربما كان الحق في جانبهم في الكثير منها»^(٦٧).

يجب أن يكون المقارن بمثابة الحاكم بين المدعي والمدعى عليه، أو أشبه بالقاضي يُصدر حكمه وفق الدلائل القوية بعد است فراغ وسعه في البحث عنها وتحصيلها.

المبحث العاشر: أهم ما يترتب على الدراسات الفقهيّة المقارنّة من فوائد

يترتب على الدراسات المقارنّة بل ويستفاد منها فوائد كثيرة أبرزها:

١- قراءة ومراجعة آراء فقهاء المذاهب الإسلامية والإطلاع عليها من مصادرها الأساسية لعرضها ودراستها وفق ضوابط وأسس المقارنة الصحيحة، وصولاً للرأي الصائب مسنداً بالدليل الأقوى.

٢- الاستفادة والعمل بموجب النتائج التي أفرزتها المقارنة علمياً وموضوعياً لغرض تطوير الدراسات الفقهيّة للنهوض بها إلى واقع الفقہ الإسلامي، واستثمارها على صعيد التطبيق.

٣- إزالة كل ما هو غير مستند على أساس علمي وموضوعي لمسائل الفقہ الإسلامي وما يترتب على ذلك من محاولة لإيجاد أحكام شرعية تُلبّي احتياجات المجتمع الإسلامي.

٤- تقوية وشد أزر المسلمين ووحدة أرائهم الفقهيّة، وإبعاد كل الآراء غير المسندة بالأدلة القوية، وعدم فسح المجال للذين يتحنون الفرص لاستغلال في المسائل الفقهيّة لأغراض سياسية.

- ٥ - مقارنة الرأي الفقهي الراجح بعد الموازنة والتقويم لآراء فقهاء المذاهب الإسلامية، مع القوانين الوضعية، لبيان عظمة ومكانة التشريع الإسلامي.
- ٦ - تمهيد السبيل لوحدة مناهج التفكير الأصولي عند المسلمين.
- ٧ - قد يتبلور الأمر في إيجاد فقه إسلامي وليس فقه مذهبي إسلامي.
- ٨ - إختصار الجهد - زمنياً وموضوعاً - لأجل التقريب بين المذاهب الإسلامية وتحقيق الوحدة الإسلامية وبناء (الجامعة الإسلامية) ذلك العنوان الضخم الذي جاهد من أجله العمالقة، كالسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والذي نادى به كذلك الاصلاحيون: الشيخ محمد جواد البلاغي النجفي والشيخ عبدالكريم الزنجاني والشيخ شلتوت والمراغي والبشري والشيخ محمد تقي القمي والسيد محمد تقي الحكيم وغيرهم. ومن هنا نرى أن كل من نظر في الفقه المقارن من أي مذهب أصبح من دعاة الوحدة ومن قادة التقريب بين المذاهب الإسلامية.

- ٩- تضيق دائرة الخلاف بين المذاهب والشعوب الإسلامية، والسعي إلى التوحيد وبخاصة في نطاق المحافل والتكتلات الدولية والإقليمية.
- ١٠- من شأن المقارنة بقنوتاتها وآفاقها الرحبة أن تساعد على تلبية حاجة المسلمين في هذا العصر إلى تطبيق وتقنين أحكام الشريعة الإسلامية أو إعداد مشروعات قانونية بهذه الأحكام المرتبطة بحياة المسلم وسلوكه شؤونونه الاجتماعية والاقتصادية.

الخاتمة ونتائج البحث

في نهاية المطاف فإن لهذا البحث نتائج مهمة نعرضها على الشكل التالي:

- ١- على الرغم من الأهمية القصوى لموضوع المقارنة في الفقه الإسلامي فإنه إلى الآن لم يُدرس دراسة مستوفية لشروط المقارنة، توضح فيها مفرداته

وكيفية المعالجة الفقهية للآراء الفقهية، عند جميع الفقهاء وبإحاثي المذاهب الفقهية الإسلامية، وذلك لعدة أسباب لعل من أهمها.

- أ - عدم الالتفات لأهمية الموضوع ومعرفة حقيقته على الصعيد الفقهني.
 ب - عدم وجود دراسات فقهية مُعمقة مختلفة الآراء بالأسباب الأساسية، مؤتقة ومُسندة بالدليل، وتتطلب المقارنة وصولاً للرأي الراجح.
 ج - أغلب الفقهاء لهم آراء يقتنعون بها مسبقاً ويعدونها من المسلمات، ولربما يمتلكون نقاشاً ودليلاً يُعارض هذا، ولكنهم لا يمتلكون الجرأة على البوح بذلك.

د - التعصب المذهبي أو الانتماءات التي تقف أمام الموضوعية والتجرد والتي بدورها تُحوّر النتائج.

هـ - غلق باب الاجتهاد لدى المذاهب الإسلامية - عدا الإمامية - مما أوقف عملية الاستنباط لآراء فقهية جديدة لدى هذه المذاهب.

٢- لم تكن هناك مقارنة ولا اختلاف أيام الرسول الأعظم ﷺ لوجوده بين ظهرانيهم، إذ تنفي الحاجة آنذاك لوجود فقه مقارن.

٣- تُعد آراء الفقهاء وأسباب اختلافهم وما يعتقدونه من أسس وأدلة من مرتكزات وأساسيات عملية المقارنة الفقهية، وتعتبر المادة الأولية للفقه المقارن.

٤- يوجد هناك فقه مقارن ضمن المذهب الواحد كما هو الحال في الفقه المقارن بين فقهاء المذاهب الإسلامية، وفي هذا تتوافر الموضوعية والتجرد أكثر من الفقه المقارن بين المذاهب المُختلفة.

٥- لا يُعد الفقه الخلافي من الفقه المقارن، وهو على طرفي نقيض مع المقارنة، لأن الخلافيين يعدون آراءهم من المسلمات التي لا يمكن معارضتها، لذلك نراهم مُتمسكين بها، ولا ينظرون إلى المقارنة والرأي الآخر بعين الموضوعية والمناقشة الحرة. فيما على المقارن أن يحترم الآراء الأخرى

المُرصنة وفق الأدلة والضوابط المعتمدة وسياقات الحوار.

- ٦- تُعد موسوعات الفقه الإسلامي المقارن - وفق الضوابط العلمية - بمثابة مرجع أساس ترجع إليه وتستفيد منه الهيئات التشريعية والقضائية والحقوقية وغيرها في العالم وليس في العالمين العربي والإسلامي فقط.
- ٧- للفقه المقارن تأثير واضح في تحقيق الوحدة وإنجاز التقريب بين المذاهب الإسلامية.

الهوامش:

- (١) المستصفي: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد/المطبعة الأميرية بولاق مصر المحمية ١٣٢٢هـ. ٥/٢.
- (٢) علماً بأنه يحوي مسائل فقهية بسيطة وليس قواعد فقهية كما ورد في العنوان.
- (٣) الأساس: الزمخشري ص ٢٦٤، مختار الصحاح: محمد أبي بكر الرازي، طبع الكويت الرسالة ص ٥٣٢.
- (٤) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس ٧٦/٥.
- (٥) المذاهب الفقهية: إبراهيم الشهاوي ص ٣، نقلاً عن التركية: محمد الكشكي دار النذير بغداد ١٩٦٨ م ص ١٠.
- (٦) الفقه المقارن: أحمد حسن الخطيب، مطبعة دار التأليف مصر عام ١٩٥٧م ص ٤٧.
- (٧) م/ن ص ٤٨.
- (٨) المدخل للأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، دار الأندلس بيروت، ١٩٦٣م ص ١٥.
- (٩) دراسات في الفلسفة الإسلامية: التفتازاني ص ١٢٧، نقلاً عن المدخل للأصول العامة للفقه

- المقارن: الحكيم ص ١٣.
- (١٠) التعريفات: علي بن محمد الجرجاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت عام ٢٠٠٣ ص ٨٣.
- (١١) مختار الصحاح: الرازي ص ١٨٦.
- (١٢) المقدمة: ابن خلدون، طبع مصر ص ٤٥٧.
- (١٣) المدخل للأصول العامة للفقہ المقارن: محمد تقي الحكيم ص ١٩.
- (١٤) أدوار علم الفقہ وأطواره: علي محمد رضا كاشف الغطاء، دار الزهراء للطباعة بيروت ١٩٧٩م ص ٢٢.
- (١٥) أدب المرتضى: د عبد الرزاق محي الدين ط ١ طبع مصر ص ٣٧.
- (١٦) القاعدة الكلية: محمود مصطفى عبود، المؤسسة العالمية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٧م ص ٣٠ - ٤٤.
- (١٧) ينظر القواعد: ابن رجب الحنبلي، القواعد والفرائد: أبو عبدالله محمد بن مكي العاملي ٦/١ تح عبد الهادي الحكيم.
- (١٨) القاعدة الكلية: محمد مصطفى عبود ص ٤٤.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) الانتصار: السيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف عام ١٩٧١م ص ٢.
- (٢١) على الرغم من إن اسم الكتاب «الخلاف» لكنه يعتقد المقارنة الفقهية.
- (٢٢) الخلاف: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن، طبع حجر، مطبعة محمد علي العلمي طهران عام ١٣٧٠هـ ص ٢.
- (٢٣) الإمام الصادق: أبو زهرة ص ٢٦٠.
- (٢٤) ينظر السرائر: ابن إدريس طبعة حجرية، المختلف: العلامة الحلي، التذكرة: العلامة الحلي (وهو يعرض الآراء الفقهية الأخرى)، ينظر الكنى والألقاب: عباس القمي، مطبعة الفرقان صيدا عام ١٣٥٨هـ م ٢ ص ٢٠١.
- (٢٥) حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء سيف الدين بن شاسي القفال: /تح د. ياسين احمد إبراهيم، مطبعة الأردن، عم ١٩٨٨م ط ١ ١٥/١ - ٣٨.
- (٢٦) جامع الخلاف والوفاق: علي بن محمد القمي السبزواري، مقدمة المحقق ص ٨.
- (٢٧) ينظر: تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي ٤/١.
- (٢٨) تحفة الفقهاء: علاء الدين السمرقندي، تح الدكتور محمد زكي عبدالبر جامعة دمشق ١٣٧٧هـ م ١، ١٦/١.
- (٢٩) ينظر: كنز الفرقان في فقہ السيوري، عبد الرحيم العقيقي، مطبعة المفراج، قم عام ١٤٢٢هـ

- (٣٠) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: الجبجي العاملي، المقدمة: محمد مهدي الأصفي ص ٧٨ - ٩٦.
- (٣١) ينظر المكاسب: الشيخ مرتضى الأنصاري، تح جامعة النجف الدينية. السيد محمد كلاتر ط ١ ٧٤/٦ (كتاب البيع).
- (٣٢) ينظر نصائح الهدى والدين: للشيخ محمد جواد البلاغي، تح مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ط ١ ص ٢٦.
- (٣٣) ينظر آلاء الرحمن: الشيخ محمد جواد البلاغي وكذلك دراسة الدكتور علي الأوسي عن تفسير آلاء الرحمن.
- (٣٤) ينظر: المدخل في التعريف في الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شليبي، دار النهضة العربية بيروت عام ١٩٦٩م ص ١٥٦.
- (٣٥) النجم/ ٣ - ٤.
- (٣٦) مع اختلاف فقهاء المذاهب الإسلامية في فهم المراد من الرواية.
- (٣٧) المذاهب الفقهية: إبراهيم الشهاوي ص ٦ - ٧ (ورود مروياً عن الطبراني): نقلاً عن التركة وما يتعلق بها من حقوق عبد الرحيم الكشكي ص ١٢.
- (٣٨) الميزان: الشعراني ص ٣ نقلاً عن التركة وما يتعلق من حقوق: عبد الرحيم كشكش ص ١٢.
- (٣٩) البقرة/ ٢٢٨.
- (٤٠) البقرة/ ٢٨٢.
- (٤١) سبل السلام: محمد بن اسماعيل الصنعاني، دار إحياء التراث العربي ط ٤ ١٩٦٠م ١١٢/٣.
- (٤٢) سبل السلام: الصنعاني ١١٢/٣.
- (٤٣) المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقا ١/ ١١٩.
- (٤٤) الاعتصام: أبو إسحاق الشاطبي ٩/٣.
- (٤٥) طبقات الشافعية: هداية الله ص ١٣، الأعلام: الزركلي ٣/ ٤٧.
- (٤٦) معجم المطبوعات العربية: إلياس سركيس ٢/ ١٢٣٠، طبع في مطبعة مكتبة بريل في مدينة ليدن عام ١٩٣٣.
- (٤٧) ابن مندر وجهوده في الفقه المقارن: عبد الخضير عباس البياتي، الزركلي ٥/ ٢٩٤.
- (٤٨) كشف الظنون: حاجي خليفة ١/ ٣٢، ذكره الشيخ الطوسي في الخلاف في ج ١ ص ٢٨٧ طبع ونشر جماعة المدرسين قم ١٤٠٧هـ.
- (٤٩) الذريعة: محسن الطهراني ١/ ٣٦١، أعيان الشيعة: محسن الأمين ٢/ ٣٤٤.
- (٥٠) هدية العارفين: إسماعيل باشا ١/ ٢٠٩، الأعلام: للزركلي ١/ ٣١٢.
- (٥١) الذريعة: محسن الطهراني ٤/ ٢٢٢، أمل الأمل: الحر العاملي ٢/ ٢٦١.
- (٥٢) وهو مطبوع عام ١٩٦٠م الطبعة الأولى في مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأواده بمصر محمود

- نصار الحلبي وأولاده.
- (٥٣) موسوعة طبقات الفقهاء: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام دار الأضواء بيروت ط ١ عام ٢٠٠٠م ٩ ص ٢٨٢.
- (٥٤) هود/١١٨.
- (٥٥) هذا الحديث له فهم آخر من قبيل بعضهم على بعض.
- (٥٦) الموافقات، الشاطبي، مطبعة المكتبة التجارية/ مصر ٢١١/٤.
- (٥٧) شرح الجامع الصغير المناوي ٤/٤٣٢، ينظر أسباب اختلاف الفقهاء: الزلمي ص ٦.
- (٥٨) الاجتهاد والحياة: مجموعة باحثين، مطبعة فروردين بيروت، الناشر مركز الغدير ط ٢ عام ١٩٩٧م ص ١٢.
- (٥٩) محاضرات الدكتور مصطفى الزلمي على طلبة الدكتوراه في جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية سنة ١٩٩٣ في محاضرة عن أصول الفقه المقارن.
- (٦٠) كشف الأسرار على أصول البزودي: البخاري (الشيخ علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد) دار الكتاب العربي/ بيروت ١٩٧٤م/ ١٥٣/٢.
- (٦١) التوضيح على التلويح: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده: مصر (بدون تاريخ طبع) ١/ ١٣٠.
- (٦٢) الإحكام في أصول الأحكام: الأمدي (سيف الدين بن الحسن): دار الإنتاج العربي للطباعة/ القاهرة (بدون تاريخ) ٦٣/٣.
- (٦٣) المعالم الجديدة للأصول: الصدر: المعالم الجديدة للأصول: (السيد محمد باقر الصدر) مطبعة النعمان/ النجف الأشرف ١٣٨٥هـ ص ١٢٥.
- (٦٤) أصول البحث العلمي ومناهجه: د. أحمد البدر. الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ط ٤ ١٩٧٨م ص ١٥.
- (٦٥) الفلسفة الإسلامية: التفتازاني ص ١٢٧، نقلاً عن الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم ص ١٣.
- (٦٦) مقدمة كتاب العقل عند الشيعة: رشدي عليان: ٢.
- (٦٧) الأصول العامة: محمد تقي الحكيم: ٢٠.



إبن رشد: الفقيه المالكي والفقه المقارن

الشيخ واعظ زاده الخراساني (*)

في الأندلس، فقيهان مالكيان، من أسرة واحدة، يُسمى كلُّ منهما (محمّد بن أحمد) ويُكنى بـ (أبي الوليد) ويُلقب بـ (قاضي الجماعة). أحدهما إبن رشد الجد، وهو محمّد بن أحمد بن أحمد بن محمّد بن عبد الله بن رشد (٤٥٠ - ٥٢٠ هـ)، والآخر إبن رشد الحفيد: محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ)^(١). ويُطلق عليهما لقب (الجدّ والحفيد) للتمييز بينهما، وعدم التباس أحدهما بالآخر^(٢).

وعنوان هذا البحث، وإن اختص بابن رشد الحفيد، لكن ينبغي للإمام بحياة الجدّ العلمية، لأنّ لكتبه وآرائه وسلوكه الفقهي والكلامي، دوراً كبيراً في توجيه الحفيد إلى الفقه عامة وإلى الفقه المُقارن خاصة، وكذا في بناء فكره الأصولي والكلامي، وهذا الحفيد وإن لم يستفد من جده في حياته، لأنّه وُلد في العام نفسه الذي مات فيه الجدّ أي عام (٥٢٠ هـ) قبل موته بشهر^(٣) لكن آثار الجدّ والجوّ الحاكم على الأسرة، كانت تربط بينهما، والعادة تقتضي بأن الجدّ كان قد رأى حفيده الرضيع، الذي قدّر له أن يملأ العالم بعلمه، وأن يشتهر في الغرب أكثر منه في الشرق، وأن يُعدّ إبن سينا الثاني (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) في

(*) باحث ومفكر إسلامي - إيران.

الفلسفة والطب وغيرهما من العلوم العقلية، ويزيد عليه في فنون الفقه والأصول والقضاء، بل وفي الكلام والعقيدة، وهو الفيلسوف الوحيد في أسرة من الفقهاء والقضاة، كان أبوه قاضياً، وكان جدّه قاضي القضاة^(٤).

□ إبن رشد الجدّ

ولد في مدينة قرطبة، عاصمة الحُكم الأموي آنذاك، وقلعة المالكية بالأندلس، في بيت ورث العلم والصلاح وخُطة القضاء^(٥) ولا ندرى هل كانت هذه الأسرة من أصل أندلسي أو من العرب الوافدين إلى الأندلس، ولا تسعفنا المصادر في رصد حركة ابن رشد الجد في هذه البيئة، فهي لا تمدنا إلا بقائمة للأساتذة الذين نهل منهم إبن رشد المعرفة في قرطبة، التي لم يتجاوز أسوارها لأخذ العلم خارجاً، كما هي عادة طلاب العلم قبله وبعده. وتبدأ القائمة بالأب "أحمد بن أحمد" الذي كان من أهل العلم والجلالة والعدالة، أخذ عنه محمد ابن رشد أوليات العلم والمعرفة وفق المنهج الأندلسي... ولا يبعد أنّه أخذ من الوالد الفقه المالكي وفنّ القضاء^(٦).

ولعلّ جوّ الأسرة، التي ورثت الفقه والقضاء، ثم جوّ قرطبة التي عُرفت بالمحافظة الشديدة على العمل بأصح الأقوال المالكية... وكذلك الجو العام بالمغرب والأندلس، الذي كان يحض على العناية بالفروع... أي فروع مذهب مالك، لعل كل ذلك كان له دور حاسم في توجيه إبن رشد ليتخصّص في الفقه المالكي. وكانت أسرة ابن رشد، من أكثر أسر الأندلس وجاهة، وتتمتع بتقدير عظيم في القضاء^(٧).

كان إبن رشد الجد شيخ الفتوى بالأندلس والمغرب على مذهب مالك وأصحابه، يُكيف الحياة اليومية مع الفقه المالكي^(٨).

وكان يُدرّس "المُدونة، والعنينة"^(٩) للطلاب، وقد شرحهما، باعتبارهما عمدة الفقه المالكي، وعمدة المالكية الأندلسية بالخصوص، وكما كان الحامي

والمدافع عن المذهب المالكي وخاصة في مواجهة مدرسة الرأي، التي يُمثل خطرهما على المالكية الأندلسية، أبو جعفر الطحاوي (٢٣٦ - ٣٢١هـ) بكتبه التي لاقت رواجاً بالأندلس، كما كان حامياً - كذلك - لعقيدة المالكية بالأندلس، وهي عقيدة الأشعرية، بكتبه وفتاويه، رغم أنه لم يوافق الأشعرية في اعتمادهم على المنطق، بل استبدله بالمنهج القرآني القائم على النظر في آثار الصنعة في الكون^(١٠).

ومن أجل ذلك نراه يهتم اهتماماً بالغاً بكتب الطحاوي، فله اختصار "مشكل الآثار" واختصار "شرح معاني الآثار"^(١١)، كلاهما للطحاوي، الذي كان يدافع عن المذهب الحنفي، بعد انتقاله إلى هذا المذهب من المذهب الشافعي^(١٢).

وقد اشتهر ابن رشد الجد، بالنبوغ في علم الفرائض، كما في علم الأصول، لكن نبوغه في الأصول لا يظهر في ميدان الخلافات، حيث يدافع عن أصول مذهب مالك ويرد أصول مذهب أبي حنيفة، كما هي في كتب الطحاوي لأنَّ عالم الخلافات يحتاج لقواعد الأصول للدفاع عن أصول مذهبه، حتَّى لا يهدمها المخالف، بنفس القدر الذي يحتاجه الفقيه المجتهد، لاستخراج قواعده وأحكامه من أصول الشريعة^(١٣).

وله كتب كثيرة في الفقه والقضاء أحصاها الأستاذ المُحقق في مقدمة "مسائل ابن رشد" فبلغت خمسة عشر كتاباً ورسالة بعضها تأليف وبعضها اختصارات، وتصدى للتعريف بها^(١٤).

وقد وقفتُ على كتابين منها:

أحدهما: مسائل ابن رشد، وهي مجموعة مسائل وردت عليه من الآفاق، وأجاب هو عليها وأكثرها في الفقه والقضاء، وقسم منها في العقيدة والتفسير، وجميعها (٣٥٨) مسألة جمعها محمد بن الوزان إمام المسجد الكبير بقرطبة^(١٥)، وقد بحث مُصحح الكتاب حول هذه المسائل وعيّن موضعها من فقه النوازل^(١٦).

ثانيهما: كتاب المُقدمات المُمهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام - وقد نُسب للحفيد خطأ - ويُعتبر حاشية أو شرحاً لبعض مسائل كتاب المدونة، وتُدليل لها بنصوص الكتاب والسنة، وباستخدام قواعد أصول الفقه على أمّهات القواعد الفقهية، لأغلب الأبواب، وهي كمرحلة واسطة بين تلك القواعد وبين التفصيلات الجزئية، وهذه المرحلة الواسطة تعتبر مرحلة مهمة نحو فقه تأصيلي مقارن، كما تجلّى عند ابن رشد الحفيد في (بداية المجتهد) وهي خطوة أولى نحو الفقه المقارن^(١٧).

قاضي الجماعة

وُصف به كلٌّ من ابن رشد الجدّ والحفيد، وعُرف في الأندلس كأعلى منصب قضائي في الدولة فهو بمثابة وزارة العدل - أو السلطة القضائية - في العصر الحديث، وهو مصطلح مستحدث بالأندلس يعود لقاضي قرطبة يحيى بن يزيد التجيبي (.... - ٢٤٢ هـ)، وكان قاضي قرطبة قبله يُسمى قاضي الجند - ويمسى عندنا قاضي العسكر - والمراد بالجماعة جماعة القضاة، إذ كانت ولايتهم يوم ذاك من قبل القاضي بالحضرة السلطانية، وهو يُوازي منصب "قاضي القضاة" بالمشرق، وكانت اختصاصاته واسعة جداً لا يخرج عنها سوى ما يختص بالجيش وجباية الخراج، وقد أُدمج فيها قضاء المظالم^(١٨).

وكان في الأندلس بجانب جهاز القضاء، جهاز المشورة القضائية وعلى رأسه صاحب الفتيا يقوم بترشيح الفقهاء للشورى، وإجماع المشاورين كان يعتبر ضرورياً في القضايا الكبرى التي يعتزم قاضي الجماعة إصدار الحكم فيها، وقد تولّى ابن رشد الجد منصب قاضي الجماعة والمشورة أربعة أعوام إلى سنة ٥١٥ هـ، حيث استعفي منها عن قضاء الجماعة، وبقي في منصب المشورة إلى وقت وفاته عام ٥٢٠ هـ. فعلى صعيد الأندلس والمغرب، كان ابن رشد مرجعاً أعلى للمشورة لكبار القضاة بالعدوتين.

وتُعتبر "المسائل" إحدى الوثائق المهمة لمشورة ابن رشد^(١٩)، فإنها حاوية لمسائل فقهاء الآفاق إياه وإجاباته عليها، وبذلك يُعد ابن رشد من المجتهدين الذين يستخرجون القواعد الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، أو من المبادئ العامة مباشرة، ملتزماً بأراء إمام المذهب (مالك بن أنس)، فهو مجتهد من جهة ومقلد من جهة أخرى، أو مجتهد مُطلق ومجتهد في إطار المذهب معاً، قادر على الاستخراج من الأصول وعلى الترجيح بين الآراء عامة، وفي نطاق المذهب خاصة^(٢٠).

إبن رشد الحفيد:

بعد هذا المرور السريع على حياة ابن رشد الجد العلمية، لاتصالها بحياة الحفيد فلندخل في صلب الحديث عن ابن رشد الحفيد، وهو الفيلسوف الوحيد في أسرة الفقهاء والقضاة،^(٢١) فقد كان فقيهاً قاضياً، وهو في الوقت نفسه فيلسوفاً وطبيباً، ولقد كتبوا عن ابن رشد الفيلسوف والطبيب كثيراً وعن ابن رشد الفقيه قليلاً، وقد وقفت لجد الآن على حوالي عشرين كتاباً وكتيباً كلها في ابن رشد الفيلسوف ولم أقف على مقال عن ابن رشد الفقيه^(٢٢)، عدا مختصرات في كتب التراجم، أو في خاتمة كتابه الفقهي الوحيد الذي وصل إلينا، وهو "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ولولا هذا الكتاب لما كنا نعرف عن ابن رشد الفقيه شيئاً^(٢٣).

والذي يُورث العجب ويثير الأسف، أن أولئك الذين كتبوا عنه من العلماء المسلمين، لم يذكروا له أثراً فقهياً سوى هذا الكتاب، في حين نجد المستشرق (إرنست رينان)، يتفرد بذكر مؤلفات فقهية وأصولية أخرى له، وهي: "مختصر المستصفي" في الأصول للغزالي - وقد ذكر في الخاتمة أيضاً - "التنبيه إلى الخطأ في المتون" ثلاثة أجزاء، "الدعاوى" ثلاثة مجلدات، "الدرس الكامل في الفقه"، "رسالة في الضحايا"، "رسالة في الخراج"، "مكاسب الملوك والرؤساء والمُرابين المحرمة". وذكر أنها مخطوطات في مكتبة "الأسكوريال" ونقل عن

ابن أبي أصيبعة أنه يعزو إليه كتابين في الفقه "التحصيل" و"المقدمات" (٢٤)، لكنها من مؤلفات الجدة، كما أن هذه الكتب سوى "مختصر المستصفي" لعلها أيضاً للجدة، لكننا لا نستطيع الحكم عليها إلا بعد الوقوف عليها، وهي الآن بعيدة عنا، ولم تر النور بعد؟

فليس أمامنا لدراسة فقه ابن رشد الحفيد إلا كتاب "بداية المجتهد" الذي سوف نركز البحث فيه، لكن ينبغي الإلمام ببعض ما لدينا من تأثر الحفيد بالجد في حقل الفقه والأصول والكلام، وفي منزلته الفقهية لا سيما في عصره. يقول "رينان" واصفاً كتاب "المسائل" لابن رشد الجدة: "ولاتصال الفلسفة بعلم الكلام مكانة في هذه المجموعة، ويُخيل إلى الناظر في كثير من صفحات هذا الكتاب الطريف أنه يلمس أصول فكر الشارح... وكذلك ابنه أحمد بن محمد... أبو فيلسوفنا قد قام بمنصب قاضي قرطبة... فمن نزوات هذه الشهرة، التي لا تجد لها غير مثال ميز ابن رشد، الذي بلغ صيت اسمه لدى اللاتين، ما بلغه إسم أرسطو... واقتدى أبو الوليد ابن رشد بأبيه وجده فكان علم التوحيد على مذهب الأشاعرة، والفقه على المذهب المالكي، في أول دراسته، ويُعلق ابن الآبار - الذي اهتم بالحفيد أكثر من سائر المترجمين له - على الخصوص، أهمية كبيرة على هذا القسم من مؤلفاته - الفقهية - فيما يُعلق على مؤلفاته الأرسطوطاليسية التي نال بها شهرة بالغة، وقد وضعه ابن سعيد في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس، وقد تخرج في الفقه على أعلم فقهاء عصره، كما تخرج في الطب على أبي جعفر بن هارون الترجالي" (٢٥).

روى عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظاً، وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سمعون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأبي عبد الله المازري... وأكثرهم من تلامذة جدّه، وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام، ولم ينشأ بالأندلس

مثله كمالاً وعلماً وفضلاً... وكان يُفزع إلى فُتياه في الطب كما يُفزع إلى فُتياه في الفقه، وخدمت سيرته في القضاء بقرطبة، وحدث وسمع منه أبو بكر ابن جمهور وغيره^(٢٦).

وقد نُصّب قاضياً لإشبيلية سنة ٥٦٥هـ^(٢٧)، وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب، وهو دون الخامسة والثلاثين^(٢٨)، وقد دعاه "يوسف بن عبد المؤمن" إلى مراکش وعينه طبيبه الأول بدلاً من ابن طفيل، ثم ولاه منصب "قاضي الجماعة" الرفيع الذي كان يشغله أبوه وجده^(٢٩).

وُصف ابن رشد في أول كتابه "فصل المقال" هكذا: قال الفقيه الأجل العلامة الكبير، القاضي الأعذل...^(٣٠).

وتابع الحفيد جده في الاتجاه إلى الفقه المقارن، غير أن الجد - كما عرفنا من خلال كتبه - كان مختصاً بعلم الخلاف، دون القرآن - لو صحّ هذا التعبير - أي إنه تصدّى لمسائل الخلاف، حماية للمذهب المالكي، ورداً على غيره من المذاهب وعلى المذهب الحنفي بالخصوص، في حين لم يدخل الحفيد علم مسائل الخلاف ليثبت مذهباً خاصاً ويُبطل غيره، بل دخل فيها ليقارن بينها ويضع أصبعه - كما يأتي - على نكات الخلاف دليلاً ومدلولاً ليس إلا، وهو يُعد رائد مدرسة الفقه المقارن، وكان بحق في طليعة من ولج هذا الميدان بحياد تام، فهو لا يعرف سوى الدليل، ولا يعتمد إلا الراجح من الآراء والأدلة، ويطيب لنا أن نقول بصراحة: إننا لا نعرف بين المتقدمين والمتأخرين من يُوازيه في الفقه المقارن بمعناه الصحيح، سوى ما نلمسه في بعض الموسوعات الفقهية الحديثة، وهي خطوة مباركة لا شك فيها.

ولعل سيدنا الأستاذ الإمام البروجدي (توفي ١٣٨٠هـ)، الذي كان بحق من رواد التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث، والذي كان لديه اهتمام خاص بكتاب "بداية المجتهد"، لعله أنس من ابن رشد هذه الطوية الطيبة التي تحتاجها المدرسة الفقهية في هذا العصر، فكان يُرغّب طلابه إلى هذا

الاتجاه من الفقه، وكم من مرة رأيته في غرفته وبيده بداية المجتهد، وإنني ما عرفت هذا الكتاب إلا بسببه وقد كان هذا الإمام الكبير من أصدقاء الإمامين شيخي الأزهر الشريف "الشيخ عبد المجيد سليم"، و"الشيخ محمود شلتوت" وكانت بينه وبينهما رسائل متبادلة، وقد نُشر بعضها في مجلة "رسالة الإسلام" التي كانت تنشرها "دار التقريب بين المذاهب الإسلامية" بالقاهرة، منذ أكثر من خمسين عاماً، وقد جدد طبعها بالأفست "المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية" بطهران.

وعلى العموم، فابن رشد كان ابن الدليل فيما يعرض من الآراء فقد يقف إلى جانب الرأي النادر أمام رأي الجمهور، لقوة دليله وضعف أدلتهم، وهنا يُطرح سؤال: هل أثرت في نفسه وفي انشراح صدره تلك الآراء الفقهية التي ورثها عن جده والتي كانت مبنية على الاجتهاد أكثر من التقليد - كما قلنا - أو الآراء الفلسفية التي عاشها طيلة حياته الطويلة، والتي غلب عليها الميل إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة؟ فمثل هذه الفكرة تحتاج إلى شرح صدر كبير وأفق تفكير واسع.

إنّ هذا الفقيه المتضلع والقاضي العادل تأثر بما كان يراه يوم ذاك من ضعف المسلمين بالأندلس أمام أعدائهم، حيث خسروا كثيراً من البلاد، وأشرفوا على السقوط والخروج من تلك (الجنة المفقودة) عن آخرهم - كما حدث بعد قرنين - فاتجه إلى الوفاق والسماح الفقهي حذراً من الفشل الناشئ من الاختلاف بين الفقهاء كما هو واقع بين الأمراء.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد:

هذا الإسم المتواضع مُطابق للمسمى تماماً، فهو يضع الكتاب في محله بلا زيادة ولا نقصان، فالكتاب بحق للمجتهد المُضلع بداية السّير، وللطالب المبتدئ المقتصد نهاية المطاف، فهو وسط بين التوسعة والتقصير، كما أنّه وسط

بين القواعد المنطوق بها والمسكوت عنها - حسب ما يُصرح به ابن رشد - وفيه تواضع آخر حيث أنه أَلَفَ الكتاب تذكرة لنفسه فيقول: "فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها، والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نقاط الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد، عسى أن يرد على المجتهدين من المسائل المسكوت عنها في الشرع وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها، بين الفقهاء المسلمين، من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد" (٣١).

هذه السطور على قلّتها، تحدثنا بسهولة عن دقائق فنية لا ينالها إلا فقيه متّضلع جربَ الفقه عن بصيرة وخبرة، ومارس الاجتهاد والاستنباط بحذاقة ودقة.

أولها: أنّ الفقه والاجتهاد ذو مراتب، مرحلة البداية ومرحلة متوسطة ومرحلة النهاية، ثم لكل مرحلة أيضاً مراحل ومراتب مختلفة.

ثانيها: أنّ الفقه فيه مسائل مُتفق عليها، ومسائل مُختلف فيها، وأنّ كلا من الوفاق والخلاف في المسائل نشأ عن أدلتها.

ثالثها: أنّ الوقوف على نقاط الخلاف من الأدلة، هو العُمدة في الفقه والاجتهاد، ومن لا يلتفت إلى نقاط الوفاق والخلاف فليس بفقيه.

رابعها: أنّ مسائل الفقه، منها منطوق بها في النصوص، ومنها مسكوت عنها، بعيدة عن المنطوق بها، ومنها متوسطة بينهما، لها تعلق بالمنطوق بها وتعلق بالمسكوت عنها.

خامسها: أنّ هذه النقاط تجري مجرى الأصول والقواعد التي يُستند إليها ويعتمد عليها المجتهد.

سادسها: أنّ من المسائل ما اشتهر فيها الخلاف أو الوفاق، ومنها ما لم يشتهر فيها الخلاف والوفاق.

سابعها: أنّ بدء الفقه من عصر الصحابة (رضي الله عنهم)، وأن الخلاف أو الوفاق نشأ بينهم أولاً ثم جرى إلى الأعصار المتأخرة بين الفقهاء. ثامنها: أنّ باب الاجتهاد كان مفتوحاً عند الصحابة والأجيال التي تلتهم، جيلاً بعد جيل، حتّى فشا التقليد فيما بعد.

تاسعها وعاشرها: أنّ هذا التعبير "إلى أن فشا التقليد" فيه إيماء إلى أنّ التقليد أمر طارئ في الشريعة الإسلامية وأنه خلاف الأصل، وأيضاً فيه إشارة لطيفة - حسب ما أفهمه - إلى أنّ ابن رشد الذي مارس الفقه والقضاء طول حياته كان من جملة أولئك الفقهاء الذين لا يرضون بهذا الأمر الطارئ - أي انتشار التقليد في أحكام الشريعة بين الفقهاء - وأنه كان من أنصار فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، على مستوى المذاهب الفقهية، وهذا ما نلمسه بالضبط من ابن رشد، خلال أبحاثه، فيما يتخذه من المواقف الإيجابية أو السلبية تجاه الآخرين.

"تلك عشرة كاملة" من نقاط استنبطناها بدقة من كلام ابن رشد، في ديباجة كتابه، وهي بمثابة ما يُسمونه "براعة الاستهلال" لما احتواه الكتاب، وللهدف الذي يرمي إليه.

طرق تلقي الأحكام الشرعية:

صنف ابن رشد طرق الأحكام بوجه مُبتكر لا مثيل له - فيما أعرف - في كلام الفقهاء، كما صنف أسباب الاختلاف كذلك، وذلك على نهاية الإيجاز الممكن له، فقسّم طرق تلقي الأحكام عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى لفظ وفعل وإقرار، وفيما سكت عنه الشارع فالجمهور بنوا على القياس، وأهل

الظاهر نفوا القياس، والتزموا بقاعدة: إنَّ ما سكت عنه الشارع لا حُكْم له^(٣٢).

ثم استدل ابن رشد بأنَّ دليل العقل يشهد بشبوت القياس، لأنَّ الوقائع غير متناهية والنصوص متناهية.

ثم صَنَّف الألفاظ التي تُتلقى منها الأحكام إلى أربعة، ثلاثة مُتفق عليها وهي لفظ عام يُحمل على عموم، وخاص يُحمل على خصوصه وعام يُراد به الخصوص أو خاص يُراد به العموم وأدخل فيه التنبيه بالأعلى على الأدنى، وبالأدنى على الأعلى وبالمساوي على المساوي، وذكر لكل من الأقسام مثلاً من القرآن.

ثم ذكر صيغ الأمر والنهي والخلاف في معناها ثم قَسَم الألفاظ إلى ما هو نصُّ في معناه وما ليس كذلك بأقسامه المُجمل والمُشترك.

وأما القسم الرابع من الألفاظ، المختلف فيه فهو دليل الخطاب، ثم تعرض لحال القياس، وأنه صنفان: قياس شبه، وقياس علّة، كما فرق بين القياس، واللفظ الخاص الذي يُراد به العام، وأنَّ الفرق بينهما اشتبه على كثير من الفقهاء، وذكر موضع الخلاف مع الظاهرية منهما، وهو الأول، أي القياس، دون الثاني.

ثم تعرّض لحال "الفعل" من الأقسام الثلاثة، والاختلاف فيه، ثم "الإقرار"، وأنه يدل على الجواز فقط ثم تطرق إلى الإجماع، وأنه مُستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة، وليس أصلاً مستقلاً وإلا لزم إثبات شرع زائد بعد النبي عليه السلام.

ثم صَنَّف المعاني المستفادة من تلك الطرق اللفظية إلى أمر ونهي وتخيير وقَسَم كلا منها إلى أقسام.

ثم صَنَّف أسباب الاختلاف بالجنس إلى ستّة:

أولها: تردد الألفاظ بين تلك الطرق الأربع، أي لفظٌ عام يُراد به العام أو الخاص، ولفظ خاص أريد به الخاص أو العام، أو يكون له دليل خطاب أو لا.

ثانيها: اشتراك اللفظ بأقسامه.

ثالثها: اختلاف الإعراب.

رابعها: تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز فذكر أقسام المجاز.

خامسها: إطلاق اللفظ وتقييده.

سادسها: التعارض بين الأدلة بأقسامها.

ترتيب الكتاب:

بعد هذه المقدمة الموجزة التي دمج المؤلف فيها جميع مباحث "علم الأصول"، دخل في صلب الموضوع، وبدأ بكتاب الطهارة - كما هو المعتاد - .
والشيء الذي يلفت الاهتمام بالكتاب هو ترتيب ما ذكره من كتب الفقه وتحديدتها.

فقد ذكر للعبادات عشرين كتاباً، ألحق بها - على غير ما هو المعتاد من الطهارة إلى الجهاد - كل كتاب فيه نوع من العبودية والقربة، مثل: الأيمان، والنذور، والضحايا، والذبائح، والصيد، والعقيقة ويبدو أن هذا ترتيب جديد في الفقه.

ولعله لهذا بدأ في العقود بكتاب النكاح، كأنه رأى فيه شيئاً من القربة إلى الله تعالى، ثم الطلاق وملحقاته، ثم دخل في البيوع وما يلحق بها من العقود المالية إلى آخرها، ثم ذكر الوصايا والفرائض والعتق وما يلحق به، ثم دخل في أبواب الجنایات، والقصاص والجراح والديات والقسامة، ثم ذكر الحدود بأقسامها، وختم الكتاب بكتاب الأقضية، إيماء بأن القضاء هو فصل الخطاب في جميع تلك المواضيع والأبواب.

والجدير بالذكر أن ابن رشد قسم بعضاً من هذه الكتب إلى كتب مستقلة صغيرة، فبلغ عددها في هذا الكتاب سبعين كتاباً، عشرون في العبادات، وخمسون في غيرها، على أحسن ترتيب يُتصور وهذا من مزايا هذا الكتاب.

المذاهب التي تعرض ابن رشد لآرائها:

يبدو أن ابن رشد، كان له إحاطة بآراء فقهاء جميع المذاهب المعروفة وغير المعروفة، عدا ما لم يبلغه - وهو بالأندلس - من الأقوال التي شاعت في المشرق.

ف نجد في هذا الكتاب آراء المذاهب الأربعة، وآراء الظاهرية الشائعة في الأندلس حين ذاك، حيث كان ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد (٤٥٦ - ٤٨٤ هـ) نشرها هناك ودافع عنها دفاعاً بالغاً بكتبه ورسائله، كما نجد آراء ابن أبي ليلى (٧٤ - ١٤٨ هـ)، وأبي ثور إبراهيم بن خالد، وأبي عبيد قاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ)، وداود بن علي (٢٠١ - ٢٧٠ هـ) مؤسس المذهب الظاهري، وسفيان الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ) وسفيان بن عيينه (١٠٧ - ١٩٨ هـ). وأبي يوسف (١١٣ - ١٨٢ هـ) وغيرهم.

ومع هذا الاستيفاء للأقوال، فإن ابن رشد لم يذكر شيئاً من آراء الشيعة عموماً ولا من آراء الإمامية خاصة، لأن آراءهم لم تصل إليه، وإلا فإن كثيراً مما عزاه إلى الظاهرية أو غيرهم، يُوافق آراء الإمامية كما سنشير إليها.

تقسيم المواضيع وتشقيقها:

وكما راعى ابن رشد حُسن الترتيب في الكتب والأبواب، كذلك راعى بدقة تامة هذا النظم في المواضيع المطروحة في كل كتاب. أولاً بالأجمال ثم بالتفصيل.

فنذكر على سبيل المثال "كتاب الوضوء"^(٣٣) حيث قال: إن القول المحيط بأصول هذه العبادة ينحصر في خمسة أبواب:

الباب الأول: في الدليل على وجوبها، وعلى من تجب ومتى تجب.

الباب الثاني: في معرفة أفعالها.

الباب الثالث: في معرفة ما به تفعل، وهو الماء.

الباب الرابع: في معرفة نوا قضها.

الباب الخامس: في معرفة الأشياء التي تُفعل من أجلها.

ثم يدخل في التفصيل وفي معرفة فعل الوضوء بعد أن أشار إلى دليله من الكتاب - وهو آية الوضوء - ومن السنة - وهي ما ورد في صفة وضوء النبي عليه السلام - يقول: ^(٣٤) "ويتعلق بذلك مسائل إثنتا عشرة مشهورة تجري مجرى الأمهات، وهي راجعة إلى معرفة الشروط، والأركان، وصفة الأفعال، وأعدادها، وتعيينها، وتحديد محال أنواع أحكام جميع ذلك ثم يدخل في التفصيل: "المسألة الأولى من الشروط" وذكر اشتراط النية. "المسألة الثانية من الأحكام" وبحث عن غسل اليد قبل إدخالها الإناء و"المسألة الثالثة من الأركان" تبحث عن المضمضة والاستنشاق "المسألة الرابعة من تحديد المحال" وكذا "المسألة الخامسة والسادسة"، في مكان غسل الوجه واليدين ومسح الرأس. "والمسألة العاشرة من الصفات" ^(٣٥) وذكر نوع طهارة الرجلين أهو الغسل أو المسح؟ يقول في مسح الخفين: ^(٣٦) "والكلام المحيط بأصوله يتعلق بالنظر في سبع مسائل" وبحث عنها. وهكذا يمشي ابن رشد إلى آخر كتاب الوضوء.

مثال آخر من حسن التنظيم في أسلوب عرض الآراء وأدلتها: قال في نواقض الوضوء ^(٣٧): "والأصل في هذا الباب قوله تعالى ﴿أَوْ جَاء أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتَمِ النَّسَاءِ﴾" ^(٣٨) وقوله - عليه السلام - : "لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ..." ويتعلق بهذا الباب مما اختلفوا فيه سبع مسائل، تجري منه مجرى القواعد لهذا الباب.. فتعرض لانتقاض الوضوء بما يخرج من الجسد من النجس ^(٣٩)، ولغيره مما اختلفوا فيه، وقال: ^(٤٠) "المسألة الثانية: اختلف العلماء في النوم على ثلاثة مذاهب: فقوم رأوا أنه حدث فأوجبوا من قليله وكثيره الوضوء، وقوم رأوا أنه ليس بحدث فلم يوجبوا منه الوضوء - وذكر هنا حكم حالة الشك بعد اليقين - وقوم فرقوا بين

النوم القليل الخفيف والكثير المستثقل، فأوجبوا في الكثير دون القليل - ثم يقول - : "وعلى هذا فقهاء الأمصار والجمهور" وهذا من عادته أنه يُعين قول الجمهور وفقهاء الأمصار من بين الأقوال، كما أنه يُصرح بشذوذ بعض الأقوال مثل قوله: ^(٤١) "شد أبو حنيفة فأوجب الوضوء من الضحك في الصلاة..." وقوله: ^(٤٢) "وقد شد قوم فأوجبوا الوضوء من حمل الميت..."

وهكذا يُصرح بتأثير احتمال اللفظ للحقيقة والمجاز في الاختلاف، فيقول في نقض الوضوء بلمس المرأة: "وسبب اختلافهم فيها اشتراك إسم اللمس في ﴿أو لامستم النساء﴾ في كلام العرب، فإنّ العرب تطلق مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تُكني به عن الجماع..." ^(٤٣).

ومن عادة ابن رشد، أنه يُشير أحياناً إلى المُوافق من الآراء لقول الصحابة، فيقول مثلاً في انتقاض الوضوء بما يخرج من الجسد من النجس: "ولهم من الصحابة سلف".

مثال آخر للنّظم والتقسيم من كتاب الصلاة، يقول: "تنقسم أولاً وبالجملّة إلى فرض وندب والقول المحيط بأصول هذه العبادة ينحصر في أربعة أجناس أعني أربع جُمُل: الجملة الأولى في معرفة الوجوب وما يتعلق به، والجملة الثانية في معرفة شروطها الثلاث - وذكرها -، والجملة الثالثة في معرفة ما تشتمل عليه من أفعال وأقوال، وهي الأركان. والجملة الرابعة في قضائها ومعرفة إصلاح ما يقع فيها من الخلل وجبره..." ^(٤٤).

ومن طريف النّظم والتقسيم، ما جاء به ابن رشد في كتاب الفرائض حيث يقول: "والنظر في هذا الكتاب فيمن يرث، وفيمن لا يرث، ومن يرث هل يرث دائماً، أو مع وارث دون وارث؟ وإذا ورث مع غيره فكم يرث؟ وكذلك إذا ورث وحده كم يرث؟ وإذا ورث مع وارث فهل يختلف ذلك بحسب وارث؟ أو لا يختلف، والتعليم في هذا يُمكن على وجوه كثيرة، قد سلك أكثرها أهل الفرائض والسبيل الحاصرة في ذلك بأن يُذكر حكم جنس من أجناس الورثة إذا

انفرد ذلك الجنس، وحكمه مع سائر الأجناس الباقية - وذكر له مثلاً ثم قال: -
فأما الأجناس الوارثة فهي ثلاثة: ذو نسب، وأصهار، وموالي فأما ذوو النسب
فمنها مُتفق عليها، ومنها مُختلف فيها، فأما المتفق عليها فهي الفروع أعني
الأولاد، والأصول أعني الآباء والأجداد، ذكوراً كانوا أو إناثاً، وكذلك الفروع
المشاركة للميت في الأصل الأدنى، أعني الإخوة ذكوراً أو إناثاً، أو المشاركة
الأدنى، أو الأبعد في أصل واحد، وهم الأعمام وبنو الأعمام، وكذلك الذكور من
هؤلاء خاصة فقط، وهؤلاء إذا فصلوا كانوا من الرجال عشرة، ومن النساء
سبعة^(٤٥). ثم ذكرهم وذكر الخلاف فيهم بين الفقهاء.

