

الباب الثالث

مدخل الى النظرية الإجتماعية الإسلامية

الفصل التاسع : الإستدلال على إثبات النظرية الاجتماعية في الاسلام.

الفصل العاشر : الحاجة الى ترشيد النظام الإجتماعي.

الفصل الحادي عشر : فلسفة الزمان والمكان في الأدلة الشرعية والأصول العملية.

الفصل الثاني عشر : أرضية النظرية الإجتماعية.

الفصل التاسع

الإستدلال على إثبات النظرية الإجتماعية في الاسلام

مقدمة * دور علم الأصول في تحديد ملامح النظرية الاجتماعية * النظرية الاجتماعية الفقهية : طموح متأخري الفقهاء * الاستدلال على إثبات النظرية الاجتماعية * أ — الوجوه الشرعية في النظر للنظام الاجتماعي * ب — قاعدة نفي الضرر * ج — الحقوق والواجبات التي يمكن إدراكها عن طريق قاعدة نفي الضرر .

مقدمة

إن أهم ثمرة يمكن جنيها من دراسة وتبويب وتنظير المفردات الفقهية هو عرضها على شكل نظرية إجتماعية للعالم المتعطش نحو فهم دوره الاجتماعي في الوجود. فالنظرية الفقهية الاجتماعية تمثل عصاره تفكير فقهاءنا العظام في مدرسة أهل بيت النبوة (ع) وطموحهم نحو بناء المجتمع الاسلامي الممهّد لظهور الامام القائم «عجل الله فرجه». فما أن إستكملت النظرية الأصولية بناءها الشامخ في الدليل العقلي، والملازمة بين الدليلين الشرعي والعقلي، والتفريق بين الدليل والأمارات والأصول، حتى مهّدت الطريق نحو مرحلة جديدة من مراحل الرؤية الفقهية للفرد وللنظام الاجتماعي الذي يعيش تحت مظلة الحقوقية والإلزامية. فكان التطور الذي حصل في علم أصول الفقه عند الشيعة الإمامية وطبيعة الفهم الجديد حول وظيفة المكلف الشرعية قد أرسيا قواعد عقلية وشرعية لمناقشة أصول النظرية الاجتماعية على ضوء الفكرة الدينية. وبجثنا هنا ينصبّ على دراسة دور علم الأصول في تحديد ملامح تلك النظرية، والإستدلال على إثبات النظرية الاجتماعية عن طريق قاعدة نفي الضرر، وطبيعة الحقوق والواجبات المستقاة من مباني تلك القاعدة الفقهية العظيمة.

دور علم الأصول في تحديد ملامح النظرية الاجتماعية

وقد كان من ثمرات الصراع الفكري في القرن الحادي عشر الهجري بين الحركة الإخبارية والأصوليين في مدرسة أهل البيت (ع) هو التعمق في بحوث «الدليل العقلي» وتوسيع دائرته ودراسة علاقته بالدليل الشرعي. وبمعنى آخر، إن السؤال الذي كان يُطرح بإلحاح في تلك الفترة هو: كيف يمكننا تفسير طبيعة الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي؟

وفي معرض الإجابة على السؤال لمسنا إتفاقاً بين الفقهاء على أن العقل النظري لا يدرك الحكم الشرعي مباشرة عن أي طريق غير الطريق السمعي، وهو البيان الصادر من الله سبحانه وتعالى ورسوله (ص) وخلفائه من بعده (ع). فالعقل لا يستطيع إدراك ذلك الحكم الشرعي. ولكن من شأن العقل العملي إدراك حسن الأفعال وقبحها كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن التكسب المشروع وقبح السرقة. وهذا الإدراك من شؤون العقل العملي.

وقد كان الفاضل التوني (ت 1071 هـ) رائداً في نقاش الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي. فقد قسّم الأدلة العقلية الى سبعة أقسام هي: المستقلات العقلية، وإستصحاب حال العقل، وإصالة النفي «البراءة العقلية»، والأخذ بالأقل عند فقدان الدليل على الأكثر، والتمسك بعدم الدليل، وإستصحاب حال الشرع، والتلازم بين الحكمين. وأعلن الفاضل التوني بأن الملازمة بين الحكمين الشرعي والعقلي ثابتة. فالعقلاء

إذا تطابقت آراؤهم بما هم عقلاء على حسن شيء، فلا بد للشارع أن يحكم بحكمهم، لأنه سيد العقلاء. بمعنى أن الالتزام بالتحسين والتقيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقيحه، وفقاً لحكم العقلاء لأنه سيدهم. فقد قال بخصوص ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين، ورد الوديعة، وحرمة الظلم، وإستحباب الإحسان :

«وحجية هذه الطريقة : مبنية على الحسن والقبح العقليين. والحقُ ثبوتهما، لقضاء الضرورة بهما في الجملة. ولكن في إثبات الحكم الشرعي — كالوجوب والحرمة الشرعيين — بهما، نظر وتأمل.

والواجب العقلي : ما يستحقُّ فاعله المدح، وتاركة الذم.

والشرعي : ما يستحقُّ فاعله الثواب، وتاركة العقاب.

وعكسه : الحرام فيهما»¹.

والى ذلك أشار الوحيد البهبهاني (ت 1206 هـ) في فوائده الحائرية : «...إن العقل يحسُّ ويقبِّح، ولاشك في أنه يقبِّح عصيان المولى، كما أنه يقبِّح عصيان كل عبد لما أمر به مولاه، ونهاه عنه. فأمر المولى ونهيه ليس حسناً وقبحاً، بل علةٌ لتحقق الحسن في الإطاعة، والقبح في المعصية»².

ولاشك أن إثبات وجود حكم عقلي خاص بالعقل العملي في الحسن والقبح لطائفة من الأفعال سيوصلنا الى نتيجة مهمة وهي : ثبوت العقل النظري في إدراك الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع. وهذه النتيجة تطابق نتيجة أخرى مستوحاة من حكم العقل النظري بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ومستوحاة أيضاً من حكم العقل النظري بتقديم الأهم من المتزاحمين على المهم، ومستوحاة أيضاً من حكم العقل النظري في الأجزاء ونحوها من الموارد التي يكون فيها للعقل النظري حكم قطعي واضح المعالم.

ويمكننا القول بأن أهم الثمار العملية التي وصلتنا من خلال مناقشة «الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي» هو البحث في قاعدة «نفي الضرر» من قبل المحقق القمي (ت 1231 هـ) في قوانينه. فهذه القاعدة العظيمة ربما تعكس واحدة من أهم ملازمات الحكمين العقلي والشرعي. فإنها وضعت منارات لمناقشة قضايا الحقوق والواجبات في المجتمع الاسلامي.

وبطبيعة الحال فإن تطبيق «الدليل العقلي» أو حكم العقل على موارد الشك في التكليف كانت من أهم إستنباطات الفكر الأصولي الشيعي. فقد أستنبطت من ذلك الحكم العقلي قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

¹ الوافية - الفاضل التوي. ص 171 - 172.

² الفوائد الحائرية (الجديدة) - الوحيد البهبهاني. ص 366.

وأستدل بتلك القاعدة — تقريباً — في كل مورد من موارد الشك في التكليف. أما في مورد الشك في المكلف به فقد أستنبطت لها من حكم العقل قاعدة «الإشغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني». وقد كان ذلك الإستنباط أساساً للتمييز بين موارد البراءة العقلية والإحتياط العقلي.

وقد كان من رأي الوحيد البهبهاني — الذي عمّق بحوث الملازمة بين العقل والشرع — أن وظيفة المكلف عند الشك في التكليف هو الأخذ بالبراءة ولكن على أساس الشرع والعقل، لا على أساس الشرع فقط. فـ «البراءة العقلية» المقابلة لـ «البراءة الشرعية» متلازمتان في نفس الموارد. وبمعنى آخر أن البراءة التي تجري بحكم العقل عند الشك في التكليف هي نفس البراءة التي تجري بموجب الأدلة الشرعية التي تحكم بالبراءة عند الشك في التكليف.

وكان من أهم الإنجازات التي أنجزتها المدرسة الأصولية الإمامية من خلال عمليات البحث عن الدليل هو التفريق بين الأمارات والأصول العملية، أو قل التفريق بين الحكم الشرعي «وهو مفاد الأمارات» والوظيفة الشرعية والعقلية «وهي مفاد الأصول العملية». وكذلك التفريق بين الحجج الذاتية «التي ثبتت حجيتها بالقطع» والحجج المعهولة «التي ثبتت حجيتها بالعرض» كالإجماع وخبر الثقة. وكان البحث في حجية القطع، وحجية الظن، ومبحث الشك على درجة عظيمة من الأهمية في حقل علم أصول الفقه.

فقد ناقش الاستاذ الاعظم مرتضى الانصاري (ت 1281 هـ) حجية القطع، باعتبار ان القطع يعبر عن إنكشاف الواقع إنكشافاً تاماً، فتكون حجته ذاتية. وتنبع أهمية حجية القطع من كونها، وبفضل البرهان العقلي على إنكشاف الواقع، أداة على إلغاء احتمالية تحقق خطأ فلسفي أو منطقي من أي لون كان. بمعنى ان القطع الطريقي او القطع الموضوعي³ يوصلان الفرد المكلف الى درجة عالية من درجات الإطمئنان على ان ما يقوم به يطابق مؤدى الحقيقة الشرعية. وهذا المقدار من التصميم العلمي له تأثيرات خطيرة على كل ما يمكن إستنباطه من أحكام شرعية لموضوعات متغيرة يعيشها المجتمع لقرون مستقبلية مديدة.