نموذج من الحياد والوقوف إلى جانب القول النادر:

غسل الرجلين أو مسحها: نقل ابن رشد فيه ثلاثة أقوال: وجوب الغسل،
وجوب المسح، والتخير بينهما، وذكر استدلال الجمهور القائلين بالغسل بقراءة
نصب ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ في آية الوضوء، عطفاً على ﴿وَجُوهَكُمْ﴾ وأنهم أولوا القراءة
بالخفض بأنه عطف على اللفظ، أي لفظ ﴿رُؤُوسَكُمْ﴾ لا على المعنى، ثم قال:
"وقد رجّح الجمهور قراءتهم بقوله (عليه السلام) في قوم لم يستوفوا غسل
أقدامهم في الوضوء: "ويل للأعقاب من النار"، قالوا: فهذا يدل على أن الغسل
هو الفرض، لأن الواجب هو الذي يتعلق بتركه العقاب ثم قال: وهذا ليس فيه
حُجّة، لأنه إنما وقع الوعيد على أنهم تركوا أعقابهم، دون غسل، ولا شك أن
من شرع في الغسل ففرضه الغسل في جميع القدم، كما أن من شرع في المسح
ففرضه المسح عند من لا يُخير بين الأمرين أي الغسل والمسح، وهو قول ثالث
ذكره وعزاه إلى الطبري - (٢٢٤ - ٣١٠هـ) وداد، ثم أيد هذا الاحتمال في
معنى الحديث بما خرّجه مسلم أنه - أي الراوي - قال: فجعلنا نمسح على
أرجلنا فننادي (عليه السلام): "ويل للأعقاب من النار"^(٤٦). ثم قال ابن رشد
"وهذا الأثر وإن كانت العادة قد جرت بالاحتجاج به في منع المسح، فهو أدل

على جوازه منه على منعه، لأنَّ الوعيد إنما تعلق فيه بترك التعميم لا بنوع الطهارة، بل سكت عن نوعها، وذلك دليل على جوازها - ثم قال - : وجواز المسح هو أيضاً مروى عن بعض الصحابة والتابعين ولكن من طريق المعنى، فالغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح، كما أنَّ المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل، إذ كانت القدمان لا يُنقى دنسهما غالباً إلا بالغسل ويُنقى دنس الرأس بالمسح....

ثم تطرق إلى الكعبين واختلافهم في دخولهما أو خروجهما من الغسل أو المسح، وأن أصل اختلافهم الاشتراك في كلمة "إلى" في خروج مدخولها عن ما قبلها أو دخوله فيه، وكذلك اختلافهم في "الكعب" لاشتراكه ولاختلاف أهل اللغة في أنهما العظمان اللذان عند معقد الشراك (أي على ظهر القدم) أو هما العظمان الناتان في طرفي الساق... وقال: "ولا خلاف - فيما أحسب - في دخولهما في الغسل عند من يرى أنهما عند معقد الشراك، إذ كان جزء من القدم...". وهذا منتهى الإنصاف من فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء في مجال الفقه.

نكاح المتعة: نموذج آخر من الحياد في البحث الفقهي، موقف ابن رشد من نكاح المتعة، الذي هو قول نادر بل مطرود عند الجمهور، وقد ذكره ابن رشد ضمن أقسام الأنكحة المنهي عنها، فقال: "فإنه وإن تواترت الأخبار عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بتحريمه، إلا أنها اختلفت في الوقت الذي وقع فيه التحريم، ففي بعض الروايات أنه حرمها يوم خيبر، وفي بعضها يوم الفتح، وفي بعضها في غزوة تبوك، وفي بعضها في حجة الوداع، وفي بعضها في عمرة القضاء، وفي بعضها عام أوطاس، وأكثر الصحابة وجميع فقهاء الأمصار على تحريمها، واشتهر عن ابن عباس تحليلها، وتبع ابن عباس على القول بها أصحابه من أهل مكة وأهل اليمن، ورووا أن ابن عباس كان يحتج لذلك بقوله تعالى ﴿فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم﴾^(٤٧) وفي قراءة عنه: ﴿إلى أجل مسمى﴾ وروي أنه قال: "ما كانت

المتعة إلا رحمة من الله عز وجل، رحم بها أمة محمد (صلى الله عليه وآله)، ولولا نهى عمر عنها ما اضطر إلى الزنا إلا شقي". ثم أيد ابن رشد قول ابن عباس برواية جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: "تمتعا على عهد رسول الله وأبي بكر ونصفاً من خلافة عمر، ثم نهى عنها عمر الناس" ^(٤٨) ومثل هذا كثير في كتاب "بداية المجتهد".

وجدير بالذكر أن ما ذكره بلا ترجيح أو تأييد أو مع الترجيح والتأييد في "غسل الرجلين" والكعبين وفي "متعة النساء" وغيرها هو نفس ما اختاره فقهاء الإمامية تبعاً لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) والذي تعرضوا من أجله للهجوم من قبل بعض فقهاء المذاهب فنسبوههم إلى البدعة في الأحكام، والحال أنهم لا يختصون برأي إلا ويوجد لهم موافق من غيرهم.

وقد ألف انتصاراً لهم "الشريف المرتضى" كتاباً في ذلك سماه "الانتصار لما انفردت الإمامية به من الأحكام" وابن رشد - كما قلنا - ما كان يعرف عن فقه الإمامية شيئاً، ولكنه نسب ما يتوهم انفراد الإمامية به من الآراء إلى آخرين من الصحابة أو الفقهاء، من دون أن ينكر عليهم أو أن ينسبهم إلى خلاف الإجماع، أو إلى الابتداع في الدين، وغاية ما يعبر عنه هو القول بالشذوذ كما يقال: "شد أبو حنيفة في انتقاض الوضوء بالضحك في الصلاة". هكذا ينبغي أن نتماشى مع الرأي المخالف لنا ما دام يستند إلى دليل ولو لم يصح عندنا فتعامل معه بسماحة تامة، فإن الشريعة سمحة سهلة في مصدرها وفي مبتهاها. وأخيراً، خير ما نختم به المقال في هذا المجال، قوله تعالى: ﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾ ^(٤٩).

الهوامش:

- ١ - موجود في جميع التراجم منها الأعلام للزركلي، وفي بعضها أسقطوا بعض الأسماء من قائمة نسب الجد.
- ٢ - قال العقاد: وكان الذاكرون إذا ذكروهم (أي كل واحد من محمد بن أحمد بن محمد) ميزوا بينهم باسم الجد، والإبن والحفيد.... ابن رشد، للعقاد، ط دار المعارف بمصر، ص ٦.
- ٣ - خاتمة بداية المجتهد، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، وهذا صحيح، لأنَّ الجد مات في شوال، والحفيد ولد في رمضان من سنة (٥٢٠هـ).
- ٤ - ابن رشد للعقاد، ص ١٨.
- ٥ - مقدمة مسائل ابن رشد، بقلم محقق الكتاب ومصححه الأستاذ محمد التجكاني، طبع منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ج ١، ص ٢١. وقد طبع في مجلدين كبيرين.
- ٦ - المصدر نفسه، ص ٢٣.
- ٧ - المصدر نفسه، ص ٢٥، وابن رشد والرشدية، أرنست رينان، تعريب الأستاذ عادل زعيتير، ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ص ٣٢.
- ٨ - خاتمة بداية المجتهد، ص ٢٨.
- ٩ - المدونة، سماع عبد الرحمن بن القاسم (١٣٢ - ١٩١هـ) من الإمام مالك (٩٣ - ١٧٩هـ)، والعتيبة هي مجموعة أسمة: عبد الرحمن وآخرين من الإمام مالك جمعها محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتيبي في الأندلس من مصادر متعددة (مقدمة المسائل ص ٤٩ و ٥٠).
- ١٠ - المصدر السابق نفسه، ص ٢٧.
- ١١ - المصدر نفسه، ص ٦٢.
- ١٢ - مقدمة مشكل الآثار.
- ١٣ - خاتمة بداية المجتهد، ص ٢٤ و ٢٥.
- ١٤ - لاحظ مقدمة المسائل، ص ٤٥ إلى ٦٩.
- ١٥ - المصدر نفسه، ص ٩٥ وابن رشد والرشدية، ص ٣٢.
- ١٦ - المصدر نفسه، ص ٩١ فما بعدها.
- ١٧ - المصدر نفسه، ص ٥٧ و ٥٨. وقد طبع كتاب المقدمات مرتين مرة في مطبعة السعادة محمد أفندي بمصر، وأخرى في مطبعة دار الغرب بتحقيق الأستاذ الدكتور محمد حجي من المغرب.
- ١٨ - المصدر نفسه، ص ٣٧ إلى ص ٤٣ ملخصاً.
- ١٩ - المصدر نفسه، ص ٣٧ ملخصاً وبصرف منا.
- ٢٠ - المصدر نفسه، ص ٩٩ و ١٠٠ ملخصاً.
- ٢١ - ابن رشد للعقاد، ص ١٨.
- ٢٢ - اطلعنا في "ندوة ابن رشد" في الكويت على مقالين في فقه ابن رشد: أحدهما للأستاذ الدكتور

محمود مكي، من مصر عنوانه: "إبن رشد فقيهاً" والآخر للدكتور محمد حجي من المغرب، بعنوان "مكانة إبن رشد بين فقهاء المالكية" وكانا من المشاركين في "الندوة" وأشارا في مقالتهما إلى عدة أبحاث ومقالات في إبن رشد الفقيه كما يأتي:

- ١ - "إبن رشد فقيهاً" للأستاذ عبد الله كنون، نشر مترجماً إلى الأسبانية.
- ٢ - مكانة إبن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس، للأستاذ عبد المجيد تركي، قدمه لندوة إبن رشد في "باريس".
- ٣ - إبن رشد الفقيه وكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" للأستاذ الدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي، قدمه إلى المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية الذي نظمته جامعة القاهرة.
- ٤ - "إبن رشد فقيهاً" بحث لـ"روبير برونشفيج" نشر في مجموعة الدراسات الاستشرافية في الاحتفال بذكرى "ليفي نودمستال". هذا ما ذكره الدكتور مكي، وأما الدكتور حجي فقد ذكر:
- ١ - بحث الأستاذ عبد المجيد تركي المتقدم (رباط) وإبرازه تطبيق إبن رشد أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبواب الفقه السني.
- ٢ - دراسة الدكتور "حميد الله" عن افكار إبن رشد في فلسفة الحقوق والقانون (تطوان).
- ٣ - بحث الأستاذ "براشفيك" عن إبن رشد الفقيه (باريس). الذي تتبع مواقف إبن رشد من المذاهب الفقهية وأتمتها ومن الخلاف بينها وأسبابه.
- ٢٣ - سأفترح على مركز البحوث العلمية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية أن يقوم بتحقيق هذا الكتاب مع ذكر آراء الإمامية في الهامش وأنا مستعد للمشاركة في هذا العمل ولي رأي خاص في كيفية التعليق على الكتاب. (وقد صدر فعلاً).
- ٢٤ - إبن رشد والرشدية، ص ٨٨ و ٨٩.
- ٢٥ - إبن رشد والرشدية، ص ٣٢ و ٣٣.
- ٢٦ - خاتمة كتاب بداية المجتهد ملخصاً.
- ٢٧ - إبن رشد والرشدية، ص ٣٧.
- ٢٨ - إبن رشد للعقاد، ص ٢٠.
- ٢٩ - إبن رشد والرشدية، ص ٣٨، ولكن ذكر منصب قاضي الجماعة للإبن كأنه يختص به "رينان".
- ٣٠ - كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، من منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: ط ٢، ص ١٢.
- ٣١ - بداية المجتهد، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ص ٣٢٠.٢ - والشيعية الإمامية أيضاً ينفون القياس غير منصوص العلة مع التزامهم بثبوت الحكم فيما سكت عنه الشارع، لكنهم يتوسعون في الاستفادة من إطلاق النصوص أو عمومها، مهما أمكن، وإلا يرجعون إلى ما يُسمونه "بالأصول العملية" وهي: أصل البراءة والاحتياط، والاستصحاب، والتخيير، بحسب ما يقتضيه المورد. وهناك أصول خاصة مثل أصل الطهارة وأصل الإباحة، وأصل الصحة وغيرها، ومباحث "الأصول العملية" في

"علم الأصول" عند الإمامية واسعة جداً، لا نظير لها في سائر المذاهب الفقهية.

٣٣ - بداية المجتهد، كتاب الوضوء، ص ٦.

٣٤ - المصدر نفسه، م - ص ٧.

٣٥ - المصدر نفسه، ص ١٤.

٣٦ - المصدر نفسه، ص ١٧.

٣٧ - المصدر نفسه، ص ٣٢.

٣٨ - سورة المائدة: ٦.

٣٩ - بداية المجتهد، كتاب الوضوء، ص ٣٣.

٤٠ - المصدر السابق، ص ٣٤.

٤١ - المصدر نفسه، ص ٣٩.

٤٢ - المصدر نفسه، ص ٣٣.

٤٣ - المصدر نفسه، ص ٣١.

٤٤ - بداية المجتهد، ص ٨٦.

٤٥ - بداية المجتهد، كتاب الفرائض، ج ٢ ص ٣٣٣، وما ذكره من اختصاص هؤلاء المشاركين الأدنى بالذكر، يرفضه الإمامية، فيعمون الحكم المشاركين من الإناث أيضاً على تفصيل عندهم. وهذا أحد مواضع الخلاف بينهم وبين الجمهور في باب الإرث وهو من فروع مسألة التعصيب.

٤٦ - المصدر نفسه، ص ١٥.

٤٧ - سورة النساء: ٢٤.

٤٨ - بداية المجتهد، ج ٢ ص ٥٨.

٤٩ - سورة الزمر: ١٨.



ملف العدد

المنهج المقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه

أثر الفقه المقارن ورونقه:

الشيخان الطوسي والشاشي القفال أنموذجاً

محمد حسن الرباني (*)

للفقه المقارن جذور عريقة، ضاربة في أعماق تاريخ الفقه الإسلامي، وإن كان قد مرّ بمراحل مختلفة إلا أنّه اكتسب رونقاً خاصاً امتاز من خلاله عن سائر العلوم الإسلامية.

ولعلّ من أبرز ما امتاز به وأكسبه ذلك الرنق، هو سعة استيعابه لأطراف وأبعاد الفقه التي لم يستطع الفقهاء تحصيلها والوقوف عليها إلا من خلال هذا الطريق الذي وفّر مقدّماته الخاصة «الفقه المقارن» على الصعيدين: العلمي والعملية.

وهذا أمر لا يمكن إغفاله ألّبته، خاصة وأنّ للفقه المقارن علاقة قوية بعملية تشخيص المشتركات والمفترقات بين المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة، بل حتّى على مستوى المذاقات الفقهية داخل المذهب الواحد.

ذلك أنّ الفقه المقارن لا يحمل طابعاً استنباطياً، وإنّما هو يعدّ نوعاً من المرور على الاستنباطات المطروحة من قبل المدارس والمذاهب الفقهية

(*) باحث إسلامي - إيران.

المختلفة، بمعنى أنّ الخوض فيه ليس ممارسةً للاستنباط، بقدر ما هو تحصيل للاستنباطات وأدلتها المُعتبرة.

إذن طبيعة الفقه المُقارن تشتمل على فقه يشتمل على مذاق جديد يُمكن أن نسمّيه بفقه الجميع، لأنّه يتمّ فيه التعاطي مع الأقوال المختلفة بموضوعية وبأسلوب مقارن، وهو ما أثار اهتمام الفقهاء عبر العصور، ولم يكتفوا بذلك، بل أبدوا رعاية ملموسة له على مستوى التأليف والتدريس تارة، والنقاش والحوار تارة أخرى، بتناول المواضيع المشتركة بنحو أو بآخر، وبصورة علمية مُمنهجة تارة وأخرى ليست مُمنهجة.

إنّ هذا الاهتمام من قبل فقهاء المدرستين: الشيعية والسنية، قد كشف عن أفكار ورؤى بديعة، ساهمت بدورها في ازدهار هذا العلم الشريف على أكثر من صعيد، وتطوير آلياته في خدمة الشريعة السمحاء في مجال انتشارها ورسوخها في بقاع عديدة من العالم.

كما ساهمت هذه الرؤى الخلاقة في تسجيل ابتكارات جديدة في هذا المضمار، عن طريق تعميق النظر في مسائل دقيقة تخصّ الإنسان المسلم أو مجتمعه الذي يعيش فيه أو بيئته التي تحيط به، وتوسيع الأفق إلى فضاءات أعظم، والتأمل في أبعاد وأطراف والنكات الدقيقة الكامنة في كلّ مسألة معروضة.

ويُمكن توضيح ذلك من خلال عرض شخصيتين تمثلان مدرستين فقهيتين عظيمتين في الإسلام، الشيعية وتمثّلها شخصية الشيخ أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) وهو من فُحول علماء الشيعة في النصف الثاني من القرن الخامس، الذي سكن بغداد عاصمة الدولة الإسلامية، وجامعة العلوم الدينية، وموطن المدرسة السنية وتمثّلها شخصية الشيخ أبي بكر القفال (ت ٥٠٧ هـ)

وهو من علماء أهل السنّة في النصف الثاني من هذا القرن كذلك، وسكن بغداد أيضاً، وأظهر تفوقه فيها.

إنّ هاتين الشخصيتين المتعاصرتين في زمان ومكان واحد، وتمثّلان مدرستين مختلفتين، ومذاقين فقهيين متفاوتين، كانا بمثابة إزالة القشر التعصّبي المحيط بالبحث العملي آنذاك، وإضفاء الموضوعية عليه، وإنقاذ «الفقه» من ألوان التطرف والتفوق، وأشكال النزعات المذهبية، إفراطاً كان أو تفريطاً.

وقبل الخوض في مضمار هاتين الشخصيتين صاحبا النزعة المقارنية، والمتعاصرتين، والمتزامنتين في بيئة واحدة، نجد من الضروري بيان المقصود بالفقه المقارن وفقه الخلاف بإيجاز، وثمره كلّ منهما على صعيد حركة الفقه الإسلامي.

الفقه المقارن وفقه الخلاف

الفقه المقارن هو جمع الآراء الفقهية المختلفة في المسائل الفقهية على نهج وصعيد واحد دون إجراء موازنة بينها^(١). فعلى هذا، الفقيه يجمع الفتاوى دون أن يبحث عن أوجه الاستدلال، ودون أن يذكر العلل لأقوالهم ولفتاويهم.

وقد يُراد من الفقه المقارن فقه الخلاف، والذي سمّاه القدماء علم الخلاف، وهو ليس جمع الآراء والأقوال فقط، بل هو جمع الآراء والفتاوى مع ذكر أدلتها أولاً، وتقييمها والموازنة بينها ثانياً، والمقارنة بين أدلتها وترجيح بعضها على بعض ثالثاً، وهذا هو علم الخلافات عندهم.

وعن تسهيل الوصول «إنّه - علم - يُقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأنمة، أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقواعد الأدلة^(٢).

وقال حاجي خليفة في كشف الظنون: علم يُعرَف به كَيْفِيَّةُ إيراد الحُجج الشرعيَّة ودفع الشبهة، وقوام الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية^(٣).

فالفقيه المُقارن هو الذي يقرّر ويهدم، يقرّر بعض الفتاوى ويهدم بعضها. فهو الحاكم والقاضي بين الفقهاء برؤية أدلتهم والمقارنة بينها، فهو يُوازن، ويقيم أدلة كلِّ فقيه، وبهذا يحصل علم الخلاف. إنّ الهدف الأسمى منه هو التفحص والبحث عن كَيْفِيَّة الأدلة، ثمّ استخراج الدليل الأقوى والقول الأعلى من بينها.

والفقيه المقارن قد يوافق قول فقيه في مسألة وقد يُخالفه في مسألة أخرى، فهو في البحث عن الفقه المُقارن يدور حيث دار الدليل، فهو ابن الدليل، لا ابن فقه خاصٍّ ومنهج خاصٍّ، وبهذا يجب على الفقيه المقارن أن يكون حراً في البحث وموضوعياً في عرض الآراء، ولا يبحث في ضوء فقه واحد أو فقيه واحد، فللفقيه المقارن أن يفحص عن الحقيقة لا أن يثبت فتوى المدرسة الفقهية التي يُقلِّدها.

فوائد الفقه المقارن

عندما يبحث الفقيه عن الموازنة بين الآراء والمقارنة بينها ينكشف له فوائد كانت خافية عنه، نذكر أهمها:

(أ) محاولة بلوغ واقع الفقه الإسلامي من أيسر طرقه وأسلمها، وهي لا تتضح عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها وتقييمها على أساس موضوعي.

(ب) العمل على تطوير الدراسات الفقهية والأصولية، والاستفادة من نتائج التلاقح الفكري في أوسع نطاق لتحقيق هذا الهدف.

ج) إشاعة الروح الرياضية بين الباحثين، ومحاولة القضاء على النزعات العاطفية وإبعادها عن مجالات البحث العلمي.

د) تقريب شقّة الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفرقة التي كان من أهمّها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر، ممّا ترك المجال مفتوحاً أمام تسرّب الدعوات المُغرِضة وتشويه مفاهيم وآراء المخالفين وتقويلهم ما لا يؤمنون به^(٤).

أسباب اختلاف الفقهاء

كتب العلماء والفقهاء على مدى تاريخ الفقه الإسلامي كتباً ومباحث حول أسباب اختلاف الفقهاء، كما بحثوا وكتبوا عن الأسس الاختلافية والأنظار المتنوّعة لدى المفسّرين، وبحثهم عن العلل في الوجوه الواردة للآيات الكريمة، والمباحث الفقهية أيضاً كالمباحث التفسيرية، فبعض الاختلافات ترجع إلى القواعد الأصولية، وبعضها يرجع إلى الآراء والقواعد الأصولية.

وفي علم الأصول أيضاً بعضها جزئي كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، أو دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أو الاستحباب، وبعضها كلّّي كحجّة القياس والاستحسان وغيرها، وكحجّة سيرة الصحابة عند فقهاء أهل السنة، وحجّة سيرة أهل البيت عليهم السلام عند الشيعة الإمامية.

كذلك الاختلاف يرجع إلى المبادئ الحديثية، ففقيه يصحّ حديثاً والآخر يضعفه، وبعضهم يعتمد على مبادئ القدماء في الصحة والضعف، وبعضهم يعتمد على مبادئ المتأخّرين، وبعضهم يأخذ بالرواية المنجبرة بالشهرة، وبعضهم يتركها ويأخذ بحديث آخر وهكذا. وكذا يرجع الاختلاف إلى نزعة الفقيه ومشربه، فمثلاً الفقيه الذي له نزعة سياسية فهو يفتي على ضوء المشرّب السياسي.

وقد ألف البطلموسي الأندلسي كتاباً في بيان أسباب اختلاف الفقهاء، ومن المعاصرين الأستاذ علي الخفيف في كتابه أسباب اختلاف الفقهاء، والأستاذ سعيد الفنّ الذي كتب «أسباب اختلاف الفقهاء».

وذكر ابن رشد الأندلسي فقيه المالكية والفيلسوف الأندلسي في مقدّمة كتابه بداية المجتهد هذه الأسباب، وحصرها في ستّة:

أحدها: تردّد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع، أعني أن يكون اللفظ عامّاً ويراد به الخاصّ، أو خاصّاً يراد به العام، أو خاصّاً يراد به الخاص، أو يكون له دليل خطاب، أو لا يكون.

الثاني: الاشتراك الذي في الألفاظ، كلفظ «القرء» الذي يُطلق على الطُّهر وعلى الحيض، وكذلك لفظ الأمر هل يُحمل على الوجوب أو على النّدب، ولفظ النهي هل يُحمل على التحريم أو الكراهية...

الثالث: اختلاف الإعراب.

الرابع: تردّد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي إمّا الحذف وإمّا الزيادة وإمّا التأخير وإمّا تردّده على الحقيقة أو الاستعارة.

والخامس: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة، مثل إطلاق «الرقبة» تارة وتقييدها بالإيمان تارة أخرى.

والسادس: التعارض الواقع في جميع أصناف الألفاظ، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الإقرارات أو تعارض القياسات أنفسها أو التعارض الذي يتركّب من هذه^(٥).

وعلى ضوء هذه الأسباب المختلفة نذكر بعض الأمثلة:

الأول: قال الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾^(٦)، فالصعيد عند اللغويين فيه اختلاف، فبعضهم قال: الصعيد مُطلق وجه الأرض، ولذلك يكفي التيمم ويصح على كل شيء كان من الأرض، وقال بعضهم: هو التراب الخالص، ومنه لا يصح على كل شيء ولو كان من الأرض.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٧). القرء في اللغة من الأضداد، فهو بمعنى الطهر والحيض^(٨) وأختلف في الآية هل المراد هنا الطهر أو الحيض؟ قولان: ذهب الإمامية والشافعية إلى الأول، لقوله تعالى: ﴿فَطَلَّوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾^(٩) والطلاق المشروع لا يكون في الحيض، ولقضية ابن عمر دلت على أنه الطهر، ولأنه قيل «ثلاثة قروء» وإلحاق التاء بالعدد يراد به المذكر، والطهر مذكر، والحيض مؤنث. ولرواية زرارة قال: سمعت ربيعة الرأي يقول: إن من رأيي أن الإقراء هي الطهر بين الحيضتين وليس بالحيض، فدخلت على الباقر عليه السلام فحدثته بما قال، قال عليه السلام: كذب، لم يقل برأيه وإنما بلغه عن علي عليه السلام. فقلت: أصلحك الله، كان علي عليه السلام يقول ذلك؟ قال: نعم، كان يقول: إنما القرء الطهر، يُقرأ فيه الدم فيُجمعه فإذا جاء الحيض قذفه. قلت: أصلحك الله، رجل طلق امرأته طاهراً من غير جماع بشهادة عدلين؟ قال: إذا في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها وحلت للأزواج. قال: قلت: إن أهل العراق يروون عنه عليه السلام أنه يقول: هو أحق برجعتهما ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة. قال: كذبوا^(١٠).

وقال أبو حنيفة: إنه الحيض؛ لقوله عليه السلام: «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتاها حيضتان»^(١١).

الثالث: قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^(١٢). قَالَ الْفَاضِلُ الْمَقْدَادُ: يُسْتَفَادُ مِنْهَا أَحْكَامٌ، مِنْهَا أَنَّهُ إِذَا تَابَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنْ قَوْلِهِ «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» وَالْوَاوُ لِلْعُطْفِ عَلَى جِزَاءِ الشَّرْطِ فَيَكُونُ مِنْ جُمْلَةِ الْجِزَاءِ، وَقَوْلُ أَكْثَرِ التَّابِعِينَ، وَرُوي عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي بَكْرَةَ فِي شَهَادَتِهِ عَلَى الْمَغِيرَةِ: إِنْ تُبِتَ قُبِلَتْ شَهَادَتُكَ، فَأَبَى أَنْ يَكْذِبَ نَفْسَهُ.

وقال أبو حنيفة: لا يقبل شهادته أبداً إلا أن يشهد قبل إقامة الحد عليه أو قبل تمامه، بناءً على أَنَّ الْوَاوُ فِي قَوْلِهِ: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» لِلْإِسْتِثْنَاءِ، وَالْإِسْتِثْنَاءُ عَنِ الْفَاسِقِينَ، وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ جُرَيْجٍ وَابْنِ الْمُسَيَّبِ وَالْحَسَنِ^(١٣).

وَالآنَ نَعْرِجُ عَلَى الشَّخْصِيَّتَيْنِ، مَعَ عَرْضِ بَعْضِ النَّمَاذِجِ مِنْ كِتَابَاتِهِمْ فِي هَذَا الْمَجَالِ:

أولاً - الشيخ الطوسي^(١٤)

هو الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ولد سنة ٣٨٥هـ في طوس وتعلّم الدروس الابتدائية من الصرف والنحو وغيرها، وهاجر إلى بغداد سنة ٤٠٨هـ وحضر درس فقيه الشيعة ومفتي الإمامية أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد (٤١٣هـ) فألف تهذيب الأحكام، أحد الكتب الحديثية عند الإمامية بل أحد الجوامع الأربعة الروائية، ألفه في حياة أستاذه، لذلك يقول في مجلّداته الأوّل حدثني شيعي (دام ظلّه).

وعندما التحق الشيخ المفيد بالرفيق الأعلى، وانتقلت زعامة الإمامية إلى السيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ) حضر الطوسي درسه، واهتم السيد به غاية الاهتمام.

ولما ارتحل السيد المرتضى إلى الملاء الأعلى سنة ٤٣٦هـ، انتقلت المرجعية والقيادة الإمامية إلى الشيخ الطوسي، وشاع صيته في أنحاء العالم، وحضر درسه الطلاب والتلامذة من كل الفرق، واستفادوا من علمه الغزير، حتى إن الخليفة العباسي القائم بالله عبد الله بن القادر بالله أحمد أسند إليه كرسي الكلام والإفادة، ولم يكن هذا الكرسي يُمنح إلا للأوحد من الناس في ذلك العصر، والمتفوق على الكل علماً وعملاً وكَمالاً.

ولم يزل الشيخ على هذا المنوال في بغداد اثني عشرة سنة مقصوداً لحلّ المشكلات حتى حسدوه، وأثرت حوله الفتن والاضطرابات، وأمر طغرل بك المعادي للشيعة بإحراق مكتبة شيخ الطائفة التي أسسها أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة البويهية.

فهاجر الشيخ إلى النجف الأشرف وشيّد هناك أركان الحوزة العلمية واشتهر في المدرسة الفقهية الإمامية بـ «الشيخ» بقول مُطلق، أو «شيخ الطائفة»، وقد صنّف في العلوم المختلفة، صنّف في الحديث كتابين من الجوامع الروائية الأربعة: تهذيب الأحكام والاستبصار؛ وهما معروفان بكتابي الأخبار أو التهذيبين، وصنّف في الرجال اثنين من الجوامع الرجالية: الفهرست والرجال، وصنّف في الفقه: النهاية في الفتاوى (فقه فتاوى)، والمبسوط في فقه الإمامية (استدلال)، والخلاف (فقه مقارن)، قارن فيه بين المذهب الأساسي والمذاهب السنية، وخصوصاً المذهب الشافعي....

نظرة إلى كتاب الخلاف

يعدُّ الكتاب دورة كاملة في الفقه، يبدأ من الطهارة وينتهي إلى الديات، وهو فقه مُقارن، قارن المصنّف فيه بين فقه الإماميّة والمذاهب الأخرى بمنهج كما يلي:

- ١ - ابتدأ فيه بالمسألة وفقاً لفتواه أو المشهور بين الفقهاء.
- ٢ - أورد فتاوى الصحابة والتابعين.
- ٣ - أشار إلى فتاوى فقهاء المذاهب المعروفة، كالشافعيّ والحنبليّ والمالكيّ والحنفيّ.
- ٤ - أشار إلى أقوال فقهاء الإماميّة عند وجود الخلاف.
- ٥ - أشار إلى اختلافات المذاهب، مثلاً يقول: قال بعض الشافعيّة هكذا، وقال بعض آخر هكذا.
- ٦ - أشار إلى اختلاف آراء الشافعي بين رأيه القديم (في بغداد) ورأيه الجديد (في مصر).
- ٧ - أشار إلى آراء المذاهب البائدة كالأوزاعي وداود بن خلف والأصفهاني وغيرهم.
- ٨ - أشار بعد ذكره الأقوال والفتاوى إلى دليله، كما يلي:
(أ) الإجماع، يعني إجماع الإماميّة، وكثيراً ما يُراد من الإجماع الشهرة، لأنّ إجماعات الشيخ في مقابل أهل السنّة.
(ب) كتاب الله.

(ج) السنّة المروية.

(د) الروايات المروية عن طريق أهل البيت عليهم السلام.

٩ - ولو كان للإمامية قول آخر أشار إلى دليله وانتقده وأجاب عنه.

١٠ - كما أنّه يجيب عن الأدلة لسائر الفقهاء في بعض الموارد.

ويذكر أن الشيخ الطوسي كان ينقد الروايات بأدلة عقلية، فمثلاً حديث ذي الشمالين نقده بدليل عقلي، فقال فيه: إذا ادّعى مدّع حقاً على غيره، فأنكر المدّعى عليه فقال المدّعي للحاكم: أنت حكمت به عليه، فإن ذكر الحاكم ذلك أمضاه بلا خلاف، وإن لم يذكره فقامت البيّنة عنده أنّه قد حكم به، لم يقبل الشهادة عن فعل نفسه؛ وبه قال أبو يوسف والشافعي. وقال ابن أبي ليلى وأبو حنيفة ومحمد: يسمع الشهادة على فعل نفسه ويمضيه.

دليلنا: أنّ الأصل براءة الدّمة للمدّعي، وشغلها يحتاج إلى دليل.

واستدلّ المخالف بما روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله صلّى الظهر فسلم في اثنين، فقام ذو اليمين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نيس؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أحقّاً يقول ذو اليمين؟ فقالوا: نعم. فقام رسول الله صلى الله عليه وآله فصلّى ركعتين وسجد للسهود، فإذا جاز أن يقبل قول غيره في فعل نفسه في الصلاة فكذلك في مسائلنا. وهذا عندنا خبر باطل، ولو كان صحيحاً لم يجز أن نقيس عليه غيره لأنّا لا نقول بالقياس^(١٥).

وكذلك قال الشيخ الطوسي في بحث الصلاة في نقد هذه الرواية^(١٦).

ومن النكات المهمّة في الخلاف ذكر الأحاديث غير المذكورة في الكتب الروائية ك: الكافي والتهذيبين، كما في حديث «مفتاح الصلاة الطهور، تحريمها

التكبير، وتحليلها التسليم» أو: «افتتاح الصلاة الطهور...». وهذا الحديث رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي بسند فيه القداح وهو مُهمَل في الرجال، ولذلك قال السيّد صاحب المدارك: إنّ الحديث إمّا مُرسل أو مسند ضعيف، لكن رواه في التهذيبين كما رواه الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) والسيّد المرتضى علم الهدى في (الناصريّات) مُرسلاً أيضاً، عن مصادر أهل السُنّة.

□ نصّ من الخلاف^(١٧)

ولإلقاء المزيد من الأضواء على منهج الشيخ الطوسي في بحوثه المقارنة، ونظراته تجاه الفقه المقارن، وما كان يلتزم به من موضوعية في هذا المجال، نجد من الضروري أن تعرض مسألتين من مسائل كتاب الخلاف، من أجل أن تكتمل الصورة في هذا المقام:

■ مسألة ٩٣ [وجوب القراءة في الأولتين].

تجب القراءة في الركعتين الأولتين إذا كانت رباعيّة أو ثلاثيّة، أو كانت ركعتين مثل الصبح، وفي الأخيرتين أو الثالثة مخير بين القراءة والتسبيح، ولا بدّ من واحد منهما، فإن نسي القراءة في الأولتين قرأ في الأخيرتين. وروى محمد: أنّ التخيير قائم.

وقال الشافعي: تجب قراءة الحمد في كلّ ركعة، وهو مذهب الأوزاعي وأحمد وإسحاق.

وقال مالك: تجب قراءة الحمد في معظم الصلاة، فإن كانت أربعاً ففي ثلاث، وإن كانت فجراً قرأ فيهما لأنّه لا معظم لهما.

وقال أبو حنيفة: القراءة تجب في الأولتين فقط، فإن كان عدد الصلاة أربعاً قرأ في الركعتين، وهو في الأخيرتين بالخيار بين أشياء، بين أن يقرأ ويدعو أو يسكت، وإن كانت ثلاثاً قرأ في الأولتين وفي الثالثة على ما قلناه، فإن ترك القراءة في الأولتين قرأ في الأخيرتين، وإن كانت الصلاة ركعتين مثل الفجر قرأ فيهما. وقال داود وأهل الظاهر: إنما تجب القراءة في ركعة واحدة.

دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَأَقْرؤُوا مَا تَسْرِمِنْ الْقُرْآنِ﴾^(١٨)، وهذا قد قرأ وتكراره يحتاج إلى دليل، وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» يدل على ذلك أيضاً، لأنه لم يذكر التكرار.

وروى على بن حنظلة عن أبي عبد الله (الصادق) عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاذا ذكر الله فهو سواء. قال: قلت: فأني ذلك أفضل؟ قال: هما والله سواء؛ إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت.

ومن قال: لا يبطل التخخير مع النسيان استدلاً بما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين، فيذكر في الركعتين الأخيرتين إنه لم يقرأ، قال: أتم الركوع والسجود؟ قلت: نعم، قال: إنني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها.

وإنما قلنا: الأحوط القراءة في هذا الحال لما رواه الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأولى؟ قال: إقرأ في الثانية. قلت: أسهو في الثانية؟ قال: إقرأ في الثالثة. قلت: أسهو في صلاتي كلها؟ قال: إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلاتك.

■ مسألة ٩٤: [عدم جواز قراءة غير الفاتحة لمن يُحسنها] .

من يُحسن الفاتحة لا يجوز أن يقرأ غيرها، وإن لم يحسن الحمد وجب عليه أن يتعلمها، فإن ضاق عليه الوقت وأحسن غيرها قرأ ما يُحسن، فإن لم يُحسن شيئاً أصلاً ذكر الله تعالى وكبره، ولا يقرأ معنى القرآن بغير العربية بأي لغة كان، فإن فعل ذلك لم يكن ذلك قرأناً وكانت صلاته باطلة؛ وبه قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: القراءة شرط لكنّها غير مُعيّنة بالفاتحة؛ فمن أيّ موضع قرأ أجزاءه، وله في مقدار القراءة روايتان، المشهور عنه أنّه يُجزّي ما يقع عليه اسم القرآن، وإن كان بعض آية. والثاني: أنّه يُجزّي آية قصيرة، وإن أتى بالعربية فهو قرآن، وإن أتى بمعناه بأي لغة كان فهو تفسير القرآن وتجزّيه الصلاة.

وقال أبو يوسف ومحمد: إن كان يُحسن العربية لم يجز أن يقرأ بالفارسية، فإن كان لا يحسنها جاز أن يقرأ بلغته فصار الخلاف في ثلاث مسائل:

إحداها: هل يتعيّن الحمد أم لا؟ وقد مضت هذه المسألة.

والثانية: إذا قرأ بالفارسية هل يكون قرأناً، أم لا؟ فعندنا: لا يكون قرأناً، وعنده: يكون قرأناً.

والثالثة: إذا فعل هل تُجزّيه صلاته أم لا؟ فعندنا: لا تُجزّيه، وعنده: تُجزّي.

دليلنا على المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (١٩) فأخبر أنّه أنزل القرآن بلسان عربيّ مبين؛ فمن قال إذا كان بغير العربية فهو قرآن فقد ترك الآية.

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢٠) فأخبر أنه أنزله عربياً.

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٢١).

وعند أبي حنيفة أرسل الله رسوله بكلّ لسان، وإذا ثبت أنه بغير العربية لا يكون قرآناً سقط قولهم وثبت أنها لا تجزي، وهي المسألة الثالثة لقوله (عليه السلام): لا تجزي صلاة من لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب.

وروى عبد الله بن أبي أوفى أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن، فماذا أصنع؟ فقال له: قل: «سبحانه الله والحمد لله»، فلو كان معناه قرآناً لقال له: احفظه بأيّ لغة سهل عليك، فلمّا عدل به إلى التسييح والتحميد دلّ على أنه لا يكون قرآناً بغير هذه العبارات.

وأيضاً فإنّ القرآن لا يثبت قرآناً إلا بالنقل المتواتر المستفيض، ولم يُنقل لا متواتراً ولا آحاداً أن معناه يكون قرآناً.

وأيضاً أجمعت الأمة على أن القرآن مُعْجَز، وإن اختلفوا في جهة إعجازه، فمن بين من جعل وجه الإعجاز الفصاحة دون النظم، وبين من اعتبرهما وبين من قال بالصّرفة.

فمن قال: إن معنى القرآن قرآن أبطل الإجماع، وأيضاً: من أتى بمعنى شعر امرؤ القيس الأعشى وزهير، لا يقال أنشد شعرهم، ومن ارتكب ذلك خرج عن المعقول.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^(٢٢). فالنبي ﷺ أتاهم بالقرآن بلغة العرب، فادّعوا عليه أن رجلاً من العجم يعلمه، فأكذبهم الله تعالى، فقال:

هذا الذي تضيفون إليه التعليم أعجمي، والذي أتاكم به لسان عربي مبين، فلو كان الكل قرأناً بأي لغة كان لم ينكر عليهم ما ادّعوه.

وأيضاً فالصلاة في الذمة بيقين، وإذا قرأ القرآن بلفظه برأت ذمته بيقين، وإذا قرأ بمعناه لم تبرأ ذمته بيقين فأوجب الاحتياط ما قلناه.

ثانياً - سيف الدين الشاشي القفال^(٢٣)

ولد بميآرفارقين في شهر محرم سنة تسع وعشرين وأربعمائة، ومات يوم السبت الخامس والعشرين من شوال سنة سبع وخمسمائة.

نشأ في وطنه ثم هاجر إلى بغداد ولازم الشيخ أبا إسحاق الشيرازي وكانت بغداد يومها عاصمة الخلافة الإسلامية والعلم وموطن العلماء، يقصدها العلماء من كل ناحية من أنحاء العالم الإسلامي، فتفقه على مذهب الشافعية، حتى عُده أحد وجوههم، فألف في بغداد كتابه الشهير المسمى بـ«حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء» في الفقه المقارن.

وللمؤلف كتب أخرى لا تصل شهرتها إلى الحلية.

وللحلية سمات أهمها:

١. إنه من أجل كتب الشافعية من حيث الموضوع وتلخيص الأقوال الفقهية للمذاهب الأربعة؛ الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وأحياناً يأتي بأقوال الشيعة والظاهرية.

٢. جاء وفق ما بوبه فقهاء الشافعية في كتبهم، وبالتحديد فإنه جرى مجرى شيخه أبي إسحاق الشيرازي في كتابه المهذب من حيث وضع العناوين لكل كتاب وباب وفصل.

٣. اعتمد على المصادر المهمة للمذاهب الفقهية.

٤. كان القفال يُعَدُّ الأقوال في المسألة الواحدة عند جميع الأئمة الأربعة، ثم يأتي بأقوال العلماء في المذهب الواحد، سواء كانت المسألة جزئية أو كلية، ويُبين فيهما من الوجهين أو القولين، ويذكر كل قول وينسبه إلى صاحبه دون تعليل، وأحياناً نراه يرجح بين الأقوال، والغالب يسكت عن الترجيح، وأحياناً نراه يقول: وليس شيء.

وقد يُقارن فتوى الشافعي مع فتاوى الصحابة والتابعين الذين عاشوا قبل الشافعي (ت ٢٠٤هـ).

٥. تميزت مقارنته مع المذاهب الأخرى في المسائل الفقهية الجزئية والفرعية بالتسامح والاحترام لأئمة المذاهب، ويأتي بأقوى الآراء عندهم لا بأضعفها^(٢٤).

إن كتاب الحلية بحق هو حلقة هامة في سلسلة كتب الفقه الإسلامي، فهو واسطة العقد بين كتب الشافعية المتقدمين منهم والمتأخرين، وموسوعة فقهية مستوفية لآراء الشافعية في المسألة وآراء غيرهم من العلماء، بذكر أسمائهم وأقوالهم بنحو موجز، فيقول: وقال الحسن، وقال ابن سيرين: وقال أبو ثور، وقال عطاء، وقال مالك، وقال أبو يوسف، وقال أحمد، وقال أبو حنيفة.

وأما فقهاء الشافعية فيذكر آراءهم جميعاً في المسألة الواحدة، فمثلاً يقول: فأما آخر وقت للتكبير فقد قال المزني: أنه يكبر قبل أن يخرج الإمام إلى الصلاة، وقال في رواية البويطي: إلى أن يفتح الصلاة، وقال في القديم: إلى أن ينصرف الإمام من الصلاة، وحكى الشيخ أبو حامد والخطبتين: فمن أصحابنا من قال فيه ثلاثة أقوال على ظاهر النقل، ومنهم من قال المسألة على

قول واحد أنه يكبر إلى أن يفتح الإمام الصلاة، وهل يُسن التكبير المقيد في عيد الفطر؟ فيه وجهان أظهرهما أنه لا يُستحب، وقيل فيه قولان، قول الجُل أنه لا يُستحب^(٣٥).

□ نص من حلية العلماء^(٣٦)

ولإلقاء الضوء الكاشف على منهج الشيخ القفال في بحوثه الفقهية المقارنة، ورؤيته تجاه فقه الخلاف أو الخلافات، وما كان من جهده الذي يبذله في هذا المجال، نورد مسألة من مسائل كتابه الحلية، لتكتمل الصورة في هذا المقام.

فصل: ويجب صوم رمضان برؤية الهلال، فإن غمّ عليهم أكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً ثم صاموا.

وحكي عن قوم أنهم قالوا: يجوز أن يُجتهد في ذلك ويُعمل بقول المنجمين، ولا يصومون يوم الشك من رمضان، وبه قال الأوزاعي وأبو حنيفة ومالك.

وقال أحمد: إن كانت السماء مصيحة كره صومه، وإن كانت متغيمة وجب صومه من رمضان. وروي عنه أيضاً أنه إن صام الإمام صام الناس، وإن أفطر الإمام أفطروا، وهو قول الحسن البصري، وعنه رواية ثالثة نحو قولنا.

واختلف أصحابه في قيام ليلة الشك فإن أصبحوا في يوم الثلاثين من شعبان فقامت البيّنة أنه من رمضان لزمهم قضاؤه، وهل يلزمهم إمساك بقيّة النهار فيه قولان، أصحهما أنه يلزمهم، وهل يُتابون على هذا الإمساك على القولين جميعاً؟ فيه وجهان أصحهما أنهم يتابون عليه.

وذكر الشيخ أبو حامد رحمته الله في التعليق أنه إن كان لم يأكل شيئاً فأمسك فإنه يكون صائماً صوماً شرعياً على قول أبي إسحاق من حيث أمسك، وليس بصحيح، فإن كان ممن يعرف المنازل والحساب فنوى ليلة الثلاثين أنه صائم غداً من رمضان بحكم ما عرف من ذلك فقامت البيّنة بالنهار أنه من رمضان فهل يُجزئه؟ فيه وجهان، أحدهما يُجزئه؛ حكاه القاضي أبو الطيّب رحمته الله عن أبي العباس ابن سريج واختاره.

ولا يختلف أصحابنا أن الصوم لا يلزم بالحساب ومعرفة المنازل على العموم. وهل يلزم الذي عرف ذلك؟ فيه وجهان، أحدهما يلزمه وهو قول أبي العباس ابن سريج.

فإن رأوا الهلال بالنهار فهو لليلة المستقبل قبل الزوال كان أو بعده، في أوّل شهر أو آخره، وهو قول مالك وأبي حنيفة.

وقال ابن أبي ليلى والثوري وأبو يوسف: إن كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإن كان بعد الزوال فهو لليلة المستقبل، وهو قول بعض أصحاب مالك.

وقال أحمد: إن كان في أوّل رمضان قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإن كان في آخره ففيه روايتان، إحداهما أنه لليلة الماضية.

وإن رأوا الهلال في بلد ولم يروه في بلد آخر، فإن كانا متقاربين وجب الصوم على أهل البلدين، وإن كانا متباعدين وجب على من رأى ولم يجب على من لم يروا. والتباعد أن يختلف المطالع كالعراق والشام والحجاز، وهذا الذي ذكره الشيخ أبو حامد.

وذكر القاضي أبو الطيّب رحمته الله: أنه يجب الصوم على أهل جميع البلاد بالرؤية في بعضها، وحكى ذلك عن أحمد.

وفي العدد الذي ثبت به رؤية هلال رمضان قولان، أصحهما أنها تثبت برؤية العدل الواحد وهو الصحيح عن أحمد، والقول الثاني أنه لا يثبت إلا بشهادة عدلين، وبه قال مالك والأزواعي.

وقال أبو حنيفة: إن كان في الغيم ثبت بشهادة الواحد، وإن كان في الصحو لم يثبت إلا بشهادة الاستفاضة وهو العدد الكثير، فإذا قلنا يُقبل من الواحد، فهل يقبل فيه شهادة المرأة والعبد؟ فيه وجهان، أصحهما أنه لا يقبل. وخُكي في اعتبار لفظ الشهادة وجهان، ولا يقبل على رؤية هلال الفطر شهادة الواحد قولاً واحداً.

وقال أبو ثور: يقبل فيه شهادة الواحد أيضاً.

وإذا قلنا شهادة المرأة والعبد على رؤية الهلال، قال الشيخ أبو نصر: ينبغي أن لا يعتبر سماع الحاكم بل متى سمع مَن يثق به أنه رأى الهلال لزمه الصوم وهو قول أبي حنيفة.

فإن شهد واحد برؤية هلال رمضان فصاموا ثلاثين يوماً فغمّ الهلال فقد قال - أي الشافعي - في الأم: يفطرون، وحكى مثل ذلك الحسن عن أبي حنيفة، ومن أصحابنا من قال: لا يفطرون وهو قول أحمد بن الحسن.

فإن شهد اثنان برؤية هلال رمضان وصام الناس ثلاثين يوماً والسماء مصيحة فلم يروا الهلال، ففيه وجهان، قال ابن الحداد: لا يفطرون.

وقال أكثر أصحابنا: يفطرون، فإن رأى هلال رمضان وحده صام، وإن رأى هلال شوال وحده أفطر، وينبغي أن يفطر سرّاً مخافة التهمة.

وخُكي عن الحسن البصري وابن سيرين أنّهما قالاً: لا يجب عليه الصوم برؤيته وحده.

وقال أحمد: إذا رأى الهلال وحده في آخر الشهر لا يحلّ له الأكل، فإن اشتبهت الشهور على أسير لزمه أن يتحرّى، فإن وافق شهراً بعد رمضان ناقصاً وكان شهر رمضان الذي صامه الناس تاماً لزمه قضاء يوم في أصحّ الوجهين، وهو اختيار القاضي أبي الطيّب رحمته الله، والثاني وهو اختيار الشيخ أبي حامد الإسفراييني أنّه لا يلزمه، وحكاها الطحاوي عن الحسن بن صالح بن حي.

وإن وافق شهراً قبل رمضان، قال أبو إسحاق لا يُجزئه قولاً واحداً، وقال أكثر أصحابنا فيه قولان: أصحهما أنّه لا يجزئه، وهو قول أبي حنيفة وأحمد ومالك، وإن وافق رمضان أجزاء.

وحكي عن الحسن بن صالح بن حي أنّه قال: لا يُجزئه.

فإن لم يغلب على ظنّ الأمير دخول شهر رمضان عن أمانة، فقد ذكر الشيخ أبو حامد في التعليق أنّه يلزمه أن يصوم على سبيل التخمين ويعيد. قال الشيخ أبو نصر رحمته الله: وهذا عندي غير صحيح؛ لأنّه لابدّ من يقين أو ظنّ في دخول وقت العبادة.

الهوامش:

(١) أنظر: الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كشف الظنون ج ١، ص ٧٢١.

- (٤) أنظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٠.
- (٥) أنظر: بداية المجتهد، ج ١، ص ١٣.
- (٦) النساء: ٤٣.
- (٧) البقرة: ٢٢٨.
- (٨) أنظر: زبدة البيان، ص ٧٤٥؛ وكنز العرفان، ج ٢، ص ٢٥٦.
- (٩) الطلاق: ١.
- (١٠) تفسير العياشي، ج ١، ص ١١٤.
- (١١) راجع: كنز العرفان، ج ٢، ص ٢٥٧؛ الكشف، ج ١، ص ٢٦٨؛ روح المعاني، ج ٢، ص ١٣١؛ تفسير أبي السعود، ج ١، ص ٢٢٥؛ أحكام القرآن للجصاص، ج ٢، ص ١٣١.
- (١٢) النور: ٤ و ٥.
- (١٣) أنظر: كنز العرفان، ج ٢، ص ٣٤٦؛ زبدة البيان، ص ٨٣٢.
- (١٤) راجع ترجمته في روضات الجنات، ج ٦، ص ٢٠١؛ تنقيح المقال، ج ٣، ص ١٠٥؛ لسان الميزان، ج ٥، ص ١٣٥؛ المنتظم، ج ٨، ص ٢٥٢.
- (١٥) الخلاف، ج ٤، ص ٢٢٤.
- (١٦) الخلاف، ج ١، ص ٤٤٨.
- (١٧) الخلاف، ج ١، ص ٣٤١ - ٣٤٦.
- (١٨) المزمّل: ٢٠.
- (١٩) الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥.
- (٢٠) يوسف: ٢.
- (٢١) إبراهيم: ٤.
- (٢٢) النحل: ١٠٣.
- (٢٣) راجع ترجمته في وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٣٥٦؛ المنتظم، ج ٩، ص ١٧٩؛ طبقات الفقهاء (أبو إسحاق الشيرازي)، ص ١٨؛ طبقات لافقهاء (الأسنوي)، ج ٢، ص ٨٦.
- (٢٤) راجع: مقدمة حلية العلماء، ج ١، ص ٤١ بقلم المصحح.
- (٢٥) حلية العلماء، ج ١، ص ٤٦.
- (٢٦) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٤٨.



ملف العدد

المنهج المقارن: ماهيته، مجالاته وأهدافه

المنهج المقارن ودوره في معالجة قضايا الأمة المعاصرة

محمد تهامي ذكير

المنهج المُقارن: لمحة تاريخية:

المنهج المُقارن، منهج قديم قدم الفكر الإنساني، وقد استُعمل كأداة معرفية يتم من خلالها تحديد أو الكشف عن أوجه الاختلاف أو الائتلاف والتشابه بين موضوعين أو ظاهرتين أو شيئين متماثلين، وهذا يعني استحالة عقد مقارنة بين شيئين متناقضين تماماً، لأننا سنكون أمام ما اصطلح على تسميته بالمقابلة وليس المقارنة^(١).

وقد استخدم هذا المنهج في الدراسات السياسية والاجتماعية والقانونية، وكان أول من استخدمه - حسب بعض الدراسات - الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي قام بتطبيقه في أبحاثه السياسية (كتابه : السياسية)، عندما تعرض لدراسة ومناقشة حوالي (١٥٨) دستوراً ونظماً سياسياً في اليونان القديمة.

أما في الأزمنة الحديثة والمعاصرة - فقد اشتهرت العلوم الإنسانية باستعمالها لهذا المنهج، وخصوصاً الدراسات الاجتماعية، فعلماء الاجتماع - مثل دوركايم وغيره- اعتبروا المنهج المقارن بمثابة التجربة في الدراسات العلمية، لأنه يستطيع أن يُحدد بدقة علمية وموضوعية، أوجه الشبه والاختلاف وحجم الفوارق بين النظم الاجتماعية، كما باستطاعته اكتشاف المحاسن والعيوب والسلبيات والإيجابيات في الظواهر الاجتماعية.

أما علاقة القانون بالمنهج المقارن، فقد عرف القانون تطوراً مهماً خلال القرن (١٩) بتأسيس جمعية التشريع المقارن بباريس سنة ١٨٦٩م، للإهتمام بدراسة القانون المقارن، عن طريق مقارنة الأنظمة القانونية لبلدان مختلفة، لأجل معرفة أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين هاته القوانين، والعمل على تفسير مختلف فروع القانون ..

المنهج المقارن في التراث الفقهي الإسلامي:

إكتشف المسلمون المنهج المقارن مبكراً، واستعملوه في أكثر من حقل معرفي: في الفقه والكلام والفلسفة .. إلخ. وحسب عدد من الباحثين المعاصرين، فإنَّ الفقهاء والعلماء المسلمين الذين كتبوا في الفقه المقارن أو (علم الخلاف أو الخلافات) كما يُسميه القدماء، لم يتعرفوا على هذا المنهج عن طريق تراث الحضارات السابقة، وإنما جاء استجابة لتطور فكري حدث على أرض الواقع، وثمرة لنضج البيئة الفكرية الإسلامية. حيث نشطت حركة التأليف والكتابة والتأسيس للعلوم الإسلامية، وخصوصاً علوم الفقه والتفسير والحديث والكلام والفلسفة..

لقد اختلف الصحابة بعد النبي(ص)، في فهم القرآن والسنة، واختلفت الروايات والأحاديث والآراء الإجتهدية المنقولة عنهم، فنقل التابعون هذه الأقوال والأفعال والمواقف والآراء المتنوعة والمختلفة عنهم وحفظوها..

وبعد انطلاق حركة الاجتهاد مع الأئمة الأوائل المؤسسين للمذاهب الفقهية، وما تبع ذلك من تصنيف وتأليف وتقييد للعلم، أصبح بين يدي العلماء والفقهاء وطلبة العلم الديني مادة مهمة، من الآراء المتعددة والاجتهادات المتنوعة، مشفوعة بأدلتها وأصول استنباطها وتفريعاتها..

وبعد تأسيس المذاهب والمدارس الفقهية وما حدث بعدها بقرون، من اشتعال نار المنافسة والخصومة والمناظرات بين المقلدين لهذه المذاهب من طلبة وعلماء، كان لا بد من الانخراط في الدفاع عن الاختيارات المذهبية واجتهادات الأئمة، ومواجهة الآراء المخالفة، وبيان ضعف أدلتها، فكان أن ظهر ما أطلق عليه المسلمون (علم الخلاف) أو (علم الخلافات)، أي الفقه المقارن بالاصطلاح الحديث والمعاصر..

وقد نشطت حركة التأليف في هذا العلم لبيان أسباب اختلاف الفقهاء والمجتهدين وأدلة كل مجتهد حسب مبادئه الأصولية والاجتهادية..

علم الخلاف، موضوعه وأهدافه:

عرّف الأستاذ حاجي خليفة علم الخلاف بأنه: «علم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبهة وقواعد الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية»^(١).

كما عرّف بأنه «علم بالآراء المختلفة في حكم المسألة الشرعية ودليل كل رأي فيه وبيان الحق منها بالبرهان».

أما ابن خلدون فيرى أنّ الغاية من علم الخلاف هي «بيان مآخذ الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهداهم»^(٢).

من خلال هذه التعاريف يتبين لنا موضوع هذا العلم والهدف من التأليف فيه، وثمره هذا العلم وما يترتب عن هذا العرض للآراء الاجتهادية من نتائج..

فموضوعه: المسائل والأحكام الشرعية (الفقهية) والآراء المتعددة للمجتهدين، وبيان أدلة كل مجتهد من: قرآن أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو استصحاب... إلخ.

وهذا العرض لأقوال الأئمة وآرائهم يقتضي بالضرورة الموازنة والمقارنة بين هذه الآراء والأقوال، وكذلك المقارنة بين الأدلة والبراهين. أما ما يترتب عليه من نتائج فأهمها:

التعرف على أسباب اختلاف الفقهاء والمجتهدين .
التعرف على أدلة كل مجتهد حسب مدرسته الأصولية ..
إمكانية المقارنة والموازنة والترجيح حسب قوة الدليل والبرهان ..

حركة التأليف في علم الخلاف:

نشطت حركة التأليف في علم الخلاف مع اتساع الخصومة بين أتباع مدرستي الحديث والرأي في الفقه، وكذلك بداية المناظرات والدفاع عن اختيارات المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، فحسب صاحب (أبجد العلوم) يُعتبر أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٢هـ) أول من ألف في علم الخلاف (بكتاييه : تأسيس النظر، والتعليقة في مسائل الخلاف بين الأئمة). لكن كتابات الإمام الشافعي وغيره، تؤكد أن الدبوسي الحنفي لم يكن أول من كتب في علم الخلاف. فللشافعي رسائل في الخلاف، كتبها وألحقها بكتابه (الأم) مثل: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، واختلاف الشافعي مع مالك.. كما ألف الطبري (ت ٣١٠هـ) «اختلاف الفقهاء»، وابن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ) «اختلاف العلماء»، والطحاوي (ت ٣٢١هـ) «اختلاف الفقهاء» بالإضافة إلى «الإعلام» للشيخ المفيد من الشيعة الإمامية (ت ٤١٣هـ).

وبعيداً عن من كان له فضل السبق إلى التأليف في هذا العلم، فقد ظهرت كتب كثيرة في علم الخلاف نذكر منها:
تذكرة الخلاف والنكت، لأبي إسحاق الشيرازي .

أحيلة العلماء في اختلاف الفقهاء، لأبي بكر الشاسي الشافعي .

عيون الأدلة، لأبي الحسن بن القصار المالكي .

الإشراف على مذاهب الأشراف، لأبي هبيرة الحنبلي .

مُغيث الخلق في اختيار الأحق، لإمام الحرمين الجويني .

كتاب المجموع، (وهو شرح المذهب للشيرازي في الفقه الشافعي) وهو شبه موسوعة في الفقه المقارن، عرضت فيه مجمل الآراء الفقهية بأدلتها مع ترجيح بعض الآراء ولو خالفت المذهب الشافعي.

اختلاف الأئمة العلماء، للوزير أبو المظفر الشيباني.

المُحلى، لابن حزم الظاهري الأندلسي، وهو موسوعة فقهية استعرض فيها آراء الفقهاء ورد بعض الآراء بشدته المعهودة، وكشف أن بعض الآراء والفتاوى لا أصل لها في القرآن أو السنة. كما قارن بين أقوال الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي.

زبدة الأحكام في مذاهب الأئمة الأربعة الأعلام، لسراج الدين عمر بن إسحاق الهندي، قاضي قضاة الحنفية في القاهرة (ت ٧٠٤هـ)، وهو كتاب يعرض باختصار ما اتفق عليه وما اختلف فيه الأئمة، وهو بذلك يقدم لطالب العلم معرفة لمساحات الاختلاف والإتفاق بين المذاهب الأربعة..

وهذه الكتب جميعها لأهل السنة ولمقلدي المذاهب الأربعة المشهورة، وتستعرض آراء هذه المذاهب وتُقارن وتوازن بينها..

أما بالنسبة للشيعة الإمامية، فقد اهتم عدد من الفقهاء منهم بعلم الخلاف، وألّفوا فيه كُتباً مهمة، نذكر منها:

- الإعلام للشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ).

الانتصار، والناصرية، للسيد الشريف المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦هـ)..

الخلاف في الأحكام، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المعروف بالشيخ الطوسي.

المعتبر في شرح المختصر، للمحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ).

تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي.

ورغم أهمية جميع الكتب التي ألفت في هذا العلم، فقد اشتهر من بينها كتابان: الأول: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي، والثاني، كتاب الخلاف للشيخ الطوسي.

بين الطوسي الإمامي وابن رشد المالكي :

يعتبر الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥هـ - ٤٦٠هـ)، من كبار فقهاء ومجتهدي الشيعة الإمامية الذين اهتموا بالمنهج المقارن في الفقه، وكتابه (الخلاف في الأحكام) من أشهر الكتب في الفقه المقارن، وقد استعرض فيه الشيخ أقوال وآراء أئمة وفقهاء المذاهب السنية الأربعة، ثم عرض الرأي الإمامي وأدلته، وفي ذلك يقول: «وذكر مذهب كل مخالف على التعيين، وبيان الصحيح منه وما ينبغي أن يُعتقد، وأن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، مُوجب للعلم من ظاهر قرآن أو سنة مقطوع بها أو إجماع أو دليل خطاب أو استصحاب حال - على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا - أو دلالة أصل أو محتوى خطاب...»^(٤)

وقد كشف الطوسي في كتابه هذا عن معرفة عميقة بالمذاهب الفقهية

وتفريعاتها الإجتهدية، لأنه كان قد تفقه في بداية تحصيله العلمي في بغداد على جميع المذاهب الفقهية، وخصوصاً مذهب الشافعي، فقد كان عالماً بأقوال أصحابه واختلافاتهم، وقد اهتم بأقوال الشافعية في كتابه الاختلاف، ما جعل تقي الدين السبكي، في كتابه طبقات الشافعية الكبرى، يشتهبه في مذهبه، فأرخ له باعتباره فقيهاً شافعيّاً (٥).

أما أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الفقيه الأندلسي المالكي (٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ) صاحب كتاب: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) فهو من رواد مدرسة الفقه المقارن في المدرسة السنية ولا يوازيه في منهجه المقارن سوى ما نلمسه في بعض الموسوعات الفقهية الحديثة..

وما يُميز ابن رشد أنه كان ابن الدليل فيما يعرضه من آراء، لذلك نجده ينتصر لبعض الآراء الفقهية النادرة أو الشاذة، أو المخالفة لرأي الجمهور، فيرجحها لقوة الدليل والبرهان.

لقد استعرض ابن رشد أقوال أئمة الإجتهد في المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى آراء المذهب الظاهري، ولم يكن هدفه إبطال مذهب أو الانتصار لآخر، وإنما منهجه عرض الأقوال بأمانة علمية، ليتمكن من التعرف على أسباب اختلاف الأئمة والمجتهدين، وبيان دليل كل واحد منهم، ثم بعد ذلك يتسنى له أن يُرجح الرأي الراجح لقوة الدليل.

وهذا ما أشار إليه في مقدمة الكتاب بقوله: إنَّ غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نُكت الخلاف فيها..

وهذا بالفعل ما جعل كتابه من أهم الكتب في الفقه المقارن، وإن كان ينقصه الرأي الشيعي الإمامي والزيدي (٦)، لكن قد يكون معذوراً لبعده عن المشرق

حيث يتواجد الشيعة وتنتشر كتبهم. أما في الأندلس فتداول الكتب الشيعية كان نادراً..

لقد استفاد كل من الطوسي وابن رشد من أجواء الانفتاح وتضعف السلطة السياسية آنذاك وتراجع الدعم السياسي للتعصب المذهبي، فكتبوا في الفقه المقارن واستعرضا آراء الفقهاء المتنوعة في المسألة الواحدة، بحياد وأمانة وتحرر من التعصب المذهبي. وما يُميز (الخلاف) عن (بداية المجتهد) هو وجود الرأي الإمامي وأدلته التفصيلية ومقارنتها بآراء المذاهب السنية الأربعة، وإقامة الحجة على اختيارات الإمامية والدفاع عنها..

وبالتالي، فالطوسي الإمامي وابن رشد المالكي، يمكن اعتبارهما بحق أنموذجاً يُحتذى في تبني المنهج المقارن وممارسته وتطبيقه في الدراسات الفقهية.

المنهج المقارن في البحوث الفقهية المعاصرة:

في القرن الماضي ومع عودة الحيوية والنشاط للفكر الإسلامي، - نتيجة لدعوات الإصلاح والتجديد، ومحاولات فتح باب الاجتهاد لمواكبة العصر ومستجداته ونوازل، وزخم الصحوة الإسلامية التي دعت للعودة إلى الدين والشريعة - نشطت الأبحاث والدراسات المقارنة في الفقه الإسلامي، دراسات كان الهدف منها أولاً: تقديم الفقه الإسلامي في حلة جديدة بالاستفادة من تراث المذاهب الفقهية المشهورة، ثانياً: القيام بدراسات مقارنة بين أحكام الشريعة والقوانين الوضعية الغربية، لبيان صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وتفوقها وانسجامها مع الفطرة الإنسانية..

فكان أن ظهرت كتابات مهمة في الفقه المقارن، توجت بظهور موسوعات مهمة في الفقه المقارن مثل:

موسوعة عبد الناصر الفقهية أو (موسوعة الفقه الإسلامي)، وقد صدر أول جزء منها سنة ١٣٨١هـ وقد بلغت أجزاءها (٢٤) جزءاً. ولا تزال في مصطلحات الهمزة.

الموسوعة الفقهية الكويتية، وقد بلغت (٤٥) جزءاً.

الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري^(٣).

فقه السنة، للسيد سابق.

موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، في (١٠) أجزاء.

موسوعة الفقه الإسلامي المقارن (بين المذاهب السنية والمذهب الشيعي الإمامي).

أما الدراسات المقارنة الخاصة بموضوع معين، فهي أكثر من أن تُحصى، فقد أنجزت المئات بل الآلاف من الدراسات المقارنة، كرسائل ماجستير ودكتوراه في الجامعات العربية والإسلامية، على مدى نصف القرن الماضي.

أما ما يُميز هذه الموسوعات الفقهية المقارنة - باستثناء موسوعة عبد الناصر الفقهية - فهو اقتصارها على المذاهب الأربعة فقط، وفيما سلك السيد سابق والجزيري الترجيح بين الأقوال والإختيار بين الآراء، وتجاوز بعض الآراء القديمة - وكذلك فعل الدكتور وهبة الزحيلي - فإنَّ الموسوعة الكويتية ابتعدت عن الترجيح والمناقشة واكتفت بعرض الأقوال والإختلافات حتى داخل المذهب الواحد إنَّ وُجِدَتْ، لأنَّ ذلك متروك لكتب الخلاف والشروح في كل مذهب..

وكذلك سلكت موسوعة عبد الناصر الفقهية المنهج نفسه أي جمع الأحكام الفقهية وترتيبها ونقلها بدقة وأمانة - مع تجاوز الأقوال الشاذة - والابتعاد عن

الموازنة بين المذاهب واختيارات الأئمة الإجتهدية، إلا أنها لم تقتصر على المذاهب الأربعة، وإنما أضافت إليها آراء الشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية.

وعلى أهمية هذه الموسوعات الفقهية المقارنة، إلا أنها لم تتجاوز المرحلة الأولى في منهج المقارنة، وهي مرحلة جمع وعرض الآراء الفقهية المتعددة والمختلفة في المسألة الواحدة، وتجنبت عرض الأدلة وإجراء المقارنة والموازنة والمقابلة بينها، ومناقشة الأدلة مناقشة علمية، للوصول إلى أقوى الأقوال دليلاً وأحسنها وأقربها إلى روح الشريعة ومقاصدها، وترجيحها على غيرها من الأقوال، وهذه هي المرحلة الثانية والمهمة والمطلوبة في منهج المقارنة.

كما أن تطبيق المنهج المقارن يظل ناقصاً دون توسيع دائرة هذه المقارنة لتشمل جميع المذاهب الإسلامية، بل جميع الآراء الفقهية التي يحتضنها التراث الفقهي الإسلامي، وأن تتحرر المقارنة والموازنة ومناقشة الأدلة من كل تعصب مذهبي، وإنما قوة الدليل والبرهان هي ميزان الترجيح والاختيار.

أما بالنسبة للكتابات والدراسات الفقهية المقارنة الحديثة والمعاصرة لدى الشيعة الإمامية، فقد صدر الجزء الأول من «موسوعة الفقه الإسلامي المقارن» عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي» (سنة ٢٠١١م).

وقد صدرت قبلها موسوعات أخرى، وهناك أكثر من موسوعة قيد الإنجاز الآن في جامعات ومراكز وحوزات مدينة قم بالجمهورية الإسلامية الإيرانية. وكذلك هناك كتابات كثيرة مقارنة هي عبارة عن جهود فردية..

من هذه الكتابات نذكر :

الفقه على المذاهب الخمسة (العبادات، الأحوال الشخصية)، للشيخ محمد جواد مغنية.

وقد أشار في المقدمة إلى الأسباب التي دفعته لكتابة هذا الكتاب ومنهجه فيه قائلاً: وعلى أساس التمهيد للتخيير من جميع المذاهب، عازمت على وضع هذا الكتاب، ملخصاً فيه أقوال المذاهب الخمسة: الجعفري والحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، من مصادرهما. وكما في أقوال المذاهب ما يتفق مع الحياة، ويحقق العدالة، فإن فيها ما يجب ستره والإعراض عنه..^(٨)

كما خصص الشيخ حبيب آل إبراهيم (من علماء جبل لبنان (١٣٠٤-١٣٨٥هـ)) الجزء الثاني من كتابه: الحقائق في الجوامع والفوراق، للمقارنة بين الفقهاء الشيعي الإمامي والسني، مقتصراً على باب العبادات (الطهارة والصلاة).

وقد أشار في مقدمة كتابه أن الهدف من كتابته هو التقريب بين السنة والشيعة، عندما يتبين للقارئ أن الاختلاف بينهما كالإختلاف بين الحنفية والشافعية والمالكية، بل لا تكاد توجد مسألة للشيعة فيها حكم إلا ولهم من أهل السنة فيها موافق..^(٩)

كتاب العبادات (الطهارة، الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة) على المذاهب الإسلامية: مذهب أهل البيت (ع) ومذاهب الأئمة الأربعة: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. للسيد محمد الغروي (صدر عن دار التعارف في بيروت، سنة ٢٠٠٧م).

يقول المؤلف في المقدمة: إنَّ الهدف من هذا التأليف هو التقريب بين نظرة المسلمين بعضهم إلى الآخر من خلال تعريف كل منهم على الآخر، لكي يعرفوا أن الرب واحد والنبي واحد والمعاد واحد والقرآن واحد وأركان الإسلام واحدة. لكن الفرق قد حصل في أمور ثانوية..^(١٠)

فقه العبادات المقارن، للشيخ فاضل الصفار، صدر عن مركز الفقه، ط ١ - ٢٠١١م.

بالإضافة إلى كتابات تحقيقية عديدة، أضافت الرأي الإمامي إلى بعض الكتابات السنية المقارنة المنجزة، - والتي كان ينقصها فعلا الرأي الشيعي -، مثل: إضافة الرأي الشيعي الإمامي إلى كتاب ((بداية المجتهد ونهاية المقتصد)) لابن رشد المالكي، وطبعه من جديد مع هذه الإضافة^(١).

وكذلك أعيد طبع كتاب: التشريع الجنائي الإسلامي للشهيد عبد القادر عودة المصري، بإضافة الرأي الإمامي في الهامش.. وغيرها من الكتابات والدراسات.

المنهج المقارن ودوره في تحقيق وحدة الأمة، ومعالجة قضاياها المعاصرة

بعد هذه الجولة السريعة والتي تعرفنا من خلالها على أسباب ظهور علم الخلاف وأهدافه وأهم الكتب في هذا العلم، والجهود التأليفية الحديثة والمعاصرة في مجال الفقه المقارن، سنتحدث عن أهمية المنهج المقارن في معالجة قضايا الأمة المعاصرة، وخصوصا المساهمة في تحقيق الوحدة والتقريب بين المذاهب الإسلامية، من خلال مجموعة من العناوين:

١- المنهج المقارن ودوره في مواجهة ظاهرة التكفير والصراع المذهبي:

يُعتبر الجهل المتبادل بين المذاهب الإسلامية من أهم أسباب التنافر بين أتباعها ومقلديها - سواء أكانوا علماء أو عامة - لذلك فالدراسات والكتابات المقارنة - وخصوصا الموسوعية - تقدم معرفة علمية موضوعية بآراء المذاهب وأدلتها ومعتمد علمائها ومجتهديها في أي اختيار أو اجتهاد فقهي، وهذا التعارف

والتعرف على الآخر المذهبي المخالف، يكشف عن مبادئه الإيجابية وأصوله الاستنباطية المعتمدة، بحيث قد يكون الصواب إلى جانبه عند النظر العلمي والتدقيق الموضوعي..

وبذلك يتحقق التعرف العلمي الموضوعي على المخالف المذهبي فتراجع دعاوى التكفير والتضليل والتبذير وإخراجه من الملة والدين وتكفيره، بل الدعوة لقتله واستباحة ماله ودمه وعرضه، ويحل محلها الإيمان بشرعية التعدد وواقعية الاختلاف، وهذا مُنطلق وأساس لمعالجة قضايا التكفير والصراع المذهبي الذي يمزق وحدة الأمة اليوم ..

٢- التعرف على التراث الفقهي الإسلامي :

لا يمكن لأي باحث أو مجتهد أن يدعي أنَّ ما يقوله أو يراه مذهبه الذي يقلده هو رأي الإسلام، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بنظرية إسلامية، دون أن يكون مطلعاً على جميع المذاهب وعالمها بالآراء المعتمدة في التراث الفقهي الإسلامي. لذلك قال الشاطبي في كتابه الموافقات: «جعل الناس العلم معرفة الاختلاف»، والمنهج المقارن لا يمكنه من التعرف على مختلف الآراء في القضية أو المسألة فقط، وإنما يفتح أمامه الطريق للموازنة والمناقشة ومقارنة الأدلة، مما يساعده على اختيار أحسن وأفضل الأقوال لترجيحها، وهذا يُحقق مصلحة للإسلام وللمُكلف المقلد..

٣- المنهج المقارن يكشف الأسباب العلمية لاختلاف الفقهاء والمجتهدين :

من أهم ثمار ونتائج ممارسة المنهج المقارن في الفقه على وجه الخصوص، تمكن الباحث أو المجتهد من التعرف بشكل دقيق وعلمي على أسباب اختلاف المجتهدين وأهل الرأي، سواء تعلق الأمر باختلاف الفهم والتفسير أو التأويل، أو مصادر الاستنباط، وهذا ما أكده ابن خلدون في مقدمته عندما وصف علم الخلاف

بأنه علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطلعين له على الاستدلال..

وكذلك يتم التعرف من خلال هذا المنهج على الرأي الراجح في أي مذهب، مما يُسهل عملية المقارنة والموازنة العامة.. لذلك نجد أن أغلب من كتب واشتغل بعلم الخلاف أو الفقه المُقارن تمكن من اكتشاف أسباب اختلاف الفقهاء...

الفقه المقارن يكشف بوضوح أن المذاهب الفقهية لم تختلف في حجية الكتاب أو السنة، ولا على مبادئ الشريعة وأحكامها العامة، وإنما كان خلافها في مناهج النظر في هذه الأصول، واختلافاً في نسبة المُدرِك من حقيقة المبادئ والأحكام.

وتشخيص هذه الأسباب مقدمة إما لمناقشتها لمعرفة الحق والصواب فيها، أو إيجاد العذر للمخالف، وكلا الأمرين يقربان بين المذاهب الإسلامية، ويخففان من ظواهر التعصب والتزعات المذهبية.

٤- المنهج المُقارن ومعرفة مساحات الاتفاق والاختلاف بين المذاهب:

بالمنهج المقارن يستطيع الباحث تحديد مساحات الاتفاق والاختلاف بين المذاهب الفقهية، كما يكشف أن مسائل الشريعة ليست كلها عُرضة للخلاف، بل فيها ما هو قطعي لا يدخله الخلاف أصلاً، وفيها كليات الشريعة التي تضافرت على معناها النصوص واتفقت عليها الأمة قاطبة، وفيها الجزئيات المنصوصة التي لا يتعدّد الفهم فيها لورودها في أقصى درجات الوضوح، وهي التي يقول فيها الفقهاء: لا اجتهاد مع النص، أولاً اجتهاد في مورد النص، وأما ما كان بخلاف ذلك فهو ما يدخله الخلاف..^(١٢)

مثال على ذلك ما أشار إليه الشيخ المفيد في كتابه (الإعلام) خلال مقارنته بين إجماع أهل السنة في باب الحج مع إجماع الإمامية فيه، وأنهم لم يجمعوا في

هذا الباب على خلاف ما اتفقت الإمامية عليه إلا في مسألة واحدة، كما أنه ليس للإمامية على الإطباق فيما سواها من أحكام الحج قول، إلا وكافة المذاهب السنية أو بعضها توافقهم عليه ^(١٣). وكذلك في أحكام البيوع، فليس في أحكامه اتفاق على شيء، في خلافه إجماع من المذاهب السنية .. وكل مسألة اتفق الإمامية عليها على قول فيها أو اختلفوا، ففيها إجماع أو اختلاف لديهم كذلك ... ^(١٤).

وكذلك تمكن الدكتور وهبه الزحيلي في موسوعته الفقهية من تحديد أمهات المسائل الفقهية المختلف فيها بين السنة والشيعة وذكرها في مقدمة الموسوعة، وهي لا تتجاوز العشرين مسألة ..

وعليه، فتحديد مساحات الاتفاق والاختلاف هو مقدمة ضرورية للتقريب، خصوصا عندما تكشف الدراسات المقارنة أن حجم الاتفاق بين المذاهب أكبر من حجم الاختلاف، وهذه حقيقة يُمكن أن يتسلح بها دعاة التقريب في مواجهة دعاة التفرقة والتحارب بين المذاهب الإسلامية..

٥- كتب الفقه المقارن وأهميتها للمُفتي :

لا بد لأي مفتي قبل الإفتاء من أن يطلع على الآراء المتعددة والمختلفة في أي مسألة، وكتب الفقه المقارن تُوفر للمُفتي هذا الإطلاع والمعرفة. لذلك نقل ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) عن عثمان بن عطاء عن أبيه قال: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك ردَّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه..» وعن يحيى بن سلام: «لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يُفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول: هذا أحب إلي» ^(١٥). ونحن نعلم مدى الضيق والخرج الذي يقع فيه بعض المكلفين اليوم نتيجة بعض الفتاوى التي يختارها مفتون لا علم لهم بتعدد الآراء المذهبية في تلك المسألة أو القضية ..

٦- الفقه المُقارن وعلاقته بالاجتهاد:

عندما سُمي ابن رشد المالكي كتابه في علم الخلاف (بداية المجتهد) كان يعلم أن الإطلاع على آراء المجتهدين وأدلتهم فيما يختارونه من أقوال، هو مقدمة لأي اجتهاد، كما أن أي عملية للترجيح بين الأقوال ومناقشة الأدلة والموازنة بينها، واختيار أحسنها وأفضلها، إن لم يكن اجتهاداً مُطلقاً، - كما يقول الشيخ مغنية - فإنه على كل حال ضرب من الاجتهاد^(١٦) وبذلك تكون الدراسات المقارنة مقدمة للاجتهاد.

وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وخصوصاً لدى أهل السنة، سيؤدي أولاً إلى ظهور مذاهب اجتهادية جديدة، وتجاوز المذاهب القديمة، وكذلك فتح باب الاجتهاد في القضايا المعاصرة، وما أحوج الأمة للاجتهاد في هذه القضايا وهي كثيرة ومحل ابتلاء الأفراد والأمة معا .

٧- الفقه المُقارن وإعادة النظر في فتاوى القدامى :

عن طريق الفقه المقارن يستطيع الباحث أو المجتهد المعاصر أن يُعيد النظر في عدد من الفتاوى القديمة، إما لضعف دليها، أو لتاريخيتها وارتباطها بظروف تغيرت ولم يعد لها موضوع، أو لعدم انسجامها مع الواقع. وهذا الاجتهاد له أهميته الآن والإسلام يتعرض للهجوم والنقد بسبب تشبث البعض بالعمل ببعض الفتاوى القديمة التي كانت مقبولة اجتماعياً في الماضي. وكذلك إعادة النظر في عدد من المسائل الفقهية التي تعتبر مسائل مختلف فيها بين المذاهب السنية فيما بينها، وبين السنة والشيعة كذلك..

٨- المنهج المُقارن والتخفيف من حدة التعصب المذهبي :

مما لا شك فيه أن الإطلاع على كتب الخلاف وكتب الفقه المقارن،

يُخفف من حدة التعصب المذهبي، لأنَّ المقلد يكشف أنَّ المذهب المخالف له أدلته وبراهينه، المعتمدة، وأن المسألة فيها نظر وتأمل، وليس مقطوع فيها. وقد تدفعه قوة الدليل إلى الأخذ به، والتحرر من تقليد مذهبه في هذا الرأي، لذلك فالمنهج المقارن، كما يقول الشيخ مغنية يجعلنا: ندع التقليد لمذهب خاص، وقول معين، ونختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتفق مع تطور الحياة، ويُسّر الشريعة..^(١٧)

٩- المنهج المُقارن ودعم جهود تقنين الشريعة :

هناك الآن دعوات وجهود تبذل لتقنين الشريعة في العالم الإسلامي، والفقه المقارن يُمكنه أن يلعب دوراً مهماً في دعم هذه الجهود، وتيسير عملية التقنين، بمساعدة الفقهاء والمُقننين على اختيار أفضل الآراء الاجتهادية وأكثرها انسجاماً مع العصر، بعيداً عن الالتزام بمذهب معين لأسباب تاريخية أو تعصبا فقط..

كما أن التقنين يُفترض فيه أن يستفيد من التراث الفقهي لجميع المذاهب الفقهية بدون استثناء..

١٠- المنهج المُقارن وبناء النظريات الإسلامية في جميع المجالات :

لا يمكن بناء نظرية إسلامية متكاملة تمثل الإسلام فعلاً، بالإقتصار على التراث الفقهي والكلامي لمذهب مُعين، بل لابد من الرجوع إلى تراث جميع المذاهب في عملية بناء النظريات الإسلامية في جميع المجالات. والفقه المقارن يمكنه أن يساعد كثيراً في هذا المجال، لأن كتب الخلاف وكتب وموسوعات الفقه المقارن يمكن أن تضع بين يدي الباحث والمفكر المادة الكاملة والشاملة لآراء المذاهب والعلماء والمجتهدين حول أي موضوع.. وبالتالي يتمكن من الاختيار بحرية من الأقوال والفتاوى والاجتهادات ما يُساعده فعلاً على بناء نظرية متكاملة في مجال ما.. لذلك قيل إنَّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في كتابه اقتصادنا

استفاد من جميع المذاهب الإسلامية ولم يقتصر على المذهب الشيعي الإمامي، حتى تسنى له وضع نظرية إسلامية في مجال الإقتصاد..

وهذه الجهود بمجملها تصبُّ - مما لا شك فيه - ، في معالجة الكثير من القضايا المعاصرة والتحديات التي تواجه هذه الأمة في الوقت الراهن ..

لذلك كله لم يُجانب الصواب من قال: «العلم بالخلاف ومواقفه طريق الفلاح».

الهوامش:

- (١) أنظر تعريف المنهج المقارن في: د. قباري محمد إسماعيل، مناهج البحث في علم الاجتماع، منشأة المعارف بالأسكندرية (د.ت).
- (٢) انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي. ج ١ مادة علم الخلاف، ص ٧٢١.
- (٣) انظر: المقدمة، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.
- (٤) أنظر: كتاب الاختلاف، المقدمة.
- (٥) أنظر: الطبقات، الجزء الثالث، ص ٥١ ترجمة (محمد بن الحسن بن علي).
- (٦) قام المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب بتحقيقه وإعادة طبعه مع إضافة الرأي الشيعي الإمامي، وقد طبع الكتاب سنة ٢٠١٠م.
- (٧) يقال هو للشيخ المراغي شيخ الأزهر، ولكن نسب خطأ للجزيري.

- (٨) الفقه على المذاهب الخمسة، دار الجواد، بيروت، ط ٨- ١٩٨٤م، ص ٩.
- (٩) أنظر: الحقائق في الجوامع والفوارق، مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، ط ١- ١٩٣٨م ج ١- ص ١٠.
- (١٠) دار التعارف للمطبوعات، ط ١- ٢٠٠٧م، ص ١٨- ١٩.
- (١١) أنجز تحت إشراف المجمع العالمي للتقريب، وقد صدر سنة ٢٠١٠م.
- (١٢) مجلة الأمة الوسط، دراسة لأبي أمامة نوار بن الشلي، مناهج الفقهاء في التعامل مع الخلاف ومعالم المنهج الوسط، ص ٢٧٤.
- (١٣) ص ٣٤، أنظر: «مكتبة الشيعة» على الإنترنت.
- (١٤) بتصرف أنظر: المصدر السابق، ص ٣٤ - ٣٥.
- (١٥) أنظر هذه الأقوال في: ابن عبد البر، طبعة مؤسسة الريان، ج ٢، ص ٩٥- ١٠٥.
- (١٦) الفقه على المذاهب الخمسة، مصدر سابق، ص ٩.
- (١٧) المصدر نفسه ..



دراسات
مقارنة

القانون الدولي الإنساني في ضوء الفقه الإسلامي

الأسس والمبادئ الإسلامية للعلاقات الدولية

د. علي محيي الدين القره داغي

لقد أكرم الله تعالى هذه الأمة بهذه الشريعة الغراء التي نزلت رحمةً وخيراً وسعادة ومصلحة للعباد فقد قال تعالى: ﴿وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً﴾ [النحل: ٣٠] وقال تعالى في وصف الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم): ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ [النحل: ٨٩].

فإذا كان الإسلام خيراً وهدى وبشرى للمسلمين، فإنه أيضاً رحمة للعالمين، وشفاء للناس أجمعين.

من هنا أدرك الفقهاء هذه الحقيقة حيث نصوا على أن هذه الشريعة شرعت لتحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وأينما كانت الشريعة فثم المصلحة، وأينما كانت المصلحة الحقيقية فثم شرع الله، يقول العز بن عبد السلام: «وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم» ويقول ابن القيم: «فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى

ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل...».

ومن هذا المنطلق وتلك المبادئ عالج الإسلام القضايا المتعلقة بحالات الحرب، وحقوق الإنسان في خضم المعارك، والقواعد والأعراف الدولية التي تنظم هذه الأمور التي تسمى: القانون الدولي الإنساني، وتكمن أهمية دراسة هذه المبادئ التي تحكم هذه المسائل في أنها تبرز عظمة الإسلام ورحمته، وسبق الفقه الإسلامي في تنظيم هذه الأمور بعدة قرون للفقه الوضعي، وليس سبقاً تاريخياً فقط، وإنما من حيث المضمون والتأصيل، والتطبيق العملي من خلال السيرة العطرة للرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، وسيرة خلفائه الراشدين، وآله الطيبين، وصحبه، والتابعين له بإحسان في حروبهم مع أعدائهم.

وتأتي أهمية هذا المؤتمر في ظل هجمات شرسة ضد الإسلام والمسلمين، ولا سيما في وقت يبذل أعداء الإسلام جهوداً كبيرة لتشويه سمعة الإسلام منذ فترة طويلة، وبالأخص بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر أيلول ٢٠٠١م.

وقد بذلنا ما في وسعنا من جهد لتوضيح أهم المبادئ والأسس التي تحكم العلاقات الدولية، وبالأخص في حالات الحرب، وللمقارنة المتاحة في هذا البحث بين القانون الدولي الإنساني، والأسس والمبادئ التي قررها الإسلام منذ عدة قرون. والله أسأل أن يلبس أعمالنا كلها ثوب الإخلاص والقبول، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يعصمنا من الخطأ والزلل في العقيدة والقول والعمل، إنه مولانا فنعم المولى ونعم النصير.

التعريف بالعنوان:

أولاً - يُقصد بالقانون الدولي الإنساني:

مجموعة القواعد التي تهدف إلى الحد من آثار النزاعات المسلحة لأسباب

إنسانية، وإلى حماية غير المدنيين من الأعمال العدائية، وإلى تقييد حق اختيار الوسائل والأساليب المستعملة في الحرب، كما يعرف هذا القانون بقانون الحرب، أو قانون النزاعات المسلحة .

وهذا القانون جزء من القانون الدولي الذي يتضمن الاتفاقيات الموقعة بين الدول التي تصبح ملزمة قانوناً بحكم ممارسة الدول لها، ولكنه لا ينظم استخدام الدولة فعلياً للقوة، الذي هو جزء من القانون الدولي المنصوص عليه في ميثاق الأمم المتحدة.

وقد ورد جزء كبير من القانون الدولي الإنساني في اتفاقيات جنيف الأربع عام ١٩٤٩، ثم التزمت بها الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، وقد طورت هذه الاتفاقيات من خلال البروتوكولين المعتمدين في عام ١٩٧٧، بالإضافة إلى اتفاقية لاهاي لعام ١٩٥٤ لحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح وبروتوكولها، واتفاقية الأسلحة البيولوجية عام ١٩٧٢، واتفاقية الأسلحة التقليدية وبروتوكولاتها الأربعة عام ١٩٨٠، واتفاقية الأسلحة الكيميائية عام ١٩٩٣، ومعاهدة الألغام المضادة للأفراد عام ١٩٩٧، والبروتوكول الاختياري لعام ٢٠٠٠ بشأن مشاركة الأطفال في النزاعات المسلحة.

وترجع أصول القانون الدولي الإنساني إلى المبادئ العامة الموجودة في الديانات والحضارات القديمة، ولكن بدأ تدوينه منذ القرن التاسع عشر، ولم تعتمد إلا في عام ١٩٤٩م أي بعد الحربين العالميتين اللتين وقعت فيهما من الأحوال ما يندى لها جبين الإنسانية.

نوعية الحماية:

يعطي القانون الدولي الإنساني الحماية للمدنيين، وأفراد الخدمات الطبية، والدينية، وللمقاتلين الجرحى، أو المرضى بالإضافة إلى أسرى الحرب، حيث

يوجب على الدول المحاربة أن تحترم حياتهم وسلامتهم البدنية والمعنوية وأن يعاملوا معاملة إنسانية، وبمنحهم الضمانات القضائية، وكذلك بحظر قتلهم أو جرحهم، وضرورة جمع جراحهم ومرضاهم، والاعتناء بهم وإسعافهم، كما أنه يحدد قواعد تفصيلية لقضايا الأسرى، وظروفهم، ويوجب على الدولة منع وقوع كافة الانتهاكات، ومعاقبة مرتكبيها...

ويحدد القانون الدولي الإنساني بعض العلامات المميزة التي يمكن استخدامها بتحديد هوية الأشخاص المحميين، والأعيان والممتلكات المحمية، مثل شارتي الهلال الأحمر، والصليب الأحمر، والعلامات المميزة الخاصة بالممتلكات الثقافية والدفاع المدني.

ما يمنعه القانون الدولي الإنساني:

يمنع القانون الدولي الإنساني ما يأتي:

١- الأسلحة والخطط العسكرية التي لا تميز المقاتلين والمدنيين.

٢- ما يُسبب آلاماً مفرطة.

٣- ما يُسبب أضراراً جسيمة وطويلة المدى للبيئة.

ولذلك فقد حظر استخدام العديد من الأسلحة مثل الأسلحة البيولوجية والكيميائية، وأسلحة الليزر المسببة للعمى، والألغام المضادة للأفراد، والرصاص الممتد في الجسم.

هل يطبق القانون الدولي الإنساني في الحروب؟

إن من المؤسف حقاً أن هذا القانون لا تطبقه الدول المتحاربة، حتى الدول المتقدمة، فقد رأينا ماذا فعل الجيش الأمريكي المحتل في العراق وأفغانستان، وفي سجن أبي غريب، وقلعة الموت بكاابل، ولكن الذي يستفاد من القانون الدولي

الإنساني في ظل انتهاكاته هو حق اللجوء إلى القضاء، واتهام الدولة أو الأشخاص بجرائم الحرب، وحق التعويض ونحو ذلك.

الإزامية تدريس القانون الدولي الإنساني:

إن الدول الموقعة على هذا القانون ملزمة بتدريسه لقواتها المسلحة، والجمهور العام، وعليها أن تمنع وقوع الانتهاكات ومعاقبة مرتكبيها، واعتماد قوانين لمعاقبة أشد في حالة انتهكت اتفاقيات جنيف وبروتوكولها الإضافيين، ويجب عليها اعتماد قانون يكفل حماية شارتي الصليب الأحمر والهلال الأحمر.

ولتحقيق ذلك اتخذت تدابير على المستوى الدولي حيث أنشئت محكمتان للمعاقبة على الأعمال المرتكبة في النزاعات الأخيرة في يوغسلافيا السابقة، ورواندا، كما أنشئت محكمة جنائية دولية لجرائم الحرب وفقاً لنظام روما الأساس الذي اعتمد في عام ١٩٨٨م .

التحديات المعاصرة أمام القانون الدولي الإنساني:

هناك تحديات كثيرة أمام تطبيق القانون الدولي الإنساني، من أهمها في نظري:

أ - التحدي الأخلاقي أو الأزمة الأخلاقية التي يمرّ بها العالم اليوم، حيث قلّ الالتزام الأخلاقي على مستوى الدول والأفراد، فقد رأينا ما حدث مع الاحتلال الأمريكي لأفغانستان في قلعة الموت، وفي العراق في سجن أبي غريب، وما حدث كذلك من استعمال النظام العراقي للغازات الكيماوية في حلبجة في مارس عام ١٩٨٨، حيث راح ضحيتها خلال دقائق خمسة عشر ألف من الأطفال والنساء والشيوخ والشباب، وما حدث في رواندا، وما حدث في البوسنة والهرسك على أيدي الصرب ضد المسلمين المدنيين، ما يندي له جبين العصر الذي نحن فيه.