أما بخصوص النظرية الشرعية حول حجية الظن، فقد آمنت مدرسة الشيخ الانصاري بإمكانية إعتبار الظن والتعبد به من ناحية الشارع. فالظن، وهو الإحتمال الراجح على نقيضه من دون أن يلغيه، ليس حجة

³ القطع الطريقي: هو القطع الذي يكون طريقاً للمكلف الى الحكم الشرعي او الى موضوع الحكم الشرعي. فقد يكون طريقاً الى الحكم التكليفي كوجوب الصوم، او طريقاً الى الحكم الوضعي كالملكية، او طريقاً الى كشف احد هذين الحكمين (اي اما الحكم التكليفي او الحكم الوضعي). كما لو قطع بخمرية السائل الذي امامه، فان الخمر موضوع لحكم تكليفي وهو وجوب اجتنابه وحرمة شربه وموضوع لحكم وضعي وهو نجاسته. والقطع الموضوعي: هو ما يقع موضوعاً لحكم شرعي آخر غير متعلقه، لان القطع اخذ موضوعاً كاملاً بما هو في نفسه، لا بما هو كاشف عن الواقع كي يسأل المكلف عنه. ومثاله: اذا عصى وشرب سائلاً قاطعاً بانه خمر فقد استحق اللوم والعقاب حتى لو تبين بعد ذلك ان ما شربه كان خللاً لا خمراً.

بذاته ولا يمكن الاعتماد عليه، بل يكون حجة شرعاً عندما يقوم دليل علمي من قبل الشارع على حجته. وهذا الرأي ساهم في حل مشكلة «الإنسداد». فقد قال الفقهاء بان باب العلم بمعظم المسائل الفقهية مسدود، بمعنى ان ما بأيدينا من الادلة القطعية والظنية المعتبرة لا يكفي للوصول الى كل المسائل الفقهية. فيكون القول بحجية مطلق الظن وسيلة علمية موجبة للقطع بخصوص حجية خبر الواحد والاجماع والشهرة، وظواهر حجية الكتاب والسنة. وعندها ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بأكثر الاحكام الشرعية، وتجري الأصول والقواعد في بقية الاحكام بلا محذور. وهذا الحقل العلمي فتح ساحة شرعية واسعة للأخذ بالكثير من الروايات من اخبار الآحاد، او الروايات الظاهرة في معانيها غير الصريحة، اضافة الى الإجماع والشهرة. وبذلك فان حجية الظن غطت مساحة واسعة لمعالجة القضايا الموضوعية التي يكون فيها الدليل فاقداً الى التنصيص او التصريح او نحوها.

اما الشك، وهو مطلق الجهل بالحكم الشرعي سواء كان طرفا التردد متساويين او مختلفين، كان قد عولج بالشكل التالي: اذا حصل الشك في الشبهات الموضوعية والحكومية، فان الأصول الاربعة (وهي: البراءة، والتخير، والاحتياط، والاستصحاب) تكون وظيفة الجاهل بالواقع من حيث جهله به ويأسه من الكشف عنه بالعلم أو الظن المعتبر. أما اذا حصل الشك في الموضوع الخارجي وليس في الحكم الشرعي، فإن القواعد الأصولية الفرعية هي التي تجري — عندئذ — كقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة أصالة صحة فعل المسلم ونحوها. وهذا الحقل العلمي وضع اللمسات الاخيرة لمنطقة واسعة من المناطق الخاصة بتغير المواضيع الاجتماعية والفردية، خصوصاً بعد إبتعادنا عن زمن النص بمسافة زمنية كبيرة. فكان الجهل ببعض الأحكام الشرعية نتيجة من نتائج بروز الكثير من القضايا الموضوعية التي لم يكن لها وجود خارجي ملموس زمن النص.

* * * *

لقد كانت الإنجازات التي حققها فقهاؤنا الأعلام «قدس الله أسرارهم» على صعيد البناء التحتي والمنهجي لعلم الأصول تنتظر إنجازات أخرى على صعيد تطبيق نظريات «القطع» و«الأمارات» و«الأصول العملية» على الجزئيات الفقهية. فإن حجية الدليل الشرعي والعقلي دفعت نخبة من الأعلام في القرن الأخير بالتلميح أو التصريح الى ضرورة بناء النظرية الاجتماعية الفقهية التي ستقدم حلولاً لمشاكل العالم المعاصر بما فيه من تعقيدات نفسية وفكرية وفنية. وقد تلوح في عصرنا بوادر إختمار فكرة صياغة النظرية الاجتماعية الفقهية التي نرجو من خلالها أن يقود «الاسلام» البشرية المعاصرة الى شاطئ الأمل بتحقيق العدالة

الإجتماعية. أما العدالة الاجتماعية الواقعية فلا يمكن تحقيقها الا بتحقيق ظهور الامام المهدي (عج) الذي يملأ الارض عدلاً وقسطاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

النظرية الإجتماعية الفقهية : طموح متأخري الفقهاء

إن التطور الذي حصل في البنية الشرعية والفلسفية لعلم الأصول خلال الأعوام الألف الماضية من عمر التشيع لأهل البيت (ع)، فتح آفاقاً واسعة لإستثمار ذلك المخزون العلمي الخام. فكان العمل من أجل بلورة النظرية الإجتماعية الفقهية أهم ثمار المرحلة التي أفرزها التكامل الموضوعي لأصول الفقه. وبعد أكثر من قرن على وفاة الشيخ الأنصاري «رضوان الله عليه» في النجف، فإن المنهج العلمي الشامخ الذي وضعه كان لا يزال قمة في الفهم العقلي والشرعي لوظيفة القواعد المشتركة في عملية الإستنباط.

وهذا الفهم المتطور دفع نخبة من فقهاء الحوزة العلمية الإمامية المتأخرين الى التحسس بضرورة تطبيق تلك القواعد الأصولية على المشاكل الإجتماعية التي يعيشها المسلم المعاصر. وتعبير آخر، إستثمار عملية الإجتهداد الشرعي من أجل بناء الحياة الإجتماعية للمسلمين. ذلك أن الإستمرار في بناء وترميم الهيكلة الأصولي المتكامل مدة غير محدودة من الزمن ودون الإلتفات الى طبيعة التغير الإجتماعي الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة قد يضر بعملية الوظيفة الشرعية للمكلف التي إهتمّ بها علم الأصول من البداية. ولذلك، فإن أصواتاً علمية بدأت تنطلق من الحوزات الشيعية الامامية تدعو الى بذل الجهود من أجل الإهتمام بالفقه الإجتماعي في ممارسة عملية الإجتهداد، وإستثمار القواعد المشتركة في إستنباط الأحكام الشرعية التي همّ المكلف في موطن الإبتلاء المتغير مع التغيرات الإجتماعية المستمرة دوماً. ونختار في هذا الصدد أسماء ثلاثة علماء من خيرة فقهاء الطائفة في العصر الحديث وهم : الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت 1373 هـ)، والسيد الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (ت 1400 هـ)، والسيد الإمام روح الله الخميني (ت 1409 هـ).

فقد إعتبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء العمل السياسي والإجتماعي من واجباته الشرعية، و«طالما كان يردد كلمة الإمام علي (ع) : (إن الله أخذ على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم)»⁴. وفي إحدى رسائله المهمة حول دور الفقيه في إدارة المجتمع، يقول الفقيه كاشف الغطاء : «...أما التدخل بالسياسة فإن كان المعني بها هو الوعظ والإرشاد والنهي عن الفساد، والنصيحة للحاكمين بل لعامة العباد، والتحذير من الوقوع في حبائل الاستعمار والاستعباد ووضع القيود والاعلال على البلاد وانباء البلاد. إن كانت السياسة هي هذه الأمور... نعم انا غارق فيها الى هامتي وهي من واجباتي، وأراني مسؤولاً عنها

⁴ اصل الشيعة واصولها - الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء. بيروت: دار البحار، 1960م. المقدمة ص 8.

أمام الله والوجدان وهي من وظائفه ووظيفة آبائي الذين كانت لهم الزعامة الدينية منذ ثلاثة قرون أو أكثر لا في العراق فحسب، بل في دنيا الاسلام كله وهي النيابة العامة، والزعامة الكبرى، والخلافة الالهية العظمى (يا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...)⁵، وفي بعض زيارات الائمة الجامعة: «وانتم ساسة العباد وأركان البلاد». فسياستنا هي سياسة النبي والائمة سلام الله عليه وعليهم الخالية عن كل هوى وهوس وطمع ودنس. (...ولا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...)⁶. واذا لم يتصد لها أو يقوم بها آخرون فلعله معذور، لتقصير أو قصور⁷ وهو تلميح يعبر عن مدى إدراكه «قدس سره» لقضايا الحقوق والواجبات في المجتمع الاسلامي.

أما السيد الشهيد الصدر «قدس سره» فيقول في مناقشته لطبيعة التطور في عملية الإجتهد: «أظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الإجتهد وتأثر به، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة؛ لأن التطبيق لا يمكن أن يتحقق ما لم تحدّد حركة الإجتهد معالم النظرية وتفصيلها... ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميز بين مجالين لتطبيق النظرية الاسلامية للحياة. أحدهما: تطبيق النظرية في المجال الفردي وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته. والآخر: تطبيق النظرية في المجال الإجتماعي وإقامة حياة الجماعة البشرية على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات إجتماعية وإقتصادية وسياسية.

وحركة الإجتهد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق — لأفهما سواء في حساب العقيدة — ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول فحسب. فالجتهد خلال عملية الإستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الاسلامية للحياة على سلوكه ولا يتمثل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الاسلام، وهذا التخصيص والإنكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملاساته التاريخية، فإن حركة الإجتهد عند الإمامية قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الإجتماعية للفقهاء الاسلامي نتيجة لإرتباط الحكم في العصور الاسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الإجتهد عند الجمهور... وما دامت الأمة في حالة الإرتقاء، وقد بدأت تعي الاسلام بوصفه رسالتها الحقيقية في الحياة، وإلتقت بحركة الإجتهد عند الإمامية ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للاسلام، فمن الطبيعي

⁵ سورة ص: الآية 26.

⁶ سورة ص: الآية 26.

⁷ المثل العليا في الاسلام لا في بجمدون - الشيخ كاشف الغطاء ص 71.

التأكيد على أن التطور في الهدف الذي تتبناه حركة الإجتهد وإتساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الإجتماعي للنظرية سوف يستمر ويبلغ أقصاه تبعاً لنمو الوعي في الأمة ومواصلة الحركة لخطها الجهادي في حماية الاسلام»⁸.

وقد إلتفت السيد الإمام الخميني «قدس سره» الى أهمية تأثير إختلاف الزمان والمكان على عملية الإجتهد، وآمن بأن فكرة الإجتهد عند الشيعة ينبغي أن تلاحظ التغيرات الإجتماعية. فقال : «إن القضية التي كان لها حكم معين في السابق، يمكن أن يكون لها في الظاهر حكم جديد، فيما يتعلق بالروابط التي تحكم السياسة والإجتماع والاقتصاد في نظام ما، بمعنى نتيجة المعرفة الدقيقة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تحوّل الموضوع الأول — الذي لم يتغير في الظاهر — الى موضوع جديد يستلزم حكماً جديداً بالضرورة»⁹. وبتعبير آخر فإن للزمان والمكان دوراً في تشخيص ملاكات الأحكام والمواضيع والخصائص. فالحكم المستند الى دور الزمان والمكان في الموضوعات المتغيرة لا يخالف النص، بل يقوم على أساسه. لأن الموضوع الأول في زمان ومكان ما، كان متعلقاً بنص معين بينما تعلق الموضوع الجديد في زمان ومكان آخر بنص ثان لا علاقة له بالنص الأول. فهنا لم يتغير حكم الشريعة بتأثير الزمان والمكان، بل إن الذي تغير هو موضوع الحكم المتأثر بتغير الزمان والمكان. وفي مكان آخر أشار الى «ان الحكومة بنظر المجتهد الواقعي، فلسفة أعمال تام للفقهاء في جميع نواحي الحياة البشرية، والحكومة تُظهر الجانب العملي للفقهاء عند مواجهته لجميع العضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. في حين ان الفقه نظرية واقعية وكاملة لإدارة شؤون الفرد والمجتمع من المهد الى اللحد. ان هدفنا الاساسي هو أعمال الأصول الفقهية المحكّمة في حياة الفرد والمجتمع وتطبيقها عليهما وتقديم الجواب لجميع العضلات التي تواجههما، ومخاوف الاستكبار انما تنشأ من هذه المسألة بالذات وهي ان يكون للفقهاء والاجتهد جنبه عملية وتحقق عيني»¹⁰.

ويمكن ان نضيف الى فقهاءنا الذين تحسسوا بضرورة فهم الابعاد الاجتماعية للفقهاء اسماً آخر وهو المفكر الشهيد مرتضى المطهري (ت 1399 هـ). فقد قال في بعض بحوثه : «ان البحث الزمني الدقيق يمكن ان يكشف عن المسائل الجديدة وتأريخ دخولها الفقه، وسبب دخولها والحاجة التي إستدعتها، فاذا لم يُجب المجتهد الحي على هذه المسائل الجديدة، فلا فرق بين تقليد الحي والميت، بل قد يفضل بعض الاموات

⁸ الإتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهد — مقالة للسيد محمد باقر الصدر (قدس سره) ضمن كتاب (إخترنا لك). بيروت: دار الزهراء، 1975م. ص 73-84.

⁹ صحيفة النور — آثار السيد الخميني (قدس سره). ج 21 ص 98.

¹⁰ المصدر السابق ج 21 ص 88.

كالشيخ الانصاري مثلاً والذي يعترف بأعلميته كثير من الاحياء. ثم ان معنى الاجتهاد نفسه يصح في تطبيق السنن الكلية على الجديد من الحوادث المتغيرة، فالجتهد الحقيقي هو الذي أدرك هذا المعنى وعرف كيف ان الموضوعات تتغير مما يستتبع تغير احكامها. اما مجرد اعمال النظر القديم، الذي سبق للآخرين ان اعلموا فيه نظرهم... فلا يكون مستحقاً لكل هذا الجدل»¹¹.

وهذا التوجه الجديد في التفكير الفقهي الشيعي كان — بدون شك — حصيلة التفكير الأصولي الذي بلورته العقلية العلمانية الشيعية على مدى القرون العشرة المنصرمة. فقد أصبحت الملازمة بين الحكيم العقلي والشرعي تتفاعل نحو ترتيب الآثار الخطيرة — فقهيًا — على تلك القواعد الأصولية. خصوصاً بعد أن فرغ علم الأصول من مناقشة قضايا التمييز بين الأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية، وحجية خبر الواحد، وحجية الإجماع، ودعوى الإبتعاد عن النصوص في المدرسة الإخبارية، والتفريق بين الأمارات والأصول العملية.

وبطبيعة الحال، فإن مناقشة قضايا الحقوق والواجبات الخاصة بالأفراد في النظام الاجتماعي قد تستدعي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وتقديم الأهم على المهم في موارد التراحم. أما تقبيح العقل أو تحسينه لجملة من الموارد الاجتماعية، فإنه يدعونا الى التفتيش عن العلل في تحقق الحسن في الإطاعة والقبح في المعصية. وتعبير آخر، فإن موارد البراءة والإحتياط العقليين وما يقابلها من تلازم في موارد البراءة والإحتياط الشرعيين قد فتحتنا الباب واسعاً نحو الإهتمام بالجانب الاجتماعي من المفردات الفقهية. وعندها إرتقى فهمنا للوظيفة الشرعية الخاصة بالمكلف الى أفق أوسع وأرحب وهو الوظيفة الشرعية للنظام الاجتماعي الاسلامي وما يمثلها من أفراد وجماعة وحكومة ودولة. وهذا المقدار من النضج الفقهي والأصولي سيمهد الطريق لاحقاً لدراسة حقوق الأفراد وواجباتهم في المجتمع الاسلامي على ضوء النظرية الأصولية التي تضافر علماء أهل البيت (ع) على بلورتها. ولاشك إن إدراك حقوق وواجبات الافراد في المجتمع، سيجعلنا أكثر قدرة على صياغة النظرية الاجتماعية الفقهية التي تسعى لتحقيق مصاديق العدالة الاجتماعية بين الأفراد.

الإستدلال على إثبات النظرية الاجتماعية في الاسلام

ولاشك ان أغلب المفكرين والفقهاء الذين تناولوا موضوع النظرية الاجتماعية في الاسلام إنما تناولوه من زاويتين : الاولى : ضرورة وجود الدولة على الصعيدين العقلي والشرعي . والثانية : إقرار ولاية الفقيه الجامع للشرائط . وبالتأكيد فإن مناقشة هذين الأصلين يمنحاننا بُعداً في فهم مقدمة النظرية الاجتماعية

¹¹ مبدأ الاجتهاد في الاسلام — الشهيد مرتضى المطهري. ترجمة الخليلي. طهران: مؤسسة البعثة.

ولكنهما لا يوصلاننا الى صياغة النظرية الاجتماعية نفسها . فالنظرية الاجتماعية تشمل مساحة أوسع من هذين الاصلين . إلا أننا لا بد أن نؤكد بأن الإهتمام الشرعي بولاية الفقيه ينبع من كون الفقيه الجامع للشرائط أقدر الافراد — في عصر الغيبة — على إستنباط تلك النظرية الاجتماعية التي نتحدث عنها في الاسلام .

أ — الوجوه الشرعية في النظر للنظام الإجتماعي

وقد بحث فقهاؤنا الاعلام وجوهاً شرعية خاصة بجوانب محددة من النظام الاجتماعي. وقد إمتدت تلك الوجوه الى الادلة القرآنية، والروائية، والعقلية، والعرفية.

الاول : الوجه القرآني ، وهو في إثبات شروط ومواصفات الحاكم وفي إثبات ضرورة أصل الحكومة التي لا تعدو كونها مجموعة من مؤسسات تنفيذية لتطبيق النظرية الاسلامية ، وذلك عن طريق التتبع في متون كتاب الله الحكيم . وفي هذا الخصوص طُرحت خمس آيات شريفات منتخبة دالة على ولاية الانبياء (ع) أو الائمة المعصومين (ع) :

الآية الاولى : (يا داودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ، فاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...) ¹² . والمستفاد منها أن الحكومة في هذا المورد مرتبطة بالخلافة المخصوصة به كني . بمعنى أنه بعدما جعله الله سبحانه وتعالى خليفة في الارض ، صار — عندئذ — ولياً وحق له الحكم بين الناس .

الآية الثانية : (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ، قَالَ : إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا . قَالَ : وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ، قَالَ : لَإِنِّي لَأَتِنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) ¹³ . ففي هذا التعبير القرآني تنعكس أهمية مقام الإمامة باعتبارها عهداً من الله سبحانه بينه وبين من إصطفاهم من المرسلين . ولذلك فإنه تعالى ردّ على إبراهيم بالقول : لا ينال عهدي الظالمين.

الآية الثالثة : (الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) ¹⁴ . وقد ذُكرت في هذه الآية وجوه متعددة . منها : أولوية النبي (ص) وتقدمه على النفوس المؤمنة في جميع الأمور . بمعنى أن النبي (ص) أولى بكل ما يراه المؤمن من المحبة والكرامة والحفظ، فعليه أن يرجح جانب النبي (ص) على الجوانب المتعلقة بنفسه . ومنها : أولوية النبي (ص) فيما يشخصه من مصلحة للمؤمنين ، لأنه (ص) أعلم بمصالحهم وتدير أمورهم . ومنها : أولويته المتعلقة بالقضايا

¹² سورة ص: الآية 26.