ب - ومنها: الخلط بين القضايا الإنسانية والإرهاب، والاحتلال حيث - كما يقال - اختلط الحابل بالنابل، وما تقوم به الدول في ظل ما يسمى بالحرب على الإرهاب من الانتهاكات الفظيعة لحقوق الإنسان في حالة السلم، ومن جرائم في حالة الحرب والنزاعات.

ج - ومنها: خصخصة الحرب، ونقصد بها دخول الشركات الأمنية والعسكرية لأداء مهمات عسكرية من خلال عقود مالية بمليارات الدولارات، ومعظم أفراد هذه الشركات يُختارون أو يُؤخذون من الدول الفقيرة، ومن المجرمين أو على الأقل: هم مستأجرون لأجل القتل والقتال، وبالتالي فلا نجد لدى معظم أي قيمة أخلاقية، ولا إنسانية، ولا اعتراف بأي قانون إنساني، وإنما يهتمهم حماية أنفسهم وتحقيق رواتبهم العالية، والغنائم التي يكتسبونها خفية، و... .

د - ومنها: سيطرة الأمن وهاجس الأمن على القيم والأخلاق والقانون في معظم الدول ولاسيما في ظل الجرائم الإرهابية التي وقعت في أمريكا، وبريطانيا، وإسبانيا، وبالتالي فالدولة وأجهزتها الأمنية لا تفكر إلا في منع الإرهاب بأي ثمن كان.

هـ - ومنها: قيام الحروب التي تقوم بها الجماعات المتمردة أو الإرهابية في معظم بقاع العالم، حيث لا تلتزم هذه الجماعات بأي قانون في هذا المجال، وهنا تكمن المشكلة الكبرى بالنسبة للمدنيين الذين يكونون ضحية دون حماية.

وقد أشار السيد جاكون (كلينبرغر) رئيس اللجنة الدولية للصليب الأحمر في ٢١ - ٠٩ - ٢٠١٠ في كلمته إلى هذه التحديات فقال: «إن طبيعة النزاعات المسلحة، وأسبابها، وعواقبها قد تغيرت على مرّ السنين، وأن على المجتمع الدولي توقع بروز حاجات جديدة في مجال حماية ضحايا النزاعات المسلحة والاستعداد لتليتها...».

وقد قام خبراء اللجنة الدولية بدراسة علمية، وميدانية حول هذه التحديات، وكيفية معالجتها، نذكر خلاصتها لأهميتها: (لقد خلُصت الدراسة إلى أن القانون الإنساني لا يزال يشكل إطاراً ملائماً لتنظيم تصرف الأطراف في النزاعات المسلحة الدولية منها وغير الدولية وذلك في ما يتعلق بمعظم المسائل المدروسة. لقد تطور على مرّ السنين قانون المعاهدات والقانون العرفي على حدّ سواء: فجاء سدُّ بعض الثغرات وتوضيح بعض الإشكالات. وأثبتت التجارب الأخيرة ديمومة أهمية القانون الإنساني وملاءمته في حماية حياة الإنسان وكرامته أثناء النزاعات المسلحة. وما هو مطلوب في أغلب الحالات من أجل تحسين أوضاع الأشخاص المتضررين من النزاع المسلح ليس اعتماد قواعد جديدة بل تعزيز الامتثال للقوانين القائمة. ولا يمكن أن يخطئ المرء إذا قال أن معظم المشاكل الإنسانية التي نواجهها لن يعود لها وجود لو أظهرت كل الأطراف المعنية احتراماً فعلياً للقانون الإنساني. ولهذا يجب أن تستند جميع محاولات تعزيز القانون الإنساني إلى الإطار القانوني القائم. ولا حاجة لمناقشة قواعد ثبتت ملاءمتها منذ وقت طويل.

ويجدر التذكير، في هذا السياق، بأن تعزيز الإطار القانوني المنطبق على النزاعات المسلحة يتطلب أيضاً أن تؤخذ في الاعتبار، إلى جانب القانون الإنساني، أنظمة قانونية أخرى ذات صلة. ومن الضروري أن يتجنب أي تطور أو توضيح للقانون الإنساني ازدواجية مع قواعد قائمة في قانون حقوق الإنسان. كما يجب تجنب أي خطر من شأنه تقويض تلك القواعد. غير أنه ينبغي أن يظل عنصر أساسي ماثلاً أمام أعيننا ألا وهو أن احترام القانون الإنساني واجب في كل الظروف في حين أنه يسمح بالخروج عن بعض أحكام قانون حقوق الإنسان في حالات الطوارئ. ويمكن بالتالي أن يساعد تدوين القانون الإنساني في منع بروز ثغرات قانونية في التطبيق العملي.

إلا أن الدراسة أظهرت أيضاً أن القانون لا يستجيب دائماً بالكامل للحاجات الإنسانية الفعلية. وتنتج بعض التحديات المطروحة في مجال حماية الأشخاص والأعيان، عن ثغرات أو نقاط ضعف في القوانين القائمة والتي تتطلب المزيد من التطوير أو التوضيح.

وخلصت اللجنة الدولية بصورة أكثر تحديداً إلى أن القانون الإنساني يجب أن يضع أجوبة جديدة في أربعة مجالات رئيسية.

يشمل المجال الأول حماية الأشخاص المحرومين من الحرية، لاسيما في حالات النزاعات المسلحة غير الدولية. وتزور اللجنة الدولية مئات الآلاف من المحتجزين كل سنة الأمر الذي يوفر للمنظمة امتلاك رؤية فريدة عن المشاكل القانونية والعملية التي ترافق الحرمان من الحرية. صحيح أن غياب البنى التحتية والموارد الملائمة يعيق في بعض الحالات إنشاء نظام احتجاج لائق، ولكن ندرة المعايير القانونية الواجبة التطبيق في النزاعات المسلحة غير الدولية تشكل على نحو مماثل عائقاً كبيراً أمام الحفاظ على حياة المحتجزين وصحتهم وكرامتهم.

ومما لا شك فيه أن الظروف المادية الرديئة للاحتجاز من الأرجح أن تخلف، وغالباً ما تخلف فعلاً، آثاراً مباشرة على الصحة الجسدية والعقلية للمحتجزين يتعذر بعد ذلك إزالتها. ومن بين المشاكل المرافقة للاحتجاز الأكثر شيوعاً، نذكر عدم توفر ما هو ملائم من الطعام والماء واللباس وغياب أنظمة الصرف الصحي وظروف السكن الملائمة وصعوبة الحصول على خدمات الرعاية الطبية اللازمة. وقد تكون بعض الفئات مثل النساء والأطفال مثلاً، أكثر تعرضاً للأخطار من غيرها بسبب حاجاتها الخاصة في مجال الحماية. ومع ذلك، بينما توجد قواعد مفصلة ملزمة عن شروط الاحتجاز في النزاعات المسلحة الدولية، لا تحكم قواعد من هذا النوع النزاعات المسلحة غير الدولية ولاسيما تلك النزاعات التي لا يغطيها

البروتوكول الإضافي الثاني وبالتالي لا تنظمها إلا المادة ٣ المشتركة بين اتفاقيات جنيف الأربع.

وثمة مشكلة إنسانية أخرى مهمة تكمن في عدم تمتع المعتقلين والمحتجزين لأسباب أمنية خلال النزاعات المسلحة غير الدولية بالحماية الكافية. فالاعتقال يمارس على نطاق واسع باعتباره وسيلة لمراقبة بعض الأشخاص بدون توجيه التهم الجنائية إليهم. ولا تحتوي معاهدات القانون الإنساني على أية ضمانات قضائية لمواجهة هذا الوضع أثناء النزاعات المسلحة غير الدولية. ولذلك يتعرض المعتقلون لعواقب عدة منها احتمال أن يخضعوا لفترات اعتقال طويلة بدون إخطارهم على النحو الواجب بالأسباب التي أدت إلى حرمانهم من الحرية، وعدم وجود أية إجراءات متاحة لهم للطعن في قانونية اعتقالهم أو تأمين الإفراج عنهم إذا لم يكن مثل هذا الاعتقال مبرراً أو لم يعد مبرراً. وتؤكد خبرة اللجنة الدولية أن عدم معرفة أسباب الاعتقال أو طول مدته هو أحد المصادر الرئيسية للمعاناة التي يعيشها المعتقلون وعائلاتهم.

وتبرز مشكلة أخرى مثيرة للقلق تتمثل في المخاطر التي يتعرض لها المحتجزون حين ينقلون من سلطة إلى سلطة أخرى سواء أثناء عملية النقل أو بعدها. ويكون هؤلاء الأشخاص قد عانوا في حالات معينة من انتهاكات خطيرة لحقوقهم من اضطهاد وتعذيب واختفاء قسري وحتى القتل. ومن الواضح أن التوجيهات القانونية المتوفرة لسلطات الاحتجاز في مثل هذه الحالات هي غير كافية. وهذا يعني أن ثمة ضرورة ماسة لوجود مجموعة من القواعد الممكنة التطبيق، في الجوهر وفي الإجراءات، من أجل حماية سلامة الذين يعانون من هذه الظروف وكرامتهم.

ومن الضروري أيضاً ضمان إمكانية أن تزور المحتجزين هيئة مستقلة

ومحايدة مثل اللجنة الدولية للصليب الأحمر. وتساعد مثل هذه الزيارات السلطات المسؤولة على التعرف إلى المشاكل المطروحة وتشكل قاعدة للحوار حول تحسين معاملة المحتجزين والظروف المادية لاحتجازهم. ويعترف القانون الذي يحكم النزاعات المسلحة الدولية بحق زيارة الأشخاص المحرومين من الحرية، ولكن وبالرغم من أن القبض على الأغلبية العظمى من المحتجزين واعتقالهم يجري اليوم أثناء النزاعات المسلحة غير الدولية، فلا وجود لهذا الحق في الإطار القانوني الذي يحكم هذا النوع من النزاعات المسلحة.

إن اللجنة الدولية تعتقد، مستندة بشكل خاص إلى هذه الاعتبارات، أن استكشاف طرق قانونية جديدة تُتيح معالجة شاملة لموضوع حماية الأشخاص المحرومين من الحرية أثناء النزاعات المسلحة غير الدولية هو ضرورة ملحة.

تنفيذ القانون الإنساني وإنصاف ضحايا الانتهاكات هو مجال آخر تبدو الحاجة ملحة فيه إلى تطور قانوني. فعدم الاحترام الكامل للقواعد الواجبة التطبيق هو السبب الرئيسي لمعاناة الناس أثناء النزاعات المسلحة. وجاء التركيز خلال السنوات الأخيرة على وضع إجراءات في القانون الجنائي تتيح مقاضاة ومعاقبة الذين ارتكبوا انتهاكات خطيرة للقانون الإنساني ولكننا لا نزال نفتقد للوسائل الملائمة لوقف الانتهاكات والتعويض عنها عندما تحصل.

وقد ثبت أن معظم الآليات التي ينص عليها القانون الإنساني غير كافية إلى الآن. ولم تستخدم عملياً الإجراءات المحددة لمراقبة الأطراف المتحاربة في النزاعات المسلحة الدولية، أو لم تستخدم قط تقريباً، عموماً بسبب عدم موافقة مختلف الأطراف في النزاع. أما في ما يتعلق بالنزاعات المسلحة غير الدولية فمثل هذه الإجراءات هي ببساطة غير موجودة.

وبدلاً من ذلك، أمكن تنفيذ أنشطة المراقبة في النزاعات المسلحة بفضل

آليات وضعت خارج نطاق القانون الإنساني، على سبيل المثال داخل إطار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، أو مجلس حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، أو أنظمة إقليمية للدفاع عن حقوق الإنسان. وتكمن الميزة الرئيسية لتلك الآليات في إمكانية استخدامها بدون الحصول على موافقة أطراف النزاع، وفي أنها تنطبق أيضاً على كل أشكال النزاعات المسلحة الدولية منها وغير الدولية. غير أن هذه الآليات تصطدم أيضاً بتقييدات. فالبعض منها مثلاً يركز على تصرف الدول ولا يتناول مسؤوليات الأطراف غير الحكومية، إضافة إلى أن بعض الهيئات ملزمة قانوناً بتطبيق قانون حقوق الإنسان وهذا ما يجعل من الصعب عليها مراعاة أحكام القانون الإنساني ذات الصلة عندما يتعلق الأمر بحالات النزاع المسلح. وأخيراً لم يكن تأمين تعاون أطراف النزاعات في تنفيذ إجراءات المراقبة ممكناً دائماً.

وبالتالي لا يقدم نظام التنفيذ الساري حالياً إلا حلولاً غير فعالة أو حلولاً جزئية، بينما تبقى الحاجة ملحة لتعزيز احترام القانون الإنساني من جانب كل الأطراف المشاركة في النزاعات المسلحة. فالمطلوب بوضوح هو نظام قادر على تلبية حاجات ضحايا هذه النزاعات.

وفي صلة بموضوع التنفيذ، هنالك أيضاً قضية أخرى بالغة الأهمية هي تعويض ضحايا انتهاكات القانون الإنساني. فالتعويض مسألة أساسية بالنسبة إلى الضحايا من أجل تمكينهم من التغلب على المعاناة الرهيبة الناجمة عن تلك التجارب المؤلمة وإعادة بناء حياتهم. وينبغي أن يكون التعويض متوافقاً والظروف التي يعيشها الضحايا وملائماً لحاجاتهم. ولا يشمل بالضرورة التعويضات المالية فهناك أشكال أخرى من التعويض تشمل إعادة الحق، ورد الاعتبار، و"الترضية"، وضمن ألا تتكرر الانتهاكات.

وتشكل حماية البيئة الطبيعية المجال الثالث المثير للقلق والذي ينبغي تعزيز القانون الإنساني فيه. فالأضرار الخطيرة التي أصابت البيئة الطبيعية في عدد كبير من النزاعات المسلحة ساهمت في زيادة حالة الاستضعاف لدى الذين عانوا أصلاً من القتال. إن البيئة ذات قيمة كبيرة بحد ذاتها ولكن الناس يعتمدون أيضاً عليها لكسب الرزق وتأمين الراحة والرفاهية كذلك. وهي تلعب دوراً حاسماً في ضمان حياة وبقاء الأجيال الحاضرة والقادمة.

غير أن القانون الحامي للبيئة أثناء النزاعات المسلحة ليس واضحاً دائماً ولا متطوراً بما يكفي. فعلى سبيل المثال، لا يتضمن قانون المعاهدات شرطاً خاصاً بحماية البيئة والحفاظ عليها أثناء العمليات العدائية في إطار النزاعات المسلحة غير الدولية. صحيح أن القانون العرفي يحتوي على بعض الأحكام ذات الصلة مثل واجب عدم مهاجمة البيئة الطبيعية ما لم يكن هناك هدف عسكري، أو حظر الهجمات التي من شأنها التسبب بأضرار عرضية غير متناسبة في البيئة. إلا أن تحسين حماية البيئة أثناء النزاعات المسلحة يتطلب صياغة تفاصيل أوفى عن النطاق المحدد لهذه القواعد من القانون العرفي وما يترتب عليها.

وثمة ضرورة ملحة أيضاً لإيجاد وسائل أفضل لمواجهة عواقب الأضرار التي تلحق بالبيئة فوراً وفي الأمد الطويل. فتدمير محطات الكهرباء والمنشآت الكيميائية وغيرها من الصناعات وأنظمة التصريف الصحي والمجاري، وحتى مجرد الانقراض الناجمة عن هذا التدمير، كل ذلك يمكن أن يؤدي إلى تلوث خطير لمصادر المياه والأراضي الصالحة للزراعة والهواء، الأمر الذي يؤثر في حياة جميع السكان. ولهذا ينبغي إنشاء نظام جديد لضمان تنظيف المناطق المتضررة بسرعة وفعالية، ويجب أن يشمل ذلك إنشاء أنظمة للتعاون الدولي.

ويجب أيضاً تطوير العمل الوقائي، كالنظر مثلاً في إمكانية تعيين مناطق ذات

أهمية بيئية كبيرة باعتبارها مناطق منزوعة السلاح قبل بداية نزاع مسلح أو على الأقل لدى اندلاعه. ويمكن أن تشمل مثل هذه المناطق مساحات تحتوي على نظم إيكولوجية فريدة أو على أنواع مهددة بالانقراض.

أما المجال الرابع الذي ينبغي تعزيز القانون الإنساني فيه فهو موضوع حماية الأشخاص النازحين داخلياً. ويشكل منح الحماية الملائمة للنازحين أحد المهمات الأكثر صعوبة في العمل الإنساني، وتثبت ذلك التجربة الطويلة للجنة الدولية في هذا المجال. ومع ذلك، لا نزال نفتقر في هذا الصدد إلى الحماية القانونية الكافية. إلا أنه ينبغي القول أن اعتماد المبادئ التوجيهية بشأن التشرد الداخلي عام ١٩٩٨ شكل خطوة هامة في تعزيز الإطار القانوني الدولي لحماية الأشخاص النازحين إلى داخل بلدانهم. ومن المؤكد أن تدوين بعض عناصر هذا الصك الدولي وتطويرها سيساعدان في تعزيز آثارها.

إن الأشخاص المشردين داخلياً الذين تركوا منازلهم وأراضيهم قد يفتقرون إلى وسائل كسب العيش. وربما أصبحوا معزولين أو يعيشون في مناطق غير آمنة. وقد يصبحون ضحايا العنف بتجنيدهم قسراً في القوات المقاتلة، أو بالتعرض للاغتصاب وحتى القتل. وقد يفصل الأفراد عن عائلاتهم، فيما يمكن أن يجد أولئك الذين هربوا بدون أوراق تثبت أوضاعهم المدنية صعوبة في الحصول على الخدمات الاجتماعية أو في التحرك بحرية داخل البلاد. لهذا ينبغي وضع قواعد قانونية لتأمين بعض الأمور منها مثلاً الحفاظ على وحدة الأسرة أو إمكانية حصول النازحين إلى داخل البلاد على الوثائق اللازمة للتمتع بحقوقهم.

ويمكن أن تتفاقم مأساة النازحين داخلياً إلى حد خطير إذا طال النزوح لأمد طويل وأصبحوا عاجزين عن العودة إلى منازلهم أو أماكن سكنهم العادية أو إيجاد حل دائم آخر. وقد تكون ممتلكاتهم قد تعرضت للدمار أو استولى عليها آخرون،

واحتلت أراضيهم أو لم تعد صالحة للاستعمال بسبب العمليات العدائية، كما يمكن أن يتعرضوا لعمليات انتقام في حال عودتهم. ويحتمل أيضاً أن يواجهوا مشاكل في اندماجهم في المجتمع الذي لجأوا إليه. ومع ذلك يفتر القانون الدولي الساري إلى الأحكام اللازمة لمواجهة كل هذه القضايا. لهذا ينبغي أن يطور القانون الإنساني إجراءات تمكّن النازحين داخلياً من العودة إلى منازلهم أو أماكن سكنهم في ظروف مرضية.

إنّ هذه الدراسة التي أجرتها اللجنة الدولية للصليب الأحمر ليست إلا خطوة واحدة من بين الخطوات العديدة التي يجب الاضطلاع بها إلى حين تقديم حلول عملية فعالة. ونظراً إلى طبيعة مهمتها، فإنّ اللجنة الدولية لعازمة على اتخاذ كل الإجراءات اللازمة لضمان توصّل هذه المبادرة إلى نتائج إيجابية. إلا أن اللجنة الدولية تدرك أيضاً أن مثل هذه النتائج لا يمكن أن تتحقق بدون المزيد من التعاون والدعم. ففي النهاية، وحدها الدول قادرة على تحقيق تطور في القانون الدولي.

وتود اللجنة الدولية إقامة حوار مع الدول ومع الأطراف المعنية الأخرى بشأن الاستنتاجات الواردة في الدراسة وبشأن أية متابعة محتملة.

وإننا نرحب شاكرين بأية تعليقات أو اقتراحات تصلنا حول هذه المبادرة ، سواء بالنسبة إلى المحتوى أو الإجراءات. ونولي اهتماماً خاصاً لمعرفة مدى موافقة الجهات الأخرى على قراءتنا للمشاكل الإنسانية الفظيعة التي تواجهها وما تطرحه من تحديات أمام القانون الإنساني.

وسعيّاً منها لتشجيع هذا الحوار، تنوي أيضاً اللجنة الدولية، خلال الأشهر القادمة، الدخول في مناقشات ثنائية مع مجموعة من الدول. وهي مستعدة كذلك لإقامة حوار مع جميع الدول التي ترغب في ذلك. واستناداً إلى تلك المشاورات،

سوف تتخذ قراراً بشأن إمكانية طرح مبادرات تهدف إلى تعزيز الإطار القانوني الواجب التطبيق في النزاعات المسلحة وكيفية إجراء ذلك.

وسوف تُبلِّغ الدول بنتائج هذه العملية. وسيشكل المؤتمر الدولي للصليب الأحمر والهلال الأحمر المُزمع عقده في تشرين الثاني/نوفمبر القادم خطوة مهمة في هذا السياق.

ربما بدا سعيها هذا مفرطاً في طموحه، ذلك أن العوائق أمامنا كثيرة حقاً. إلا أنَّ المعاناة التي تسببها النزاعات المسلحة تفرض علينا أن نكون طموحين. وإذا لم نكن كذلك فكيف لنا أن نضمن أن يستمر القانون الإنساني في الاستجابة فعلاً لحاجات الذين يتحملون عبء الأضرار التي تسببها تلك النزاعات المسلحة؟ لقد أقنعتني التجارب الماضية أن من الممكن تجاوز العقبات التي تبرز أمامنا إذا توفرت الإرادة السياسية لذلك. ولا يسع اللجنة الدولية إلا أن تعرب عن أملها في أن توحيد الدول جهودها لصالح ضحايا النزاعات المسلحة.

فهذه التحديات في مجملها تحديات ومشاكل أخلاقية، وبالتالي لا تعالج إلا من خلال الالتزام الديني والأخلاقي، والتربية الروحية الداخلية، والإحساس الداخلي والشعور برقابة الله تعالى على تصرفات الإنسان مهما كانت خفية ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ١٦].

وهذا ما يعبر عنه في الإسلام بالتقوى والخوف الداخلي من الله تعالى، وهذه مرتبة الإحسان التي تأتي بعد الإيمان والإسلام، حيث سأل جبريل (ع) عن الإحسان في حديث سيدنا عمر (رضي الله عنه) فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

أو كما كان الآل الأطهار والصَّحْب الأبرار يلتزمون بأحكام الشريعة في جميع الأحوال في السَّلم والحرب، في حقوقهم، والتزاماتهم، فيما لهم، وفيما عليهم، بل هم لم يتعاملوا حتى مع الأعداء بالعدل فقط، بل به وبالإحسان كما أمرهم الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠] .

فقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قدوة في الرحمة في كل حالات الحرب والسلم، فقد تعامل مع من آذوه من أهل مكة وقتلوا بعض أصحابه بالتعذيب، وأخرجوه وآله الأطهار وصحبه الكرام من مكة المكرمة، وفعلوا ما فعلوا في غزوة أحد والأحزاب، حتى قتلوا عمه الكريم حمزة (رضي الله عنه)، ومثلوا به، ومع كل ذلك حينما انتصر عليهم في فتح مكة سامحهم وقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» وقال في يوم الفتح: «اليوم يوم المرحمة» رداً على من قال: اليوم يوم الملحمة وقال أيضاً: ﴿قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٩٢] وقد نزل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] فاختار الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يغفر عنهم ويصبر فقال: «نصبر ولا نعاقب».

ثانياً: الأسس: جمع أساس، وهو قاعدة البناء التي يقام عليها، وأصل كل شيء، ومبدؤه، ومنه أساس الفكرة، وأساس البحث .

والمقصود بها هنا: الأصول التي ترجع إليها الفروع والمسائل الجزئية.

ثالثاً: والمبادئ: جمع مبدأ، ومبدأ الشيء: أوله ومادته التي يتكون منها، أو يتركب منها، ومبادئ العلم أو الفن أو الدستور أو القانون: قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج منها، والمقصود بمبادئ الإسلام وأأسسه هي القواعد الأساسية التي يقوم عليها الإسلام، والغايات والمقاصد العامة التي نزلت الشريعة

لأجل تحقيقها، من حماية الكليات الأساسية الخمس، أو الست، أو الثمان، وتنميتها...

رابعاً: العلاقات الدولية: والمقصود بها هي الأسس التي تحكم العلاقات بين الدول المختلفة دينياً أو عرقياً، أو إقليمياً في حالات السلم والحرب، وحديثنا يتناول أيضاً بإيجاز العلاقات الإنسانية في ظل القانون الدولي الإنساني الذي يحاول الحد من الآثار التي تحدث أثناء الحرب، وتجنب المدنيين آثار الحرب.

الإسلام والعلاقات الدولية: نبذة من سيرة الرسول القائد (صلى الله عليه وسلم)

نزل الإسلام لتنظيم علاقة الإنسان بربه، وبأخيه الإنسان مسلماً أو غير مسلم، وبالكون الذي حوله، ووضع لذلك منهجاً متكاملًا، ومبادئ عامة، وقواعد كلية صالحة لكل زمان ومكان، لما لها من قابلية للتطوير والمعاصرة مع الحفاظ على الأصالة والثوابت.

وفي الفترة المكية لم تكن هناك دولة، وإنما كانت العلاقة فردية، يدعو الرسول (صلى الله عليه وسلم) جميعاً إلى الدخول في دين الله والاهتداء بصراطه المستقيم، وإلى التوحيد، وبناء الإنسان على العقيدة الصحيحة، والتربية السليمة الشاملة لجوانب الإنسان الروحية والنفسية البدنية والاجتماعية...

وقد تحمل الرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحبه الكرام الكثير والكثير من الأذى النفسي والبدني في سبيل تبليغ الدعوة الحقّة، وكان شعارهم ﴿كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة﴾ [النساء: ٧٧] والدعاء لهؤلاء المشركين الذين يؤذونهم: «اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون».

وعندما هاجر الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة المنورة وتأسست

دولة الإسلام الأولى سعى الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى تقوية المجتمع المدني والجهة الداخلية من جانبين أساسيين:

أ - الجانب الخاص بالمسلمين حيث قام بتوحيد أواصر الأخوة الحقيقية فيما بينهم من خلال التأخي بين المهاجرين مع بعضهم البعض، ثم بين المهاجرين والأنصار حيث أشرك الأنصار حقاً إخوانهم المهاجرين في أموالهم، وفي نخيلهم وثمارهم.

ب - الجانب العام الشامل كل من يعيش على أرض المدينة من المسلمين واليهود وغيرهم من خلال الوثيقة التي كانت الدستور لتنظيم العلاقة بين أهل المدينة على أساس المساواة في المواطنة في الحقوق والواجبات والدفاع عن المدينة ونحوها .

ثم كانت العلاقة بين الدولة الإسلامية الفتية وقريش، والقبائل المحيطة بها علاقة هجوم وحرب من قبلهم عليها، وكان موقف الرسول (صلى الله عليه وسلم) موقف الدفاع عن الإسلام ودولته مع حرصه الشديد على الدعوة أولاً والتصالح معهم، ولكنهم كانوا لا يلتزمون بعهودهم ومواثيقهم.

وأما موقف الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع الدول المحيطة بالجزيرة فقد دعا (صلى الله عليه وسلم) رؤساءها من خلال إرسال رسائل إليهم إلى الدخول في الإسلام، وحيثُ ييقون على حكمهم مع إجراء الإصلاحات والعدالة التي يقتضيها الإسلام.

ويمكن تلخيص العلاقة الدولية في حالة السلم، وفي حالة الحرب في الآيات الثلاث في سورة الممتحنة وهي: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب

المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴿[الآيات: ٧ - ٩] ، فالآية الأولى تبين أن الإسلام يتطلع إلى إزالة العداوة، وتحقيق المودة بكل الوسائل المتاحة، وأما الآية الثالثة فتبين العلاقة بين المسلمين وغيرهم في حالة السلم وعدم الاعتداء حيث تقوم على ما يأتي: ١ - البر والإحسان ٢ - والعدل والميزان.

وأما الآية الثانية فتبين العلاقة مع غير المسلم في حالة الحرب والعداوة حيث تقوم على أن يتحد المسلمون ويكون ولاؤهم لله تعالى وللمؤمنين بالمحبة والنصرة، وأن لا تكون نصرتهم لهؤلاء الكفرة المحاربين، مع المحافظة على العدل والإنصاف حتى في حالة الحرب.

والعظيم في هذه الآية أنها جاءت في سورة تبدأ بما فعله أعداء الله تعالى مع المسلمين، وما يريدون أن يفعلوه معهم: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم إن كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرون إليهم بالمودة وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل﴾ [المتحنة: ١] ثم يقول الله تعالى: ﴿إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء وودوا لو تكفروا﴾ [المتحنة: ٢] ومع ذلك أمر الله تعالى فيها بالعدل وعدم الظلم، كما أكد ذلك قوله تعالى: ﴿لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة: ٤].

والأعظم من ذلك أن سورة الممتحنة نزلت بعد سورة البراءة مما يبعد كل البعد مسألة النسخ ونحوه، حيث برهنت السورة على أن هؤلاء المشركين كانوا لا

يرعون عهودهم، بل إنهم قد خانوا الله وخانوا المؤمنين، ومع ذلك تؤكد هذه الآيات على أن يتعامل المسلمون مع غيرهم على قواعد العدل في جميع الأحوال، وعلى قواعد البر والإحسان أيضاً إذا لم يمارسوا ضد المسلمين الظلم والإخراج والقتل والإرهاب، فالقاعدة الإسلامية الكبرى في العلاقات الدولية هي جعل المقاطعة والخصومة خاصة بحالة العداء والعدوان وفيما عدا ذلك تكون العلاقة هي البر والإحسان، فالإسلام ليس براغب في الخصومة، ولا مقطوع بها كذلك، وهو في حالة الخصومة ستبقى أسباب الود في النفوس بنظافة السلوك وعدالة المعاملة انتظاراً لليوم الذي تجتمع فيه النفوس على المحبة والسلام.

يقول سيد قطب: «وتلك القاعدة في معاملة غير المسلمين هي أعدل القواعد التي تتفق مع طبيعة هذا الدين ووجهته ونظرته إلى الحياة الإنسانية، بل نظرته الكلية لهذا الوجود، الصادر عن إله واحد، المتجه إلى إله واحد، المتعاون في تصميمه للدني وتقديره الأزلي، من وراء كل اختلاف وتنوع، وهي أساس شريعته الدولية، التي تجعل حالة السلم بينه وبين الناس جميعاً هي الحالة الثابتة، لا غيرها إلا وقوع الاعتداء الحربي وضرورة رده، أو خوف الخيانة بعد المعاهدة، وهي تهديد بالاعتداء؛ أو الوقوف بالقوة في وجه حرية الدعوة وحرية الاعتقاد، وهو كذلك اعتداء، وفيما عدا هذا فهي السلم والمودة والبر والعدل للناس أجمعين.

ثم هي القاعدة التي تتفق مع التصور الإسلامي الذي يجعل القضية بين المؤمنين ومخالفهم هي قضية هذه العقيدة دون غيرها؛ ويجعل القيمة التي يضمن بها المؤمن ويقاتل دونها هي قضية العقيدة وحدها، فليس بينهم وبين الناس ما يتخاصمون عليه ويتقاتلون إلا حرية الدعوة وحرية الاعتقاد، وتحقيق منهج الله في الأرض، وإعلاء كلمة الله.

هذا التوجيه يتفق مع اتجاه السورة كلها إلى إبراز قيمة العقيدة، وجعلها هي

الراية الوحيدة التي يقف تحتها المسلمون، فمن وقف معهم تحتها فهو منهم، ومن قاتلهم فيها فهو عدوهم، ومن سالهم فتركهم لعقيدتهم ودعوتهم، ولم يصد الناس عنها، ولم يحل بينهم وبين سماعها، ولم يفتن المؤمنين بها، فهو مسالم لا يمنع الإسلام من البر به والقسط معه.

إنَّ المسلم يعيش في هذه الأرض لعقيدته، ويجعلها قضيته مع نفسه ومع الناس من حوله، فلا خصومة على مصلحة، ولا جهاد في عصبية - أي عصبية - من جنس أو أرض أو عشيرة أو نسب، إنما الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا، ولتكون عقيدته هي المنهج المطبق في الحياة..

فالإسلام لم يحمل السلاح لفرض عقيدته بالقوة والإكراه يقول تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: ٢٥٦] كما أن فكرة الهيمنة والاستعلاء فكرة مرفوضة في الإسلام، قال تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾ [القصص: ٨٣] فالحرب في الإسلام هي للدفاع عن العدل ورفع الظلم يقول تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ [الحج: ٣٩] وأنها للدفاع عن المستضعفين يقول تعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾ [النساء: ٧٥].

وقد تشكلت أول دولة إسلامية في المدينة المنورة وقامت على قاعدة المؤاخاة بين المسلمين من المهاجرين والأنصار، وأنهم أمة واحدة من دون الناس، وأنهم كجسد واحد، وأن يدهم واحدة ضد من عاداهم، وعلى قاعدة العدل والمواطنة والحقوق والواجبات المتقابلة لغير المسلمين، حيث كُتب فيما بين الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبين اليهود صحيفة ووثيقة نصّت على حوالي ٤٧ بنداً منها :

- ١- أن ذمة المسلمين واحدة يُجبر عليهم أديانهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض من دون الناس.
- ٢- وأنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- ٣- وأن سلم المسلمين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على سواء وعدل بينهم.
- ٤- وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً.
- ٥- وأنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله، وإلى محمد.
- ٦- وأنّ يهود يُنفقون مع المؤمنين ما داموا مُحاربين.
- ٧- وأنّ على يهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة، والبرّ دون الإثم.
- ٨- وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإنّ النصر للمظلوم.
- ٩- وأنه لا تجار حرمة إلاّ بإذن أهلها.
- ١٠- وأنّ ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وإنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه.
- ١١- وأنّ بينهم النصر على من دهم يثرب.
- ١٢- وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه، ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنّ لهم على المؤمنين إلاّ من حارب في الدين.
- ١٣- على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
- ١٤- وإنّ يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع

البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة، وأبره.

١٥- وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم، وإن الله جار لمن برّ واتقى... .

كما أكدت الوثيقة على الحرية الدينية بكل وضوح فنصت على أن للمسلمين دينهم، وللإهود دينهم، وحتى حينما حاول بعض الأنصار أن يجبروا بعض أبناء عشيرتهم الذين تهودوا على العودة إلى الإسلام أنزل الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] حيث نصت إحدى مواد الصحيفة على أن: «للإهود دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليتهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه...» كما أكدت الوثيقة على المسؤولية الشخصية تأكيداً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرْ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

غير أن الإهود لم يحافظوا على هذه الوثيقة ومحتواها، ونقضوا عهودهم مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأصابهم ما أصابهم بظلمهم ونقضهم العهود.

وأما القبائل (وعلى رأسها قريش) وأهل الأديان المحيطة بهذه الدولة، فلم تقبل بوجود هذه الدولة، بل قاومتها بكل وسائل البطش والعدوان، وبذلت كل جهودها للقضاء عليها قضاءً مبرماً، ولذلك لم تكن العلاقة فيما بينهم وبين الدولة الإسلامية علاقة ود وتعاون بل كانت علاقة تخاصم وحرب وعداء، ومع ذلك استطاع الإسلام أن يربي أتباعه على اتباع العدل والقسط، فكان من الطبيعي أن تدافع هذه الدولة العقدية عن نفسها، حيث نلاحظ هذه الروح الدفاعية في أول آية نزلت بخصوص تشريع الجهاد: ﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يقاتلون في بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير﴾ [الحج: ٣٩].

ثم بينت الآية الثانية بأن مبررات الجهاد والقتال هو انهم ظلموا وأنهم أخرجوا من ديارهم، وبالتالي فهم يدافعون عن أنفسهم، وعن درء الظلم، والدفاع عن العقيدة وأماكن العبادة حتى لغير المسلمين فقال تعالى: ﴿الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ [البقرة: ١٥١].

ولذلك فالحرب في نظر الإسلام ضرورة لا يلجأ إليها إلا عندما تضيق السبل، وتنسد الطرق على الدعوة وقبول الإسلام، أو الاعتراف بدولته من خلال ما يسمى بالجزية التي هي مشاركة من غير المسلم في تحمل أعباء الأمن والمواطنة، كما يتحمل المسلمون أكثر من ذلك من الواجبات المالية من الزكاة ونحوها ولذلك لا يبدأ المسلمون بالحرب ضد غيرهم بل بعرض الدعوة عليهم أولاً، فإن قبلوها فيها ونعمت، وإلا فالجزية، أي المسالمة والصلح.

ويدل على هذه الروح في أسمى معانيها صلح الحديبية حيث قبل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بمجموعة من الشروط التي في ظاهرها إجحاف واعتساف، ومع ذلك قال (صلى الله عليه وسلم): «والله لا تدعوني قريش إلى خطة يسألونني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها» وأعظم من ذلك سمي الله تعالى هذا الصلح بالفتح المبين، نزلت فيه سورة سميت بسورة الفتح.

وقد أكد القرآن الكريم على هذا المنهج في أكثر من آية فقال تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ [الأنفال: ٦١].

حتى من الناحية الفقهية فإن جماهير الفقهاء (الحنفية، والمالكية في قول، والشافعية والحنابلة) يقولون بوجوب الدعوة إلى الإسلام قبل بدء الحرب استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وما كنا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] وكان منهج الرسول

(صلى الله عليه وسلم) ووصيته لصحبه الكرام عندما يرسلهم في مهمة حتى مع المشركين «... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث، أو خلال، فأيهن أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام....».

بل حسم ابن عباس (ترجمان القرآن وحبر الأمة) هذه المسألة بصيغة الحصر فقال: «ما قاتل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قوماً قط حتى يدعوهم إلى الإسلام».

وقد أجب عن إغارة الرسول (صلى الله عليه وسلم) على بني المصطلق بأنهم هم بدؤوه بالقتال خلال إعدادهم القوة للإغارة على المدينة المنورة كما أنهم قد بلغتهم الدعوة.

الأسس الفكرية الإسلامية التي تساعد على التعايش وتعضده (بإيجاز):

أولاً - الإنسانية:

اعترف الإسلام بكرامة الإنسان باعتباره إنساناً مع قطع النظر عن فكره وعقيدته، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

كما جعل الله تعالى الإنسان خليفة في الأرض وزوده بالإرادة والاختيار فقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وحينما تدخلت الملائكة لبيان الحكمة من ذلك أثبت لهم بأن الإنسان اعلم منهم في مجال الاستخلاف والتعمير.

وقد أكرم الله تعالى الإنسان بالحرية في مجال العقيدة فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وحرره من رق العبودية لغير الله، وسعى بكل ما في وسعه لإعتاق العبد ومنع المثلة والتعذيب وحتى الترويع وأعطى حرمة عظيمة لحرمت الإنسان وخصوصياته وحقوقه، وممتلكاته، وساوى بين جميع البشر إلا من خلال العمل الصالح فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

وجعل المسؤولية شخصية فقال تعالى: ﴿وَأَنْ لِّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

والتحقيق أن الإسلام يعترف بمجموعة من دوائر الارتباط والوشائج وإن كان قد جعل وشيجة العقيدة والأخوة الإيمانية هي الأساس، حيث يريد من خلال التوسع في هذه الدوائر إيجاد أرضيات مشتركة للتقارب والتعايش والتعاون، والدعوة، وتلك الدوائر هي:

أ - دائرة الإنسانية حيث الجميع من آدم وحواء ولذلك يجيء الخطاب بـ يا أيها الناس.

ب - دائرة القومية، حيث عبر القرآن (أخاهم صالح).

ج - دائرة من هم أهل الكتاب (سورة مريم).

د - وأخيراً دائرة الباحثين عن الحق (وإنا أو إياكم).

ثانياً - وحدة الأديان:

يُرجع الإسلام الأديان السماوية كلها إلى أصل واحد وهو الوحي الإلهي، وأن شرائع الله تعالى قد انبثقت من مشكاة نور واحد، ولذلك يدعو الإسلام أتباعه إلى الإيمان بجميع الأنبياء والرسل السابقين، والكتب السماوية، والكتب المنزلة السابقة، فقال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وقال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

وبين الله تعالى بأنه شرع لهذه الأمة كل الشرائع الأساسية التي شرعها لبقية الأنبياء ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما أوحينا به إلى إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣].

وقد ذم الله تعالى الذين فرقوا دينهم فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْباً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

بل إن القرآن الكريم يدعو أتباعه إلى اتباع سنن المرسلين يقول تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وأكثر من ذلك فإن القرآن الكريم جعل لفظ الإسلام اسماً مشتركاً لجميع الأديان وعلى السنة أكثر الأنبياء يقول في شأن إبراهيم: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلَمْ قَالَ أَسْلَمْتَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] وقال في شأن يعقوب: ﴿إِذْ قَالَ لَبْنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣] ويقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وتنتج عن ذلك:

١- الاعتراف بالأديان السماوية الحققة، وبجميع الرسل والأنبياء الذين ذكرهم القرآن أو الذين لم يذكرهم، وفسح المجال لأصحاب الأديان أن يعيشوا في ظل الإسلام.

٢- التعامل مع غير المسلمين بالتسامح دون الإكراه والاعتداء قال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقال تعالى: ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١] وقال تعالى محمداً وظيفه الرسول (صلى الله عليه وسلم) ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: ٩٩] وقال تعالى: ﴿فَلَذَلِكَ فَادَعِ وَاسْتَقِمْ كَمَا

أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير ﴿الشورى: ١٥﴾ وقال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ﴿الكافرون: ٦﴾ وقد أكد الله تعالى هذه المعاني في الآيات التي نزلت بالمدينة مثل قوله تعالى: ﴿وقل للذين أتوا الكتاب والأمنين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾ ﴿آل عمران: ٢٠﴾.

ومن الناحية العملية كانت وثيقة المدينة التي تعتبر بمثابة دستور يحكم أهل المدينة الذين كانوا مختلفين من حيث الدين (الإسلام والشرك واليهودية) ومن حيث الجنس (القحطانيون والعنانيون واليهود) حيث سوت بين الجميع في الحقوق العامة والواجبات من حسن الجوار والتناصر أو ما يسمى في عصرنا الحاضر بحقوق المواطنة.

ثالثاً - الأصل في الإسلام هو السلام لا الحرب:

الحرب في الإسلام لا يُلجأ إليها إلا في حالة الضرورة، فهي ليست محبوبة من حيث المبدأ بل هي مكروهة في نفوس المؤمنين قال تعالى: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم...﴾ ﴿البقرة: ٢١٦﴾.

وقد أكد القرآن الكريم ذلك حيث يقول: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم﴾ ﴿المتحنة: ٧﴾. وقد منّ الله على رسوله محمد وصحبه بأن منعهم من الوقوع في الحرب فقال تعالى: ﴿وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم﴾ ﴿الفتح: ٢٤﴾ وردّ الله الذين كفروا لم ينالوا خيراً.

وتدل هذه الآية بوضوح على أن الإسلام دين سلام وعقيدة، ونظام يستهدف أن يظلل العالم كله بظله، وأن يقيم فيه منهجه، وأن يجمع الناس تحت لواء الله

إخوة متعارفين متحابين، وهذا الرجاء من الله تعالى معناه القطع بتحقيقه، وهذا ما تحقق فعلاً حيث أسلمت قريش ومعظم القبائل المحيطة، ووقف الجميع تحت لواء واحد، وطُويت الثارات والمواجد.

رابعاً - تقديم الصلح على الحرب حتى ولو كان الصلح فيه بعض الغبن:

وقد أطلق الله تعالى الخير على الصلح فقال: ﴿وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨] وقال تعالى: ﴿... أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتَصْلَحُوا بَيْنَ النَّاسِ...﴾ [البقرة: ٢٢٤] ولم يقل بين المؤمنين فقط، بل عمّم الصلح والإصلاح بين الناس جميعاً، فذلك الخير والأنفع، وقال تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤].

وقد بين الإسلام خطورة الإفساد في الأرض وعدم الإصلاح فجعله من الكبائر المحرمات الموبقات، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وقال تعالى في وصف الكفرة المجرمين: ﴿الَّذِينَ يَفْسُدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: ١٥٢].

والإصلاح هو رسالة الأنبياء فقال تعالى على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨] وقد جعل الله التوفيق حليف إرادة من يريد الإصلاح دائماً فقال تعالى: ﴿إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: ١٣٥].

وربط الله تعالى بين الهلاك والإفساد، وبين النجاة والإصلاح فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧].

وليس الصلح والإصلاح في الإسلام مجرد شعار، وإنما طبقه الرسول (صلى الله عليه وسلم) في سيرته العطرة حيث حينما جاء للعمرة ومعه عدد كبير من

صحبه الكرام منعهم قريش على الرغم من أن كل الدلائل كانت تشير إلى أن الهدف الأساس هو أداء العمرة، ولذلك أتوا محرمين، وساقوا الهدي حتى وصلوا حديبية، حيث بركت ناقته القصواء...ثم قال: «والذي نفسي بيده، لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها» ثم حاول الرسول (صلى الله عليه وسلم) دخول مكة، ولكن قريش منعت، فأرسل رسله تترى لبيان موقفه لهم، حيث أرسل خراش بن أمية الخزاعي، فأرادت قريش قتله لولا أن منعهم الأحابيش ثم أرسل عثمان بن عفان فأبلغهم رسالة النبي (صلى الله عليه وسلم) بأن الهدف هو زيارة الكعبة وتعظيمها، غير أن قريشاً أخرته حتى ظن المسلمون أنها قتلتها، فدعا الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى البيعة تحت الشجرة فبايعوه جميعاً على الموت سوى الجد ابن قيس (وكان منافقاً) ثم انتهى الأمر بالصلح الذي في ظاهره تنازل من طرف المسلمين لصالح المشركين، فمثلاً كتب علي بن أبي طالب عقد الصلح، وسطر بأمر النبي (صلى الله عليه وسلم) بـ بسم الله الرحمن الرحيم، فاعترض ممثل قريش سهيل بن عمرو فقال: أما الرحمن فوالله ما أدري ما هي، ولكن اكتب: باسمك اللهم، فقال المسلمون: والله لا نكتبها إلا باسم الله الرحمن الرحيم، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): اكتب باسمك اللهم.

ثم اعترض سهيل على عبارة: «هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله» حيث قال سهيل: «والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبدالله، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): «والله إنني لرسول الله وإن كذبتُموني، اكتب: محمد بن عبدالله فاعتذر علي بن أبي طالب عن مسح كلمة (رسول الله) فأخذ الرسول (صلى الله عليه وسلم) الكتاب، فمحاها بيده .

ثم اعترض سهيل على بند: «على أن تخلوا بيننا وبين البيت فنطوف به» حيث قال: «والله لا تحدث العرب أنا أخذنا ضغطة».

ثم اشترط شرطاً تعسفياً غير عادل وهو: «أنه لا يأتيك منا رجل - وإن كان على دينك - إلا رددته إلينا» في حين أن من عاد من المسلمين إلى قريش فإنها لا ترده .

ومع ذلك قبل الرسول (صلى الله عليه وسلم) هذه الاتفاقية مع تذر المسلمين منها حيث ضاقوا ذرعاً ببندوها، وأسلوب الإملاء والصياغة، حتى قال عمر له: «ألست نبي الله حقاً؟ قال: بلى، قلت ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلت فلم نعطي الدنية في ديننا إذا؟ قال: إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري.

ومما زاد الطين بلة أنه أثناء الاتفاقية جاء أبو جندل بن سهيل وهو مرسف في قيوده، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين، فقال سهيل: هذا يا محمد أول من أقاضيك عليه أن ترده إليّ، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): «إنا لم نقص الكتاب بعد، فقال: والله إذا لم أصالحك على شيء أبداً، ففي صحيح البخاري: وأبى سهيل أن يقاضي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا على ذلك، فكره المؤمنون ذلك وامنعوا، فتكلموا فيه، فلما أبى سهيل... كاتبه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)... ورد أبا جندل إلى أبيه... ولم يأت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحد من الرجال إلا رده في تلك المدة وإن كان مسلماً...»

وقد غضب المسلمون نفسياً من رد المسلمين الفارين بدينهم حتى قالوا: يا رسول الله تكتب هذا؟ قال: نعم، إنه من ذهب إليهم فأبعده الله، ومن جاء منهم سيجعل الله له فرجاً ومخرجاً.