¹³ سورة البقرة: الآية 124.

¹⁴ سورة الاحزاب: الآية 6.

الإجتماعية . وما يهيمنا من هذه الوجوه هو أن وجه الأولوية مخصوص بالقضايا الاجتماعية العامة ، أي إنه (ص) أحق وأولى بالنسبة لمصالح الناس بإعتباره قيماً على أمور أمته ، كأقامة الحدود ، وجمع الضرائب و صرفها ، والتصرف في أموال الغيب والقصر ، وعقد الموثيق مع الدول ، وإعلان الحروب ، وبالجملة حفظ النظام الاجتماعي . وهذا الوجه أرجح من بقية الوجوه لأن القضايا الشخصية الراجعة للمؤمنين كالطلاق والتزويج ليست محط نظر هذه الآية، وهذا يدعونا الى عدم الأخذ باطلاقها. وقد «روي عن الإمام الباقر (ع) إنها نزلت في الإمرة ، يعني الإمارة»¹⁵ . وفي مسند أحمد عن رسول الله (ص) : «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه . فمن ترك ديناً أو ضياعاً فإليّ . ومن ترك مالا فلولوارث»¹⁶ . وهذا يجد ذاته مؤيد آخر لذلك الوجه .

الآية الرابعة : (يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...) ¹⁷ . ويستفاد من هذه الآية الشريفة بأن الإطاعة الخاصة بالله سبحانه وتعالى أمر إرشادي لا مولوي ، والإطاعة الخاصة بالرسول (ص) وأولي الامر (ع) أمر مولوي . ولإجل ذلك كررت كلمة : «أطيعوا» وفصلت إطاعتهم عن إطاعة الله . والظاهر أن عطف أولي الأمر على الرسول يعني كون إطاعة الرسول وإطاعة أولي الأمر من سنخ واحد . وظهرها إدارة النظام الاجتماعي لأن تلك الإدارة تركز عرفاً على الأمر والإطاعة . ويستدرك على ذلك انه قد وردت من طرفنا أخبار مستفيضة في أن الائمة الاثني عشر (ع) هم المستحقون للإمامة بعد رسول الله (ص) نصاً وأفضليةً ، ولا يطلق صاحب الأمر إلا على من ثبت له حق الأمر والحكم شرعاً . ولكن يمكن فهم الآية بتقريب آخر وهو أن إطاعة المنصوب أو المنتخب من قبلهم هو إطاعة لهم فتعمه الآية . فالمراد — إذن — بأولي الأمر بمناسبة الحكم والموضوع من له حق الأمر والحكم شرعاً . ويؤيده ما ورد عن أمير المؤمنين (ع): «إعرفوا الله بالله ، والرسول بالرسالة ، وأولي الأمر بالمعروف والعدل والإحسان»¹⁸ .

الآية الخامسة : (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا) ¹⁹ . وظاهر الآية ان إطلاق الحكم بين الناس يشمل قضايا إجتماعية أعم من القضاء الذي هو بذاته شعبة من شعب الولاية .

وهذه الآيات الشريفات الخمس ، فيها دلالات قوية على وجوب الإمرة والإطاعة للحكومة الشرعية المتمثلة بشخص النبي (ص) أو ائمة أهل البيت (ع) أو من ينتخبوهم ، بتقريب أن الولاية الشرعية تفيد

¹⁵ مجمع البحرين - مادة (ولا) ص 92.

¹⁶ مسند أحمد ج 2 ص 464.

¹⁷ سورة النساء: الآية 59.

¹⁸ اصول الكافي - كتاب التوحيد. ج 1 ص 85.

¹⁹ سورة النساء: الآية 105.

التصدي لشؤون الآخرين والسهر على مصالحهم ; فإنَّ الإمامة أمانة الهية ، والإمام مأمور بأداء حقوق الرعية والعدل بينهم . ولذلك جاء الأمر المولوي بإدارة النظام الاجتماعي بالإرتكاز على الأمر والإطاعة .

الثاني : الوجه الروائي . ومحوره أيضاً الولاية الشرعية والإمامة . ففي الوقت الذي أوجب فيه الاسلام حفظ النظام عن طريق الحكومة المتمثلة بالولاية الشرعية ، فإنه جعل قوام نظام المجتمع متمثلاً بالنبي (ص) أو الامام (ع) أو الفقيه الجامع للشرائط زمن الغيبة . فهو القادر على جمع المسلمين وتنظيم أمورهم ، وهو القادر على حفظ دمايتهم وأموالهم وأعراضهم . وتلك هي مبادئ النظرية الاجتماعية . وقد قدمت هذه المدرسة الفكرية مجموعة من الروايات الخاصة بالإمامة والولاية الشرعية لتدعيم موقفها . ومن تلك الروايات ما يخص :

1 — ضرورة وجود الحكومة والإمام العادل لتنظيم الشؤون الاجتماعية : ففي رواية سليم ابن قيس عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال : «والواجب في حكم الله وحكم الاسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل ، ضالاً كان أو مهتدياً مظلوماً كان أو ظالماً حلال الدم أو حرام الدم ، أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ، ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة ، يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ويحفظ اطرافهم»²⁰ .

2 — الحكومة الفاسدة خير من الفوضى : وعن أمير المؤمنين (ع) : «وال ظلومٌ غشومٌ خير من فتنة تدوم»²¹ .

3 — الولاية أفضل ما بُني عليه الاسلام : وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : «بني الاسلام على خمسة أشياء : على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية . قال زرارة : فقلتُ : وأي شيء من ذلك أفضل ؟ فقال : الولاية أفضل ، لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن»²² . ويظهر من هذه الرواية أنها بصدد بيان الولاية وأهميتها لا بيان الأمور الإعتقادية .

4 — الولاية على الناس هي تدبير لإمورهم وتخويل لبعضهم على بعض : وعن الإمام أمير المؤمنين (ع) : «أيها الناس ، إنَّ آدم لم يلد عبداً ولا أمة ، وإنَّ الناس كلهم أحرار ولكن الله حولَّ بعضكم بعضاً»²³ .

5 — كل فرد له مرتبة من مراتب الولاية : فقد جاء في الحديث عن رسول الله (ص) : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»²⁴ . ومحصله أنَّ لكل فرد مرتبة من مراتب الولاية في الأمر والإطاعة . غاية الأمر أنَّ نطاق

²⁰ كتاب سليم بن قيس ص 182 .

²¹ الغرر والدرر ج 6 ص 236 ، حديث 10109 .

²² اصول الكافي - كتاب الايمان والكفر . ج 2 ص 18 .

²³ روضة الكافي ج 8 ص 69 ، حديث 26 .

²⁴ صحيح البخاري - كتاب الجمعة ، باب الجمعة في القرى والمدن ، ج 1 ص 160 .

الولاية متباين سعة وضيقة بالنسبة للأفراد .

6 — الولاية مسؤولية وأمانة وليست ولعاً بالرئاسة : ففي كتاب أمير المؤمنين (ع) الى الأشعث عامله على آذربيجان: «إنَّ عملك ليس لك بطعمة ، ولكنه في عنقك أمانة»²⁵ ، لأنه يستوجب أن يقيم به حقاً أو يدفع به باطلاً .

7 — الولاية نظام الاسلام : وروى المفيد في الامالي بسنده عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص): «إسمعوا وأطيعوا لمن ولاه الله الامر ، فانه نظام الاسلام»²⁶ .

وهذه المدرسة الفكرية المؤمنة بالولاية الشرعية أخذت بهذه الاخبار، وأسقطت الأخبار المعارضة التي فهم منها وجوب السكوت على الظالم. ولاشك ان هذه المدرسة أقرب الى فهم النظرية الاجتماعية وطبيعة المقومات التي يتركز عليها النظام الاسلامي، من غيرها.

الثالث : البيان بالفعل . فقد أجمع المسلمون على أن السّنة النبوية الشريفة هي قول رسول الله (ص) وفعله وتقريره . وما يدلّ على فعله أنه (ص) بعد هجرته الى المدينة باشر بتأسيس أركان الدولة بكل معانيها الحديثة . فقد أقام مسجداً في وسط المدينة جعله مركزاً لنشاطات المسلمين العبادية والاجتماعية والسياسية . وقبل ذلك أخذ البيعة من القبائل ، وآخى بين الأنصار والمهاجرين ، وعقد ميثاقاً مع يهود المدينة . ثم راسل الملوك والأمراء يدعوهم الى الإيمان بالدين الجديد . وأقام الحدود الشرعية ، وبعث العمال والولاة والقضاة الى الأمصار ، وطالب بالضرائب المالية ، وجهاز الجيوش لمحاربة المشركين . وهذا كله بيان واضح لفعل رسول الله (ص) في إقامة الدولة على أساس النظرية الدينية ، ومسلّم به عند الجميع ، إلا أن الاختلاف الذي حصل بين الفقهاء يمكن عرضه في الصيغة التالية : هل أن فعل النبي (ص) الذي ذكر هو بيان للواجب أو للمندوب أو للمباح ؟ وتعبير آخر ، هل أن إقامة النبي (ص) للدولة الاسلامية يمثلّ لنا إلزاماً بدرجة الوجوب باقامتها أم لا ؟

اتفق الجميع على ان فعل المعصوم، وبحكم كونه معصوماً، يدلّ على إباحة الفعل تماماً كما ان تركه لفعل ما دلالة على عدم وجوبه على الاقل. ولكن هذا المقدار غير كاف في إحراز ظهور الفعل، ما لم يكن ذلك الفعل محفوظاً بالقرينة. ومثاله اننا نحرز قطعاً انه اتى بذلك الفعل من أجل بيان حكم من الاحكام على نحو الوجوب او الاستحباب بالنسبة لنا.

وبطبيعة الحال، فان رسول الله (ص) إلترم باحكام مخصوصة به لم تتعدّ غيره من المكلفين كجواز

²⁵ فحج البلاغة - شرح محمد عبده، ج 3 ص 7.

²⁶ الامالي - الشيخ المفيد، مجلس 2، حديث 2. ج 1 ص 14.

العقد على أكثر من اربع حرائر، ومنصب الولاية العامة باعتباره اولى بالمؤمنين من انفسهم، ووجوب التهجد في الليل. وقد دلت القرينة على إختصاص تلك الإلزامات به شخصياً. اما اذا دلت القرينة على عموم الامر لجميع المكلفين، فيكون فعله حجة علينا.

ولاشك أن الفعل بذاته لا يعبر عن صيغة تدلّ على الوجوب أو على الإستحباب أو على غير ذلك من الأحكام سواء كان ذلك الفعل صادراً عن المعصوم أم عن غير المعصوم ما لم تقم قرينة على ذلك، إلا أن إختلاف الافعال والقرائن تعبر عن إختلاف في الوجوه والإعتبارات. فقد تعبر بعض الافعال التي يقوم بها المعصوم عن بيانات معينة للحكم الشرعي، ففعل النبي (ص) يدلّ على الوجوب إن كان تفسيراً لواجب، وعلى الندب إن كان تفسيراً لمدوب. فعندما يخرج (ص) للقتال إمتثالاً للنص القرآني: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ...) ²⁷، فإننا نستخلص منه أن فعله (ص) هذا يدلّ على الوجوب لأنّ في الآية الكريمة دلالة على وجوب الجهاد على جميع المكلفين. ولاشك أن هذا الخطاب ليس تخصيصاً للصحابة كما قيل، لأن الأحكام التكليفية الواردة في القرآن — وإن وردت على أساس الخطاب — إلا أن التكليف فيها شامل للأفراد القادرين على تحمل التكليف الى يوم القيامة. نعم إنعقد الإجماع بين الفقهاء على أن الوجوب المستفاد منها هو على نحو فرض الكفاية وليس فرض العين، وهو الذي أوجب حمل الآية عليه. وفي الآية دلالة أخرى وهي أن الأحكام تابعة للمصالح وإن خفيت عن الناس. وهو مؤيد من مؤيدات النظرية الاجتماعية الاسلامية.

وفي قوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...) ²⁸، دلالة على أن المراد من حسن التأسي هنا هو أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه رسول الله (ص) إن كان واجباً فواجب، وإن كان ندباً فندب، وإن كان مباحاً فمباح. قال العلامة الحلبي: «معنى التأسي به انه (ع) اذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، يجب علينا ان نفعله على وجه الوجوب، وإن تنفّل به، كنا متعبدین بالتنفل، وإن فعله على وجه الإباحة كنا متعبدین باعتقاد إباحته، وجاز لنا فعله. هذا! اذا علم وجه الفعل. اما اذا لم يعلم! فقال ابن سريح: انه للوجوب في حقنا، وقال الشافعي: للندب، وقال مالك: للإباحة، وأكثر المعتزلة: على الوقف، وهو الاقرب. لأن عصمته تنفي القبح عنه، والوجوب والندب زائدان فالمشترك هو الجواز» ²⁹. ويمكن توضيح ادعاء هذه المدرسة، باننا من خلال ربط الواجبات الشرعية ببعضها ببعض ضمن إطار إجتماعي موحد يتبين

²⁷ سورة البقرة: الآية 216.

²⁸ سورة الاحزاب: الآية 21.

²⁹ مبادئ الوصول الى علم الاصول — العلامة الحلبي ص 168.

لنا أن فعل رسول الله (ص) في إقامة الدولة الإسلامية كان بياناً لواجب كفائي في موارد الواجبات الكفائية وواجب عيني في موارد الواجبات العينية . ولكن هذا الوجه لم يكن قادراً على الإجابة بوضوح على السؤال الملح الذي كان مفاده : هل يتوجب علينا إقامة الدولة إقتداءً ببيان فعله (ص) أو لا ؟

الرابع : الوجه العرفي . فلاشك أن الشارع كان قد حدّد موضوع العبادات وبيّن حكمها ، أما قضايا المعاملات والنشاطات الاجتماعية فهي شرعية توقيفية في حكمها فقط . فالموضوع يحدده العرف باللغة العرفية ، ويشخصه الافراد بلغة مصطلحاتهم وحوارهم . وهنا لا يتدخل الشارع فيها ، بل يكون موقفه موقف التقرير أو الإلغاء أو التعديل .

وبالاجمال ، فإن كل ما هو سبب عند العرف العقلاني في الملك أو الإسقاط أو الإلتزام يكون سبباً عند الشارع إلا ما خرج بالدليل . فقد كان بيع الملامسة — وهو أن يقول الفرد : إذا لمست المبيع فقد وجب البيع — من أعراف الجاهلية ، إلا أن الاسلام نهى عن ممارسته فأصبح خارجاً عن الإمضاء بالدليل الخاص . ومن أقوى الأدلة على أن الشارع أمضى الأسباب العرفية ما ورد في النص المجيد : (يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)³⁰ . وتفسيره إعملوا بموجب كل ما يراه الناس عقداً ، وإلتزموا بآثاره . فالتعيين بالعرف — إذن — كالتعيين بالنص في الموضوعات العرفية وآثارها إلا ما خرج بالدليل . وهذا المقدار إتفق عليه الفقهاء في جميع الاعصار . ولاشك إننا نستطيع أن نعتبر هذا المورد من المؤيدات العقلية في شرعية صياغة النظرية الاجتماعية باعتبار أن العرف العقلاني اليوم يقرّ بان لا دولة على وجه الارض تستطيع أن تعيش بثبات في هذا العصر دون وجود نظرية إجتماعية تهتدي بهديها وتسير على خطاها .

ولاشك إنّ من عظمة الاسلام أنه ترك تشخيص المواضيع الاجتماعية التي همّ الافراد لعقلاء القوم ، وجعل وسيلة إثبات الحكم الشرعي للدليل أو الأمانة أو الأصل . فقوله تعالى : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) وارد في بيان حكم العقد ووجوب الإلتزام به ، لا لتعريف العقد وتفسيره . بل ترك ذلك التعريف لنظر العرف الإجتماعي والإرتكاز العقلاني .

* * * *

وهذه الوجوه الشرعية الأربعة، وإن وضعت اساساً شرعياً للدولة وقائدها وكانت مؤيداً من مؤيدات بناء النظام الاجتماعي الاسلامي، إلا انها لم تتناول قضية النظرية الاجتماعية بالصميم. فهي لم تضع لنا مؤشرات تفصيلية لقضايا الحقوق والواجبات، ولم تبين لنا شروط ومواصفات العدالة الاجتماعية — الظاهرية

³⁰ سورة المائدة: الآية 1.

على الأقل — التي ينبغي ان يتمتع بها الافراد، ولم توضح لنا طبيعة الإلزامات الاخلاقية تجاه بعضنا البعض ضمن اطار النظام الاجتماعي. إلا أن أهم الاستدلالات التي نستدل بها في بناء النظرية الاجتماعية، هي القاعدة الفقهية القائلة بنفي الضرر عن الفرد والجماعة. فقاعدة «نفي الضرر» تعتبر من القواعد الرئيسية التي تناولت قضايا الحقوق والواجبات في الفقه الاسلامي. بل ان تلك القاعدة من أهم مصاديق الملازمة بين الاحكام الشرعية والاحكام العقلية التي بحثها الأصوليون الشيعة في كتبهم الأصولية.

ب — قاعدة نفي الضرر

تعتبر قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» من أهم القواعد الأصولية التي عُنِي بها فقهاؤنا الاعلام خصوصاً لدى المتأخرين منهم كالمحقق القمي (ت 1231 هـ)³¹ ، والمولى أحمد النراقي (ت 1247 هـ)³² ، والسيد مير فتح الميرزا (ت 1250 هـ)³³ ، والشيخ الأنصاري (ت 1281 هـ)³⁴ ، والشيخ الخراساني «الآخوند» (ت 1329 هـ)³⁵ ، وشيخ الشريعة الاصفهاني (ت 1339 هـ)³⁶ ، والسيد الحميني (ت 1409 هـ)³⁷ ، والسيد الخوئي (ت 1413 هـ)³⁸ ، والسيد السيستاني «دام ظله»³⁹ . وهي العمدة في الاستدلال على شرعية صياغة النظرية الاجتماعية الدينية. فهذه القاعدة الكلية تعتبر من أخطر القواعد الشرعية في حفظ حقوق الافراد وفرض الواجبات عليهم في أي زمان ومكان. ومن أجل ذلك فإننا سنستدلّ عليها بشكل مفصّل.

وذلك يستدعي أن نبحثها في ثلاثة مقامات : الاول : في مدرك القاعدة. والثاني : في مفادها. والثالث : في ملحقات القاعدة، وهي التنبيهات.

³¹ القوانين المحكمة - الادلة العقلية، الباب السادس. ج 2 ص 48.

³² عوائد الايام - طبعة حجرية . عائدة رقم 4.

³³ عناوين الاصول - السيد مير فتح الميرزا - طبعة حجرية.

³⁴ فرائد الاصول ج 2 ص 533-540. ورسالة في (قاعدة لا ضرر) في 21 صفحة ضمن رسائل فقهية طبع المؤتمر المتوي للشيخ الانصاري قم: 1414 هـ.