هذا الصلح الذي أنجزه الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبهذه الشروط وفي ظل حق المسلمين وغضبهم إن دل على شيء فإنما يدل على مدى أهمية الصلح لدى الرسول (صلى الله عليه وسلم) بل لدى الإسلام حيث نزلت الآيات من فوق

سبع سموات سمته بالفتح ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾ حتى قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): «لقد أنزلت علي الليلة سورة لهي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس» ثم قرأ: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾.

وحقاً كان هذا الصلح فتحاً عظيماً للقلوب حيث دخل في الإسلام بعد الصلح عام ست من الهجرة إلى عام فتح مكة ثمان آلاف، لقد جاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) في صلح الحديبية ومعه حوالي ١٥٠٠، في حين جاء في فتح مكة ومعه ثمانية آلاف.

وقد كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أشد المتمسكين بتنفيذ بنود الاتفاقية معه - كما سبق - والمحافظين عليها، حتى إن بعض شباب قريش الطائشين أرادوا أخذ معسكر المسلمين غرة، وكان عددهم ثمانين شاباً، لكنهم أسروا، فعفا عنهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأطلق سراحهم مع أنه كان بالإمكان أن يجعل ذلك سبباً لنقض الاتفاقية، كما عفا عن سبعين أسيراً أسرهم المسلمون بعد الصلح، وعن أربعة حاولوا الإيقاع بالرسول فأخذهم سلمة بن الأكوع.

وروى مسلم في صحيحه بسنده عن أنس بن مالك: أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من جبل التنعيم متسللين يريدون غرة النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه، فأخذهم مسلماً فاستحياهم، فأنزل الله عز وجل: ﴿وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم﴾ [الفتح: ٢٤].

وفي هذه الآية دلالة أخرى على أهمية الصلح وعدم الوقوع في الحرب حيث إن الله تعالى امتنَّ بذلك على المؤمنين، مما يدل على أنه من النعم الكبرى، وأن الحرب من حيث هي ليست محببة في الإسلام.

يقول الشيخ محمد عبدالله دراز: «ومن هنا نرى أن الحرب في نظر الإسلام

شرّاً لا يلجأ إليه إلا المضطر، فلأنّ ينتهي المسلمون بالمفاوضة إلى صلح مجحف بشيء من حقوقهم، ولكنه في الوقت نفسه يحقن الدماء، خير من انتصار باهر للحق تزهق فيه الأرواح».

خامساً - مبدأ العدل والقسط:

يعتبر هذا المبدأ في الإسلام من أعظم المبادئ التي تقوم عليها الشريعة، بل تقوم عليه السموات والأرض، ولذلك تكرر لفظ العدل ومشتقاته في القرآن الكريم ثمان وعشرون مرة، كما ذكر رديفه (القسط) في القرآن الكريم... تناول القرآن الكريم خلالهما أهمية العدل والقسط، حيث أمر بالعدل والإحسان، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل: ٩٠] وقال تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [المائدة: ٨] وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقال تعالى: ﴿وَأَمَرْتُ لَأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥] وشدد في حرمة عدم العدل مع قوم ولو كانوا أعداء فقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾ [المائدة: ٨] وأمر المسلمين أن يكون حكمهم قائماً على العدل بين الناس جميعاً، بل جعل العدل أساساً للحكم الإسلامي، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] وحذّر الإسلام من اتباع الهوى والرغبات والمصالح الشخصية لأن يؤدي ذلك إلى ترك العدل فقال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٣٥] وأمر بالعدل حتى مع البغاة الخارجين على الدولة المقاتلين فقال تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

بل إن الله تعالى نهى عن التعدد بين النساء إذا أدى إلى الجور وعدم العدل

فقال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ﴾ [النساء: ٣] وجعل العدل شرطاً في قبول الشهادة والحكم ونحوهما، فقال تعالى: ﴿وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وتكرر لفظ (القسط) ومشتقاته في القرآن الكريم سبعاً وعشرين مرة، حيث أمر الله تعالى فيها بالقسط مطلقاً أي العدل فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥] وبالقسط في الحكم فقال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢] وبالقسط في النزاعات حتى مع الخارجين عن القانون فقال تعالى: ﴿فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩] وجعل الله مصير هؤلاء الذين يقتلون العادلين إلى النار والعذاب الأليم فقال تعالى: ﴿... وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] وأمر أن يكون الوفاء في الكيل والوزن في الماديات والمعنويات بالقسط والعدل فقال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقال تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الشعراء: ١٨٢].

ومن الناحية العملية شهدت السيرة النبوية العطرة وتعامل الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع الناس جميعاً أروع الأمثلة في العدل والقسط، وكذلك سيرة خلفائه الراشدين.

سادساً - الاعتراف بالاختلاف والتنوع:

من واقعية الإسلام اعترافه بالاختلاف في العقائد والأفكار والألوان والأطياف، على الرغم من أنه ينشد وحدة الأمة ويريد لهم الخير كله، حيث يقول القرآن: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] أي بعد ذلك اختلفوا ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾ [البقرة: ٢١٣].

٢١٣] وبعد أن ذكر الله تعالى اليهود والنصارى واختلافهم قال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات...﴾ [البقرة: ١٤٨].

وقد أكد القرآن الكريم أن الاختلاف أحد المقاصد المعتمدة للابتلاء، فقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ [هود: ١١٨].

وهذه الآيات الكثيرة ومثلها من الأحاديث النبوية تهيم نفوس المسلمين لقبول الآخرين المختلفين معهم عقدياً وفكرياً وأصولياً وفرعياً، والتعايش معهم بأمن وأمان، وهذا ما حدث طوال التاريخ الإسلامي، حيث عاش غير المسلمين في أكناف الدولة الإسلامية القوية، وهم يتمتعون بكامل حقوقهم بل تقلدوا مناصب رفيعة في ظلها، ولم يحدث مثل ذلك في ظل الإمبراطوريات الدينية الأخرى مثل الدولة الرومانية التي كانت تضطهد اليهود، وغير النصارى، ثم لا ينسى التاريخ ما فعله الصليبيون بالمسلمين واليهود في الأندلس.

سابعاً - الحوار بدل الشجار وقوة المنطق بدل منطق القوة:

يركز القرآن الكريم على تعويد الأمة على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالحوار، والجدال بالتي هي أحسن، دون القهر والاستبداد والصراع، حيث يقول القرآن الكريم: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥].

ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى بالنهي عن الجدال مع أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن فيقول: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت: ٤٦].

والقرآن الكريم بنفسه هو كتاب حوار، حيث استعرض مجموعة رائعة من الحوارات منها حوار الملائكة مع الله تعالى في استخلاف الإنسان، ومنها حوار

الشیطان مع الله تعالى، ومنها حوار الأنبياء مع الله مثل حوار موسى، ومنها حوار الأنبياء مع أممهم وشعوبهم، ومنها حوارات أخرى مثل حوار صاحبي الجنة في سورة الكهف.

ثامناً - الدفاع بدل الصراع هو الأصل في التعامل:

ولم يستعمل القرآن الكريم لفظ الصراع، وإنما استعمل لفظ الدفع والدفاع والمدافعة بدل الصراع، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٨] وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ...﴾ [البقرة: ٢٥١] وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصُلُواتٌ وَمَسَاجِدُ﴾ [الحج: ٤٠] حيث تدل هذه الآيات على سنة التدافع، وانها من سنن الله تعالى حيث يدفع الظالمين ولكنها لا تدل على تأصيل فكرة الصراع في قلوب المسلمين بأن يتخذوا الصراع منهجاً في تعاملهم، كما هو الحال بالنسبة لسنة الخلاف والاختلاف فهي سنة، ومع ذلك لا ينبغي للمسلمين أن يتخذوه منهجاً لهم في التعامل.

وإنما الذي أكد عليه القرآن في كيفية التعامل مع المخالفين هو منهج الدفع بالتي هي أحسن فقال تعالى في سورة المؤمنون: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٦] وفي سورة فصلت: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت: ٣٥].

فقد دلت هذه الآيات أن الواجب على الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومن يقتدي به من الدعاة أن يقابل سيئة الكفرة والمنافقين والفسقة بالحسنة سواء كان في نطاق الأقوال حيث يقابل الأقوال حيث القول السيء بالقول الطيب، أو في مجال الأعمال والتصرفات حيث يقابل ذلك بالأعمال الصالحة والتصرفات النافعة

الطيبة فقال تعالى في وصف عباد الرحمن ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: ٦٣] فالمسلم ينبغي أن يكون كالشجرة المثمرة التي يرميها الرامي بالحجر فتقبله برمي ثمرة، وهذا هو الأسلوب الناجح في التعامل وهو الذي له ثمار طيبة حيث تتحول العداوة إلى المحبة، والإساءة إلى الإحسان، والقطيعة إلى التواصل والأخوة، وإن كان هذا الأسلوب ليس سهلاً إلا على الصابرين الذين أعطاهم الله حظاً عظيماً من الصبر على الإيذاء، فيجزئهم الله تعالى بالأجر العظيم والثواب الجزيل في الدنيا والآخرة.

التطبيقات العملية للعلاقات الدولية في حالة السلم والحرب:

أولاً - في حالة السلم:

يحرص الإسلام كل الحرص على الحفاظ على الأمن والأمان، والسلام، وعلى العهود والمواثيق التي تمت بين دولة الإسلام، أو المسلمين، وبين غيرهم دولاً وأفراداً، فجاءت مجموعة من النصوص الصريحة تأمر بالوفاء بالعهود والعقود والمواثيق، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وقال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤] وجعل الوفاء بالعهود والمواثيق من صفات المؤمنين، ونقضها من صفات الكفرة والمنافقين فقال تعالى في وصف المؤمنين المصلحين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المعارج: ٣٢]، بل إن القرآن الكريم لا يجيز للدولة المسلمة نقض العهد مع دولة غير إسلامية بينهما عهود ومواثيق ما دامت لم تنقض عهدها.

وقد تضمنت الآيات العشرون (٥٥ - ٧٥) من سورة الأنفال التي هي من أواخر السور التي نزلت على الرسول الكريم صورة واضحة للعلاقات الخارجية بين الدولة المسلمة وما حولها من الدول والطوائف والمعسكرات، حيث تُقرر إمكان إقامة عهود تعايش بين المعسكرات المختلفة ما أمكن وأن تُصان هذه العهود من

النكت بها مع إعطاء هذه العهود الاحترام الكامل والجدية الحقيقة وذلك من خلال المفاهيم الآتية:

١- وجوب صون العهود والمواثيق من النقض والنكوث حيث سمى الناكثين بشرّ الدواب، فقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: ٥٥].

٢- إنّ الدولة المسلمة التي لها عهود مع أناس آخرين إذا خافت من خيانتهم فإنها تنبذ إليهم عهدهم، وتخبرهم بذلك، ولا تخونهم، لأنّ الله تعالى لا يحب الخائنين، فالإسلام يريد من العهد الصيانة، ومن العقد الحفاظ عليه، ومن المواثيق الالتزام بها، فإذا وجد المقابل لا يحافظ على عهد، ولا يفي بعقده بل من طبعه الخيانة والمكر، فإن المسلمين لا يجوز لهم أن يقابلوا خيانتهم بخيانة، ونقضهم بنقض، بل يصارحونه، ولذلك يرتفع الإسلام بالبشرية إلى آفاق من الشرف والاستقامة، ويرتقي بهم إلى آفاق الأمن والطمأنينة والاستقرار، وعدم الخوف من الإغارة والخيانة.

٣- ضرورة إعداد القوة حتى لا يطمع الأعداء في الدولة الإسلامية، وهذه تسمى في الوقت الحاضر نظرية القوة الرادعة.

٤- إذا جنحوا للسلم فعلى الدولة الإسلامية أن تختار خيار السلام مع التوكل على الله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١].

وقد شدد القرآن الكريم في ضرورة الأخذ بالسلام العادل والجنوح له حتى ولو مع الخوف من الخيانة قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنْ حَسِبَكَ اللَّهُ الَّذِي أَيْدُكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٢].

٥- ضرورة توفير الهيبة لهذا الدين، والإرادة القوية، والاستعداد الدائم المستمر لحماية الأمة، وليست للاعتداء لأن الله لا يحب المعتدين.

٦- ضرورة التأكيد على مبدأ الموالاة للمؤمنين في مقابل موالاة الكافرين بعضهم لبعض، فلا ينبغي للأمة المسلمة أن تبقى متفرقة ممزقة، وعدوها متحد يرميها من قوس واحدة، وأن الفتنة كل الفتنة هي أن لا يستوعب المسلمون قضية الولاء ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفُسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٣].

٧- هؤلاء الذين لا يستطيع أحد أن يطمئن إلى عهدهم وجوارهم وشرورهم، جزاؤهم تخويفهم، والضرب على أيديهم بشدة حتى يتركوا هذا الصنيع الفاحش.

٨- وجوب قيام العلاقات على الصراحة وحماية العهود والمواثيق، ونبذ الخيانة، والميكافيلية، يقول سيد قطب: (إن الإسلام يريد للبشرية أن ترتفع، ويريد للبشرية أن تعف، فلا تبيح الغدر في سبيل الغلب، وهو يكافح لأسمى الغايات وأشرف المقاصد، ولا يسمح للغاية الشريفة أن تستخدم الوسيلة الخسيسة، إن الإسلام يكره الخيانة، ويحتقر الخائنين الذين ينقضون العهود، ومن ثم لا يحب للمسلمين أن يخونوا أمانة العهد في سبيل غاية مهما تكن شريفة، إن النفس الإنسانية وحدة لا تتجزأ، ومتى استحلحت لنفسها وسيلة خسيسة فلا يمكن أن تظل محافظة على غاية شريفة، وليس مسلماً كاملاً من يُبرر الوسيلة بالغاية، فهذا المبدأ غريب على الحس الإسلامي والحساسية الإسلامية).

٩- من دلائل حفاظ المسلمين على عهودهم مع غيرهم أن بعض المسلمين الذين لم ينضموا إلى الدولة الإسلامية لو استنصروا بها في الدين فعليها النصرة على شرط ألا يخل هذا بعهد من عهود المسلمين مع المعسكر الآخر حتى ولو كان هذا المعسكر معتدياً على أولئك الأفراد في دينهم وعقيدتهم فقال تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

ثانياً - في حالة الحرب:

من المعلوم أن الحرب المشروعة في الإسلام هو الجهاد في سبيل الله، وهو لأجل إعلاء كلمة الله، وليس لأجل أي غرض دنيوي، ولذلك فهو ديني أخلاقي في نظر الإسلام، وهو في حقيقته دفاع - بمعناه الواسع - عن الدين، والوطن، وإذا حدث فقد وضع الإسلام قواعد عملية كثيرة تخفف من آثاره وتحدد بإنصاف ما يقتضيه الموقف الدفاعي البحت، فهي عن قتل المرأة، والراهب في معبده، والفلاح في مزرعته فقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠] ونهى عن الاعتداء حتى في حالة الحرب وأثناء الحرب فقال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] وذلك من خلال الإجراءات الآتية:

١- تصديق من يعلن إسلامه ولو كان في ساحة القتال وهو منهزم وقد قتل من المسلمين، حيث قال النبي (صلى الله عليه وسلم): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإيمان، وحسابهم على الله» وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النساء: ٦٤]، ويقبول المقاتل مسلماً يعصم دماء ذريته الصغار أيضاً.

٢- عدم جواز قتل الرسل والرهائن مهما كانت طبيعة الدولة التي أرسلتهم، فقد روى الحاكم وصححه، وأبو داود بسندهما عن نعيم بن مسعود قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول لرسولي مسيلمة حين قرأ كتاب مسيلمة: ما تقولان أنتما، قالا نقول كما قال، فقال (صلى الله عليه وسلم): «لولا أن الرسل لا تُقتل لضربت أعناقكما».

٣- عدم قتل النساء والأطفال وكبار السن والرهبان والفلاحين والعمال

والحرثين، ونحوهم ممن لم يشاركوا في القتال فقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٩٠].

وقد ترجم الإمام مسلم في صحيحه: باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ثم روى بسنده عن عبد الله أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مقتولة فأنكر (صلى الله عليه وسلم) قتل النساء والصبيان. وروى أبو داود بسنده أن رسول الله قال: «لا تقتلوا فانياً ولا طفلاً صغيراً» وروى أحمد بسنده عن ابن عباس قال: كان النبي (صلى الله عليه وسلم) إذا بعث جيوشه قال: «أخرجوا بسم الله... ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع»، وجاء في وصية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان: «إنك ستجد قوماً حبسوا أنفسهم لله تعالى فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له». وروى ابن ماجه بسنده عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً» أي أجيالاً.

٤- كراهة قتل الوالدين وذوي الأرحام إلا في حالة الضرورة أو الحاجة وهذا رأي الحنفية والشافعية والزيدية وذلك للأدلة المعتمدة، أما الوالدان فلقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ وذكر الإمام محمد بن حسن الشيباني في كتابه العظيم أن: «حنظلة بن أبي عامر وعبد الله بن عبد الله بن أبي سلول استأذنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في قتل أبويهما فنهاهما» ثم ذكر بعض روايات قتل الإبن أباه في الحرب وسكت عنه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مما يدل على أن الإبن لا يقصد قتل أبيه، ولكن إذا اقتضته الضرورة، أو الحاجة فلا يَأْتُم بقتله.

٥- عدم التحريق والإغراق وقطع الأشجار ونحوها إلا إذا اقتضتها ضرورة الحرب، أو يترتب على ذلك الإقلال من إراقة الدماء.

٦- عدم استعمال أسلحة الدمار الشامل التي يترتب عليها أضرار بغير

المقاتلين من النساء والأطفال والحيوانات والأجيال اللاحقة، حيث الأدلة الشرعية على عدم جواز ذلك، متضافرة من الكتاب والسنة.

وقد نص بعض الفقهاء منهم المالكية على عدم جواز استعمال السم على الأعداء.

٧- عدم قتل الحيوانات، وقد كانت وصية أبي بكر لمن يُرسلهم إلى القتال: «لا تعقرن شاةً ولا بعيراً إلا لمأكله».

٨- عدم الإضرار بالبيئة بقدر الإمكان، من عدم قطع الشجر ونحوه إلا إذا اقتضته ظروف الحرب، حيث جاء في وصية أبي بكر رضي الله عنه: «لا تحرقن شجراً، ولا تقطعن شجراً مثمراً».

٩- الأمان والاستجارة، حيث أعطى الإسلام الحق لكل مؤمن أن يعطي حق الأمان لأي كافر من حيث المبدأ، حيث ذكرنا من الأحاديث والآثار الدالة على ذلك منها قوله (صلى الله عليه وسلم): «ويسعى بذمتهم أدناهم» وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ...﴾ [التوبة: ٦]. وقد أفاض الإمام محمد الشيباني في هذا الموضوع إفادة رائعة .

١٠- الصلح والهدنة: حيث ذكرنا أهمية ذلك في نظر الإسلام، وتطبيقه في صلح الحديبية.

ثالثاً - في حالة انتهاء المعركة وانتصار المسلمين، يتدخل الإسلام في كيفية التعامل مع المهزومين وبالأخص مع الأسرى:

حيث يأمر بالإحسان إليهم، وتوفير حاجياتهم الأساسية من المأكل والمشرب والمسكن، حيث جعل الله تعالى إطعام الطعام للأسير من أفضل القربات إلى الله تعالى فقال تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٨ - ٩]، حيث نزلت

هذه الآية في سيدنا الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرّم الله وجهه حيث أعطى كل ما عنده لمسكين، ويتيم، وأسير، وترك أهله رضي الله عنهم يتضورون الجوع. وكذلك يتدخل الإسلام بفرض إكرام جثث القتلى بدفنهم، وعدم جواز أخذ المقابل للتسليم، أو الدفن أو نحوهما.

من أروع الأمثلة في هذا المجال موقف الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أهل مكة الذين أذوه وعذبوا أصحابه، وفعلوا ما فعلوا طوال أكثر من عشرين سنة، ومع ذلك لم يلجأ إلى الشماتة والتشفي، بل قال لهم قولته المعروفة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء».

المقارنة بين المبادئ الإسلامية والقانون الدولي الإنساني:

يقصد بالقانون الدولي الإنساني - كما سبق - : مجموعة القواعد والمبادئ التي تضع قيوداً على استخدام القوة في وقف النزاع المسلح وذلك من أجل:

١- الحد من الآثار التي يحدثها العنف على المقاتلين بما يتجاوز القدر اللازم الذي تقتضيه الضروريات الحربية.

٢- تجنب الأشخاص الذين لا يشتركون بشكل مباشر في الأعمال الحربية.

ومصطلح القانون الدولي الإنساني حديث النشوء حيث استخدم أول مرة من جانب اللجنة الدولية للصليب الأحمر في الوثائق التي قدمتها إلى مؤتمر الخبراء الحكوميين الذي عقد في دورته الأولى بجنيف عام ١٩٧١ والسبب في استخدام هذا المصطلح الجديد هو إبراز الطابع الإنساني الخالص للقواعد الحربية .

ولم نجد في الفقه الإسلامي هذا المصطلح، ولا مصطلح القانون الدولي، ولكن الفقه الإسلامي قد سبق القوانين الوضعية بوضع الأسس والمبادئ للعلاقات الدولية والقانون الدول الإنساني، ولكنه استعمل مصطلح الجهاد، أو السير، وكان

للأئمة الكرام، وبالأخص الإمام محمد بن حسن الشيباني المولود في ١٣٢هـ والمتوفى في ١٨٩هـ الذي ألف سफراً عظيماً في خمسة أجزاء في السّير أو بعبارة دقيقة في القانون الدولي، والقانون الدولي الإنساني، حيث يعتبر أول رائد من رواد التأليف في القانون الدولي، حيث سبق بكتابه هذا غروسيوس الهولندي ١٥٨٣ - ١٦٤٥م الذي سُمّي أبا القانون الدولي في عصره.

ومن الإنصاف أن نقول: إن علماء القانون الدولي والمشتغلين به في مختلف بلاد العالم أسسوا جمعية في غوتنجن بألمانيا باسم: (جمعية الشيباني للحقوق الدولية) وانتخب لرئاستها في وقته الفقيه القانوني المصري الدكتور عبدالحميد بدوي، كما انتخب الدكتور صلاح الدين منجد الذي حقق كتاب السّير الكبير للشيباني.

جاءت الحماية في الإسلام من خلال نصوص القرآن الكريم التي أمرت أولاً بالعدل والإحسان في السلم والحرب، وإذا اضطّر المسلم أو الدولة الإسلامية إلى الحرب فيجب عليها أن لا تعتدي ولا تتجاوز العدل أبداً فقال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] فقد دلت الآيتان على أن الحرب في الإسلام تأتي رداً على اعتداء المعتدين، وليست ابتداءً، ومع ذلك فإن الرد يكون بالمثل، وأنه لا يجوز أن يقاتل إلا مَنْ يقاتل فعلاً من الأعداء، وبالتالي فإن الحماية في الإسلام تشمل كل من لم يقاتل فعلاً، سواء كان رجلاً أم امرأة لأي سبب كان، فما دام لم يدخل في ساحة القتال فلا يجوز قتله ولا الاعتداء عليه بنص القرآن الكريم.

وفي آية أخرى يعالج القرآن الجانب النفسي في الإنسان، وهو الكراهية

والتصرفات السيئة من قبل الأعداء، والبغض لهم فيحذر من أن يكون ذلك دافعاً للظلم، والاعتداء فيقول: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا﴾ [المائدة: ٢] فأهل مكة منعوا الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومن معه في صلح الحديبية وهم محرمون من العمرة بشكل مؤذ جداً، ومع ذلك يطلب القرآن منهم أن لا يكون لذلك أثر في العدل.

كما أمر الله تعالى بالعدل والقسط ومنع الظلم في أكثر من ثلاثمائة آية ليس هذا البحث مجال الخوض فيها، ولكنها تدل على أن العدل مبدأ عظيم، وقيمة لا تضاهى حتى جعل الله تعالم الظلم المرجعية للشرك فقال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

وقد ذكرنا في السابق بعض التطبيقات العملية في السيرة العطرة لرسولنا العظيم (صلى الله عليه وسلم) ولخلفائه الراشدين وآله المطهرين.
فالقانون الدولي الإنساني - كما سبق - يشمل:

١- قانون لاهاي الذي أقر عام ١٨٩٩، ١٩٠٧م والذي ينظم حقوق وواجبات المقاتلين عند وقوع الحرب.

وقد ذكرنا أن الإسلام يوجب على المسلم مجموعة من الواجبات في جميع الحالات منها العدل وعدم الاعتداء على أحد إلا بالمثل وبالحق، كما أوصى الرسول (صلى الله عليه وسلم) مجموعة من الوصايا التي ذكرناها بشأن حالة القتال، تدل بوضوح على: أنه لا يجوز للمقاتل المسلم أن يوجه سلاحه إلا إلى المقاتلين، وكان هذا مطبقاً في الحروب التي قادها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وخلفاؤه الراشدون، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

٢- قانون جنيف الذي يستهدف توفير الحماية والمعاملة الإنسانية للمدنيين الذين لا يشاركون في الحرب، حيث يشمل على اتفاقيات جنيف الأربع لعام

١٩٤٩م الخاصة بضحايا الحرب والبروتوكلين المضافين إليها اللذين أُقرا في جنيف عام ١٩٧٧.

وهذه الاتفاقيات تستهدف حماية حقوق الإنسان في حالة الحرب، وحماية المدنيين، وأن تكون الحرب نفسها مشروعة، وهكذا، وقد تحدثنا عن رأي الإسلام في هذه المجالات.

وبهذا يتبين لنا من خلال هذه الدراسة المتواضعة أن الفقه الإسلامي سبق المجتمع الدولي في وضع الأسس والمبادئ العامة للتعامل في حالة الحرب، وطبقها بدقة وأمانة ومنتهى الشفافية في الحروب والغزوات التي خاضها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكذلك أبلى سيدنا الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) بلاءً حسناً، وقدوة ومباركة في حالة الحرب والنزاعات الداخلية، حيث عامل الخوارج الذين قاتلوه معاملة المسلمين على الرغم من أنهم شددوا القول في حقه، وكفروه، فمنع أخذ أموالهم وعامل أسراهم وجرحاهم معاملة في قمة الإحسان.

والله الموفق وهو أعلم بالصواب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.



دراسات
مقارنة

مدى أثر دليل نفي الغرر في صحة المعاملات

الشيخ محمد علي التسخيري

مدى أثر دليل نفي الغرر في صحة المعاملات

نظرية نفي الغرر في المعاملات تمتلك بعداً واسعاً في البحوث الفقهية المعاملية لدى علماء المسلمين، وتمتدّ إلى مختلف الأبواب، ويُستند إليها في شتى الفروع المعاملية وبشكل مستمر.

وربما أمكن القول بأنّ نفي الغرر هو من إحدى ميزات المعاملات الإسلامية المشروعة، بعد أن اعترفت القوانين الوضعية صريحاً بعقود الغرر كالرّهان والقمار، وهي بعد هذا تعترف بدرجات الغرر الأقل منها.

ومما زاد من أهمية دراسة (الغرر) أنّ موارده مشتبهة كثيراً بفعل أننا مهما فسّرناه فإننا نجد له درجات مختلفة، توجد الدرجة الأدنى أو حتى المتوسطة منها في معاملات كثيرة مقبولة شرعاً، فيجب إذن التمييز بين كل الموارد.

هذا بالإضافة إلى أنّ هناك عقوداً يُسمّيها الفقه الوضعي بعقود الغرر، ولكنها وجدت طريقها إلى الفقه الاسلامي، فقبلها الكثير من الفقهاء، ووقف منها الآخرون موقف الحذر باعتبار ما فيها من «غرر» وهو ما حدث بالفعل بالنسبة لعقد التأمين، أو ما طُرِح قبل قرون لدى فقهاء أهل السنّة حول مسألة بيع الوفاء، أي البيع بشرط

الاسترداد عند ردّ الثمن، إذ اعتبروا أن هذا الشرط مُخالف لمقتضى العقد أو أنّ فيه غرراً، وعلى أي حال، فإنّ دراسة موسّعة يجب أن تُجرى حول مسألة الغرر نتناول فيها بالتحليل الأمور التالية:

أولاً: تعريف الغرر تعريفاً عرفياً بعيداً عن التصنع.

ثانياً: ملاحظة المقصود منه اصطلاحاً فقهيّاً، إن كان هناك مصطلح فقهي خاص.

ثالثاً: ملاحظة الدرجات المقبولة والأخرى المردودة فيها.

رابعاً: ملاحظة آثار ذلك على مجموع العقود والإيقاعات المعروفة، أي ملاحظة أسباب النهي المتعلقة بالغرر في العقود، ومنها مثلاً: بيع الثمار، ضربة الغائص، ضربة القانص، بيع السنين، بيع السمك في الماء، بيع اللبن في الضرع، بيع متساوي الأجزاء، بيع الصاع من صبرة، وأمثالها.

خامساً: ملاحظة آثار ذلك على بعض العقود المُستحدثة كعقد التأمين، وإعادة التأمين، واليانصيب وغيرها، وهي بحوث مفصلة نكتفي منها بالإشارة الموجزة كما نشير إلى رأى الإمام الخميني (قدس سره) وبعض كبار الفقهاء الشيعة، مع مقارنة لها ببعض الآراء السنيّة الحديثة، سائلين المولى جلّ وعلا أن يوفّقنا لتوسعة هذه الدراسة في المستقبل.

الغرر في كتب اللغة والفقه

جاء في لسان العرب في مادة (غرر) بحث مفصل نقل منه المقاطع التالية:

غرّه يغره غرّاً وغروراً وِغِرَةً فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل.

وفي الحديث: «المؤمن غرّ كريم» أي ليس بذئ نكر، فهو ينخدع لانقياده ولبينه، والغرور ما غرّك من إنسان وشیطان وغيرهما، وخصّ يعقوب به الشيطان.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغُرَّنْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ...﴾ قال الفراء: يُريد به زينة الأشياء في الدنيا، ويقال: وأنا غريرك من فلان أي أهدركه.

وقيل: بيع الغرر، ما كان له ظاهر يُغر المشتري وباطن مجهول.

هذا وقد ذكرت «الموسوعة الفقهية الكويتية» أن كتب اللغة تفسره بالخطر^(١)، وجاء هذا التفسير في «المكاسب» للشيخ الأنصاري حيث نقل رواية عن الإمام علي (ع) تفسره بأنه عمل ما لا يؤمن معه من الضرر، ثم ذكر أن الصحاح تفسر الغرة بالغفلة، واغتر بالشيء أي خُدع به، والغرر الخطر، كما ذكر أنه جاء في «القاموس» ما ملخص تفسيره: غرّره بأنه خدعه وأطمعه في الباطل ... إلى أن قال: غرّر بنفسه تغريراً أو تغرّة عرضها للهلكة، والإسم: الغرر محرّكة، إلى أن قال: والغار: الغافل، واغترّ غفل، والإسم: الغرّة بالكسر.

وعن «النهاية» بعد تفسيره الغرّة بالكسر بالغفلة أنه نُهي عن بيع الغرر، وهو ما كان له ظاهر يُغر المشتري وباطن مجهول، وقال: الأزهري: بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة، ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول. ويعقب الشيخ الأنصاري على ذلك بقوله: «والكل متفقون على أخذ الجهالة في معنى الغرر سواء تعلّق الجهل بأصل وجوده أو بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كما وكيفاً»^(٢).

ويقول ابن حمزة في كتاب (الوسيلة) «الغرر: ما لا يمكن ضبطه وتحصيله بالمقدار، أو لا يؤمن فيه التلف قبل التسليم. ويدخل الغرر في بيع الأعيان المرئية وبيع خيار الرؤية وبيع السلف»^(٣).

إلا أن الإمام الخميني (قدس سره) يقول:

«وليس في شيء من الكتب اللغوية تفسيره بالجهالة، ضرورة أن العناوين المذكورة حتى الغفلة غير عنوان الجهالة، إرجاع الجميع إليها ثم تعميمها إلى الجهالة في الحصول مما لا تساعده اللغة ولا العرف».

ثم راح يناقش في مسألة إرجاع كل المعاني إلى معنى واحد وضرورته بأنه «لعل منشأ الاحتراز عن الاشتراك اللفظي بتوهم أنه خلاف الحكمة في اللغات، ومنشأ هذا التوهم تخيل أن وضع لغات مشتركة ومترادفة كان في محيط واحد أو من شخص واحد، مع أن الأمر ليس كذلك. فإن المظنون - لو لم نقل أنه المقطوع به - أن الطوائف المختلفة في البلاد النائية أو البراري المتشعبة البعيدة كان لكل منها لغة خاصة بها، فلما اختلطت الطوائف اختلطت اللغات، فربما بقي بعضها وصار لغة للجميع، وربما نسيت لغات الأصل، كما حصل في اختلاط العرب بالفرس، ومنشأ الترادف والاشتراك ذلك، لا ما توهم من التفتن في الوضع»^(٤).

والظاهر من التأمل في شروح اللغويين:

هو أنها ترجع إلى معنى واحد وإن كانت له مصاديق مختلفة، ولكنه ليس المعنى الذي استفاده المرحوم الشيخ (الأنصاري) في «المكاسب» وهو الجهالة بل هو «الخديعة» ولكنها لما أضيفت إلى البيع فقد حملت معنى معيناً من الخداع يُمكن تلخيصه بأنه:

«ما كان له ظاهر يغر وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل لا يمكن معه تعيين الموقف عند النزاع فيحصل الضرر والهلكة والخطر كلازم غالب له»^(٥).

وهذا يشمل المتبايعين معاً فيجب أن يرتفع الإبهام المؤدي لذلك.

ولما كان الجهل بمحط العقد أو بأهم الصفات فيه مؤدياً لذلك، فقد رأينا من

يرجع المعاني كلها إلى الجهالة، وقد أيدته بعض الروايات في تطبيقاتها أو في تعليقاتها كما سيأتي ذلك.

أما الروايات فأهمها ما يلي:

الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في «عيون الأخبار» بأسانيد ذكرها في «الوسائل» في إسباغ الوضوء عن الرضا عن آبائه عن علي (عليهم السلام) قال: «يأتي على الناس زمان عضوض بعض كل امرئ على ما في يده وينسى الفضل، وقد قال الله: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ ثم ينبري في ذلك الزمان أقوام يبائعون المضطرين أولئك هم شر الناس، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن بيع المضطر وعن بيع الغرر»^(٦).

الثانية: ما في «مستدرك الوسائل» عن «صحيفة الرضا» بإسناده عن الحسين بن علي (عليهما السلام) قال:

«خطبنا أمير المؤمنين (عليه السلام) على المنبر إلى أن قال: «وسياأتي على الناس زمان يُقدّم الأشرار وليسوا بأخيار، ويبيع المضطرّ وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن بيع المضطرّ، وعن بيع الغرر، وعن بيع الثمار حتى تدرك»^(٧).

الثالثة: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن بيع الحصة وعن بيع الغرر»^(٨).

الرابعة: ما جاء في سنن البيهقي من أنه «نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيع الغرر»^(٩).

الخامسة: الرواية المرسلة التي جاء فيها «نهى النبي عن الغرر»^(١٠).

السادسة: ما ورد في بيع السمك في الماء في حديث ابن مسعود (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر»^(١١).

السابعة: ما في كتاب «دعائم الاسلام» عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه سئل عن بيع السمك في الآجام واللبن في الضرع والصوف في ظهور الغنم قال: «هذا كله لا يجوز لأنه مجهول غير معروف يقلّ ويكثر وهو غرر»^(١٢).

وهذه الروايات كما يبدو من عبارات فقهاءنا لم تمتلك أسانيد موثوقة لديهم، إلا أن اشتهاً الخبر بين السنة والشيعة يُجبر إرساله لديهم.

يقول المرحوم الشيخ الأنصاري: «واشتهار الخبر بين الخاصة والعامة يُجبر إرساله»^(١٣).

ويقول الإمام الخميني (قدس سره) وهو في معرض الحديث عن أصل اعتبار القدرة على التسليم في العوضين مانصّه: «وقد استند الفريقان - على ما حُكي - إلى النبوي المعروف، وهو محكي مسنداً في الوسائل والمستدرک بأسانيد عديدة ولا إشكال في صحة الاستناد إليه»^(١٤).

وهو الحق: فالخبر مشهور شهرة عظيمة بحيث لا يُمكن التشكيك فيه بعدها.

والملاحظ أن الروايات تنقل النهي بالمعنى، وهو قد يعني عدم إمكان التمسك بالإطلاق، كما أنها على الظاهر لا تُريد أن تعطي معنىً جديداً إضافياً للغرر، وإنما تعتمد على الفهم العرفي اللغوي منه - وما استفدناه من كتب اللغة منسجم معها على الظاهر - بل لو استعرضنا كل ما ذكره الفقهاء من تطبيقات لرأيناها منسجمة مع ما ذكرناه من الخداع المعاملي، وذلك يحصل في مورد يكون له ظاهر يغرّ وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل لا يُمكن معه تعيين الموقف عند النزاع فيحصل الضرر والخطر.

إلا أن البحث الأساس وقع في نوع الاستفادة منها، وما المقصود بذلك، وهل

تشمل إبهام البيع حتى في نتائجه؟ وهل تعمّ البيع وغيره من العقود؟ وغير ذلك من البحوث.

مدى الإبهام الممنوع الذي يشمل حديث المنع من الغرر:

لا ريب في أن الإبهام يجب أن لا ينال مصبّ العقد: الثمن، والمُثمن، وكيفية انتقالهما فإنّ أي إبهام في ذلك يشمل حديث الغرر، وذلك بمقتضى الفهم العرفي اللغوي الأنف، وهو ما فهمه كل الفقهاء من ذلك.

كما أنه لا ريب في أنه لا يشمل النتائج المستقبلية المُبهمّة للعقود، كما في المزارعة والمُساقاة والمضاربة والشركة وأمثالها، فهي عقود مشروعة يقصد منها الإبهام في النتائج، ولذا قدّرت على أساس النّسب المئوية.

وإنما وقع البحث في أمور أخرى من قبيل:

أ - هل يشترط في هذه المعاملة القدرة على التسليم للعوضين بمقتضى هذا الحديث؟

ب - هل يُمكن أن يكون هناك إبهام في الأوصاف الكيفية أو يقتصر الأمر على الأمور الكمية؟

ج - هل يجري الغرر في الشروط؟

وأمثال ذلك من فروع لا نستطيع هنا استيعابها، فلنقتصر على بيان بعض الآراء المهمة.

المسألة الأولى: هل يمكن الاستناد للمنع عن بيع الغرر لإثبات شرط القدرة

على التسليم؟

إستند الشيخ الأنصاري (رحمه الله) لذلك قائلاً - بعد استعراض آراء أهل اللغة - : «وبالجملة فالكل متفقون على أخذ الجهالة في معنى الغرر، سواء تعلق الجهل بأصل وجوده، أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كما أو كيفاً.

وربما يُقال: إنَّ المنساق من الغرر المنهي عنه الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره لا مطلق الخطر الشامل لتسليمه وعدمه، ضرورة حصوله في بيع كل غائب، خصوصاً إذا كان في بحر ونحوه، بل هو أوضح شيء في بيع الثمار والزرع ونحوهما، والحاصل عدم لزوم المخاطرة في مبيع مجهول الحال بالنسبة إلى التسلم وعدمه، خصوصاً بعد جبره بالخيار لو تعذر.

وفيه أنَّ الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله، فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة خصوصاً بعد تمثيلهم بالمثالين المذكورين (بيع السمك في الماء والطير في الهواء). واحتمال إرادة ذكر المثالين لجهالة صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده. يدفعه ملاحظة اشتهاار التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا للجهالة بالصفات. هذا، مضافاً إلى استدلال الفريقين من العامة والخاصة بالنبوي المذكور على اعتبار القدرة على التسليم..».

ثم ذكر (رحمه الله) أنَّ البُعد كبير بين هذه الدعوى «أي دعوى انحصار الخطر بالجهل بصفات المبيع فقط» وما نقل عن قواعد الشهيد (رحمه الله) حيث فسّر الغرر بما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه قال بعضهم: ومنه قوله تعالى ﴿متاع الغرور﴾ وشرعاً هو جهل الحصول. أما مجهول الصفة فليس غرراً، وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل أو وصف الآن، ووجود الجهل بدون الغرر في المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر، وقد يتوغل في الجهالة كحجر لا يُدرى أذهب أم فضة أم نحاس أم صخر، وقد يوجدان معاً في العبد الآبق المجهول الصفة ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود، وتارة بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود، وبالجنس كحب لا يدرى ما هو، وسلعة من سلع مختلفة، وبالنوع كعبد من عبيد، وبالقدر ككيل لا يعرف

قدره، والبيع إلى مبلغ السهم، وبالعين كثوب من ثوبين مختلفين، وبالبقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الأصحاب، ولو اشترط أن يبدو الصلاح لا محالة كان غرراً عند الكل، كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلاً. والغرر قد يكون بماله مدخل ظاهر في العوضين، وهو ممتنع - إجماعاً - وقد يكون بما يتسامح به عادة لقلته، كأسّ الجدار وهو معفو عنه إجماعاً، ونحوه اشتراط الحمل، وقد يكون مردداً بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الإجارة والمضاربة والثمره قبل بدو الصلاح والأبق لغير ضميمة.

ثم انتقل المرحوم الشيخ إلى كلام الشهيد نفسه في الإرشاد، حيث ذكر أن الغرر احتمال مجتنب عنه في العُرف، بحيث لو تركه وبُخ عليه. وقد ذكر الشيخ معقّباً على هذين الكلامين للمرحوم الشهيد بأن مقتضاه أنه لو اشترى الأبق والضال المرجو الحصول بثمن قليل لم يكن غرراً، لأن العقلاء يقدمون على الضرر القليل رجاءً للنفع الكثير. وكذا لو اشترى المجهول المردّد بين الذهب والنحاس بقيمة النحاس بناء على المعروف من تحقق الغرر بالجهل بالصفة، وكذا شراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه، فإنّ ذلك كله مرغوب فيه عند العقلاء بل يُوبخون من عدل عنه اعتذاراً بكونه خطراً.

وعقب على ذلك كله بقوله: «فالأولى أنّ هذا النهي من الشارع لسدّ باب المخاطرة المُفضية إلى التنازع في المعاملات، وليس منوطاً بالنهي من العقلاء ليختص مورد بالسفهاء»، أو المتسفّهة^(١٥).

ومما ينبغي ملاحظته هنا أن ما ذكره المرحوم الشهيد الأول في الإرشاد هو نفس المعنى الذي استتجه الشيخ، فالغرر المنهي عنه هو الإيهام المؤدّي للمخاطرة والنزاع المعاملي، أما إذا لم يحتمل فيه ذلك كما في الموارد المذكورة، كشراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه فلا يتصور الغرر المؤدّي للمخاطرة. وحيث فلا معنى للتمسك بهذا الحديث النبوي لاعتبار القدرة على التسليم

كشروط في العوضين، خلافاً لما ذكره المرحوم الشيخ من أنه لا إشكال في صحة هذا التمسك.

أما الإمام الخميني (قدس سره) فإنه يُشكل على هذا الاستدلال، فيستعرض أقوال اللغويين، ويُشكل على إرجاع الشيخ الأنصاري لها إلى قول جامع هو الجهالة، ويقرّر أنه ليس من الضروري أن ترجع إلى معنى جامع فيقول:

«وبالجملة، الغرر مستعمل في معان كثيرة لا يناسب كثير منها للمقام، والمناسب منها هو الخدعة، والنهي عنها - كالنهي عن الغش - أجنبي عن مسألتنا هذه، فإرجاع المعاني إلى معنى واحد أجنبي عن معانيه ثم التعميم لما نحن فيه (أي اشتراط القدرة على التسليم) مما لا يمكن المساعدة عليه، إلا أن يتمسك بفهم الأصحاب، وهو كما ترى، أو تكشف قرينة دالة على ذلك، وهو أيضاً لا يخلو من بُعد، لكن مع ذلك تخطئة الكل مشكلة، والتقليد بلا حجة كذلك».

هكذا نجده (رحمه الله) يتردد في الوصول إلى معنى واحد أو إلى معان متعددة، ثم يستعرض بعض الروايات الواردة في الغرر ويُشكل على الاستفادة منها فيقول في النهاية: «والإنصاف أن الحكم (شرط القدرة على التسليم) ثابت وإن كان المستند مخدوشاً»^(١٦).

وعليه فالإمام (قدس سره) لا يرى أن الإبهام في القدرة على التسليم هو من الغرر. وهو بهذا يؤيد المعنى الذي استفدناه من قبل.

وقد قلنا إن الظاهر: أننا لو لاحظنا المحصل من كلام الشيخ الأنصاري وهو (أن هذا النهي إنما هو لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات) أمكننا أن ندرك بسهولة أن مسألة القدرة على التسليم من هذه الجهة ليست مما يُفضي إلى التنازع المُستحكم، خصوصاً مع فرض وجود الخيار، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الحديث لتقرير هذا الشرط رغم أنه صحيح. وهذا الأمر لو تمَّ

لأمكن رفض الاستناد إلى قاعدة الغرر في كثير من الموارد غير المنسجمة مع هذا المعنى.

المسألة الثانية: هل يشمل المنع من الغرر الإبهام في الصفات الكيفية؟

وقد طُرحت هذه المسألة تحت عنوان «ضرورة وجود الاختبار بالنسبة للأوصاف التي تختلف القيمة باختلافها».

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (رحمه الله) أنه «لا فرق في توقّف رفع الغرر على العلم بين هذه الأوصاف وبين تقدير العوضين بالكيل والوزن والعد، ويغني الوصف عن الاختبار فيما ينضبط من الأوصاف دون ما لا ينضبط، كمقدار الطعم والرائحة واللون وكيفياتها».

نعم لو لم يرد من اختبار الأوصاف إلا استعمال الصحة والفساد جاز شراؤها بوصف الصحة، وعلى هذا حمل إطلاق كلمات الأصحاب في جواز شراء ما يُراد طعمه ورائحته بالوصف.

وبعد أن نقل كلماتهم وما يُستفاد منها لخص موقفه قائلاً:

«ولكن الإنصاف أن مُطلق العيب إذا التفت إليه المشتري وشكّ فيه فلا بد في رفع الغرر من إحراز السلامة عنه إما بالاختبار وإما بالوصف وإما بالإطلاق إذا فرض قيامه مقام الوصف، إما لأجل الانصراف وإما لأصالة السلامة من غير تفرقة بين العيوب أصلاً»^(١٧).

في حين طرح الإمام إمكان إبداء الفرق بين الأوصاف الكمية والأخرى الكيفية بدعوى شمول الغرر للإبهام في الكمية دون الكيفية.

وذلك بالقول: إنّ الظاهر من النهي عن بيع الغرر هو ما كان الغرر في نفس ما تقع المبادلة عليه، أي ذات الثمن وذات المبيع، أي ما يقع بإزائه الثمن «فالأوصاف التي هي من قبيل الكيفيات لما لم تكن دخيلة في التبادل خرجت

عن ماهية المبيع - بما هو مبيع - وعن ماهية البيع، بخلاف ماهي من قبيل الكميات، فإنَّ الزيادة والنقيصة تُوجب الزيادة والنقيصة في ذات المبيع، ولهذا يبطل البيع في مقدار التخلف في الكم ولا يبطل بالتخلف في الكيف، بل يثبت الخيار أحياناً^(١٨).

ولتوضيح الحال في هذا الأمر يُشقق الموضوع إلى الأمور التالية:

أ - الجهل بذات المبيع مع العلم بصفاته وقيّمته، ولكنها يُمكن أن تنطبق على فرس أو بغل.

ب - الجهل بالكمية المتّصلة أو المنفصلة.

ج - الجهل بالكيفية كالطعم والرائحة واللون مع وحدة القيمة.

د - الجهل بالأثر المترتب عليه.

هـ - الجهل بالقيمة مع العلم بسائر الجهات.

ثم يقول: إنّ النهي عن الغرر إن كان ينصبّ على ذات (الثلث والمبيع) فلا يشمل إلاّ الأول والثاني، وإن عمّمناه فلا وجه للتفصيل بين الأوصاف الكيفية التي تختلف القيمة بها وعدمها. ثم يعمل على استنباط الأمر من الروايات.

فهل النهي هو عن بيع فيه الغرر، أو عن بيع في مبيعه الغرر؟ وحيث يكون المعنى: النهي عن بيع المجهول، أو عن بيع يكون الغرر في متعلّقه، بحيث يكون المراد به نفس الأعيان التي وقعت مورد البيع؟

فعلى الاحتمالين الأول والثاني يقتصر على الجهل بالذات والصفات الكمية، وعلى الثالث تدخل كل الفروض السابقة.

ثم يستظهر الاحتمال الأول لعدم احتياجه إلى التقدير ويليهِ الاحتمال الثاني.

ثم راح يستعرض جملة من الروايات التي يمكن أن يستأنس بها لبطلان البيع مع الجهل بالأوصاف التي هي مورد رغبة العقلاء، وإن لم تكن من الكميات، دون أن يعثر منها على ما يُشفي الغليل، ليتتهي بالتالي إلى النتيجة التالية قائلاً:

«والإنصاف أن اعتبار العلم في غير ذات البيع والأوصاف التي ترجع إليها لا دليل - معتد به - عليه، غاية الأمر إلحاق الأوصاف التي هي دخيلة في معظم المالية كالريح والطعم واللون فيما يراد منه ذلك بها، دون مراتب الكمال والصحة والعيب، إذ لم يذهب بمعظمها، نعم لا إشكال في لزوم إحراز عدم الفساد المذهب للمالية لا للغرر، بل لإحراز تحقق البيع بعد تقوّمه بالمالية»^(١٩).

وعليه فإنّ هذا المقدار من الإبهام أيضاً لا يضرّ في البيع عنده.

والواقع: إن هنا حالتين قد يختلف الحكم باختلافهما:

الأولى: أن يكون الوصف مقوماً للصحة والفساد، وحيثُذ يمكن الاعتماد فيه على الإطلاق، فإذا تبين التخلف ثبت الخيار الرافع للنزاع والخطر.

الثانية: أن يكون الوصف مقصوداً لذاته، ثم إنه مما يزيد على مراتب الصحة والفساد، فهو من الموارد التي قد يؤدي الجهل فيها إلى النزاع المعاملي، فيجب فيها الاختبار أو الوصف الدقيق إذا أمكن، وإلا فالغرر متحقق. وقد ذكر الفقهاء أنه إذا تعذر الوصف الدقيق وكان الاختبار مفسداً للعين جاز ابتياعه دون اختبار.

والظاهر: لزوم وصف الحالة إلى الحد المُمكّن الرافع للنزاع بعد ذلك، هذا في الأوصاف، أما في الكميات فلا خلاف في لزوم تعيينها لما دلّ على ذلك من الأدلة اللفظية.

المسألة الثالثة: هل النهي عن الغرر يشمل كل العقود أو يختص بالبيع؟

يكاد أهل السنّة يُجمعون - فيما نعلم - على أن حكم الغرر يشمل كل العقود، في حين أن علماء الإمامية يختلفون في هذا الأمر بين مقتصر على البيع، ومعمّم

على العقود كلها. والسَرَف في ذلك أن ما ثبت لديهم هو النهي عن بيع الغرر، وهم يرفضون القياس فلا يعمّمون عن طريقه.

اللهم إلا أن يقول أحد بإلغاء الخصوصية البيعية قطعاً، أو يدّعي انجبار المرسلة النبوية الناهية عن مُطلق الغرر بعمل الفقهاء، دون أن يأبه لاحتمال أن النهي هنا إنما هو عن مطلق الخديعة، فهو نهى مولوي عنها، ولا علاقة له بإبطال المعاملات الغررية.

وعلى أي حال فقد استند شيخ الطائفة الطوسي - في كتاب الضمان المسألة (١٣) وفي كتاب الشركة المسألة (٦) وابن زهرة في كتاب الشركة - لهذه المرسلة المطلقة، فيمكن ادعاء الانجبار. كما أنه ورد في رواية «دعائم الإسلام» التعليل القائل: «لأنه مجهول غير معروف يقل ويكثر وهو غرر».

وقد أشكل الإمام على هذه الاستفادة سنداً ودلالة، إلا أن الفقهاء عموماً «التزموا باعتبار المعلوماتية في جميع الجهات المتعلقة بالعقود خصوصاً فيما هو الرابع إلى الأركان»^(٢٠).

هذا التسالم ربّما بعث على الاطمئنان بإلغاء خصوصية البيع وتعميمه على كل العقود، خصوصاً مع ملاحظة كثرة تطبيقاته في الأحاديث النبوية بالمعنى لا باللفظ.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «أن الدائر على السنة الأصحاب نفي الغرر من غير اختصاص بالبيع، حتى إنهم يستدلّون به في غير المعاوضات كالوكالة، فضلاً عن المعاوضات كالإجارة والمزارعة والمساقاة والجعالة، بل قد يرسل في كلماتهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن الغرر»^(٢١).

والذي يبدو من كلماتهم (رحمهم الله) ويظهر من ملاحظة عمومات الصلح وما علم فيها من التوسع هو أن الغرر لا يجري في عقد الصلح، فالبناء فيه على تجاوز الغرر، ثم أنه قد لا يتصور حدوثه بالمعنى الذي استفدناه لأن الصلح لا يستتبعه بطبيعته خطر نزاع معاملي.

رأي أهل السنة في الغرر:

ذكرت «الموسوعة الفقهية» بعض تعاريف المذاهب على النحو التالي: «وله في اصطلاح الفقهاء تعريفات شتى:

فهو عند الحنفية: ما طوي عنك علمه.

وعند بعض المالكية: التردد بين أمرين أحدهما على الغرض والثاني على خلافه.

وعند الشافعية: ما انطوت عنا عاقبته، أو ما تردد بين أمرين أغلبهما أخوفهما.

ويرى بعض المالكية: أن الغرر والخطر لفظان مترادفان بمعنى واحد، وهو ما جهلت عينه.

ويرى المحققون منهم أنهما متباينان.

فالخطر ما لم يتيقن بوجوده كما لو قال: بعني فرسك بما أربح غداً.

والغرر: ما يتيقن وجوده ويشك في تمامه، كبيع الثمار قبل بدو صلاحها. ثم

ذكرت الموسوعة أن الغرر نوعان:

«أحدهما ما يرجع إلى أصل المعقود عليه أو ملكية البائع له أو قدرته

على تسليمه، فهذا يوجب بطلان البيع، والآخر ما يرجع إلى وصف في

المعقود عليه أو مقداره، أو يورث فيه وفي الثمن أو في الأجل جهالة فهذا

محل خلاف» (٢٢).

وقد ذكر الأستاذ مصطفى الزرقاء وهو من أكابر الفقهاء المعاصرين أنه: «بالنظر لما نهى عنه النبي (صلى الله عليه وآله) من البيوع تطبيقاً لما نهى عنه من الغرر، كالنهي عن بيع المضامين (أولاد فحول الإبل) والملاقيح (أولاد إناث الإبل) وضربة القانص (أي ما تخرجه شبكة الصياد) وضربة الغائص (ما يخرج الغواص من لؤلؤ) وبيع الثمار على الأشجار قبل بدو صلاحها، وكذلك ما قرره الفقهاء من اشتراط القدرة على التسليم رغم عدم وجود الجهالة عند العقد، وهي كلها تطبيق للنهي عن الغرر وتدلّ على نوع المقصود، وبملاحظة أن عنصر المغامرة والمخاطرة قلما تخلو منه أعمال الإنسان وتصرفاته باتفاق المذاهب.

بالنظر لكل ذلك قرّر أنّ الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية، بحيث يجعل العقد كالقمار المحض، اعتماداً على الحظ المجرد في خسارة واحد وربح آخر دون مقابل.

أما بالنسبة للجهالة فقد ركّز على رأي الحنفية، إذ إنهم لا يحكمون ببطلان العقد أو فساده متى داخلته الجهالة مطلقاً دون تمييز، كما يفعل سواهم، بل يميّزون بين جهالة تؤدي إلى مشكلة تمنع تنفيذ العقد، وجهالة لا تأثير لها في التنفيذ، فالأولى: كما لو قال أحد: «بعثك شيئاً» وكذا لو باع شاة غير معينة من قطيع، لأنه متفاوت أحاده، فهذا كله وأمثاله لا يصحّ، لأن هذه الجهالة تتساوى معها حجة الفريقين. والثانية: كما لو صالح شخص على جميع الحقوق التي له أو عليه كافة (ولا يعرفان مقدارها وأنواعها) لقاء بدل معين، فإنّ الصلح يصحّ وتسقط الحقوق، ذلك لأن الجهالة فيها غير مانعة، لأن الحقوق في سقوطها لا تحتاج إلى تنفيذ، وعليها بنوا صحة الوكالة العامة خلافاً للشافعية»^(٢٣).

شيء من المقارنة

وهنا علينا أن نسترجع ما استنتجناه من البحث اللغوي ونستذكر ما ذكره

الشيخ الأنصاري من أن المحصل هو أن هذا النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات، وما ذكره السيد الإمام من أن النهي يختص بمصعب العقد أي ذات الثمن والبيع وصفاتهما الكمية.

فإذا شئنا التوسع فالشروط التي هي محط النظر من العقد، فسنجد أن هناك تقارباً بين الرأيين رغم وجود فوارق بينهما.

ومن هنا رأينا كلاً من الامام الخميني (رحمه الله) والأستاذ الزرقاء يُفتيان بصحة عقد التأمين، بل وإعادة التأمين كما يقول الإمام في المسألة ١٠ من المسائل المُستحدثة.^(٢٤)

ومن الواضح أن عقد التأمين فيه مخاطرة واحتمالات كثيرة، لكن لما كانت كل الأمور التي ذكرها الإمام معينة فلا مجال للغرر المَبطل وهي:

تعيين المؤمن عليه، وطرفي العقد، والمبلغ المدفوع من قبل المؤمن له، ونوع الخطر، وزمان التأمين ابتداءً وانتهاءً. ولا يجب تعيين مبلغ المستقلة وإن أمكن تخريجه على أساس الضمان بالعوض، وقال بإمكان الإيقاع بنحو الصلح والهبة المعوضة.^(٢٥)

وكذلك نجد الزرقاء يقبل عقد التأمين للسبب نفسه فيقول:

«إنَّ الجهالة فيها (أي في أقساط التأمين) هي من النوع غير المانع، كما هو واضح، لأن مبلغ كل قسط عند حلول ميعاده هو مبلغ معلوم، أما كمية مجموع الأقساط فهي التي فيها الجهالة، وهي لا تمنع التنفيذ ما دام المؤمن قد تعهّد بأنه يدفع التعويض المتفق على دفعه عند وفاة المؤمن له إلى أسرته مثلاً في أي وقت حصلت الوفاة ضمن المدة المحددة في العقد، ومهما بلغ عدد الأقساط قلة وكثرة».

مقتضى القواعد الأصولية:

فإذا احتدم الخلاف في مفهوم الغرر فإن الحقيقة هي أن موردنا يرتبط تمام الارتباط بالمسألة الأصولية المعروفة بـ (جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر).

والخلاصة فيه

إنه قد ترد أدلة عامة من قبيل:

ما لو قال: (المولى أكرم كل عالم) ثم جاء دليل منفصل يقول: (لا تكرم الفاسق من العلماء) وترددنا في مفهوم الفاسق بين (خصوص مرتكب الكبيرة) أو (ما يعمه ويشمل مرتكب الصغيرة أيضاً) فالدوران هنا بين الأقل والأكثر، وقد ذكر العلماء هنا أنه يصح التمسك بالعام لإدخال ما عدا الأقل (المتيقن) في حكم العام.

يقول المرحوم الميرزا النائيني - وهو من كبار الأصوليين - في هذا الصدد: «وأما لو دار أمر المخصص المنفصل بين الأقل والأكثر: فبالنسبة إلى الأكثر، العام باق على حُجِيَّتِهِ، وأصالة العموم جارية فيه، وإنما سقطت حُجِيَّة العام في خصوص الأقل المتيقن التخصيص، لأنه بالنسبة إلى الأكثر يكون شكاً في التخصيص والمرجع حينئذ هو أصالة العموم وعدم التخصيص بعد ما انعقد ظهور للعام فلو قال: أكرم العلماء ثم ورد: لا تكرم فساق العلماء، وتردد الفاسق بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة العام سقط عن الحُجِيَّة، للعلم بخروجه على كل حال، وأما بالنسبة لمرتكب الصغيرة فيشك في خروجه، ومقتضى أصالة العموم عدم خروجه.

وتوهم: أن الخارج هو عنوان الفاسق لا خصوص مرتكب الكبيرة، والعام ليس

كبرى كلية بالنسبة إلى عنوان الفاسق للعلم بخروج هذا العنوان عن العام فلا مجال للتمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى من شك في دخوله تحت عنوان الفاسق، فاسد، لأن الخارج ليس مفهوم الفاسق بل واقع الفاسق، وحيث لم يعلم أن مرتكب الصغيرة مندرج في الفاسق الواقعي يشك لا محالة في تخصيص العام واقعاً بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، والمرجع هو أصالة العموم^(٢٦).

ويقول المرحوم العلامة المظفر:

«في الدوران بين (الأقل) و(الأكثر) إذا كان المخصص منفصلاً فإنه الحق فيه أن إجمال الخاص (الشبهة المفهومية فيه) لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل في حكم العام. والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم... من أن العام المخصص بالمنفصل ينبغي له ظهور في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين، فإذا كان الخاص مجملاً في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه وإنما تنحصر حجته في القدر المتيقن وهو الأقل، فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد المشكوك دخوله في الخاص، ومنها القدر الزائد المشكوك دخوله في الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه»^(٢٧).

هذا فيما إذا كانت الشبهة مفهومية. أما إذا كان المفهوم من الخاص واضحاً وشككنا في تحقق مصداقه في موردنا المبحوث عنه فإنه وقع الخلاف في جواز التمسك بالعام في المورد المشكوك، فقال البعض بصحة التمسك بالعام كما في دليل قاعدة اليد (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) ويشك في يدٍ مستولية على مال هل هي يد عادية أو يد أمانة، فانه تمسك بالعام فأفتى

بالضمان في اليد المشكوكة. ولكن المرحوم المظفر يحكم بعدم الجواز ويقول: «ودليلنا على ذلك أن المخصص لما كان حُجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادهِ، ورافعاً لحجية العام في بعض مدلولهِ. والفرد المشكوك مردد في دخوله فيما كان العام حُجة فيه، وبين خروجه عنه، مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم - كما قيل في دليلهم - ولئن كان انطباق العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حُجة. والحاصل، إن هناك عندنا حُجتين معلومتين حسب الفرض؛ إحداهما: العام وهو حُجة فيما عدا الخاص، وثانيتهما: المخصص. وهو حجة في مدلولهِ، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة»^(٢٨) وهناك تفصيلات تُراجع في مظانها.

فإذا تحقق هذا عدنا إلى بحث الغرر وقلنا:

إنَّ هناك أدلة عامة دلَّت بوضوح على صحة العقود العرفية؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢٩) ومن الواضح أن الخطاب موجه للعُرف، فكل تعامل رآه العرف عقداً يدخل تحت هذا الخطاب.

وقد جاءت مُخصصات منفصلة تخرج من تحت هذا العموم العقود الربوية، والعقود الغررية، والعقود الصورية والعقود التي فيها أكل للمال بالباطل وغير ذلك.

وإزاء هذه الحالات فإن كان المفهوم واضحاً فلا مشكل في البين كما في موضوع الربا بعد أن اتفقوا على كون المراد منه (كل قرض جرَّ نفعاً)، فإذا حدث تشكيك فإنه شك في المصداق، أي أنه شبهة مصداقية وحينئذ لا يمكن التمسك بالعام في مثل هذا المورد، ومثله مورد العقود الصورية - مثلاً - فإنه لا شك في المفهوم.

أما إذا كان الشك في المفهوم وكان مُردداً بين الأقل والأكثر - لا بين المتباينين - فإنه يُمكن التمسك بالعام فيما عدا القدر المُتيقن، وهذه الحالة تنطبق بدقه في مورد أكل المال بالباطل إذ لا يُعلم مورده بالدقة، وكذلك في مورد (الغرر) بعد أن رأينا الاختلاف الكبير في مفهومه؛ أهو مثلاً الجهالة المُفضية للنزاع، أم هو الأعم منها ليشمل كل جهالة، أو كل جهالة معها خداع، وأمثال ذلك كما ذكرنا من قبل.

وإذا عدنا إلى عقد التأمين مثلاً، فلا شك في وجود جهالة في بعض أطرافه؛ ولكن دقة الحسابات الإكتوارية، وتعيين حدٍّ أعلى للتعويضات، وشروط دقيقة للحالات بحيث تجعلها جهالة شبه منضبطة، بالإضافة إلى عدم أدائها إلى التنازع قطعاً، ثم إن طبيعة عقد التأمين - وإن كان تجارياً - هي طبيعة تعاونية..

وللتأكد من ذلك لنقم بمقارنة إجمالية بين مُجتمعين يتمتع أحدهما بشيوع التأمين فيه، وآخر لا تأمين فيه، فهل تُقاس الحالتان إلى بعضهما من حيث التعاون؟! ونحن نعلم أن الغرر نفسه مسموح به في العقود التعاونية كالهيات والتكافل..

كل هذا يُبين لنا أن الجهالة في عقد التأمين مثلاً ليست من القدر المُتيقن الذي يخصص العام قطعاً فيمكن التمسك به في هذا المورد.

ثم إن الفقهاء الذين أجازوا التأمين لهم أدلتهم على صحته بعد أن أمكن تخريجه على أساس (هبة الجزاء أو الهبة المعوضة)^(٣٠) أو الصلح أو حتى على أساس المبادلة بين الأقساط وعنصر الأمان، وهو أمر مطلوب عُرفاً، وله نظائر من قبيل عقد الحراسة، والله أعلم.

معيار صورية العقد وعدمها

أما بالنسبة لمسألة صورية العقد وعدمها، فإنَّ المعيار في تشخيص ذلك هو العُرف.

والعرف كما هو معروف يرجع إليه في مجالات هي:

١- ما يستكشف منه حُكم شرعي فيما لا نصَّ فيه، مثلاً عقد الاستصناع وذلك بالامتداد بهذا العُرف إلى زمان المعصوم، ومعرفة تقريره له.

٢- ما يرجع فيه لتشخيص المفاهيم (كالعقود والغنى والإسراف).

٣- ما يرجع فيه لاستكشاف مراد المتكلمين من قبيل استكشاف الدلالات الالتزامية العُرفية مثل (ملازمة طهارة أطراف إناء الخمر للحكم بطهارة الخمر إذا انقلب خلاً).

٤- ما يُستكشف منه ما يُمكن الاحتجاج به، كبناء العُرف العام على حُجية الظواهر أو حجية قول الثقة. وموردنا (الصورية) هو من القسم الثاني بلا ريب.

فالمعنى واضح وهو (كون التعامل ظاهرياً للوصول لمقصود آخر لا يظهر منه ولا يقصده المتعاملان) ولكن تحقق هذا الأمر هو المشكوك فيه فالشبهة مصداقية.

وحينئذ فلا بد من ذكر فوارق حقيقية يقبلها العُرف لكي يطمئن إلى عدم الصورية هنا؛

ويتوضح هذا بذكر مثال له.

ففي مجال مشروعية (عقد الوفاء) - وهو البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن ردَّ المشتري الثمن إليه - اختلف الفقهاء فقد رده أكثر علماء المذاهب الأربعة، وذهب بعض متأخري الحنفية وبعض الشافعية وكل الإمامية إلى جوازه.

والذين نفوه استندوا إلى أمور منها.

١ - إنَّ الشرط يُخالف مقتضى العقد.

٢ - إنَّ في الشرط منفعة للبائع ولا دليل على جوازه.

٣ - صورية العقد والمراد هو الربا^(٣١).

ورد الذين أثبتوه بأنه:

١ - التنافي إنما هو بين الشرط وإطلاق العقد لا مقتضاه .

٢ - إنَّ كون الشرط نافعاً لأحدهما حالة لمبيعية ولا تحتاج إلى ما يصححها.

٣ - إنَّ العقد ليس صورياً بدليل:

أنَّ البائع له أن لا يردَّ الثمن فيستقر العقد،

وأنَّ العين لو تلفت في الأثناء تلفت من المشتري، وهذا يوضح أن

انتقال الملكية تم حقيقة لا بشكل صوري . هذا وللإمامية أدلتهم الخاصة المصححة.

فإنَّ تمَّ هذا صَحَّحنا هذا البيع من حيث الأصل، وإلا كان من باب (الشبهة

المصادقية) التي لا يمكن فيها التمسك بالعام لتصحيح العقد.

الهوامش:

- ١ - الموسوعة الفقهية ٩: ١٨٦.
- ٢ - المكاسب: طبعة تبريز سنة ١٣٧٥ هـ ص ١٨٥.
- ٣ - الوسيلة، ص ٢٤٥.
- ٤ - البيع، ج ٣: ص ٢٠٥ - ٢٠٦.
- ٥ - قال المرحوم المحقق الأصفهاني الكمباني معلقاً على ما ذكره الشيخ في المكاسب ما نصه: ما ذكره اهل اللغة في تفسير الغرر راجع إلى: الغفلة والخديعة والخطر، وعمل ما لا يؤمن معه من الضرر، وما كان على غير عهدة وثقة، وماله ظاهر محبوب وباطن مكروه والمظنون قويا أن هذه التفسير ليست كلها بيانا لمعناه الحقيقي، بل بعضها بيان مفهومه وبعضها الآخر بيان لازمه الدائمي وبعضها بيان لازمه الغالبى وبعضها بيان لمورده. والظاهر كما تساعده موارد استعماله ما يقرب من الخديعة ولازمها الدائمي هو الغفلة ولازمها غالبا هو الخطر والوقوع في الضرر، والمنخدع لا يكون على عهدة وثقة، وإلا لما كان منخدعا كما أن مورد الخدعة ما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه، فالنهي عن الغرر بمعنى الخديعة نهي عن تغريره بنفسه في المعاملة التي لا تكاد تصدر إلا من الغافل المغرور (الحاشية على المكاسب طبع مدينة قم ص ٣٠٠).
- ٦ - وسائل الشيعة، ج ٦ ص ٣٣٠.
- ٧ - مستدرک الوسائل، الباب ٣٣ من أبواب آداب التجارة الحديث ١.
- ٨ - صحيح مسلم، ٣: ١١٥٣، طبعة الحلبي.
- ٩ - سنن البيهقي، ٥: ٣٣٩.
- ١٠ - البيع، ٣: ٢٣٦، وقد تمسك بها الشيخ الطوسي في الخلاف في كتاب الضمان مسألة ١٣، وفي كتاب الشركة مسألة ٦ وكذا ابن زهرة في الشركة.
- ١١ - أخرجه أحمد ١: ٣٨٨، طبعة الميمنية، وصوب الدارقطني والخطيب وقفه (التلخيص لابن حجر ٣: ٧ ط. شركة الطباعة الفنية) نقلاً عن الموسوعة الفقهية، ٩: ٢٠١.
- ١٢ - مستدرک الوسائل، الباب ٧ من أبواب عقد البيع الحديث ١.
- ١٣ - المكاسب، ١٨٥.
- ١٤ - البيع، ج ٣: ص ٢٤٠.
- ١٥ - المكاسب، طبعة تبريز، ص ١٨٥ - ١٨٦.
- ١٦ - البيع، ج ٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
- ١٧ - المكاسب، ص ٢٠١.

- ١٨ - البيع، ج ٣ ص ٣٥١.
- ١٩ - البيع، ج ٣ ص ٣٥٩.
- ٢٠ - مستند تحرير الوسيلة، المسائل المستحدثة، ص ٢٩.
- ٢١ - المكاسب، ص ١٨٨.
- ٢٢ - الموسوعة الفقهية الكويتية، ٩: ١٨٦ نقلاً عن فتح القدير ٦: ١٣٦. وشرح العناية على الهداية، ٦: ١٣٦، ١٣٧. وحاشية الدسوقي على شرح الكبير، ٣: ٥٥ وغيرها.
- ٢٣ - نظام التأمين، ص ٥١ - ٥٢.
- ٢٤ - تحرير الوسيلة، ج ٢ ص ٦١١.
- ٢٥ - المصدر نفسه، ص ٦٠٩.
- ٢٦ - فوائد الأصول: تأليف المرحوم الكاظمي مقررًا به دروس المرحوم الميرزا: ج ٢ ص ٥٢٤، طبع جماعة المدرسين بقم.
- ٢٧ - أصول الفقه، منشورات القصير عام ١٩٥٩، ج ١ ص ١٣٠، وكذلك راجع المُحكّم في أصول الفقه، للسيد الحكيم، ج ٢ ص ٨١ وغيره من كتب الأصول.
- ٢٨ - المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- ٢٩ - سورة المائدة: ١.
- ٣٠ - والغريب أن كل البدائل الإسلامية لعقد التأمين تعتمد على هذا الأساس، فلم لا نطبقه على التأمين التجاري نفسه، طبعاً بعد أن نطهره من الربا؟
- ٣١ - راجع الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٩ ص ٢٦٠.



دراسات
مقارنة

المدرسة المقاصدية: نظرة تحليلية

أحمد مبلغ

لم تعرف المدرسة الفقهية المقاصدية عبر تاريخها بحوثاً تتسم بالجدية والدقة، الأمر الذي يفسر بقاء مساحات منها مجهولة وبعيدة عن دائرة الضوء.

ويُعدّ الإمام الشاطبي بحقّ رائد الفقه المقاصدي، حيث شرح آراءه الفقهية في كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام». وعلى الرغم من المباحث الأصولية المعقّدة التي تضمّنها هذا الكتاب، لكنّه مع ذلك لم يتّخذ موقفاً مرموقاً أسوة بسائر المصادر الأصلية الأخرى في حقل علم الأصول. وتتميّز أدبيّاته المنهجية تمايزاً كبيراً عمّا هو متداول في المناهج الأصولية، إذ تفتح آراءه الأصولية أفاقاً رحبة لا تسعها القوالب التقليدية لعلم الأصول أبداً.

ولعلّ ذلك يُوضّح عدم اعتماد كتاب الموافقات كمصدر رسمي في علم الأصول لقرون طويلة، حتى مع كونه يحتوي على قضايا جديدة بالبحث والاهتمام. ومع هذا، فإذا صحّ أنّ الكتاب المذكور لم يأخذ حظّه من اهتمام الأصوليين في الماضي، فالصحيح أيضاً أنّه أخذ موقفاً محدوداً على مدى تاريخ علم الأصول.

ومهما يكن من أمر، فثمّة بوادر تُشير إلى ظهور نزعة قوية، نسبياً، لاحتضان هذا الموضوع وإيلائه الأهمية التي يستحقّ.

النقد الثبوتي والنقد الإثباتي

يُمكننا القيام بنقدين لهذه المدرسة من خلال:

- النقد الثبوتي، ويُعنى به النقد المتوجّه إلى الانسجام الذاتي لفكرة المقاصد والانتظام الداخلي لها وحجم قدرة المقاصديين الذاتية بغض النظر عن حجية المقاصد في عملية الاستنباط واعتبارها شرعاً.
- النقد الإثباتي، ويُعنى بالحديث حول حجية آراء هذه المدرسة.

النقد الثبوتي للمدرسة المقاصدية:

إلى أيّ مدى ينطوي الفكر المقاصدي على التماسك والقوة أو النقص والضعف؟ بصرف النظر ما إذا كان يمتلك حجية أم لا، بطبيعة الحال، إذا استنتجنا في هذا المقال انسجام الفكر المقاصدي وصحّته، لزم أن نتقل إلى مرحلة الإثبات.

ونقول بصدد النقد الثبوتي: لا شكّ في أنّ المدرسة المقاصدية هي من بين أبرز النماذج الأصولية المنتظمة.

وهذا ما سنوضحه في إطار محورين:

المحور الأوّل: العلاقة بين العقل والنقل في المدرسة المقاصدية

وشرح هذه العلاقة يتمّ عبر بيان مكانة كلّ من العقل والنقل كما يلي:

(١) مكانة العقل في الفكر المقاصدي

في مسألة الفصل بين مكانة المصادر، يُنيط المقاصديون بالعقل تكوين البنى والمفاهيم والتقسيمات العامة، وفي الحقيقة، إنّ المقاربة المقاصدية كانت تعتمد على فكرة أن تحرك "عمليتي عودتها إلى النصوص وتركيزها على التراث"

بالاعتماد على العقل، وأن تُقيم أسسهما في إطار عقلاني، ويتوضَّح ذلك عبر نظرة سريعة إلى النصوص المقاصدية حيث تبرز أمامنا أمثلة عديدة على العقلانية في هذا المجال، نُشير فيما يلي إلى رؤيتين لهذه المدرسة تثبت هذا الادّعاء:

الأولى: إدراج مقولتي المنفعة والمضرة في المقولات الإضافية

من المفاهيم الأساسية والمثيرة في الفكر المقاصدي، مفهوم المنفعة والضرر، فالمقاصديون يعتقدون أنهما ليسا من سنخ الأمور المتجانسة تماماً وعلى وتيرة واحدة، وإنما يكونان من سنخ الأمور المتغيرة بتغيّر الأشخاص والمواقف، وأحياناً عند النظر إليها من زاويتين. يقول الشاطبي:

«إنّ المنافع والمضارّ عامّتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضارّ في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مُراً وكونه لا يُولد ضرراً عاجلاً ولا أجلاً، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل»^(١).

والحقيقة إنّ إدراج المنفعة والمضرة تحت المقولات الإضافية - التي هي في قبال المقولات الثابتة التي لا تقبل النسبية-، لا يمكن أن يتمّ إلاّ كنتيجة معرفية لرؤية انطلقت من التزام جدّي بالاحتكام إلى العقل.

فنسبية المنافع والأضرار لا تختزل في نظرية محدودة فحسب، من حيث أنّ آثارها المهمة قد انعكست على سائر مناحي الفكر المقاصدي.

الثانية: اعتبار المصالح مراتبية:

إنّ المدرسة المقاصدية تقسّم المصالح إلى ثلاثة أنواع مختلفة ضمن اتجاهها

المقاصدي، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، يقول الشاطبي: «كليات الشريعة هي: الضروريات والحاجيات والتحسينات» والمقصود بالمصالح الضرورية هي المصالح الأساسية (الجوهرية) التي تقوم عليها حياة الناس، ويؤدي تخلفها إلى اختلال نظام الحياة، وفوات موضوع المصلحة أعني الإنسان. وبقينا أن هذه المصالح مرتبطة بحياة الإنسان ولها تأثير على بقائه. يقول الشاطبي: «الضروريات هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدنيا والدين، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»^(٢).

أما مصالح المجموعة الثانية أي الحاجيات، فهي أيضاً تؤثر بشكل كبير على حياة الإنسان، وعدم مراعاتها تدخله في حرج ومشقة دون أن يبلغ ذلك حدّ توقّف الحياة. يقول الشاطبي: «الحاجيات: هي المُفتقر إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج، دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح»^(٣).

وهناك مصالح القسم الثالث وهي بخلاف القسمين الأولين اللذين تتوقّف عليهما حياة الإنسان إلى حدّ بعيد، تُجَمَّل وتحسَّن وتكمل أمور الحياة في ظل الأخلاق الكريمة والذوق السليم ومحاسن العادات وكمال المروءات، وفواتها لا يخل بنظام الحياة ولا ينجر عن تخلفها ضيق أو حرج. يقول الشاطبي: «التحسينات: هي الأخذ بما يليق بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»^(٤).

وفي الحقيقة، إنّ مبدأً مراتبية المصالح مبدأ عام وجوهري يفرزه الفكر المقاصدي بالاستناد إلى العقل، وعلى قاعدة الإرشادات العقلانية، وعدا ذلك، فإنّ اللجوء إلى النصوص إنّما هو من باب التأييد الإرشادي لتعزيز هذه المقاربة.

على نفس المنوال، ومضافاً إلى المبادئ الأساسية، يستنبط هؤلاء الكثير من التفرعات العامة عبر التأكيد على عنصر العقل.

من هنا، فإنّ المباحث أعلاه تدلّ، في أقلّ تقدير، على وجود مستوى من النّظم في الفكر الأصولي المقاصدي، وكتيجة لهذه الرؤية المنظمة لأنصار المقاصد الشرعية فقد عرف فكرهم نمطاً من توزيع المسؤوليات بين العقل و النقل، ومن ثمّ شرح للعلاقات على أساس هذه المسؤوليات.

٢) مكانة النقل في الفكر المقاصدي

إنّ مراجعات المقاصديين المستمرة للقرآن هي لغرض الوصول إلى كشف خاص، وهذا بالذات ما أضفى على تلك المراجعات أبعاداً متعدّدة وأحياناً قيمة للغاية.

والحقيقة، أنّ هدف هؤلاء من الرجوع إلى الكتاب هو الوقوف على المقاصد الشرعية، وقد أكسبت هذه المراجعة الهادفة، التي تنهج سبيل السؤال والاستفسار، مجموع النصوص المقاصدية ذات الصلة بالقرآن، صبغة أكثر عقلانياً من سائر المحاولات التي تدور مدار القرآن الكريم، سيما بالنسبة إلى مراجعة مثل الظاهرية التي يتميّز أتباعها بكثرة الرجوع إلى القرآن، والتي تفقد الجوانب العقلانية.

وتوضّح كُتب الشاطبي - الموافقات بشكل أساسي، والاعتصام أحياناً - وكذا كتاب ابن عاشور (الذي يتناول مقاصد الشريعة) بصورة جليّة المنهجية الخاصة التي يتبعها هؤلاء الأفراد في الرجوع إلى القرآن الكريم؛ وهو رجوع يضع نصب عينيه، بالدرجة الأساس، اصطياذ دُرر المقاصد الشرعية من صدقات الآيات القرآنية والسُنّة المطهرة.

ومع ذلك، فإنّ هذا النمط من المراجعات يحدث عندما يكون الإطار الرئيسي

مستنداً في الأعم الأغلب إلى رؤية عقلانية. والجدير بالإشارة هو أن رجوع المقاصديين إلى النصوص هو على الأكثر ذو طابع مضموني وليس شكلائي، فرجوع هؤلاء إلى النصوص إنما يكون بعد تمثّل ذهنهم لمقاربة عقلانية مستندة إلى استنتاجات عقلانية محضة. وبطبيعة الحال، يُفرغ المقاصديون النصوص في قوالب صُمّمت وفق طروحات عقلية، ليصيغوا أطراً تشكّلت أولاً وقبل كل شيء بالاعتماد على الضمانات العقلية. وبوجيز العبارة، يأخذ المقاصديون الأطر من العقل والمضمون من النصوص.

وبيان آخر فإنّ للعقل مساحة مهمة في الفكر المقاصدي، ولكن، كما قلنا، ينبغي رصد الفكر المقاصدي وضبط إيقاعه عبر الرجوع المستمر إلى الكتاب وكذلك السّنة الشريفة.

نعم، قد لا يخلو هذا الأسلوب الدراسي من إشكالات، إذ من المحتمل جداً أن يُفضي في بعض الأحيان، إلى إقحام مفاهيم كثيرة غير مرغوبة في النص، غير أنّ سرّ نجاح هذه المدرسة يكمن في قدرتها على الوصل المُنسجم بين العقل والنص، من حيث أنّها خلقت نوعاً من التلازم والتواكب بينهما عبر تحديد مسؤوليات كلّ منهما؛ إنّنا حين ننظر اليوم إلى التراث المقاصدي نجد أنّه يحمل نماذج لتصورات بناءة وإيجابية بين العقل والنص.

إنّ مراجعات المقاصديين المتكرّرة للكتاب والسّنة تهدف، في الغالب، إلى تحرّي المصاديق، هذه المصاديق التي لا بدّ أن تأخذ مكانها في أحد الأطر والمبادئ العقلانية العامة، إذ إنّ النصوص المقاصدية تنطوي على هذا النمط من الرجوع إلى الكتاب والسّنة المطهرة. على سبيل المثال، يمكن أن نلاحظ بوضوح مراجعات المقاصديين العديدة للسّنة من أجل أن يتمثلوا بعض المصاديق للمصالح الثلاثة المذكورة أعلاه، يقول الشاطبي في الموافقات: «المقاصد الثلاث ومكملاتها

تأصلت في القرآن وتفصلت في السنة^(٥) وهي مصالح لها أسباب عقلانية، وتقوم على مقارنة عقلانية.

المحور الثاني: علائم المدرسة المقاصدية بمثابة فكر منتظم:

ثمة علامات أربع في هذا المجال هي كالتالي:

أولاً: كيفية تعاطي المدرسة مع مشكلة التفسير

إن استخراج المقاصد من أعماق المصادر لا يتبع نموذجاً مبسطاً في صيغة مجرد ذهاب وإياب.

فحين تجعل مدرسة هدفها الرئيسي من الرجوع إلى المصادر هو استخراج المقاصد المُسترة في ثنايا المقولات والقضايا، فذلك يعني عملياً الخوض في غمار عالم التفسير الزاخر بالأسرار وفك رموزه. وفي هكذا حركة، تبرز عدة عمليات جديدة أمام المدرسة تتمثل في تحديد أسلوب الرجوع المعتمد إلى النص، وحجم التعاطي مع النص، وتشخيص طبقاته وأخيراً فرز المصادر لجهة الأولوية.

من البدهي، أن الاستجابة لهذه المسؤوليات مُمكنة فقط في إطار دراسة منتظمة قائمة على عقلية نظامية عملية. إنه لادّعاء كبير أن يُقال بأن المقاصديين نجحوا في الاضطلاع بمسؤولية تحديد نُظُم كهذه بشكل تام أو حتى لائق، وأنه لا بدّ من التعاطي مع الأمر بصورة علمية؛ بل لا يمكن القبول بأقل من ذلك أيضاً بأن يُزعم أن المقاصديين كانوا محيطين بتعقيدات الأسلوب الذي اختاروا، والتحديات التي ستواجههم، ولكن حتى لو رفضنا دينك الزعمين، فإننا مع ذلك لا نستطيع إنكار أن حركة هؤلاء صوب الفقه المقاصدي قد خلقت في أنفسهم، شأوا أم أبوا، فكرة التمحور حول النظام، أمّا مدى نجاح هذه الفكرة، فذاك أمر خاضع للبحث والنقاش.

ثانياً: كيف تتعاطى المدرسة مع مشكلة تعدّد المصادر؟

بطبيعة الحال، إنّ عملية الانتقال من المصادر إلى المقاصد يجب أن تعتمد آلية تقييمية، فمسألة أولوية المصادر ومواقع توظيف كل منها لا تكتسب مفهومها إلا ضمن نظام فكري منسجم. وفي الحقيقة، ثمة نظام أوحّد بمقدوره تسخير تعددية المصادر لصالح تعيين المقاصد، وبالتالي تحديد دور كل مصدر في العملية، وفي غير هذه الحالة، فإنّ تعددية المصادر إمّا أن تعجزنا عن الوصول إلى المقاصد، وإمّا أن تضع أماننا أسلوباً مزاجياً غير استدلالي لتحقيق تلك المقاصد. ولما كنّا نعدم أي دليل أو إشارة على وجود أيّ من هذين الأمرين في الفكر المقاصدي، فيلزم إذا القول بأنّ المقاصدين يتوفّرون على فكر منتظم ومنسجم.

ثالثاً: طريقة مواجهة المدرسة لمشكلة وحدة المقاصد

تقوم المنهجية الأصولية المقاصدية على رؤية معيّنة عمادها السعي إلى توسيع دائرة مواجهتنا مع مصادر الفقه ودفعها إلى آفاق أرحب. في هذا الإطار ارتقت قضية اعتماد الأسلوب الدراسي لغرض الكشف عن المقاصد الشرعية، بنظرة المقاصدين من مستويات قريبة ومتغيرة إلى مستويات شاملة وثابتة. وتنطوي هذه الدعوى على إلزامات لا يمكن التنصّل منها.

إنّ اتجاه التركيز على الغايات البعيدة هو من أهم ثمار النهج المقاصدي، وهذا الاتجاه بمقدار ما يعفينا من البقاء في دائرة الحالات ذات الأوضاع المحدودة والصغيرة والتحديات المنبثقة عن المواقف المجتزئة، بنفس المقدار يجعلنا نتّجه نحو فهم وقبول وشرح عالم كبير من الارتباطات المنظومية التي لها أبعاد واسعة وعلاقات متناسقة.

والحقيقة، لا يمكن الحديث عن «اتجاه التمحور حول الغايات» دون صيانة

وحفظ «المنهج المقاصدي الكبير» الذي يحمل على عاتقه تحقيق وتنشيط وتفعيل هذا الاتجاه، وصيانة هذا المنهج لا يمكن دون تقديم أجوبة محدّدة وواضحة في المجالين التاليين:

الأول: على أيّ نحو يتمّ الوصول إلى هذه الغايات النهائية، وما هي الضمانات المتوقّرة؟

الثاني: كيف يحصل التشابك والتنسيق بين المقاصد والغايات النهائية في أفق رحب، وما هي الضمانات المقدّمة لخلق مثل هذا التشابك وعدم حصول مجموعة من الغايات المتفكّكة والمنفصلة عن بعضها؟

بالإمكان تحقيق كلا الشقّين من الضمانات، وذلك حين تتمّ دراسة الفكر المقاصدي في إطار رؤية منظّمة مبنية على تصوّر منتظم.

إذا ما رجعنا اليوم إلى التراث الفكري لمقاصد الشريعة الذي أخذ يُسجّل حضوراً قوياً في أوساط الأصوليين الجُدد، سنلاحظ، على الأقل، انسجاماً في المقاصد النهائية والغايات، ونوعاً من التناغم في طريقة الوصول إلى كلّ مقصد أو غاية. وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على وجود فكر يتوفّر، نوعاً ما، على عنصر النّظم. ولولا ذلك لما انضوت الآراء المقاصدية بصورة جدّية إلى هذا الحدّ تحت عنوان المقاصديين. بيد أنّ هذا لا يعني، بطبيعة الحال، حصول الفكر المقاصدي على نقاط ذهبية، وأنّه من أجل البرهنة على هذه المسألة ينبغي التوسّل بأدلة أخرى، وإنّما يُشير فقط إلى أنّ هذا الفكر يمتلك على الأقل أهمّ شرط لخلق الانسجام الداخلي الذي ينبغي أن يسود مفاصله المقاصدية عبر خلق فكر عماده النّظم.

رابعاً: كيفية مواجهة المدرسة لمشكلة تعقيدات المنهج

لا بدّ أن نعرّف أنّ المقاصديين قد اختاروا طريقة استنباطية وعرة، إذ الحقيقة أنه عند الحديث عن المقاصد، يبرز العديد من المشاكل والمعضلات التي تتعلّق

بمنهجية الدراسات في هذا المجال؛ فالمقاصديون، وإن لم يشأوا، فهم يضطرون إلى تحقيق عملية الكشف عن المقاصد ومصاديقها في إطار الجمع بين مصادر ثابتة تتمثل في النصوص، وبين أوضاع غير ثابتة تنبني على التجدد الحاصل في الزمان والمكان. لذا، فلو كانت الرؤية الرامية إلى الجمع بين هاتين المقولتين دقيقة، فإنه سرعان ما يتحقق، اضطراراً، ارتباط بين هذه المصادر وتلك المقاصد في صيغة إطار مُمنهج، ولا شك في أن تكرّر هذه الحالة سوف يؤدي إلى تقنين هذه المنهجية وظهور مقارنة منتظمة.

النقد الإيجابي للمدرسة المقاصدية:

والسؤال الأساس هنا هو هل المقاصد حُجة؟ وعلى فرض حُجيتها هل هناك ضوابط لحُجيتها؟
لا بدّ من طرح أمرين:

الأمر الأول: إمكانية الكشف عن مقاصد الشريعة

نواجه هنا فروضاً ثلاثة:

(أ) لا يُمكن الكشف عن أيّ مقصد من مقاصد الشريعة، وهذا الفرض بديهي البطلان، كما هو معلوم.

(ب) يُمكن الكشف عن كلّها.

(ث) يُمكن الكشف عن بعضها، وهذا الفرض هو ما يبدو من كلام الفضل ابن شاذان أنه كان ممّن يعتقد به؛ حيث قال: «فإن قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي، أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها. فإن قال قائل: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه، ومنها ما لا نعرفه»^(١). والحقيقة أنه وإن كان الكثير منها قابلاً للكشف، إلا أنه

يبدو أن هناك ما لا سبيل لنا إلى كشفه، ولعل ذلك ممّا قد نستوحيه من كلام علي بن أبي طالب (ع): «أو ما شاء مما لا نعلم»^(٧).

الأمر الثاني: هل يصحّ الاعتماد على مقاصد الشريعة لاستنباط حكم موضوع ما؟

قبل الإجابة على السؤال: لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: إنّ مقاصد الشريعة يُمكن الاستفادة منها في مجالات ثلاثة، وهي: (١) في مجال استنباط حكم موضوع من الموضوعات. (٢) في مجال الاستنباط النظيري. (٣) في مجال فهم النصوص في الاستنباط.

وكما هو معلوم إنّ كل هذه الموارد مجالات استنباطية، غير أنّه يختلف بعضها عن البعض، فإنّ الأولى تجسّد الاستنباط الراجح بين الفقهاء - والذي يتكفّل لإعطاء حكم تكليفي أو وضعي لموضوع ما - بينما الثانية كانت بمعزل عن إعطاء أيّ حكم إلزامي، بل تفيد استنباطاً ينتهي الى بروز نظرية للمستنبط، تعكس واقعية من الواقعيّات التي يمتلكها التشريع الإلهي، سواء كانت هذه الواقعية ممّا تمثّل المفاهيم التي بنى الشارع تشريعه عليها بشكل كلي أو في جانب من جوانب الحياة، أو تمثّل انسجاماً يتضمّن جانب من جوانب الشريعة، أو تمثّل روحاً تستبطنها مجموعة من الأحكام الشرعية... وما الى ذلك من الموارد.

وبعبارة أخرى: الاستنباط النظيري يعني الرجوع الى مصادر متنوّعة ذات علاقة بمحلّ التنظير، للحصول على نظرية وظيفتها وصف الواقع، لا بيان حكم من حلال أو حرام.

فالفرق بين النّظرية والحُكم: أنّ الحكم يمثّل إمّا وجوباً أو حرمةً أو استحباباً وما الى ذلك من الأحكام التكوينية والوضعية، فلذلك يرتبط بعالم الفعل الذي له دستوره الخاص، ولكن النظرية تحمل على عاتقها وظيفة الوصف؛ بمعنى أنّها

تصف الشريعة بأنها كذا وكذا، في حين أن الثالثة لا تأتي إلا في مورد يوجد فيه نص، ويكون دور المقاصد فيه دور المصباح يُستضاء بنوره لاستنتاج ذلك النص، وكشف حكم موضوع من الموضوعات من خلال هذا الاستنتاج.

وفيما يلي شرح أكثر للمورد الثاني لما فيه من أهمية وقابلية خاصة لا تزال مُهملة من دون أي استفادة منها.

دور المقاصد في مجال الاستنباط التنظيري: هناك مجالات حياتية هامة تتعطش إلى مسألة التنظير الفقهي بشدة. وأهمية التنظير هذا تبلغ حداً لو أهملناه فسوف نفقد القدرة على موارد، أهمها موردان:

أولاً: تفعيل الفقه على صعيد المسائل المعقدة والطارئة، المطروحة على طاولة البحوث السياسية، مثل قضية الهدف والوسيلة.

ولعل أهم ساحة يكون تجديد موضوعاتها سبباً لانشغال الفقه بها، هي الساحة السياسية، فمن جهة ما يدخل في المجال الفقهي من الموضوعات السياسية كثيرة، وحساس للغاية من جهة أخرى.

وبما أن الإجابة على هذه الموضوعات لابد أن تكون سريعة من ناحية، ومُتناسقة مع بعضها البعض من ناحية أخرى، فإنه لا يبقى أمامنا سبيل إلا أن نُخصّص مجالاً نعدّ فيه التنظير الفقهي حول المفاهيم والمجالات ذات العلاقة بالسياسة، حيث إن إعطاء النظريات الفقهية - السياسية تساعدنا على أن تكون مواجهاتنا الفقهية مع الوقائع والأحداث والتوجهات السياسية حاصلة في جو مفعم بالاستعداد والأحاطة والوعي مسبقاً، وفي هذه الحالة سوف يتمتع الفقه بالخصيصتين التاليتين:

الأولى: تمكّنه من الإجابة السريعة على قضايا السياسة والتطورات المترامية بعضها على بعض.

الثانية: ارتقاء الفقه إلى مستوى مطلوب من التناسق بين ما يعكسه على المجتمع من فتاوي ومواقف عملية.