³⁵ كفاية الاصول ص 430 - 435.

³⁶ قاعدة لا ضرر - رسالة في 31 صفحة.

³⁷ بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر - كتاب في 176 صفحة.

³⁸ مصباح الاصول ج 2 ص 518 - 568.

³⁹ قاعدة لا ضرر ولا ضرار - كتاب في 360 صفحة.

المقام الأول : في مدرك القاعدة :

إن قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» من القواعد التي إستقلَّ بها العقل وأيدتها الآيات الشريفة والروايات المستفيضة. ومدرك القاعدة وجهان : الاول : الدليل القرآني. والثاني : الدليل الروائي ، وهو العمدة في إثبات هذه القاعدة بوجه عام.

فعلى صعيد الآيات، فقد ذكر كتاب الله المجيد ثلاث آيات شريفات هي:

الآية الاولى : (لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ...) ⁴⁰. وهذه الآية الشريفة ناظرة الى النهي المولوي عن إضرار الأم بولدها بترك إرضاعه بسبب بغضها لأبيه. كما أن النهي يسري الى إضرار الأب بولده بمنع رزقهن وكسوتهن بالمعروف مدة الرضاع، فيتضرر الولد من ذلك. ويؤيد هذا الإحتمال صدر الآية حيث يقول سبحانه : (والوالدات يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...) ⁴¹. فنلاحظ أن هنا حكمين : الاول : حكم إرضاع الأم حولين كاملين، والثاني : حكم الإنفاق عليها مدة الرضاع. ولاشك إن ذيل الآية يتمم هذين الحكمين.

الآية الثانية : (...وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ...) ⁴². وهي مخصصة بالنهي عن الإضرار والتضييق على المطلقات في السكن والنفقة وقت العدة ⁴³. وفي موضع آخر : (...وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا...) ⁴⁴. وفي هذه الآية نهي عن الرجوع الى المطلقة الرجعية بقصد الإضرار كالتقصير في النفقة أو تطويل المدة حتى تلجأ الى بذل مهرها ⁴⁵.

الآية الثالثة : (...مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ) ⁴⁶. وفيها نهي عن الإضرار بالوارث وتضييع حقوقه عن طريق وصية مجحفة يوصي بها الميت قبل موته.

اما على صعيد الروايات، فان أخبار «نفي الضرر» من الروايات المستفيضة المشتهرة بين الفريقين. ولنا في صحيحة «زرارة بن أعين» من وثوق السند ما يجعلنا نطمئن بصدورها من المعصوم (ع). وقد أتفق الكثير من الفقهاء المتأخرين على أن سند أصل حديث «لا ضرر ولا ضرار» ورد بطريق معتبر عن راو ثقة في

⁴⁰ سورة البقرة: الآية 233.

⁴¹ سورة البقرة: الآية 233.

⁴² سورة الطلاق: الآية 6.

⁴³ مسالك الافهام الى آيات الاحكام - الجواد الكاظمي. ج 4 ص 42.

⁴⁴ سورة البقرة: الآية 231.

⁴⁵ كنز العرفان في فقه القرآن - الفاضل المقداد - في تفسير الآية.

⁴⁶ سورة النساء: الآية 12.

الطبقة الأولى وهو : زرارة بن أعين، ورواة آخرين في سائر الطبقات . وسوف نبحث مدرك القاعدة من أربعة وجوه : الوجه الأول : علل وقضايا حديث «لا ضرر ولا ضرار». الثاني : الصور التي نُقل فيها الحديث. الثالث : الجمع بين متون الروايات. الرابع : الأهمية الشرعية في نفي الزيادة أو النقيصة في متن الحديث.

الوجه الأول : علل حديث «لا ضرر ولا ضرار» :

ومراجعة دقيقة لتلك الروايات المرتبطة بهذه القاعدة تبرز لنا أربع علل رئيسية تعمم، وروايات خاصة مؤيدة وردت في مجموع كتب الفريقين. وهذه العلة هي : عذق سمرة بن جندب ودار الأنصاري ، ومنع فضل الماء ، والشفعة ، وهدم الجدار الساتر بينه وبين الجار .

1 — عذق سمرة بن جندب ودار الأنصاري : وهي الرواية المشهورة التي إنفرد بنقلها في الطبقة الأولى من السند زرارة بن أعين عن الإمام الباقر (ع) ، ونقل الرواية عنه إثنان من الرواة هما : عبد الله بن بكير، وعبد الله بن مسكان.

و«رواية عبد الله ابن بكير» عن زرارة بن أعين نُقلت بصورتين : الأولى : نقلها الكليني في كتابه «الكافي» . والثانية : نقلها الصدوق في كتابه «من لا يحضره الفقيه».

أ — ما نقله الكليني في «الكافي» عن عدّة من أصحابنا⁴⁷ عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع)، قال : «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار — وكان منزل الأنصاري بباب البستان — وكان يمرّ به الى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن اذا جاء ، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري الى رسول الله (ص) فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل اليه رسول الله (ص) وخبره بقول الأنصاري وما شكّا، وقال : إن أردت الدخول فإستأذن، فأبى. فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع ، فقال (ص) : لك بها عذقٌ يمدّ لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله (ص) للأنصاري : إذهب فإقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار»⁴⁸ .

ورواه صاحب الوسائل في الباب **12** من كتاب «إحياء الموات» ثم قال : ورواه الصدوق بإسناده

⁴⁷ المراد من قوله: (عدّة من اصحابنا) هم: أ- علي بن ابراهيم بن هاشم القمي ابو الحسن (ثقة). ب- علي بن محمد بن عبد الله القمي (ثقة). ج- احمد بن عبد الله (وهو احمد بن عبد الله بن عيسى القمي) (ثقة). د- علي بن الحسن (بن فضال) (وهو ثقة في نفسه الا انه فطحي المذهب). انظر (الوسائل) - الفائدة الثالثة ج 20 ص 33. و(رجال العلامة) ص 272.

⁴⁸ (فروع الكافي) - كتاب المعيشة ج 5 ص 292 - ح 2.

عن ابن بكير نحوه . ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله⁴⁹ . وهذه الرواية معتبرة سنداً . فـ «أحمد بن محمد» الذي يروي عنه الكليني في الكافي عن عدة من أصحابنا عنه أو عن «محمد بن يحيى» عنه مشترك بين «أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري» وهو ثقة وبين «أحمد بن محمد بن خالد البرقي» وهو ثقة أيضاً، لأنه تارة يقيده بكونه ابن عيسى وتارة بكونه ابن خالد وتارة يطلق، فلا تمييز لوحدة طبقة الرجلين . و«كثيراً ما يقع الإشتباه بينهما ولكن حيث إنهما معاً ثقتان لم يكن البحث عن تعيينه فائدة يعتد بها»⁵⁰ . والصحيح أن المراد بـ«أحمد بن محمد» — في هذه الطبقة — إذا روى عن أبيه فهو «أحمد بن محمد بن خالد البرقي» . أما أبوه فهو «محمد بن خالد البرقي» وهو ثقة⁵¹ . و«عبد الله بن بكير بن عيينة» الشيباني الفطحي ثقة⁵² ، وقال الكشي : «هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه»⁵³ ، وقال الشيخ الطوسي : «عملت الطائفة بأخباره»⁵⁴ . أما «زرارة بن أعين» فهو ثقة صادق فيما يرويه⁵⁵ كما هو معروف، وقال عنه النجاشي : «قد إجتمع فيه خصال الفضل والدين»⁵⁶ . وعليه فالرواية معتبرة سنداً (موثقة).

ب — ما نقله الصدوق في كتابه «من لا يحضره الفقيه»، قال : «روى ابن بكير عن زرارة، عن ابي جعفر (ع) قال : إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصاري فيه الطريق الى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن، فقال : إنك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليه، فإذا جئت فإستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك وتدخل. قال : لا أفعل، هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن. فأتى الأنصاري رسول الله (ص) فشكا إليه وأخبره، فبعث الى سمرة فجاء. فقال له : إستأذن عليه فأبى وقال له مثل ما قال الأنصاري. فعرض عليه رسول الله (ص) أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيد فيأبى أن يبيع. فلما رأى ذلك رسول الله (ص) قال له : لك عذق في الجنة، فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله (ص) الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقيها إليه، وقال : لا ضرر ولا ضرار»⁵⁷ . وهذه الرواية تحتوي على وجوه تفصيلية مفقودة في الرواية الاولى. وهذه الرواية معتبرة سنداً باعتبار صحة طريق الصدوق الى «عبد الله بن

⁴⁹ (الوسائل) — ابواب إحياء الموات. ج 17 ص 341.

⁵⁰ مشرق الشمسين — الشيخ البهائي ص 11. طبعة حجرية ضمن كتاب (جبل المتين) — قم: بصيرتي. ص 277 في عموم تسلسل الكتاب.

⁵¹ قال الشيخ في (الرجال) ص 386. والعلامة ص 139، قال: (والاعتماد عندي على قول الشيخ ابي جعفر الطوسي من تعديله).

⁵² الشيخ في (الفهرست). طبعة النجف: المكتبة الرضوية ص 106.

⁵³ رجال الكشي ص 322.

⁵⁴ العدة — الشيخ الطوسي ج 1 ص 56.

⁵⁵ الشيخ الطوسي في (الرجال) ص 350، والعلامة ص 76.

⁵⁶ رجال النجاشي. طبعة قم : مكتبة الداوري ص 125.

⁵⁷ (من لا يحضره الفقيه) — باب المضاربة ج 3 ص 147 ح 648.

بكبير» في المشيخة.

أما «رواية عبد الله بن مسكان» فقد أوردها الكليني عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع)، قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري. فقال له الأنصاري: يا سمرة لا تزال تُفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فإستأذن. فقال: لا أستأذن في طريقي وهو طريقي إلى عذقي. قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله (ص)، فأرسل إليه رسول الله (ص) فأتاه فقال له: إن فلاناً قد شكك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فإستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله (ص): حلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا. فقال: لا. قال: فلك إثنان. قال: لا أريد. فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعداق، فقال: لا. قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا فأبي. فقال: حلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة. قال: لا أريد. فقال له رسول الله (ص): إنك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. قال: ثم أمر بها رسول الله (ص) فقلعت، ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله (ص): إنطلق فإغرسها حيث شئت⁵⁸. وهذه الرواية مرسله ومرسلها «أحمد بن أبي عبد الله» وهو نفسه «أحمد بن محمد بن خالد البرقي». وهذا الرجل وإن «كان ثقة في نفسه غير أنه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل»⁵⁹، وهكذا قال فيه «ابن الغضائري»⁶⁰. فالرواية لا يعتمد عليها من حيث السند. علماً باننا أخذنا روايته الأولى التي نقلها الكليني في «الكافي» لإعتبارين: الأول: انه ثقة في نفسه. والثاني: انه نقلها عن «عبد الله بن بكير» وهو ثقة أيضاً. وإلا، فإن مراسيل «أحمد بن أبي عبد الله» لا يمكن الإعتماد عليها.

وأما «رواية الحسن الصيقل» التي أوردها الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه» فهي خالية من ذكر فقرة «لا ضرر ولا ضرار»، ولكنها مشتملة على صغرها وهو قوله: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً». فقد روى الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر (ع): كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل. قال: فذهب الرجل إلى رسول الله (ص) فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه. فأرسل إليه رسول الله (ص) فدعاه، فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول

⁵⁸ فروع الكافي - كتاب المعيشة ج 5 ص 294 ح 8.

⁵⁹ الفهرست - الشيخ الطوسي ص 20.

⁶⁰ مجمع الرجال ج 5 ص 205.

يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك؟ يا سمرة إستأذن إذا أنت دخلت. ثم قال رسول الله (ص) : يسرُّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال : لا ، قال : لك ثلاثة. قال : لا ، قال : ما أراك يا سمرة إلاّ مضراً . إذهب يا فلان فاقطعها وأضرب بها وجهه»⁶¹.

وقد نوقش في سند هذه الرواية. فالمعروف أنّ سند الصدوق في المشيخة الى الحسن الصيقل هو : محمد بن موسى بن المتوكل، عن علي بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله الرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زياد الصيقل وهو كوفي مولى وكنيته أبو الوليد⁶².

ولكن الطريق الى الحسن بن زياد الصيقل ضعيف — «علي بن الحسين السعد آبادي» الذي لم يوثق في الكتب الرجالية مع أنه كان من مشايخ ابن قولويه في كتاب «كامل الزيارات»⁶³. يُضاف الى ذلك أنّ «الحسن بن زياد الصيقل» نفسه لم يوثق في الكتب الرجالية . وكيفما كان فهذه الرواية ضعيفة سنداً.

الرواية عن طرق أهل السنّة :

ولاشك إنّ الرواية كانت قد وردت من طرق أهل السنّة ايضاً. ونذكر هنا أربعة مصادر : أ — ما أرسله «أبن الأثير» في «النهاية» أنه (ص) قال : «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»⁶⁴. ولكن يحتل في كلام «ابن الأثير» التقطيع، فلا يمكن عدّه قضاءً مستقلاً .

ب — ما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد. قال : روى واصل ابن عيينة، عن جعفر بن محمد بن علي (ع)، عن آبائه قال : كان لسمرة بن جندب نخل في بستان رجل من الأنصار فكان يؤذيه، فشكا الأنصاري ذلك الى رسول الله (ص) فبعث الى سمرة فدعاه فقال له : بع نخلك من هذا وخذ ثمنه. قال : لا أفعل. قال : فخذ نخلًا مكان نخلك. قال : لا أفعل. قال : فإشتر منه بستانه. قال : لا أفعل. قال : فأترك لي هذا النخل ولك الجنة. قال : لا أفعل. فقال (ص) للأنصاري : إذهب فاقطع نخله فإنه لا حق له فيه⁶⁵.

ج — ما في سنن أبي داود، فقد روى بإسناده عن واصل مولى عيينة قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي يحدث عن سمرة بن جندب، أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار. قال ومع الرجل أهله. قال فكان سمرة يدخل الى نخله يتأذى به ويشق عليه. فطلب إليه يناقله فأبى. فأتى النبي (ص) فذكر ذلك له

⁶¹ من لا يحضره الفقهي — باب حكم الحرم ج 3 ص 59 ح 208.

⁶² شرح مشيخة الفقيه ص 24 بذيل كتاب (من لا يحضره الفقيه).

⁶³ كامل الزيارات — ص 109.

⁶⁴ النهاية — ابن الاثير. مادة (ضرر) ج 3 ص 81.

⁶⁵ شرح نهج البلاغة — ابن أبي الحديد ج 4 ص 78.

فطلب إليه النبي (ص) أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى. قال : فهبه له ولك كذا وكذا — مراراً رغبة فيه — فأبى فقال : أنت مضار. فقال رسول الله (ص) للأَنْصَارِي : اذهب فإقلع نخله⁶⁶.

د — ما رواه أحمد في مسنده. قال : حدَّثنا عبد الله، قال : حدَّثنا أبو كامل الجحدري، قال : حدَّثنا الفضيل بن سليمان، قال : حدَّثنا موسى بن عقبة، عن إسحاق بن يحيى عن الوليد بن عباد بن الصامت عن عبادة، قال : إنّ من قضاء رسول الله (ص) إنّ المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار⁶⁷؛ وقضى في الركاز الخمس، وقضى أنّ النخل لمن أبرها إلّا أن يشترط المتاع... إلى أن قال : وقضى أنّ «لا ضرر ولا ضرار»، وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء⁶⁸. ولا شك أنّ الموارد المتنوعة الواردة في هذا الحديث صدرت في وقائع وأحداث مختلفة، ولكن الظاهر أنّ «عبادة» جمعها في حديث واحد بعد أن حذف مواردّها. ولعل حديث «لا ضرر ولا ضرار» يدخل تحت نفس المورد الذي ورد في مصادر أئمة أهل الحديث (ع) وهو قضية سمرة بن جندب مع الأنصاري .

ويظهر من مجموع ما تقدم أنّ تلك التعابير والإستدلالات في كتب الفريقين «فقهاء أهل البيت (ع) وفقهاء أهل السنّة» تدلّ على كون تلك الرواية كالمجمع عليها بينهم، فقد أرسلوها إرسال المسلّمات . إلّا أنّ عمدة ما أستدلّ به في طرفنا هو موثقة «زرارة بن أعين» لصحة سندها.

2 — منع فضل الماء : وفي هذا الباب حديث مهم رواه الكليني عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله (ع) قال : «قضى رسول الله (ص) بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى (ص) بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً، وقال : لا ضرر ولا ضرار»⁶⁹.

وتحقيق الكلام في هذه الرواية إنّ سندها ضعيف — «محمد بن عبد الله بن هلال» و«عقبة بن خالد» اللذين لم يوثقهما الرجاليون في كتبهم، لكن وقع اسمهما في أسانيد «كامل الزيارات» بهذه الصورة : «...عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة عن أبي عبد الله (ع)»⁷⁰. إلّا إنّ مفاد الرواية مهم جداً فيما نحن فيه.

⁶⁶ سنن أبي داود ج 3 ص 315 ح 3636. وكذلك بإختلاف يسير في (الفائق في غريب الحديث) للزمخشري ج 2 ص 442.

⁶⁷ العجماء: البهيمة من الانعام. والجبار: الهدر الذي لا يغرّم.

⁶⁸ مسند أحمد ج 5 ص 326-327.

⁶⁹ الكافي — باب المعيشة ج 5 ص 293-294 ح 6.

⁷⁰ كامل الزيارات — ابن قولويه ص 23.

فهي تعبر — بمناسبة الحكم والموضوع — على إباحة الموارد الأساسية لجميع الأفراد في النظام الاجتماعي، ومنها الماء والكأ اللذان يعتبران أساس ديمومة الثروة الحيوانية التي يستفيد منها الجميع في المجتمع الإنساني. ومفاد الرواية أن أصحاب الآبار اذا منعوا فضل مياه آبارهم عن بقية الرعاة من البادية، فإن ذلك يسبب ضرراً لبقية الرعاة في رعي مواشيهم حول الآبار. علماً بأن المواشي تعطش عادة بعد الرعي، فمنعها عن فضل الماء يعني — في واقع الأمر — منعها عن فضل الكأ. لأن العمليتين «الرعي والشرب» متلازمتان على الأغلب، وإلا هلكت الماشية.