إنّ النظرية الفقهية - السياسية لا يُمكن أن تتمّ إلاّ بالرجوع إلى مصادر أربعة:

الأولى: مقاصد الشريعة، حيث إنّها تُثير عقل الفقيه، وتسمو بأفكاره لأن يقوم بالتنظير في جوّ مفعم بالوعي والإدراك.

الثانية: أحكام الشريعة.

الثالثة: التحوّلات والأحداث السياسية الراهنة.

الرابعة: معلومات ومعطيات العلوم السياسية المتلاحقة.

ثانياً: استحصال قابليّاته العظيمة للورود في الميادين الحقوقية والقانونية المعاصرة.

وكمثال على تلك المسؤولية المدنية فإنّه لا بدّ من الانطلاق في تحديد وتعريف هذه المسؤولية وتعيين القوانين التي تأتي داخل إطارها من نظرية تبنيهاها مسبقاً. وهناك نظريات قد طُرحت في هذا المجال أهمّها نظريتا التقصير والخطر. وحيث إنّ نتيجة تبني إحدى هاتين النظريتين تختلف عن نتيجة تبني النظرية الأخرى، فاختيار إحدهما أو نظرية أخرى في هذا المجال مُهمّ للغاية. وبعد ذلك نقول: إنّ الذي له سهم كبير في اختيار أو إبداع نظرية هنا هو الرجوع إلى مقاصد الشريعة، حيث إنّها ترشدنا إلى إطار فكري نتمكّن فيه من التحرك للوصول إلى نظرية إسلامية في المسؤولية المدنية.

بعد ذلك نقول: عندما نتحدّث عن حُجّة المقاصد في الاستنباط فليس محلّ

هذا البحث الموردين الأخيرين من الموارد الثلاثة التي تتم فيها الإفادة من المقاصد - أي: استخدامها في الاستنباط التنظيري واستخدامها لفهم النص - فإنّ مثلهما ممّا لا بأس به، بعد أن نجد أنّهما أمران معقولان:

أمّا في التنظير فللمعلومية أنّ المنظّر لا بدّ عليه من الرجوع إلى كلّ ما يشكّل قرينة تقع في سبيل الكشف عن الواقع، والمقاصد بما أنّها من أقوى وأمتن القرائن القادرة على كشف الواقع التشريعي، فكان الرجوع إليها بهذا الصدد أمراً معقولاً، بل يعدّ أمراً لازماً للغاية، أي: أنّه بالإمكان أن نحصل على مقاصد الشريعة، وننتقل من هذه المقاصد إلى التنظير الذي جاء ليصف الواقع.

وأما في مجال فهم النصّ فلأنّ الأمر فيه أوضح، حيث إنّ التركيز - في محاولة لفهم نصّ ما - على النظر في أفكار وأهداف الشخص الذي أعطى وأوجد ذلك النصّ، يزيد من فرص حظّها من النجاح والتوفيق.

فمحل النزاع هو المورد الأوّل.

والمقصود بالبحث عن حُجّة المقاصد في هذا المورد أنّه هل يجوز ويصحّ إعطاء حكم موضوع ما بالرجوع إلى المقاصد أم لا؟

ثمة أقوال، أهمّها القولان التاليان:

القول الأوّل: إنّهُ يجوز (بل يتعيّن) استنباط الأحكام للموضوعات بالاعتماد على المقاصد.

وهو قول الشاطبي، والكثير من العلماء الماضين والمعاصرين.

وهذا القول يُبرهن عليه بما ذكره الإمام الشاطبي بقوله: «إنّا استقرينا من الشريعة أنّها وُضعت لمصالح العباد وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل

هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مُستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(٨).

ومراد من أن الأمر مستمرٌ في جميع تفاصيل الشريعة هو أنه توجد المصالح وراء الشريعة بكل ما لها من تفاصيل.

ويترشح عن هذا الكلام أن المصالح - والتي هي مُحيطَة بكل تفاصيل الشريعة، ولا يخلو أي حكم منها - يُمكن الرجوع إليها في إطار فهم وكشف وعرض أي حكم لموضوع ما.

القول الثاني : إنه يصح الاعتماد على المقاصد في موارد خاصة

والمقصود من هذه الموارد ، موارد نقطع فيها بأن المقصد يُشكّل تمام ما اعتبره الشارع ملاكاً للحكم.

وتوضيحه: أن حُجّة المقاصد في الاستنباط متوقّفة على حصول القطع في موارد ثلاثة ، وهي ما يلي:

أولاً: القطع بكون الشريعة مستهدفة مقاصد عامّة:

ومثل هذا القطع حاصل فإنّه مما لا يقبل التردد والشك.

ثانياً: حصول المعرفة بما دون المقاصد العامّة، من المقاصد المتوسطة والتي ينتهي تحقيقها إلى تحقّق تلك المقاصد العامّة . ومثالها بناء الأسرة وتقوية أركانها، أو تحقيق العدالة الاجتماعية، أو وحدة الأمة، وما إلى ذلك من الأهداف التي ترمي أحكام الشارع إليها.

وهذا القطع حاصل أيضاً.

ثالثاً: أن نقطع في كل مورد من هذه الموارد - أي : الموارد التي نجد

المقاصد المتوسطة حاصلية فيها - يكون ذلك المقصد المتوفر فيه تمام ما اعتبره الشارع ملاكاً لحكمه.

والحقيقة، إننا بالنسبة الى الموردين الأولين لا نواجه مشكلةً معهما، بل هذان القطعان حاصلان في أكثر الأحيان ، غير أن القطع الثالث لا يحصل في الكثير من الموارد ؛ إذ في مثل هذه الموارد - والتي نجد فيها المصالح والأهداف المتوسطة - كثيراً ما يطرأ علينا الشك في كون المصلحة ربّما توجد إلى جانبها مفسدة غائبة عنا لا نعلمها ويعلمها الشارع، ممّا يسبّب وجوده المنع عن مجيء الحكم الذي تقتضيه تلك المصلحة بحسب رؤيتنا .

وأما الجانب الخامس فحقيقته عبارة عن القيام بعملية الاستنباط بالتركيز على المقاصد ويترك أمرها إلى المُستنبطين.

الهوامش:

(١) الموافقات، ٢: ٢٦.

(٢) الموافقات، ٢: ١٧-١٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) الموافقات، ٢: ١١.

(٦) الموافقات، ٤: ٢٧.

(٧) نهج البلاغة، ٣: ٤٤.

(٨) الموافقات، م. س.



قراءات في
كتب مقارنة

الموسوعة الفقهية الكويتية عرض ونقد

(*) الشيخ محمد جاسم الساعدي

معنى الموسوعة وما يتعلق بها

تُطلق الموسوعة على مؤلف ضخم عادةً يشتمل على مجموعة مقالات في مختلف العلوم والفنون، مرتبة على حروف المعجم في معظم الأحيان، أو وفقاً للموضوعات في بعض الأحيان. وقد تختص الموسوعة بمجال معرفي واحد تتناوله بالبحث والتمحيص، كالموسوعة الطبية والموسوعة الإسلامية والموسوعة الموسيقية والموسوعة الاجتماعية. وهذه هي الموسوعات المتخصصة التي تقدم معلومات تفصيلية وفنية معمقة في مجال معرفي معين كالأدب أو الطب أو القانون. وهي توجد بجانب الموسوعات العامة التي تتضمن معلومات في كل مجال من مجالات المعرفة. وقد تدعى الموسوعة بالمعلمة أو دائرة المعارف (Encyclopedia)^(١).

وكلمة «موسوعة» من الكلمات المحدثّة في اللغة العربية، وهي مشتقة من الفعل «وسع» الذي يدلّ على الشمول والكثرة.. يُقال: فلان موسوعي المعرفة، إذا كان واسع العلم متنوع الثقافة. ومن معنى الشمول والكثرة والتنوع جاءت كلمة

(*) باحث إسلامي - العراق

«موسوعة» لتعني الكتاب الذي يسع معلومات في كل ميادين المعرفة^(٢). أمّا كلمة (Encyclopedia) الإنجليزية - وهي المقابل الإنجليزي لكلمة «موسوعة» - فقد جاءت في أصلها من اللغة اليونانية، والتي تعني في الأصل التعليم العام أو التعليم المتنوع الجيد. ولم يشع استخدام الكلمة في الغرب إلا في القرن الثامن عشر الميلادي^(٣).

وقد وجد الدارسون قديماً أنّ المعلومات التي يحتاجونها متفرقة وموزعة في المخطوطات والرقاع واللفائف في أماكن مختلفة من العالم، فقام بعض هؤلاء الدارسين بتأليف مراجعهم الخاصة عن طريق نقل ونسخ أجزاء طويلة من أعمال المؤلفين الآخرين، في حين قام بعضهم بنقل نُبذ من المعلومات من المصادر المختلفة. وتختلف تلك المراجع القديمة عن الموسوعات الحديثة في أكثر من ناحية.. فعلى سبيل المثال قام العلماء الأوائل بعرض المعلومات عرضاً سهلاً في مراجع خاصة، كما أنّهم وضعوا تلك المراجع لأنفسهم أو لزملائهم من العلماء، وليس لغالبية الناس، في حين أنّ محرري الموسوعات هذه الأيام ينظّمون مواد الموسوعات بعناية حسب طريقة أو نظام معين، ويسعون إلى جمع معلومات صحيحة ودقيقة، كما أنّهم يُقدّمون المعلومات إلى قطاعات كبيرة ومتنوعة من الناس.

مميّزات الموسوعة الناجحة

تقوم الموسوعة العامّة الجيدة على خطط علمية محكمة، وتقدّم معلومات وحقائق عن الإنسانية والمعتقدات والأفكار والإنجازات، وعن العالم الذي يعيش فيه البشر، وعن الكون الذي يشكّلون جزءاً منه، من دون تحيز أو تعصب، مستخدمة لغة سهلة مفهومة.

وعليه، فالموسوعة الناجحة يجب أن يتوافر فيها ما يلي:

- ١ - الغرض الثقافي والهدف العلمي.
- ٢ - جودة توزيع المعلومات وبراعة خطة الترتيب.
- ٣ - السمعة الطيبة والتجربة الأكاديمية المطلوبة لجهة النشر.
- ٤ - التدوين بلغة يسيرة وواضحة.
- ٥ - وجود مجلس استشاري لشؤون التحرير، مكون من تربويين وعلماء معروفين في البلاد وبارعين في اختصاصاتهم.
- ٦ - الحجية والمصادقية في المعلومات والمعارف المقدمة، وتغطيتها للحقائق المهمة في مجالها بعرض المعلومات الصحيحة والمضبوطة.
- ٧ - الجدة والحدثة في عرض ما يستجد في عالم المعرفة.
- ٨ - الكتابة بلغة مستقيمة دون تعصب أو تحيز أو فتوية.
- ٩ - الخبرة والمهارة في تحرير المادة العلمية المعروضة.
- ١٠ - سهولة الاستخدام، ووضع الوسائل الإيضاحية في الموضوع، وتوفير الإحالات المرجعية، ووضع كشاف مضبوط وشامل وميسر وسهل الاستعمال، ومراعاة الجوانب الفنية في التدوين، مما يزيد الأناقة والنوعية الممتازة للموسوعة^(٤).

خصائص المنهج الموسوعي

أما ما تميّزت به منهجية الموسوعات ودوائر المعارف باصطلاحها الجديد في تنظيم وإعداد بحوثها فيمكن عرضه فيما يأتي:

- ١ - التقيّد بصياغات حديثة لا تعلقو على أفهام المبتدئين ولا تنبو عنها أذواق المتخصصين، بل تُعين المثقّف على نيل ما يريد بأقصر وقت ممكن، فلا يحول بينه وبين مقصوده التواء التعبير أو ضمير يبحث عن عائد أو عبارة معترضة لا

يعرف حدّها أو مصطلح يستعصي عليه فهمه. ويجب أن تكون الصياغة (صياغة المطالب) بأخصر التعابير وأقصرها تجنباً لحشو الكلام وزيادته.

٢ - وجود ضابطة علمية تتحكّم بمنهج البحث وضبط مادّته، فكلّ فقرة أو فكرة تُذكر في محلّها المناسب الذي يترقّب وجودها فيه. والأصل الأساسي في هذه الضابطة في العمل الموسوعي يقوم على أساس تجميع المتفرقات وتفريق المجتمعات. وتطبيق هذا الأصل بحاجة إلى ذوق رفيع ومهارة عالية في الموازنة بين البحوث من أجل توزيعها أو تجميعها، وبعد ذاك فلا مجال لمنطق الصدفة في طرح البحوث، أو الجري على قاعدة أنّ الكلام يجرّ الكلام، أو اقتفاء أثر الأعلام، أو تنمिम الفائدة، أو بحث استطرادي، أو غير ذلك ممّا درج عليه المنهج التقليدي.

٣ - خضوع وضع البحوث تقدّمًا وتأخّرًا للترتيب الأبجدي (القاموسي). فالمحور هو مادة الكلمة لا الموضوع الذي عليه الموسوعات الموضوعية والمناهج الدراسية الأخرى. والخاصّة في هذا الأسلوب الدلالة على المعلومات بشكل يتيسّر على الباحث الظفر بمراده وإن لم يكن من أهل ذلك العلم أو يعوزه الإلمام بمواطن البحث.

٤ - الحيادية التامة إزاء الاتجاهات والآراء المعروضة والتي تتجاذب الفكرة الواحدة. وعليه فلا تسوغ الموازنة والترجيح بين الآراء ولا المحاكمة بين الأدلّة إلا في حدود ما هو واقع بين الاتجاهات وما أصبح جزءاً من المادة العلمية.

٥ - توثيق المعلومات الواردة وتذييل المقالات بذكر المصادر، حتّى تتم الاستزادة لمن أراد التوسّع.

٦ - اعتماد العرض الوصفي للبحوث (Descriptive)، بمعنى عرض المنهج الموسوعي عبر صياغاته الخاصّة للناجز والمتحقّق بالفعل من أبواب المعرفة

البشرية، من دون مساس بالمضمون أو التصرف فيه.. ومن ثمّ فهو لا يقدّم جديداً من حيث المادة، وأثره هو أثر الإخبار عن المعاني لا إنشاء تلك المعاني. وهذا هو الفارق الأساس بين الموسوعية الحديثة من جهة والموسوعية بمعناها القديم، حيث إنّ المؤلف في الأولى لا يقدّم جديداً، ودوره دور المهندس الذي يتقن وضع بناء المعرفة البشرية على أفضل هيئة وأحسن نظام بحسب ما تقتضيه أساليب البحث العلمي الجديد، فمهمته الإخبار عن المادة العلمية الموجودة في بطون الكتب من خلال ترتيبها وعرضها في شكل جديد زاهٍ من دون تصرف أو اجتهاد، ولذا فلا مجال لظهور شخصية الكاتب العلمية على صفحات البحث إلا بمقدار الهندسة والمنهجية لأبحاث الموسوعة، وبالطبع فإنّ هذا فنّ في نفسه يحتاج إلى تقنية عالية وإشراف كامل على المعلومة. أمّا المؤلف في الثانية فالفكرة تتدفق منه صورة ومادة وأسلوباً ومضموناً، بما يُمكنه من إبداء آرائه واجتهاداته على طاولة البحث، فدوره دور المؤسس والمهندس معاً^(٥).

شُعاع من تاريخ الموسوعات العربية

سوف أتعرّض في هذا المقام إلى نبذة من أهمّ الأعمال الموسوعية العربية، وأترك الأعمال الموسوعية العالمية جانباً، فلها بحث آخر.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض الأعمال المرجعية الأولى مضافاً إلى الموسوعات الحديثة..

أمّا الأعمال المرجعية الأولى فمن أهمّها:

- ١ - عيون الأخبار، لابن قتيبة عبدالله بن مسلم الدينوري، المتوفى سنة ٢٧٦هـ.
- ٢ - الشعر والشعراء، لابن قتيبة أيضاً.
- ٣ - الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، المتوفى سنة ٢٥٥هـ.

- ٤ - الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري، المتوفى سنة ٢٣٠هـ.
- ٥ - إحصاء العلوم، لأبي نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان التركي الفارابي، المعروف بالمعلم الثاني المتوفى سنة ٣٣٩هـ.
- ٦ - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، لأبي سليمان محمد بن معشر البستي المقدسي وأبي الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبي أحمد المهرجاني وأبي الحسن العوفي وزيد بن رفاعه، من أفاضل القرن الرابع الهجري.
- ٧ - مفاتيح العلوم، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف البلخي الخوارزمي، المتوفى سنة ٣٨٧هـ.
- ٨ - الأغاني، لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، المتوفى سنة ٣٥٦هـ.
- ٩ - الأمالي، لأبي علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن موسى القالي البغدادي، المتوفى سنة ٣٥٦هـ.
- ١٠ - العقد الفريد، لأبي عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن دريد بن سالم الأندلسي، المتوفى سنة ٣٢٨هـ.
- ١١ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لأبي الحسن علي بن بسام الشتريني الأندلسي، المتوفى سنة ٥٤٢هـ.
- ١٢ - نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبدالدائم النويري البكري، المتوفى سنة ١٣٣هـ.
- ١٣ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، المتوفى سنة ٦٨١هـ.
- ١٤ - معجم الأدباء، لأبي عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي الحموي، المتوفى سنة ٦٢٦هـ.

- ١٥ - معجم البلدان، لياقوت الحموي أيضاً.
- ١٦ - سير أعلام النبلاء، لأبي عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايمار الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ.
- ١٧ - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، لأحمد بن علي بن أحمد القلقشندي الفزاري، المتوفى سنة ٨٢١هـ.
- وأما الموسوعات العربية الحديثة فمن أهمها:
- ١ - دائرة المعارف، لبطرس بن بولس البستاني، المتوفى سنة ١٨٨٣م.
- ٢ - دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد بن مصطفى وجدي بن علي رشاد، المتوفى سنة ١٣٧٣هـ.
- ٣ - المنجد في اللغة والأعلام، للويس معلوف وجماعة.
- ٤ - الأعلام، لأبي الغيث خير الدين الزركلي، المتوفى سنة ١٣٩٦هـ.
- ٥ - دائرة المعارف الإسلامية، لمجموعة من الباحثين والمستشرقين الأجانب، من تعريب أحمد الشنتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، ومراجعة الدكتور محمد مهدي علام.
- ٦ - الموسوعة العربية الميسرة، صدرت تحت إشراف الأستاذ محمد شفيق غربال في القاهرة عام ١٩٦٥م عن مؤسسة دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.
- ٧ - الموسوعة العالمية، مترجمة بتصرف من إنتاج شركة ترادكسيم في جنيف بسويسرا.
- ٨ - بهجة المعرفة، صدرت عن دار المختار في جنيف.
- ٩ - موسوعة الغد، صدرت عام ١٩٧٩م عن مؤسسة الأهرام بالقاهرة (مترجمة عن الفرنسية).

١٠ - موسوعة المورد، لمنير البعلبكي، صدرت عن دار العلم للملايين بيروت عام ١٩٨٠م.

١١ - عالم المعرفة، أنتجتها شركة إنماء للنشر والتسويق في جنيف عام ١٩٨٧م.

١٢ - أطلس تاريخ الإسلام، للدكتور حسين مؤنس.

١٣ - الموسوعة العربية العالمية، مترجمة بتصرف عن دائرة المعارف العالمية، وصدرت عن مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع بالرياض عام ١٤١٦هـ^(٦).

هذا، ويمكن أن يُضاف لهذه الأعمال الموسوعية: موسوعة أعلام العرب لمجموعة من الباحثين، صدرت عام ١٤٢٠هـ عن بيت الحكمة ببغداد.. وموسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب لروني إيلي ألفا، بمراجعة الدكتور جورج نخل، صدرت عام ١٤١٢هـ عن دار الكتب العلمية ببيروت.. وموسوعة السياسة للدكتور عبد الوهاب الكيالي وجماعة من المتخصصين، صدرت بطبعتها الرابعة عام ١٩٩٩م عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت.. وموسوعة الشعراء والأدباء الأجانب للدكتور مورييس حنا شربل، صدرت عام ١٩٩٦م عن دار جرّوس برس بלבنا.. والموسوعة العلمية المبسّطة لمجموعة من الباحثين الأجانب، من تعريب الدكتورة خالدة سعيد والدكتور منيف موسى وعبد خوري وهادي العلوي وسامي مبسوط وليلى زهر الدين وأحمد سعيد محمّدية، صدرت عام ١٩٨٩م عن دار العودة في بيروت.. وموسوعة الفلسفة للدكتور عبدالرحمان بدوي، صدرت عام ١٩٨٤م بنشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت..

وموسوعة النجف الأشرف للأستاذ جعفر الدجيلي، صدرت عام ١٤١٣هـ عن دار الأضواء ببيروت.. وموسوعة طبقات الفقهاء للجنة العلمية

في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام بقم سنة ١٤٢٤هـ .. وموسوعة العتبات المقدّسة للأستاذ جعفر الخليلي، صدرت عام ١٤٠٧هـ (طبعة ثانية) عن مؤسّسة الأعلمي في بيروت.. ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية للأستاذ حسن محسن الأمين ومجموعة من الباحثين، صدرت عام ١٤٢٢هـ (طبعة سادسة) عن دار التعارف ببيروت.. ودائرة المعارف الشيعية العامّة لمحمّد حسين الأعلمي، صدرت عام ١٤١٣هـ (طبعة ثانية) عن مؤسّسة الأعلمي في بيروت.. وموسوعة عالم المعرفة لمجموعة من الباحثين برئاسة البروفسور ليونارد سيللي، صدرت عام ١٩٩٦م عن دار نوبليس ببيروت.. والموسوعة النفسية الجنسية للدكتور عبدالمنعم الحفني، صدرت عام ١٤١٢هـ عن مكتبة مدبولي بالقاهرة.. وموسوعة الحضارة العربية للدكتور قصي الحسين، صدرت عام ٢٠٠٤م عن دار ومكتبة الهلال في بيروت.. وموسوعة تاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب لمجموعة من الباحثين بإشراف الدكتور سمير سليمان، صدرت عام ٢٠١٠م عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران.. والموسوعة العربية للاجتهادات القضائية الجزائية للمحامي محمود زكي شمس، صدرت عام ٢٠٠٠م عن منشورات الحلبي الحقوقية ببيروت.. والموسوعة الجنائية للأستاذ جندي عبدالملك، صدرت عن دار العلم للجميع ببيروت.. وموسوعة الأحكام الدستورية للأستاذ هنري رياض، صدرت عام ٢٠٠٤م عن دار ومكتبة الهلال في بيروت .. وموسوعة الإمام علي في الكتاب والسنة لمحمّد محمّدي ري شهري، صدرت عام ١٤٢١هـ عن دار الحديث في قم.. وموسوعة أعلام المغرب للدكتور محمّد حجّي، صدرت عام ١٤١٧هـ عن دار الغرب الإسلامي ببيروت.. وموسوعة المحامي العربي للأستاذ عمران محمّد بورويس، صدرت عام ١٤٠٩هـ عن منشورات سلفيون ببيروت.. وموسوعة آثار الصحابة للأستاذ حسن كسروي، صدرت عام

١٤١٨هـ عن دار الكتب العلمية في بيروت.. وموسوعة الثورة الحسينية للأستاذ محمد نعمة السماوي، صدرت عام ١٤٢٢هـ عن دار المرتضى ببيروت.. وموسوعة أحاديث أهل البيت لمجموعة من الباحثين، صدرت عام ١٤٢٣هـ عن دار إحياء التراث العربي ببيروت.. وموسوعة أحكام الأطفال وأدلتها لمجموعة من الباحثين، صدرت عام ١٤٢٥هـ عن مركز فقه الأئمة الأطهار في قم..

وموسوعة الشركات التجارية للأستاذ إلياس ناصيف، صدرت عام ٢٠٠٣م عن منشورات الحلبي الحقوقية ببيروت.. وموسوعة قبائل العرب للأستاذ عبدالحكيم الوائلي، صدرت عام ٢٠٠٢م عن دار أسامة في الأردن.. وموسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي للأستاذ أحمد شوقي إبراهيم، صدرت عام ٢٠٠٣م عن نهضة مصر في القاهرة.. والموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان للأستاذ سليم إلياس، صدرت عام ١٤٢٨هـ عن مركز الشرق الأوسط الثقافي في بيروت.. والموسوعة الروحانية للأستاذ خليفة إبراهيم الدليمي، صدرت عام ٢٠٠٨م عن دار الفكر بدمشق.. والموسوعة الصوفية للأستاذ سليمان المدني، صدرت عام ١٤٢٨هـ عن دار الحكمة في دمشق.. والموسوعة الطيبة الفقهية للدكتور أحمد محمد كنعان، صدرت عام ١٤٢٠هـ عن دار النفائس ببيروت.. وموسوعة أوكسفورد العربية لمجموعة من الباحثين، صدرت عام ١٤١٩هـ عن دار الفكر في بيروت.. وموسوعة أعلام الدعوة والوحدة والإصلاح لكاتب هذه السطور، صدرت عام ٢٠١٠م عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بتهران.

التدوين الفقهي الموسوعي: دواعيه - جدواه - أمثلته

لا يخفى أنّ التدوين الموسوعي طال الحقل الفقهي بلا شك، ولعلّ هناك صعوبات كانت وراء بروز فكرة التدوين الفقهي الموسوعي، ممّا أوجد خلفية تاريخية لهذه العملية..

ويمكن الإشارة إلى ثلاث من هذه الصعوبات:

الأولى: تضخم مباحث التراث الفقهي وتراكم كتبه ومراجعته عبر العصور، حتى صارت كمّاً هائلاً لا يكفي العمر لاستيعابه والإحاطة به، فالمكتبة الفقهية مليئة بالمؤلفات والمصنّفات المختصرة والموسّعة؛ لأنّ حركة التأليف لم تنقطع في يوم من الأيام وفي عصر من العصور، حيث واصل الفقهاء - وذلك رغم الظروف الصعبة والمعاناة القاسية التي مرّ بها أكثرهم - تدوينهم للكتب والمصنّفات والشروح والتعليق. وبالرغم من عدم وصول أغلب هذه المؤلفات لأيدينا نتيجة تعرّض الكثير منها للتلف والضياع، غير أنّ الموجود منها حالياً هو كمّ هائل وعظيم. وعليه، فالتفكير بتدوين موسوعة فقهية أمر طبيعي بل حتمي لا بدّ منه.

الثانية: صعوبة اللغة وأساليب التّعابير التي يستخدمها الفقهاء بالنسبة إلى القارئ العادي؛ لبعدها عن العصرنة اللغوية من ناحية، ولاستعمالهم فيها مصطلحات ذات دلالات علمية محدّدة لا يعرفها إلا المشتغلون بالفقه المتمرسون فيه، ولسلوكتهم منهج الاختصار والتركيز في الكتابة غالباً بحيث تُصبح عباراتهم رموزاً مغلفة لا يفهمها إلا المتخصّصون.

الثالثة: صعوبة استدعاء المعلومات من المراجع الفقهية، فكثير من المسائل تتجاوزها أبواب شتّى في الفقه، ولا يعرف مظان بحثها من ليست له خبرة وممارسة طويلة في الفقه^(٧).

هذه الأمور مجتمعة وغيرها، كانت وراء فكرة التدوين الفقهي الموسوعي، وهي التي حملت بعض المهتمّين بالفقه الإسلامي الأصيل على التفكير في الإفادة من الطريقة الموسوعية لتجديد صياغة الفقه الإسلامي وإعادة سبكه وعرضه عرضاً شاملاً يجمع بين الدقّة والوضوح وسهولة الترتيب.

ومهما يكن من أمر، فقد استطاعت الطريقة الموسوعة في التدوين الفقهي

التغلب على هذه الصعوبات وتجاوز هذه العقبات وأمثالها، وحققت بذلك نجاحات كبيرة، يُمكن الإشارة إلى بعضها باختصار:

أولاً: لقد كان للتدوين الموسوعي أثر ملحوظ في نشر الثقافة الفقهية بين المسلمين، فإن من الواضح حاجة الفرد المسلم الملحة إلى معرفة الأحكام الشرعية، باعتباره مسؤولاً ومكلفاً بامثال أحكام الباري جلّ وعلا، وهو مطالب بتطبيقها، وتطبيق الأحكام متوقف على معرفتها، فلو لم تعرف تلك الأحكام لتعذر امتثالها، مما يؤدي إلى تعطيل الشريعة عملياً بشكل كلي أو جزئي.

ثانياً: مساهمة التدوين الموسوعي في تجلية النظام الإسلامي الذي شرّعه الله تعالى لعباده، فلو طرحت الأحكام الفقهية الشرعية بالمستوى الأكاديمي وعبر المنهجية الحديثة لتيسر للدول والمجتمعات اعتمادها في قوانينها ودساتيرها، سيما عند مقارنتها بالقوانين الوضعية التي غزت مجال التنظيم والتقنين في البلاد الإسلامية، وسوف تبرز حينئذ نقاط القوة في قوانين الإسلام وتشريعاته، مما يمهد الأرضية لإمكانية عرض الإسلام كنظام عالمي ودولي في مواجهة الحضارات المادية.

ثالثاً: يعدّ التدوين الموسوعي خطوة هامة في سبيل التقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وذلك على صعيدين:

أولهما: التعريف بأراء وفتاوى المذاهب الإسلامية، مما يجعل المتبنّيات الفقهية في متناول اليد لكل من أراد الاطلاع عليها، ومن المعلوم أن كثيراً من حالات النزاع والخصومة بين المذاهب الإسلامية ناتجة عن الجهل وعدم المعرفة الكاملة والصحيحة بما تتبنّاه من نظريات ومواقف فقهية، فقد يعول بعضهم على ما طرق سمعه أو على ما قرأه في كتب غير معتبرة، فينسب ذلك إلى المذاهب الأخرى.

وثانيهما: تحديد نقاط الالتقاء ونقاط التباين في المواقف الفقهية، مما يفتح آفاقاً جديدة لتصوّرات الفرد المسلم ونظراته إلى أخيه المسلم من أتباع المذاهب الأخرى، نتيجة لما يرى من الاتحاد في الموقف أو شدة القرب أو اتحاد دليل ومُدرِك الحكم الشرعي، وحينئذ سوف تتحسن الصورة التي يحملها المسلم تجاه إخوته من سائر المذاهب بسبب اطلاعه على عناصر الوحدة ونقاط الالتقاء واتحاد الفتوى^(٨).

رابعاً: التأثير الكبير للتدوين الموسوعي على علم الفقه نفسه، فإن طرح وعرض الشريعة بلغة العصر سيؤدي حتماً إلى جرّ الفقه إلى الأجواء العصرية والبيادين المعاشة وإلى معالجة قضايا الحياة ومواكبة حركتها، بل يمكن من خلال التدوين الموسوعي طرح إثارات علمية في سبيل فتح أبواب البحث فيها وتفعيل الذهنية الفقهية في هذا الإطار. ومن هنا تبرز ضرورة العمل على إصدار موسوعات الفقه المقارن بين سائر المذاهب، وأيضاً إصدار موسوعات الفقه المقارن مع الفقه الوضعي^(٩).

هذا، ومن أبرز الأمثلة والمصاديق على التدوين الموسوعي الفقهي ما يلي:

١ - موسوعة الفقه الإسلامي المقارن المعروفة بموسوعة جمال عبدالناصر.

وهذه الموسوعة لها قصب السبق في مضممار التدوين الموسوعي الفقهي، وتعدّ الأولى من نوعها في هذا المجال.

وتعود البوادر الأولى لفكرة هذه الموسوعة إلى عام ١٩٥١م، حيث طالبت بعض الأوساط العلمية خارج العالم الإسلامي، وعلى وجه التحديد كلية الحقوق بجامعة باريس في مؤتمرها الثاني، بتأليف لجنة تأخذ على عاتقها إفراغ الفقه

الإسلامي في صياغة معجمية على غرار المعاجم والموسوعات القانونية الحديثة، وقد جاء في تقرير شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة في مؤتمرها المنعقد بباريس عام ١٩٥١م تحت اسم «أسبوع الفقه الإسلامي» ما نصّه: «إن اختلاف المذاهب الفقهية الإسلامية في هذه المجموعة القانونية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات ومن الأصول القانونية هي مناط الإعجاب، وبها يتمكن الفقه الإسلامي أن يستجيب لمطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها».

وفي عام ١٩٥٦م تحمّلت كلية الشريعة بجامعة دمشق - وذلك بفضل جهود عميدها الدكتور مصطفى السباعي - عبء النهوض بالمشروع، وبعد قيام الوحدة السورية - المصرية شاطرها مهام الأمر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المصرية، فانبثقت منه لجنة الموسوعة المؤلفة من كامل أعضاء لجنة دمشق، مضافاً إليها أعضاء مصر من الفقهاء، وترأس اللجنة الدكتور محمد معروف الدواليبي، وبعد مراحل عديدة من العمل صدر الجزء الأول من الموسوعة عام ١٣٨٦هـ^(١٠). وقد صدر منها عشرون مجلداً، ابتداءً بكلمة «أبد» وانتهاءً بكلمة «إقامة»، وبحث الموسوعة في هذه المجلدات المادة الفقهية عند المذاهب الأربعة المشهورة بالإضافة إلى المذهب الإمامي والزيدي والإباضي والظاهري.

ولسنا هنا بصدد بيان نقاط قوة وضعف هذه الموسوعة، بل سوف نخصص حديثاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية.

٢ - موسوعة الفقه الإسلامي.

وقد صدرت هذه الموسوعة عن جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة، في وقت مقارب لصدور الجزء الأول من موسوعة جمال عبدالناصر. وقد قام بتحرير

بحوث هذه الموسوعة جماعة من المتخصصين في حقل الفقه الإسلامي تحت إشراف الشيخ «محمد أبو زهرة».

وصدر من هذه الموسوعة مجلّدان فقط، ثمّ توقّف العمل فيها. وقد جاء ترتيب بحوثها وفق النظام الأبجدي ابتداءً بمادة «آل» وانتهاءً بكلمة «إثبات». وحوت الموسوعة بعض البحوث الأصولية، كما أنّها لم تخل من التعرّض وبإسهاب لبعض الجهات التاريخية للبحث الفقهي، كما في عنوان «آل» وغيره من العناوين.

والظاهر أنّ هذه الموسوعة جرت على نفس المنوال في سابقتها من حيث الإطار العام، مع بعض الفوارق الطفيفة. وتناولت هذه الموسوعة التراث الفقهي وفقاً للمذاهب الثمانية بما فيها مذهب الإمامية.

٣ - موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام.

صدر أول أجزاء هذه الموسوعة عام ١٤٢٣هـ عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي بمدينة قم، وابتدأت الموسوعة بكلمة «أئمة». وما زالت أجزاءها تتوالى بالصدور، حتّى وصلت عام ١٤٣١هـ إلى الجزء العشرين مختتماً بكلمة «بعير». واعتمدت الموسوعة الترتيب الألفبائي في عرض البحوث الفقهية، ودوّنت هذه الموسوعة لعرض الآراء الفقهية لمذهب الإمامية وإن تعرّضت ضمناً إلى آراء سائر المذاهب.

وتتميّز هذه الموسوعة باستيعابها للمصطلحات، وتنظيمها للمطالب داخل البحث الواحد ضمن هيكلية فنيّة، ووحدة السياق والخطة المعتمدة في ترتيب وصياغة البحوث، واستيعاب المطالب العلمية، والموضوعية، وعمق الاستدلالات والمطارحات العلمية، واستيعاب الاتجاهات الفقهية للمسائل المعروضة.

٤ - موسوعة الفقه الإسلامي المقارن.

صدر الجزء الأول من هذه الموسوعة عام ١٤٣٢هـ من قبل مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي بمدينة قم، وابتدأت بكلمة «أئمة». وقد تبنت الموسوعة منهج العرض الموضوعي والعلمي لفتاوى أئمة المذاهب الأربعة مقارناً بفتاوى فقهاء مذهب أهل البيت (عليه السلام). ووضّحت مواضع التلاقي والاختلاف فيما بينها بعيداً عن روح التعصّب المذهبي أو الترجيح والجدل الفقهي تاركة ذلك للباحثين واجتهاداتهم الخاصة.

وقد اعتمدت هذه الموسوعة في بيان رأي المذاهب الأربعة بالأساس على الموسوعة الفقهية الكويتية، وفي بيان رأي الإمامية على أبحاث الجزء الأول إلى الجزء الثامن من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام).

٥ - الموسوعة الفقهية (الكويتية).

وستحدّث عنها بالتفصيل في الفقرات التالية:

تعريف بالموسوعة الفقهية (الكويتية)

الموسوعة الفقهية الكويتية: موسوعة نفيسة ومفصلة للفقه الإسلامي، وهي صياغة عصرية وموثقة لتراث الفقه الإسلامي حتّى القرن الثالث عشر الهجري، وتعدّ أكبر موسوعة فقهية في العصر الحديث، بحيث يبلغ عدد مجلداتها (٤٥) مجلداً، وتكرّرت طباعتها عدّة مرّات، منها الطبعة الرابعة لعام ١٩٩٣م.

بدأ العمل في هذه الموسوعة عام ١٩٦٧م برعاية واهتمام الحكومة الكويتية، واستمرّ العمل فيها دؤوباً حتّى صدر الجزء الأول منها سنة ١٩٨٠م (١٤٠٠هـ) مبتدئاً بكلمة «أئمة»، معتمدة طريقة الترتيب الألفبائي.

وقد مرّ العمل فيها - والذي استغرق حوالي ١٤ سنة قبل صدورها -

بمرحلتين رئيسيتين: المرحلة التحضيرية التي تمّ فيها وضع الخطّة ووضع مُعجم فقهي مستخلص من كتاب «المُغني» لابن قدامة الحنبلي وتدوين خمسين بحثاً تمهيدياً، نشر منها ثلاثة بحوث في طبعة تمهيدية تجريبية لتلقّي الملاحظات من الأوساط العلمية وذوي الاختصاص. وقد أنهت هذه المرحلة أعمالها أواخر سنة ١٩٧١م، وأعقبها فترة توقّف وتريث لمدة أربع سنوات، ثمّ تمّ استئناف العمل فيها سنة ١٩٧٥م ببعض الأعمال التحضيرية الأخرى، وحُشدت الطاقات العلمية من خلال الاتّصال بذوي الخبرة والاختصاص، واستمرّ الحال حتّى عام ١٩٧٧م.

وقد تمخّض عن جميع ذلك اختيار تسعة نماذج أخرى من البحوث. وكان المشرف على العمل في هذه المرحلة الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا المتوفى سنة ١٩٩٩م، بعد أن انتدبته الحكومة الكويتية ممثلة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لذلك وأربعة من المساعدين العلميّين، وهم: الدكتور عبدالستار أبو غدة، والدكتور محمّد رواس قعلجي، والأستاذ القاضي سعدي حمدي أبو جيب، والأستاذ بسّام أسطوان. وقد بدأ العمل فيها على أعقاب المرحلة الأولى، وذلك إثر صدور قرار وزاري بتاريخ ١٩٧٧/٣/١م يقضي بتشكيل اللجنة العامّة لمشروع الموسوعة الفقهية، وكانت من أبرز مهام هذه اللجنة وضع خطّة منقّحة للكتابة والإفادة من نتائج المرحلة الأولى وتجاربها^(١).. وتلاحقت الخطوات في العمل تحت إشراف هذه اللجنة، حيث توجّت هذه الجهود بصدور باكورة نتائجها سنة ١٩٨٠م بصدور الجزء الأوّل من الموسوعة، وكان من جملة خبراء الموسوعة - وذلك مضافاً لأسماء من تقدّم - : الدكتور محمّد سليمان الأشقر، والدكتور محمّد الحجّبي الكردي.

الموسوعة الفقهية الكويتية: خطة كتابتها وهيكلتها، أسلوبها وهدفها

ترسّمت الموسوعة الفقهية الكويتية خطة للتدوين تساعد في تحقيق أهدافها والحفاظ على أهمّ خصائصها، والتي هي الوحدة والتناسق. ولا يخفى أنّ بيان الخطة المستهدى بها في الكتابة أمر على جانب كبير من الأهمية؛ لأنّه يُنير السبيل للاستفادة الصحيحة من الموسوعة، كما أنّه يعين على التعرف إلى طابعها العام.

وعناصر الخطة الملزم بها في تدوين هذه الموسوعة خمسة: ترتيب الموسوعة الألفبائي، وتصنيف المصطلحات الفقهية الأصلية والفرعية ومصطلحات الدلالة، وعرض الاتجاهات الفقهية، والأسلوب الواضح واعتماد المراجع الأصلية قدر الإمكان، والأدلة وتخريجها.

أمّا ما يتعلّق بترتيب الموسوعة: فقد وُضعت المعلومات تحت ألفاظ عنوانية متعارف على ارتباطها بمدلولات علمية خاصّة، ورُتبت هجائياً، بحيث عند البحث عن هذه المعلومات والمصطلحات في الموسوعة ينظر إليها ألفبائياً حسب حالتها الراهنة، بغضّ النظر عن أصل الاشتقاق؛ لتيسير الكشف عنها، وقد رُوِيَ في الألفاظ المركّبة ترتيب الأجزاء الأولى، ثمّ الالتفات لترتيب ما بعدها، كما في لفظة «صلاة» وما أُضيف إليها.

وأما ما يتعلّق بتصنيف المصطلحات في الموسوعة: فقد صُنفت الاصطلاحات إلى ثلاثة أقسام:

أ - المصطلحات الأصلية، وهي: المصطلحات التي استعملها الفقهاء لمعنى خاصّ، فالموسوعة تستوفي بيانها بالتفصيل بمجرد أن تذكر في مكانها، وهي مقصد الموسوعة.

ب - المصطلحات الفرعية (الإحالات)، وهي: المصطلحات التي أجمل بيانها في صورة (عجالات)، وتتضمن: التعريف بالمصطلح، وتمييزه عن الألفاظ ذات الصلة، وبيان الحكم الإجمالي له باختصار، والإرشاد إلى مواطن البحث التفصيلية له في الموسوعة.

ج - مصطلحات الدلالة، وهي: المصطلحات التي جيء بها لمجرد الإرشاد إلى الموطن الذي اختير لبحث الموضوع، مثل (قراض، انظر: مضاربة).

وقوام الموسوعة المصطلحات الأصلية، وما سواها نافلة. وعند ذكر الموسوعة للمعلومة تُحيل في الحاشية لمراجع هذه المعلومة أو هذه الأقوال بالتفصيل.

وأما ما يتعلق بعرض الاتجاهات الفقهية: فالطريقة التي اختيرت لبيان المسائل وأحكامها في الموسوعة هي طريقة الاتجاهات الفقهية، بحيث تحصر الآراء المتعددة في المسألة وإتباعها بما يندرج تحت كل اتجاه من مذهب أو أكثر. وإذا كان في المذهب الواحد أكثر من رأي فإنه يتكرر ذكره حسب تلك الروايات مع الاتجاهات المناسبة لها، ويُقدّم ما ذهب إليه الجمهور. وهذه الطريقة تستخلص مواطن الوفاق والخلاف بدقّة، وتتجنب التكرار.

وأما ما يتعلق بالأسلوب والمراجع: فالموسوعة تعرض عباراتها بأسلوب مبسّط واضح، وهذا يتطلب غالباً التصرف في العبارات المُقتبسة من المراجع الفقهية لإزالة الغموض والتعقيد. والمراجع المعتمد عليها هي القديمة التي تداولها أصحاب المذاهب وخدموها، وهي التي دوّنت إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري.

وأما ما يتعلق بالأدلة وتخريجها: فالموسوعة تذكر أدلة الأحكام من المنقول والمعقول، وتكون الأدلة الواردة مُستندة إلى الاتجاه الواحد وما ينتظمه من المذاهب المتّفقة في الحكم، ويُلتزم بتخريج الأحاديث وبيان درجتها، والإتيان

بالرواية على وجهها الثابت في أصول السنة، وقد يكون الحديث غير ثابت، فيعزّز بالحديث الثابت البديل إن تيسّر^(١٢).

وأسلوب الموسوعة يقوم على عرض الاتجاهات الفقهية في تعجيم المعلومات والبحوث، وهي طريقة معروفة وناجحة يُمكن من خلالها تفادي تكرار الرأي الفقهي مع دليله والقائل به، كما أنّها توصل القارئ إلى مواضع الخلاف أو الوفاق أو الرأي المشهور فقهياً بسرعة ودقّة. والموسوعة تعرض المصطلحات والعناوين الفقهية عرضاً مجرداً عن سرد تفاصيل المناقشات والنقوض المذهبية، مكثفة بذكر القول وما يحتاج به أصحابه من الأدلة.

وللموسوعة ملاحق:

(منها): ملاحق تراجم الأعلام، حيث تُعرّف الموسوعة في كلّ جزء من أجزائها بالأعلام الواردة أسماؤهم في هذا الجزء عند نهايته، ورُتبت الأسماء ترتيباً ألفبائياً. ويوجد في كلّ ترجمة التعريف بها، والإشارة إلى أشهر مؤلفاتها، وبيان منزلة المترجم له في الفقه، والمراجع التي كُتبت عن المترجم له. وإذا تكرّرت الترجمة في الجزء اللاحق أُحيل على مكانها في الجزء السابق.

(ومنها): ملاحق أصول الفقه وتوابعه، حيث أفرد علم أصول الفقه في ملحق، وأدرجت تعاريفه ومصطلحاته ضمن الموسوعة، وأشير لبيانها في الملحق، وترتيب الموسوعة لهذا الفنّ ترتيباً موضوعياً، ووضع ما يتبع هذا الفنّ في الملحق، كالقواعد الفقهية والأشباه والنظائر والفروق.

(ومنها): ملاحق المسائل المستحدثة، حيث كان القرار أن تُدرج في ملحق مستقلّ عن أصل الموسوعة، وتكون عرضة للتعديل والتنقيح والنقد والتمحيص قبل ضمّها إلى صميم الموسوعة.

و(منها): ملاحق غريب لغة الفقهاء، حيث كان القرار أن يُوضع للألفاظ الغريبة حصر، ثم تُضاف إلى الملحق وتفسر كل واحد منها بما يبين مُراد الفقيه من استعمالها.

هذا ما ذكرته الموسوعة الفقهية في مقدمتها بالنسبة إلى الملاحق^(١٣)، غير أن المطبوع من أجزاء الموسوعة لا يحتوي إلا على الملاحق الأولى (ملاحق التراجع).

وتوجد أمور لا تشتمل عليها الموسوعة، وهي خارجة عنها، كما ذكرتها هي في مقدمتها^(١٤):

(منها): التقنيات، سواء كانت وضعية أم شرعية.. أمّا الوضعية فلعدم اعتبارها فقهاً إسلامياً، وأمّا الشرعية فلاعتمادها غالباً على اجتهاد حديث أو تخريجات معاصرة خارجة عن الإطار الزمني للموسوعة الأساسية.

و(منها): الترجيح الشخصي لكل ما لم ينقل عن فقهاء المذاهب خلال القرون الثلاثة عشر الهجرية، ومحلّه ملحق المسائل المستحدثة، والبديل عنه الاتجاه الفقهي الموافق للجمهور.

و(منها): المناقشات المذهبية، ذلك أن موطنها الشروح وكتب اختلاف الفقهاء، ولأنّه لا حدّ لها بحيث تنتهي عنده غالباً.

كما توجد أقسام أخرى ليست من شأن الموسوعة، ومكانها المراجع والكتب المخصّصة لها، كمفردات الأئمة أصحاب المذاهب، والألغاز الفقهية، والحيل، والشروط، والإجماعات.

أمّا هدف الموسوعة الفقهية فيتمثّل فيما يلي:

١ - إثراء المكتبة الإسلامية ببحوث تتصف بجدة الصياغة ومعالجة

الموضوعات بتعمق كل على حدة وبجهد جماعي تتلاقح فيه الأفكار والأنظار قبل إخراجها للناس.

٢ - إنها السبيل لتوفير الوقت على المختصين وغيرهم في التعمق بدراساتهم الشرعية، لا سيما في التعليم العالي والقضاء والتشريع، وفي إحياء التراث الفقهي وترشيحه للدراسات الدولية الحقوقية المقارنة (وهو الهدف التاريخي لبزوغ فكرة الموسوعة).

٣ - تسهيل العودة إلى الشريعة الإسلامية لاستنباط الحلول القويمة منها لمشكلات القضايا المعاصرة، ولا سيما مع الإقبال العام على تطوير التشريعات باستمدادها من الشريعة.

٤ - إنها الوسيلة للإلمام بأحكام الدين والاطلاع على ما استنبطه الفقهاء من الكتاب والسنة لتنظيم جميع شؤون الحياة، ولهذا أعظم الأثر في الفلاح والفوز برضا الله سبحانه والحياة الطيبة.

٥ - مواكبة الفقه الإسلامي لما وصلت إليه العلوم والمعارف من تطوير في الشكل والأسلوب، فيجمع إلى أصالة مضمونه وغزارة تراثه جمال الإخراج وسهولة الترتيب^(١٥).

مميزات الموسوعة الفقهية الكويتية

يمكن بيان مميزات الموسوعة الفقهية الكويتية فيما يأتي:

١ - إنها أضخم موسوعة فقهية إسلامية دوت لحد الآن.

٢ - إقتران الأحكام الواردة في الموسوعة بأدلتها من المنقول والمعقول بصورة واضحة ومرتبّة.

٣ - تطبيق الموسوعة لأسلوب عرض الاتجاهات الفقهية في تعجيم المعلومات والبحوث كما تقدم، وهذه طريقة ناجحة يمكن من خلالها تفادي

تكرار الرأي الفقهي مع دليله وقائله، كما أنها توصل القارئ إلى مواضع الخلاف أو الوفاق بدقّة وسرعة.

٤ - الاستقلال في الصياغات الخاصّة للنصوص الفقهية، والتغلب من ثمّ على مشكلة التعبير والبيان التي يواجهها القارئ المثقّف عند مراجعة المصادر الأمّ في الفقه.

٥ - أوسع نطاق المخاطب في الموسوعة؛ لوضوحها وبساطتها.

٦ - مراعاة الجهة الفنيّة في تناول المادة الفقهية وعرضها من خلال وضع عدّة عناوين جزئية للبحث؛ تخلصاً من أسلوب السرد المُسهب لحشد من الفروع والأحكام الفقهية.

٧ - غزارة المعلومة الموجودة تحت المصطلحات الأصلية.

٨ - سرعة الوصول إلى المعلومة من خلال الترتيب المناسب للمصطلحات، ومن ثمّ يترتّب على ذلك توفير وقت الباحث وجهده.

٩ - سهولة عرض المعلومة، والإحالة لمواطن الاتفاق والخلاف بدقّة.

١٠ - الترجمة المناسبة لرجال الفقه الإسلامي والأعلام الوارد أسماؤهم في الموسوعة.

كلمة نقدية حول الموسوعة الفقهية الكويتية

على الرغم ممّا تقدّم ذكره من أمور تميّزت بها الموسوعة الفقهية الكويتية، غير أنّها لم تخلّ من بعض النقود والهفات، حالها حال أيّ عمل موسوعي آخر.. ومن بعض موارد النقد:

١ - لقد صرّحت الموسوعة في مقدّمتها بأنّها ستأتي بملاحق نهاية كلّ جزء تستعرض فيها مباحث المسائل المستحدثة وغريب لغة الفقهاء وأصول الفقه وتوابعه مضافاً إلى ملحق تراجم الأعلام، وهذا شيء لم يكن له واقع موضوعي عند طبع الموسوعة، حيث لا يجد المتصفّح للموسوعة سوى ملحق تراجم الأعلام، وهذا الأمر من المفارقات.

٢ - في بعض المصطلحات الواردة في الموسوعة لا يجد القارئ استيعاباً مطلوباً لجميع جهات ذلك المصطلح. ومن ذلك مصطلح «آنية»، حيث ضمّ بحثه في الموسوعة أقلّ من ثماني صفحات، استعرض فيه التعريف، وأحكام الآنية من حيث استعمالها، وحكم اقتناء آنية الذهب والفضة، وحُكم إتلافهما، وزكاة آنيتهما^(١٦). في حين تُوجد موضوعات ومطالب أخرى تحت هذا المصطلح، منها: صرف آنية الذهب والفضة، وأحكام الآنية المتنجّسة، والآنية المنقوش عليها الصور والتماثيل، وآنية الخمر، والآنية المشتبّهة، والآنية المغصوبة، والآنية المُبال فيها، وجملة من آداب الآنية من حيث هي.

٣ - انخرام منهجية وحدة السياق في الموسوعة، حيث إنّها في بعض الموارد ليست بالمستوى المطلوب من الدقّة والعمق، ويشعر القارئ بالتفاوت الملموس لمنهجية البحث من مصطلح لآخر، وتكفي مطالعة بعض الأجزاء للوقوف على ما ذكر.

٤ - وجود الضعف في بعض التقسيمات والعناوين الفرعية من حيث التداخل، أو من حيث عدم الاستيعاب لجميع تقسيمات المادة أو المصطلح، وهذا ما يظهر للمراجع لبعض بحوث الموسوعة وتقسيماتها ومقارنتها بالمادة الفقهية في المصادر الأصلية^(١٧).

٥ - تطرّقت الموسوعة لبعض العناوين غير المصطلح عليها في لغة الفقه والفقهاء كاصطلاح فقهي، مثل عنوان «أثر» بمعنى ما يترتب على الشيء في كُتب الفقه كلّ مسألة في بابها، أو بمعنى بقية الشيء مثل بقية النجاسة. ومن الواضح أنّ المعنى الأول لا أثر فيه للباحث، كما أنّ المعنى الثاني لا يقصده المراجع، بل يقصد عنوان «نجاسة» مثلاً^(١٨).

٦ - حوت الموسوعة بعض البحوث غير الفقهية، مثل بحث «الإجزاء»^(١٩) وبحث «اتّحاد الحُكم والسبب»^(٢٠) وغيرهما من البحوث الأصولية التي مجال بحثها

المناسب هو الملحق الأصولي. وأغرب من ذلك أن أول عنوان في المجلد الأول من الموسوعة هو عنوان «أئمة» الذي ذكرت تحته إطلاقات هذا العنوان، حيث يطلق على الفقهاء أو أئمة الحديث أو التفسير أو الأصول^(٢١)، مع أنه لا علاقة لهذه الإطلاقات بالبحث الفقهي.. ثم ترجع الموسوعة في مقام بيان الحكم الشرعي لعنوان «أئمة» فتذكر أن المقلد مخير في اختيار اجتهادات أحد الأئمة من المذاهب^(٢٢)، مع أن من الممكن جداً إرجاء هذا الحكم إلى مصطلح «تقليد» مثلاً ليتم بحثه مع سائر أحكام تلك المادة^(٢٣).

٧ - اشتملت الموسوعة على بعض العناوين التي لا تصلح لأن تكون مفاتيح ومداخل للأبحاث الفقهية (بمعنى فقدانها لصفة العنوانية)، من قبيل لفظة «آل»^(٢٤)، فإنها كسائر الألفاظ الأخرى التي لا خصوصية لها، ومجرد وقوعها في الوقف أو الوصية لا يكفي لعنوانيتها، وكذلك الحال في لفظ «قوم» و«بنو فلان» مثلاً. هذا في الوقت الذي لا يعطى للفظ «آل البيت» أو «آل محمد» سمة العنوانية التي لاشك في صلاحيتها لذلك، باعتبار أن له منشأ قرآنياً وحديثياً وفقهياً، مضافاً إلى كونه مصطلحاً مأثوراً في الأذهان. وأيضاً ورد في الموسوعة اصطلاح «آداب الخلاء»^(٢٥)، ومن الواضح أن الآداب الواردة في الفقه كثيرة وشاملة لأكثر أبواب الفقه، ولا ميزة لـ «آداب الخلاء» عن «آداب البيع والشراء» و«آداب السفر»، والمناسب في المقام هو جعل العنوان مطلقاً، وهو «آداب»^(٢٦).

٨ - وجود خلل في تقسيم بعض المصطلحات، حيث عمدت الموسوعة إلى بعض العناوين فجعلتها عنواناً أصلياً أو فرعياً، في حين أن الأنسب جعله من قسم عناوين الدلالة.. وذلك من قبيل عنوان «آباء»^(٢٧)، فالمطلع لهذا البحث لا يرى أي مناسبة لإفراده، والطريقة المنهجية تقتضي إرجاع البحث في «آباء» بشكل كامل إلى عنوان «أب». وكذلك الحال عند مطالعة عنوان «آبار»^(٢٨)، فإن الذوق يقتضي إرجاع هذا البحث إلى عنوان «بئر»، كما هو واضح.

٩ - وجود تشويش في هيكلية بعض البحوث، ومثال ذلك عنوان «آل» الذي جاء في الموسوعة، فقد ورد في «المبحث الثاني: أحكام الآل في الوقف والوصية» عنوان (المراد بآل محمد ﷺ عامة)، وتلته أربعة عناوين ترتبط بآل البيت^(٢٩)، وهذه العناوين الخمسة لا ربط لها بالمبحث الثاني.. وأيضاً تلت (المبحث الخامس: الصلاة على آل النبي ﷺ) ثلاثة عناوين: (آل البيت والإمامة الكبرى والصغرى، حكم سب آل البيت، الانتساب إلى آل البيت كذباً)^(٣٠)، وهي في مستوى هذا العنوان، ولا داعي لإلحاقها تحته. كما أن الأنسب تقسيم البحث حول آل البيت إلى البحث المفهومي حول المراد بهذا المصطلح وإلى بحث الأحكام المتعلقة بهم^(٣١).

١٠ - عدم التدقيق في نسبة الأقوال إلى قائلها، أو عدم الوضوح في بيان الرأي المختار عند مذهب من المذاهب في بعض الأحيان. من ذلك ما جاء في المجلد الثالث من الموسوعة من عدّ القول الصحيح في مذهب المالكية هو أن نظر المرأة إلى ذي محرماً كظفره إليها، في حين أنها عدت في مجلدتها الأربعين أن مذهب المالكية والصحيح عندهم جواز نظر المرأة إلى ما سوى ما بين السرة والركبة من محارمها الرجال^(٣٢).

١١ - وأهم نقطة في المقام هي اكتفاء الموسوعة بالتراث الفقهي للمذاهب الإسلامية الأربعة وإغفالها ما تملكه باقي المذاهب من رصيد وتراث فقهي ثر، الأمر الذي قلل من مستوى الإحاطة العلمية لمحتويات الموسوعة، على أن هذا الإقصاء لبقية المذاهب خطوة لا تنسجم والأهداف المعلنة للموسوعة، كإحياء التراث الفقهي وترشيحه للدراسات الحقوقية الدولية! ويتوجه إلى الموسوعة إهمالها للفقهاء الإمامية خاصة، مع ما فيه من غزارة المادة وسعة ينبوع وكثرة الفروع وقوة المدارك ورصانة المباني وسمو المعاني ومطابقة العقل والعرف في الأكثر مع بُعد النظر، على حدّ تعبير الإمام

كاشف الغطاء^(٣٣). وفي الواقع إهمال المذهب الإمامي يعدّ خسارة لنفس الموسوعة لا للفقه الإمامي.

هذا آخر ما أردت إثباته في هذه العجالة، ونسأل الله التوفيق، ومنه نستمدّ العون.

الهوامش:

١. موسوعة المورد، ٤: ٥٧، الموسوعة العربية العالمية، ٢٤: ٤٢٩.
٢. المعجم الوسيط، ٢: ١٠٣١.
٣. الموسوعة العربية العالمية، ٢٤: ٤٣٠.
٤. المصدر نفسه، ٢٤: ٤٣٣ - ٤٣٤.
٥. موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ١: ٨٠ - ٨١.
٦. الموسوعة العربية العالمية، ٢٤: ٤٣٤ - ٤٣٦.
٧. موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ١: ٨٢.
٨. من هنا نشأ اتجاه الفقه التقريبي، وهو: مشروع ينظر إلى الصلة القائمة بين الفقه والتقريب، فهو يعالج قضية التقريب من زاوية النظر إلى موقعها في منظومة التقريب، ويمكن التعبير عنه بالفقه المقارن لغرض التقريب. وهذا السنخ من الفقه لا ينحصر داخل إطار الحدود المذهبية، بل يسعى إلى إبراز المجالات المشتركة والحيوية بين المذاهب، سيما إبراز البحوث والدراسات المهمة والمصيرية التي تحظى بموقع خاص في الفقه لا يملؤه بديل أو نظير. فالمواقف التقريبية التي يتخذها أصحاب هذا الاتجاه قبل أن تكون ناشئة من إدراك ضرورة فقهية معينة للتحليل الموضوعي، فإنها تحصل على مسرح الواقع على أساس إدراك لضرورة التقريب لا غير، فهذه الفئة ترى أن التقريب بين المذاهب عبارة عن محاولة أساسية واجتماعية لا بدّ منها ضمن مجالاتها المتاحة لها، ومن بين هذه المجالات يبرز المجال الفقهي بوضوح أكثر. راجع المعجم الوسيط فيما يخصّ الوحدة والتقريب لكاتب هذه السطور، ١: ٢٩.
٩. راجع مجلّة «رسالة التقريب» الطهرانية / العدد: ٣٦ / سنة: ١٤٢٣هـ / صفحة: ٣٦ - ٣٧ / مقالة «الموسوعات الفقهية.. دراسة مقارنة في المنهج الموسوعي» للشيخ خالد الغفوري.
١٠. موسوعة جمال عبدالناصر الفقهية، ١: ٥٨.
١١. الموسوعة الفقهية الكويتية، ١: ٥٦ - ٥٧.

١٢. المصدر السابق، ١: ٦٤ - ٧٠.
٣١. المصدر السابق، ١: ٦٠ - ٦٣.
١٤. المصدر السابق، ١: ٥٨ - ٥٩.
١٥. المصدر السابق، ١: ٥٤.
١٦. المصدر السابق، ١: ١١٧ - ١٢٤.
١٧. www.shahrodi.com/magazines.
١٨. الموقع السابق نفسه.
١٩. الموسوعة الفقهية الكويتية، ١: ٣٢١.
٢٠. المصدر السابق، ج ١: ١٩٩ - ٢٠١.
٢١. المصدر السابق، ج ١: ٧٥ - ٧٦.
٢٢. المصدر السابق، ج ١: ٧٦.
٢٣. www.shahrodi.com/magazines.
٢٤. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١: ٩٧ - ١٠٧.
٢٥. المصدر السابق، ج ١: ٩٤.
٢٦. راجع مجلة «رسالة التقريب» الطهرانية (مصدر سابق) / صفحة: ٣٩.
٢٧. الموسوعة الفقهية الكويتية، ١: ٧٧ - ٧٨.
٢٨. المصدر السابق، ج ١: ٧٨ - ٩١.
٢٩. المصدر السابق، ج ١: ٩٨ - ١٠٣.
٣٠. المصدر السابق، ج ١: ١٠٦ - ١٠٧.
٣١. أنظر: مجلة «رسالة التقريب» الطهرانية (مصدر سابق) / صفحة: ٤٤ - ٤٥.
٣٢. راجع الموسوعة الفقهية الكويتية، ٣: ٨٩ - ٩٠ و ٤٠: ٣٥٨.
٣٣. تحرير المجلة، ١: ١١٠ (بتحقيق كاتب السطور).



قرارات في
كتب مقارنة

التعريف الوايف

لكتاب الجامع الكافي

في فقه آل محمد (عليهم السلام)

للمحافظ أبي عبدالله محمد بن علي بن الحسن العلوي (٣٦٧ - ٤٤٥هـ)

السيد عبدالله بن حمود العزي (*)

إنَّ المتتبع للحركة الفقهية منذ فجر الإسلام وحتى اليوم يجد أنَّ الفقه الإسلامي قد مرَّ بمراحل متعددة من التطوُّر المنهجي، والنماء المعرفي، والتجديد النوعي، ومن التعقيد والتأصيل. ففي عصر الرسالة تكاملت مصادره التشريعية الأساسية، واستوعبها عدد من الصحابة الكرام، وتدرَّبوا على كيفية الاستناد إليها، والاستنباط منها عند حدوث الوقائع وحلول النوازل. وفي عصر الصحابة تأصَّل مبدأ التطبيق الفقهي، وإنزال الأدلة على تلك النوازل والوقائع. وأمَّا في عصر التابعين فقد توسَّعت دائرة البحث الفقهي نتيجة للاحتكاك الحضاري بين المسلمين وبين الشعوب التي دخلت الإسلام، وخصوصاً بعد انتشار جماعة من فقهاء التابعين في عدد من الأقاليم ذات الثقافات المتنوعة والحضارات المختلفة، فظهرت نوازل جديدة وأحداث عديدة، وظهر ما يُمكن أن يُسمى بـ(الفقه المُؤامم).

وفي أواخر عصر التابعين وأوائل عصر تابعي التابعين، وحتى منتصف

(*) باحث ومُحقِّق للتراث - اليمن.

القرن الثالث الهجري، نمت حركة العلوم الفقهية كبقية العلوم، وكثرت التأليف في مختلف مجالاتها، وظهرت كتب الحديث وكتب أصول الفقه، التي رفدت المجتهدين بمواد الاجتهاد، فتوسعت أبواب الاجتهادات الفقهية وتطورت ومهّدت لظهور المذاهب الفقهية.

وتكوّنت على إثر ذلك لكل مذهب من المذاهب الإسلامية ثروة فقهية ضخمة لا نستطيع في هذه العجالة رصدها أو التعرّيج على تفاصيلها، ولكن لعلّ من أهم ما يُمكن ذكره هنا هو بروز الموسوعات الفقهية المهمة والكبيرة، ولعلّ في طليعتها هذا الكتاب الذي بين أيدينا، والذي يعتبر من أهم الموسوعات الفقهية التي ظهرت في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري، واشتمل على خصائص ومميزات قلما توجد في أي موسوعة فقهية أخرى سواء من ناحية التعاطي مع المسائل الفقهية الخلافية، أو من ناحية تعدد الآراء حولها، أو من ناحية التنوع الفقهي.

أولاً: حول الكتاب

يأتي هذا الكتاب القيم والمعروف باسم (الجامع الكافي) أو (جامع آل محمد) كواحد من أهم وأقدم كتب آل محمد الفقهية التي ألفت أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري، وله مكانة مرموقة وشهرة واسعة في أوساط الزيدية.

وفيما يلي نظرة شاملة لمعالمه الأساسية وأهميته العلمية، وطرق مؤلفه المنهجية:

١- أهمية الكتاب

تأتي أهمية هذا الكتاب لاعتبارات عديدة من أهمها:

- ١ - استيعابه إلى حدّ ما فقه عدد من فقهاء المسلمين من كل المذاهب الإسلامية، ففي الوقت الذي خصّص فيه مؤلفه مساحة واسعة لفقه ثلاثة من العترة

النبوية وواحد من شيعتهم الزكية، فإنه أيضاً تطرق إلى فقه عدد آخر من العترة النبوية (آل محمد) وعدد من الصحابة، وعدد من التابعين وتابعيهم، بما فيهم أئمة المذاهب الأربعة، وعدد من أتباعهم.

٢ - معالجته لقضية هامة طالما دعا إليها عدد من المهتمين بوحدة الأمة، وعدم إثارة المسائل الخلافية بين مذاهبها، وهي ما بات يُعرف اليوم بـ(التقريب بين المذاهب) حيث تناول التقريب بأسلوب يجعلك تتذوق حلاوته وتعيش حقيقته.

٣ - خصوصيته بين كتب الفقه عند الزيدية، باعتباره من أقدم الكتب الفقهية التي جمعت أغلب فقه الأئمة المتقدمين من آل محمد وشيعتهم الكرام والصحابة والتابعين.

٤ - استيعابه لثلاثين مصنفاً من مصنفات الحافظ الكبير المعمر محمد بن منصور المُرادي، الذي يُعد في طبقة مشايخ شيوخ الحافظ البخاري، وإن لم يشتهر كاشتهاره.

٥ - احتواؤه على ثلاثة مناهج من مناهج الاستدلال الفقهي عند المدارس الفقهية، وهي المناهج التي تدور حولها الاجتهادات عند مختلف المذاهب الإسلامية، أي: منهج مدرسة الأثر، وهو منهج شديد التمسك بظاهر النص الشرعي. ومنهج مدرسة الرأي، وهو منهج يعطي وزناً كبيراً لمقاصد النص الشرعي. ومنهج مدرسة الوسط (الرواية والدراية)، وهو منهج يُوازن بينهما.

ولعل ما يُفيد هنا أمران مهمان:

أولهما: اجتماع نماذج واسعة من هذه المناهج الثلاثة في كتاب واحد، وقلماً تجتمع في غيره.

وثانيهما: كشف حقيقة نشوء هذه المناهج الثلاثة، حيث اعتبر بعض الباحثين أن مردّ نشأتها إلى الطبيعة الجغرافية، فأضاف منهج مدرسة الأثر إلى

(المدينة) أو (الحجاز) ومنهج مدرسة الرأي إلى (العراق) أو (الكوفة) بينما يتبين لنا من خلال هذه المسائل التي تضمنها هذا الكتاب وغيرها من الشواهد أن علاقة الجغرافيا بالفقه والاجتهاد علاقة نسبية. فهذا الإمام مالك عاش في (الحجاز) وقد تأثر بمنهج مدرسة الرأي (العراق). وهذا الإمام أحمد عاش في (العراق) وغلب عليه منهج مدرسة الأثر (الحجاز). وأما آل محمد فغلب على منهجهم طابع الموازنة بين المنهجين.

٦ - لغته الفقهية، ميسرة وسهلة وغير معقدة الألفاظ والتراكيب كبعض كتب الفقه الأخرى، الأمر الذي يسهل لكل الطبقات العلمية مطالعته والإفادة منه.

٧ - اشتماله على أغلب دلالات المسميات الفقهية المعاصرة التي يرددها الباحثون في عصرنا ويعقدون من أجلها المؤتمرات والندوات، ويؤسسون لها المراكز والمؤسسات المتخصصة كـ (الفقه المقارن) و (فقه الوقائع والنوازل) و (فقه الواقع والتوقع) و (فقه المصالح والمقاصد) و (فقه الإحتياط ودرء المفاسد) و (فقه الثوابت والمتغيرات) و (فقه الموازنات والأولويات) و (فقه السياسة الشرعية) و (فقه تقنين الأحكام).

٢ - خارطة هذا الكتاب

يقع هذا الكتاب في مجلدين مخطوطين كبيرين، اشتمل كل مجلد على ثلاثة أجزاء، فالمجلد الأول اشتمل على الثلاثة الأجزاء الأولى، حيث بدأ بمقدمة المؤلف وانتهى بكتاب البيوع. أما المجلد الثاني فاشتمل على الثلاثة الأجزاء الأخيرة، حيث بدأ بـ ((كتاب الشفعة)) وانتهى بكتاب السيرة.

ومن المعروف أن بدايات هذه الأجزاء ونهاياتها بعد التحقيق والطبع لم تعد كما هي في المخطوطات، نظراً لما يتطلبه أمر التحقيق من ناحية، ومن ناحية أخرى حرصاً منا على ترتيب الأجزاء بما يتناسب مع محتوياتها بداية ونهاية، حيث

راعينا أثناء الإخراج الطباعي تقسيمها على ثمانية مجلدات شبه متساوية في الأحجام والصفحات.

ومن المعروف أنَّ هذه المجلدات الثمانية قد اشتملت على نصوص فقهية قيِّمة، لذلك قمنا بإعداد فهرس علمية شاملة لها ولأصحابها تتناسب ومكانة هذا الكتاب وطبقات القراء الكرام، تقع في مجلد مستقل، شامل للفهارس التالية: فهرس الآيات القرآنية. فهرس الأحاديث النبوية. فهرس الآثار العلوية. فهرس ما أجمع عليه أهل البيت. فهرس أقوال أهل البيت. فهرس أقوال الصحابة. فهرس أقوال التابعين وتابعيهم وتابعي التابعين. فهرس أقوال الفقهاء الأربعة، كل على حدة. فهرس أقوال أصحاب أبي حنيفة. فهرس الأقوال المنسوبة لأهل البلدان. فهرس المصطلحات الفقهية والعامية. فهرس الأعلام المترجم لهم. فهرس الأحداث والوقائع. فهرس البلدان والأماكن. فهرس القبائل والفرق والجماعات.

٣- زيادات الكتاب

وبالنسبة للزيادات الملحقة في أواخر الجزء السادس من مخطوطة هذا الكتاب، والمعروفة باسم (زيادات الجامع الكافي) فقد وضعت في الاعتبار أن تكون الدراسة المتعلقة بها في أول المجلد الذي أفردته لها، لتكون وافية بالمراد، شاملة لحلول كل الإشكالات المتعلقة بها، وكانت الخطة أن يتزامن نشر ذلك المجلد مع هذه المجلدات، وكنت حريصاً كل الحرص على ذلك، ولكنني وقعت تحت ضغط عاملين: زمني وطلبي. فالزمني تمثل في وقوفي أمام مسائل كلامية دقيقة، يوحي ظاهر بعضها بالإشكال لعدم إكمالها في أغلب الأحوال. وأما الطلبي فتمثل في الإلحاح المستمر من قبل عدد من الأخوة المتعطشين للاطلاع على هذه المجلدات.

وقد بقيت متردداً إزاء ذلك بين تأجيل إنجاز هذه المجلدات إلى حين الانتهاء من ذلك المجلد الخاص بالزيادات، وبين تعجيل منفعتها، فترجّح لي تعجيل منفعتها؛ تلبية لرغبة الراغبين، وحرصاً على إفادة الطالبين، خصوصاً أن هذه المجلدات غير مرتبطة من حيث الموضوع بمجلد الزيادات.

فهذه المجلدات الثمانية موضوعها (الفقه) وذلك المجلد موضوعه (علم الكلام) كما أنه قد حالت بيني وبين تحقيق ذلك إشكالات تتطلب المزيد من التأكد والتثبت والشرح والإيضاح. ومنها: أن تلك الزيادات تبحث في لطيف علم الكلام، وفي مسائل دقيقة منه. ومنها: أنه يبدو على بعضها في الظاهر إشكالات متعددة، بعضها يرد في سياق السؤال نفسه، وبعضها في سياق الجواب، وقد يزعم المطلع لأول وهلة أن ذلك القول لهذا الإمام أو ذاك، وهو ليس كذلك. ومنها: أن الجواب قد لا يأتي على وجهه بسبب عدم حفظ الراوي له بكامله، وعلى سبيل المثال نجده يقول في سياق جواب مسألة (نقصان الإيمان وزيادته): «وشرح فيه شرحاً لم أحفظه وزاد آية من القرآن». ونجده يقول في سياق جواب مسألة (الخروج من النار): «وذكر أشياء لم أحفظها». ونجده يقول في سياق جواب مسألة (القدر): «وذكر فيه كلاماً وشرحاً لم أحفظه، وذكر فيه آيات من القرآن». وكقوله في سياق جواب (مسألة الاستطاعة): «وتكلم أحمد بن عيسى في هذا بكلام وشرح لم أحفظه». وفي موضع آخر: «وذكر أحمد وجهاً آخر لم أحفظه».

٤- طريقة المؤلف في تأليفه

سلك المؤلف في تأليفه منهجاً خاصاً نقرأه في مقدمته القيمة التي أبان فيها دوافع تأليفه وأسلوب تصنيفه.

أ. دوافع التأليف: قال في معرض ذلك: «فإنك ذكرت لي أنك رأيت الزيدية قبلنا بالكوفة يُعَوَّلون في مسائل الخلاف على مذهب الإمام

أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الإمام الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، والإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، والإمام الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الإمام الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ومحمد بن منصور بن يزيد المرادي المقرئ رحمه الله تعالى وذكرت أن أقاويلهم متفرقة، ليس يحويها كتاب فيقصد، وحاجة أصحابنا الزيدية إلى كتاب يجمع أقاويلهم.

فكان الغرض من تأليفه: جمع مسائل الخلاف على مذهب هؤلاء الأئمة المتفرقة، في كتاب واحد يفي بحاجة أصحاب الزيدية وغيرهم، مُستقصى فيه ما تناثر هنا وهناك، تيسيراً للطالب، ومزيد فائدة للراغب.

ب. الإسم والدلالة: ويبيّن طريقة الاختصار وإثبات الأقوال؛ ليُخرجَ في الأخير كتاباً تطابق محتواه مع مسماه، جامعاً لمسائل الفقه وأقوال الأئمة، كافياً في الأدلة واستنباط الأحكام.

ج. كيفية إثبات الأقوال: ويقول موضحاً كيفية إثبات الأقوال وتدوين المسائل: «واعتمدت فيما ذكرت من أقاويلهم على حكاية ألفاظهم في أكثر المسائل، وربما قدمت في بعضها وأخرت، وربما زدت اللفظة التي توضح المعنى وتكشفه ولا تغيره، وربما نقصت من ألفاظهم ما يستغنى عن ذكره، وربما روى محمد خيراً عن بعض العلماء، ثم قال في عقبه: وبهذا نأخذ، وهذا قولي. فابتدأت المسألة على أنها قوله، وربما سئل ف قيل له: أيجوز كذا؟ فقال: (نعم) أو (لا). فحكيت أن ذلك القول قوله، وقلت: قال: يَجوز كذا، أو لا يَجوز كذا».

د - المصادر والمراجع

ثم يوضح أهم المصادر والمراجع التي اختصر منها هذا الكتاب فيقول:
((ومصنفات محمد التي اختصرت منها هذا الكتاب ثلاثون مصنفًا)).

هـ - النسخ المعتمدة في تحقيق هذا الكتاب

إعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على ثمانية نسخ مخطوطة، جميعها مقروءة على عدد من الأئمة والعلماء كما هو واضح في هوامشها، وقد وضعت في اعتباري تقديم النسخ القديمة التي يعود نسخها إلى عصر المؤلف (أواخر القرن الرابع، وبداية القرن الخامس الهجري) أو النسخ المنسوخة عليها ولو كانت متأخرة في تاريخ نسخها.

على أنه من الممكن القول: إنَّ نسختين على الأقل من النسخ التي اعتمدناها نُسختا على نسختين تعودان إلى عصر المؤلف إذا لم تكن إحداها نسخة المؤلف نفسه أو على الأقل أنه قرأها وراجعها، ولعل الغالب على نُسخ اليمن أنها تعود إلى هاتين النسختين.

ولعل القاضي العلامة جعفر بن أحمد بن عبد السلام، المتوفى سنة (٥٧٣هـ) هو من قَدِمَ بإحدى هاتين النسختين أثناء رحلته إلى العراق في منتصف القرن السادس الهجري، وقد اطلعتُ على جزء قديم بمكتبة الشيخ مشرف المحرّابي لعله أحد أجزاءها، كونه يعود إلى خزّانة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة المتوفى سنة (٦١٤هـ).

والأخرى قَدِمَ بها العلامة الكبير أحمد بن مير^(١) بن الناصر من أولاد الحسن بن زيد بن الحسن بن علي، وذلك في سنة (٧٤٩هـ) في عصر الإمام المهدي علي بن محمد المتوفى سنة (٧٧٣هـ) وهي التي أشار إليها العلامة المحقق صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير المتوفى سنة (٩١٤هـ) في كتابه (الفلك الدوّار)^(٢).

وفيما يلي وصف للنسخ المعتمدة في تحقيقنا لهذا الكتاب:

النسخة الأولى: نسخة يعود تملكها إلى السيد العلامة عبد الرب بن محمد بن الحسين بن عبد القادر بن الناصر بن عبد الرب بن شمس الدين، ويبدو عليها من ورقة الغلاف أنه تعاقب على تملكها عدد من العلماء. وقد اشتملت على الجزء الأول والثاني، وكان الفراغ من نسخها يوم الخميس لليلتين بقيتا من شهر ذي القعدة الحرام سنة (١١٦٣هـ) ناسخها العلامة عبد الله بن محمد بن ناصر الزبيدي الكوكباني.

النسخة الثانية: يعود تملكها إلى القاضي العلامة أحمد بن ناصر بن محمد بن عبد الحق المخلافي، وقد اشتملت على الثلاثة أجزاء الأولى، وذكر في آخر الجزء الأول الأئمة والعلماء الذين تعاقبوا على قراءتها وسماعها. ثم قال: «أبو المناقب، وأبو طاهر بن دفسله... وأجازهما السيد يحيى بن محمد الريحاني ما فاتهما في رجب من سنة (فراغ)^(٣) وأربعمائة، وابن الريحاني يرويه

عن المصنف. انتهى والله المنة أولاً وآخرأً وظاهرأً وباطناً، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً».

هذا وهنالك نسخة مشابهة للنسختين المذكورتين ذكرها خير الدين الزركلي في (الأعلام): ١٤٢/٨ وذكر أنها موجودة في مكتبة الإمبرزويانه بـ(ميلانو)، نسخت سنة (١٠٨٨هـ)، وهي من أوقاف العلامة يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد، وهي غير النسخة الأخرى الموقوفة بـ(الجامع الكبير) الآتي وصفها.

النسخة الثالثة: نسخة مصورة من مكتبة الشيخ مشرف عبد الكريم المحرابي، مبتورة من أولها إلى وسط الجزء الرابع، وبدايتها من قوله: «علي - صلى الله عليه - بالسرقة ثم رجع فتركه» إلى آخر الجزء الرابع. وهي نسخة قديمة جداً لعل تاريخ نسخها يعود إلى سنة (٤٤٤هـ).

النسخة الرابعة: نسخة مصورة من مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، وهي في الأصل من أوقاف العلامة الكبير يحيى بن الحسين بن الإمام القاسم بن محمد بن علي - رحمهم الله - وهي من الكتب التي وجه الإمام المتوكل على الله يحيى بن محمد حميد الدين - رحمهما الله - بنقلها إلى المكتبة ووقفها فيها سنة (١٣٥٥هـ).

وهي تقع في (٣٥٧) صفحة بالقطع الكبير، مسطرتها (٥٠) سطراً في الصفحة، والديباجة مذهبة في شكل فني جميل، وقد كتبت بخط دقيق وجميل، وللأسف لم نعثر فيها على تاريخ النسخ، ولا على اسم ناسخها، وقد كتب على صفحاتها الأولى بخط واقفها طريقة تملكه لها بقوله: «ملك بالقسمة الصحيحة الشرعية الفقير إلى عفو الله، يحيى بن الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي لطف الله به».

النسخة الخامسة: نسخة الإمام المنصور بالله محمد بن يحيى بن محمد

حميد الدين، وقد آلت إلى ولده الإمام المتوكل على الله يحيى بالقسمة الشرعية سنة (١٣٥٣هـ) ويظهر مما كتب على بعض أوراقها أنها انتقلت بطريقة أو بأخرى إلى عدد من العلماء. وهي تقع في مجلدين، اشتمل كل واحد منهما على ثلاثة أجزاء، عدد صفحات المجلد الأول (٥١٢) ومسطرته (٣٣) سطراً لكل صفحة، ويقع المجلد الثاني في (٤٢٠) صفحة، ومسطرته (٣٣) سطراً لكل صفحة، ولم يكتب ناسخها اسمه عليها.

النسخة السادسة: نسخة العلامة الكبير، عبد الله بن الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي - رحمه الله تعالى - وقد انتقلت من ورثته إلى السيد العلامة المؤيد بن عبد الكريم العنثري، ثم إلى السيد العلامة محمد بن عبد العظيم الهادي، وهي نسخة جميلة اشترك في نسخها عالمان جليلان، أحدهما القاضي محمد بن يحيى مرغم، حيث نسخ المجلد الأول المشتمل على الثلاثة أجزاء الأول، وكذلك نسخ الجزء الرابع وثلثي الجزء الخامس من المجلد الثاني. ويقع المجلد الأول في (٤٢١) صفحة بواقع (٣١) سطراً لكل صفحة، ويقع ما نسخه من الجزأين الرابع والخامس في (١٧٨) صفحة بواقع (٣١) سطراً لكل صفحة.

النسخة السابعة: نسخة العلامة أحمد بن الحسن الحوثي - رحمه الله تعالى - والذي تيسر لنا منها هو من بداية الجزء الرابع، وأوله كتاب (الشفعة) يقع في (٤٣٤) صفحة، عدد سطورها (٤٣-٤٤) سطراً للصفحة الواحدة، ناسخها العلامة حسن بن محمد العجري.

النسخة الثامنة: نسخة القاضي العلامة النحرير، حسن بن محمد سهيل - رحمه الله تعالى - وهي نسخة جميلة تتكون من مجلدين، اشتمل كل واحد منهما على ثلاثة أجزاء، وقد اشترك في نسخها القاضي علي إسماعيل سهيل،

والسيد العلامة علي بن قاسم الطالبي المؤيدي - رحمه الله تعالى - حيث نسخ القاضي علي إسماعيل سهيل الأجزاء الثلاثة الأولى. وما نسخه يقع في (٤٣٤) صفحة، عدد سطورها ما بين (٣٧ - ٣٩) سطراً لكل صفحة.

ثانياً: حول المؤلف

١. نسبه ومولده

هو السيد الشريف الإمام الحافظ الحجة أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن علي بن الحسين بن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد البطحاني بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الإمام الحسن بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

وُلد في شهر رجب سنة (٣٦٧هـ) في مدينة (الكوفة) العامرة بالعلم والأدب، ونشأ في ظل أسرة علوية كريمة محبة للعلم وشغوفة بمكارم الأخلاق. بكرٌ إلى تحصيل العلوم بهمة عالية وعزيمة سامية منذ نعومة أظفاره، حيث ابتدأ حياته العلمية على يد والده، والذي أفاده إفادة عظيمة، خاصة في الحديث وعلومه. كما تنقل بين عدد كبير من مشايخ (الكوفة)، ورحل - أيضاً - إلى مشائخ (بغداد).

٢. مشائخه

ولعل من المناسب ذكر بعض مشايخه الذين أخذ عنهم تلقياً أو رواية، وقد تتبعتهم من خلال ذكره لهم في عدد من مؤلفاته. ومن أبرز هؤلاء المشايخ نذكر:

١. إبراهيم بن أحمد الطبري، أبو إسحاق المقرئ.

٢. إبراهيم بن محمد النظامي.

٣. أحمد بن عبد الله الجواليقي، أبو خازم.
٤. أمة السلام بنت القاضي أحمد بن كامل بن شجرة البغدادية
٥. جعفر بن محمد بن الحسين بن حاجب، أبو عبد الله.
٦. جعفر بن محمد بن عيسى بن علي بن محمد الجعفري.
٧. الحسين بن محمد بن إسماعيل بن أبي عابد، أبو القاسم (قاضي الكوفة)
٨. زيد بن أبي هاشم جعفر بن محمد العلوي.
٩. زيد بن محمد بن المؤدب.
١٠. صالح بن أحمد الخراز.
١١. صالح بن أحمد العطار.
١٢. الضحاك بن عبيد الله بن أبي قتيبة الغنوي.
١٣. عبد الله بن بشر بن مجالد البجلي.
١٤. عبد الله بن الحسين بن محمد، أبو محمد الفارسي.
١٥. عبد الواحد بن محمد بن عبد الله، أبو عمر بن مهدي البغدادي.
١٦. علي بن الحسن بن عبد الرحمن العلوي (والد المؤلف).
١٧. علي بن الحسن بن يحيى، أبو الحسين العلوي.
١٨. مجالد بن بشر، أبو عبد الله البجلي.
١٩. محمد بن إبراهيم بن سلمة بن كهيل.
٢٠. محمد بن أبي هاشم جعفر بن محمد العلوي. وغيرهم كثير.

٣. تلامذته

ولما استقر به الحال في الكوفة مسقط رأسه، وبیت علمه الأول، قصده

كوكبة من الحفاظ الكبار من مختلف المذاهب، ومنهم الحافظ محمد بن علي الصوري المتوفى سنة (٤٤١هـ)، وقد هاجر إليه من بغداد وكان لا يفتخر بشيخ كافتخاره بالحافظ العلوي، بالرغم أنه تتلمذ على عدد كبير من المشايخ، والحافظ الصوري يعد من حفاظ السنة المرموقين في القرن الخامس الهجري^(٤).

وهناك قائمة طويلة من الحفاظ والعلماء الذين أخذوا عنه عليه السلام، ولو تتبعناهم كما تتبعنا مشائخه لطال بنا المقام، ولكن نذكر أبرزهم:

- ١- أحمد بن سعيد بن وهب بن سلمان الدهقان.
- ٢- أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي الهاشمي العباسي، أبو منصور الكوفي البغدادي.
- ٣- أحمد بن محمد بن الصائغ الخراز.
- ٤- أحمد بن محمد بن حمزة، أبو المعالي.
- ٥- الحسن بن محمد بن معية الشريف أبو طاهر العلوي.
- ٦- زيد بن ناصر، أبو الحسن العلوي الحسيني.
- ٧- سعيد بن محمد بن أحمد، أبو غالب الثقفي الكوفي.
- ٨- عبد الجبار بن الحسن بن معية العلوي، أبو الحسين.
- ٩- علي بن الحسين الزيدي صاحب كتاب (المحيط بالإمامة).
- ١٠- علي بن عبد الصمد التميمي، أبو الحسن النيسابوري.
- ١١- علي بن علي بن الرطاب الكوفي.
- ١٢- عمر بن إبراهيم الزيدي العلوي النحوي.
- ١٣- محمد بن أحمد بن شهریار.

- ١٤- محمد بن أحمد بن يعقوب، أبو الفتح.
- ١٥- محمد بن زيد بن فروخ.
- ١٦- محمد بن علي بن عبد الله، أبو عبد الله الصوري الحافظ.
- ١٧- محمد بن علي بن ميمون، أبو الغنائم النرسي الكوفي.
- ١٨- ناصر بن محمد بن علي بن العباس، أبو الفتح.
- ١٩- يحيى بن الحسن بن علي بن الهيثم.
- ٢٠- يحيى بن محمد الثقفي، أبو منصور. وغيرهم كثيرون.

٤. إجماع العلماء على فضله وعلمه

ومما تميز به الحافظ أبو عبد الله العلوي، أنه كان محلّ تقدير جميع المذاهب، ولن أبالغ إذا قلت: إنه من المجمع على فضله وعلمه عندهم، وهذه نماذج من مظاهر إعجابهم به، وثنائهم عليه:

فهذا الذهبي - من علماء السّنة - يقول: «الإمام المحدث الثقة العالم البقية مسند الكوفة أبو عبدالله محمد بن علي» إلى أن قال: «وكان حافظاً خرج عنه الحافظ الصوري»^(٥). ووصفه ابن عماد الحنبلي بـ(مسند الكوفة)^(٦). وذكره الطهراني من الإمامية في (طبقات أعلام الشيعة)^(٧) وكذلك في (الذريعة إلى مصنفات الشيعة) ووصفه بالشریف الزاهد^(٨).

٥. مؤلفاته

وإذا رجعنا إلى تراثه الفكري وثروته العلمية وجدناها شاهدة على رسوخ قدمه وسعة علمه، ومن أهمها:

- ١- كتاب (الجامع الكافي).
- ٢- كتاب (الأذان بحی على خير العمل) وهو شاهد على سعة علم

المؤلف وحفظه للأدلة، فقد أورد حول مسألة الأذان بحج على خير العمل أكثر من مائة وتسعين نصاً مسنداً، وقد طبع هذا الكتاب سنة (١٣٩٦هـ) بتحقيق السيد العلامة المرحوم/ يحيى بن عبد الكريم الفضيل رحمه الله.

٣- كتاب (فضل زيارة الحسين) اشتمل على كثير من الأحاديث والآثار الدالة على فضل زيارة أهل البيت عموماً والإمام الحسين بن علي عليه السلام خصوصاً، طبع بتحقيق السيد أحمد الحسيني.

٤- كتاب (تسمية من روى عن الإمام زيد) اشتمل على تسع وعشرين ترجمة لبعض مشاهير التابعين، وذكر حديث كل واحد منهم، طبع مؤخراً بتحقيق الأستاذ/ صالح قربان.

٥- كتاب (التعازي) ذكره العلامة الطهراني في كتابه (الذريعة) وذكر أنه كان عند العلامة النوري بمكتبته، عن نسخة في مكتبة الإمام الرضا عليه السلام في مشهده^(٩)، وذكره العلامة النوري في (مستدرک الوسائل)^(١٠).

٦- كتاب (فضل الكوفة وفضل أهلها) اشتمل على عدد من فضائل الكوفة وأهلها، نسخة من الجزء الأول في دار الكتب الظاهرية بدمشق ضمن المجموع رقم (١٩٣) من الورقة (٢٨٣-٣٠٨) حسب السيد الحسيني^(١١).

٧- كتاب (التاريخ) نقل عنه ابن نقطة في كتابه (الاستدراك) في كلمة (بزه) كما نقل عنه ابن ماکولا في كتابه (الإكمال)^(١٢).

٨- كتاب (المقنع في الفقه) ذكره ابن حابس^(١٣). وذكره ابن أبي الرجال في (مطلع البدور)^(١٤) باسم (المقنع في فقه زيدية كوفان رضي الله عنهم).

٦. وفاته

وبعد حياة علمية حافلة بالعطاء والإنتاج توفي في شهر ربيع الأول سنة (٤٤٥هـ).

الهوامش:

- (١) وفي بعض كتب الإجازات: أحمد بن أمير.
- (٢) الفلك الدوار: ١٨٦-١٨٧.
- (٣) بياض، لعله من سنة أربع وأربعين وأربعمائة، بدليل ما وجدناه في النسخة الثالثة.
- (٤) أنظر ترجمته في تاريخ بغداد: ١٠٣/٣.
- (٥) سير أعلام النبلاء: ٦٣٦/١٧.
- (٦) شذرات الذهب: ٢٧٤/٣.
- (٧) أنظر: طبقات أعلام الشيعة: ١٧٠-١٧٢.
- (٨) الذريعة إلى مصنفات الشيعة: ٢٠٥/٤.
- (٩) الذريعة إلى مصنفات الشيعة: ٢٠٥/٤.
- (١٠) مستدرك الوسائل: ٣٧٠/٣.
- (١١) أنظر: مقدمة تحقيق فضل زيارة الحسين.
- (١٢) أنظر: مقدمة تحقيق فضل زيارة الحسين.
- (١٣) أنظر: مقدمة كتاب المقصد الحسن - خ.
- (١٤) مطلع البدور: ١٥٢/٢.

في العدد القادم

تقنين الفقه الإسلامي: الواقع والآفاق

المحاور الرئيسة :

أولاً: ما المقصود بتقنين الفقه ، وما أهميته في العصر الراهن؟ وما هي التخصصات العلمية اللازمة في عملية التقنين؟

ثانياً: تجارب تقنين الفقه الإسلامي في العالمين العربي والإسلامي : تاريخها وواقعها الحالي ، وما هي العقبات التي تقف في وجه عملية التقنين؟

ثالثاً: ما علاقة الاجتهاد لأجل التقنين بالاجتهاد للفتوى؟ وما هي المبادئ والمقدمات العلمية الواجب توفرها في هذا الاجتهاد؟

رابعاً: ما هي أهم المقترحات العلمية والإجرائية لتحقيق مشروع التقنين ، وكيف نستفيد من تجارب تقنين القوانين الوضعية في تقنين الفقه الإسلامي؟

نرجوا من السادة العلماء وقراء المجلة الكرام، المساهمة والمشاركة معنا

في هذا الملف والكتابة في إطار هذه المحاور ، بمنهجية علمية..

وأن ترسل المشاركات عبر بريد المجلة الإلكتروني..



ALFIQH ALMOKAREN

It Works on Comparative Jurisprudence & Contemporary Plying Issues

1

1th Year -1- Winter - 2013

سعر العدد

■ لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل	■ مصر: ٧ جنيهات
■ سورية: ١٠٠ ل.س	■ السودان: ٨٠ ديناراً
■ الأردن: ١٠٥ دينار	■ ليبيا: ١٠٥ دينار
■ السعودية: ١٠ ريال	■ تونس: ١٠٥ دينار
■ العراق: ٣٥٠٠ دينار	■ الجزائر:
■ اليمن: ٣٠٠ ريال	■ المغرب: ٢٠ درهماً
■ عُمان: ٢ ريال	■ موريتانيا: ٢٠٠ أوقية
■ الإمارات المتحدة: ٢٠ درهماً	■ الدول الإفريقية: ٥ دولارات
■ قطر: ٢٠ ريال	■ الدول الأوروبية: ٦ دولارات
■ البحرين: ١٠٥ دينار	■ الولايات المتحدة وكندا
■ الكويت: ١ دينار	■ وأستراليا: ٨ دولارات

الإشتراك السنوي:

- لبنان والدول العربية: ٥٠ دولاراً - أوروبا وأمريكا: ٧٠ دولاراً
- الجامعات والمؤسسات الرسمية: ١٢٠ دولاراً

المراسلات: لبنان - بيروت - ص.ب. ٥٠٩٧/٢٥

البريد الإلكتروني: altajdeedcenter@gmail.com