قال ابن الأثير في «النهاية» في شرح الحديث: «فيه نهي أن يمنع نقع البئر — أي فضل مائها — لأنه ينقع به العطش أي يروي (وشرب حتى نقع أي روي) وقيل النقع الماء الناقع وهو المجتمع، ومنه الحديث لا يباع نقع البئر ولا رهو الماء وقال (رهو الماء مجتمعه)»⁷¹. ولعل المراد أن التلازم بين منع فضل الماء وبين منع فضل الكأ هو تلازم العلة والمعلول. فالمنع عن الكأ هو علة للمنع عن فضل الماء. ولذلك فإنه قيل أنه «كان بعضهم يمنع فضل الماء من مواشي المسلمين حتى لا تأكل مواشيهم العشب والكأ الذي حول مائه، فنهى (عليه السلام) عن المنع لأنه لو منع لم يترل حول بئر أحد فحرّموا الكأ المباح حينئذ»⁷². وإلى ذلك تنبه ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» فقال حول هذا الحديث: «قال المهلب: المراد رجل كان له بئر وحولها كأ مباح (وهو ما يرعى) فأراد الإختصاص به، فيمنع فضل ماء بئرته وأن تردّه نَعْمُ غيره للشرب، ولا حاجة به إلى الماء الذي يمنعه وإنما حاجته إلى الكأ، وهو لا يقدر على منعه لكونه غير مملوك له، فيمنع الماء فيتوفر له الكأ، لأن النعم لا تستغني عن الماء بل إذا رعت الكأ عطشت ويكون ماء غير البئر بعيدة عنها، فيرغب صاحبها عن ذلك الكأ...»⁷³. فمقتضى الحديث — حينئذ — أنه «لا يمنع فضل الماء بوجه من الوجوه، لأنه اذا لم يمنع بسبب غيره كالمحافظة على الكأ فأولى أن لا يمنع بسبب نفسه»⁷⁴.

وظاهر الحديث الإرتباط ما بين الحكم بالنهي عن منع فضل الماء وبين كبرى «لا ضرر ولا ضرر»،

والإرتباط بين الجملتين يعبر عن إتحداهما سياقاً، وكون الجمع بينهما من قبل المعصوم (ع) دون الراوي. وقد أشكل على هذا الحديث بأن الجمع بين الجملتين إنما كان من قبل الراوي نفسه، كما آمن بذلك العلامة شيخ الشريعة⁷⁵، والمحقق النائيني⁷⁶. ومصدر هذا الإشكال هو إنتفاء الترابط بين حديث منع فضل الماء

⁷¹ النهاية — ابن الأثير ج 5 ص 108.

⁷² الوافي — المجلد 3 ج 10 ص 136.

⁷³ فتح الباري — طبعة بولاق بمصر. ج 12 ص 296.

⁷⁴ المصدر السابق.

⁷⁵ رسالة لا ضرر — شيخ الشريعة الأصفهاني. طبعة جامعة المدرسين في قم ص 23.

وبين قوله «لا ضرر ولا ضرار». باعتبار أن النهي في مورد الحديث تنزيهي لا تحريمي، لعدم حرمة منع فضل الماء عن الغير بالضرورة، فلا يمكن أن يندرج تحت قاعدة «لا ضرر ولا ضرار». يُضاف الى ذلك أن منع المالك فضل ماله عن الغير لا يعدّ بالعرف ضرراً للغير، بل هو من باب عدم النفع، وعدم النفع ليس ضرراً.

ولكن هذا التعليل مردود من وجهين :

الاول : إنّ منع فضل الماء والكلأ فيه ضرر إجتماعي، باعتبار أن الماء والكلأ من أهم مصادر ديمومة الثروة الحيوانية، وهي ثروة إجتماعية بالطبع والضرورة. فلا يستطيع الافراد الإستمرار في العيش من دون الإعتماد على مصدر غذائي حيواني كالأنعام والإبل والبقر ونحوها.

الثاني : إنّ الماء والكلأ والنار من حقوق الافراد العامة في المجتمع الاسلامي. فلا يستطيع فرد حرمان آخر من هذه الموارد الأساسية بدعوى الملكية أو بأي دعوى أخرى . فإذا كان للفرد حق في تلك الموارد فإنّ منعه عنه يكون ضرراً عليه لأنه تنقيص لحقه. ولذلك فإنّ الكثير من الفقهاء جوّز الشرب والوضوء من الأنهار الكبيرة حتى مع عدم العلم برضا المالكين، ومستند ذلك بناء العقلاء على عدم ثبوت الملكية المطلقة للوسائل الطبيعية المشاعة بين الافراد في النظام الإجتماعي. فقد قال الشيخ الطوسي في كتاب «الخلافا» : «إذا ملك البئر بالإحياء وخرج ماؤها فهو أحقّ بمائها من غيره بقدر حاجته وحاجة ماشيته، وما يفضل عن ذلك يجب عليه بذله لغيره لحاجته إليه للشرب له او لماشيته، ولا يجب عليه بذله لسقي زرعه بل يستحب له ذلك، وبه قال الشافعي، وقال أبو عبيد بن حزبوز يستحب له ذلك لسقي غيره وسقي مواشيه وسقي زرعه، ولا يجب على حال. ومن الناس من قال يجب عليه بذله بلا عوض لشرب الماشية ولسقي الزرع، ومنهم من قال يجب عليه بالعوض...»⁷⁷. وقد إشتهر عن علماء أهل السنّة القول بوجوب البذل⁷⁸.

ولعل عمدة ما أوجب دعوى الإجماع على عدم وجوب البذل «تصور أن لازم الحكم بملكية شخص لمال جواز منع الآخرين عنه بمقتضى طبيعة الملكية، فكأن إستحقاق الغير التصرف فيه ينافي الحكم بكونه مملوكاً للأول. ولكن هذا غير صحيح، لأن ثبوت الحق المذكور لا ينافي أصل الملكية، وإنما ينافي الملكية المطلقة، وهي غير ثابتة في أمثال المقام، بل الثابت فيها بحسب بناء العقلاء سنخ ملكية محدودة تجامع ثبوت حق الشرب والوضوء ونحوهما بالنسبة الى الآخرين»⁷⁹.

⁷⁶ رسالة لا ضرر - تقريرات المحقق النائيني ص 195. و(مصباح الاصول) ج 2 ص 521.

⁷⁷ الخلافا - ج 2 ص 129 - 132.

⁷⁸ فتح الباري - ابن حجر ج 5 ص 24 - 25.

⁷⁹ قاعدة لا ضرر ولا ضرار - السيد السيستاني ص 61.

وعلى كل حال فالمستنتج من فحوى الحديث أن التحرز الشرعي من عدم الإضرار بالغير يتطابق تماماً مع تطبيق كبرى «لا ضرر ولا ضرار» على مورد منع فضل الماء عن الآخرين.

3 — الشفعة : ومعناها الشرعي هو إستحقاق أحد الشريكين حصة شريكه بسبب إنتقالها بالبيع، على أن يملكها من المشتري، رضي ذلك المشتري أو لم يرض. فلو إشتراك فردان في تملك قطعة من الأرض، فباع أحدهما حصته المُشاعة لفرد ثالث. فللشريك الثاني أن يملك الحصة المباعة من المشتري جبراً عنه بما لزمه من الثمن.

وحديث الشفعة الذي نحن بصدده رواه الكليني في «الكافي» بإسناده عن محمد بن يحيى⁸⁰، والطوسي في «التهذيب» بإسناده عن محمد بن يحيى⁸¹، والصدوق في «من لا يحضره الفقيه» بإسناده عن عقبة بن خالد⁸².

فقد رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله (ع) قال : «قضى رسول الله (ص) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال : لا ضرر ولا ضرار، وقال : إذا رقت الأرف وحُدَّت الحدود فلا شفعة»⁸³. وقد رويت في بقية المصادر بإختلاف يسير. وإستخدام صيغة الجمع في الرواية «قضى رسول الله (ص) بالشفعة بين الشركاء...» إنما هو بإعتبار ذكر لفظتي «الأرضين» و«المساكن» فيها، فهو من مقابلة الجمع بالجمع.

وتحقيق الكلام في هذه الرواية أنَّ سندها ضعيف، لأنها محدوشة بـ«محمد بن عبد الله بن هلال» و«عقبة بن خالد». وهذا الراويان لم يوثقهما الرجاليون في كتبهم، لكن وقع اسمهما في أسانيد «كامل الزيارات»⁸⁴. فالرواية تبقى محدوشة بهما. ولكن ضعف سندها منجر بعمل الأصحاب، وقد ذُكرت في كتبهم الحديثية من غير ردّ.

وقد طرح الفقهاء حول الرواية إشكالاً مهماً وهو : هل هناك إرتباط — على صعيد الظهور اللفظي — بين قوله «لا ضرر ولا ضرار» وثبوت الشفعة للشركاء؟ وهل يحتل أن الراوي هو الذي قام بالجمع المروي بين جمليتي «قضى رسول الله (ص)...» و«وقال : لا ضرر ولا ضرار...»، أو ان الإمام (ع) هو الذي قام بالجمع؟ أو بتعبير أوضح : ما هو الدليل على أن جملة «وقال : لا ضرر ولا ضرار» مرتبطة بقضاء

⁸⁰ الكافي — كتاب المعيشة باب الشفعة. ج 5 ص 280 ح 4.

⁸¹ التهذيب ج 7 ص 164 ح 727.

⁸² من لا يحضره الفقيه — باب الشفعة ج 3 ص 45 ح 154.

⁸³ الكافي ج 5 ص 280 ح 4.

⁸⁴ كامل الزيارات ص 23.

رسول الله (ص) في الشفعة؟ وفي الجواب على السؤال يمكن القول بأن الظاهر أن صياغة الجمع اللفظي من قبل رسول الله (ص) بين الشفعة وبين «لا ضرر ولا ضرار» إنما أريد لها بيان حكمة تشريع الشفعة. يضاف إلى ذلك أن حديث «لا ضرر ولا ضرار» مشهور في صدره عن النبي (ص) لدى الفريقين. والمعروف في اللغة العربية أن الفعل يعطّف على أقرب فعل يسبقه وهو «قضى» لا على ما قبله وهو «قال» المنسوب إلى الإمام أبي عبد الله (ع). فالنتيجة أن مقتضى ظاهر الحديث هو الإرتباط بين الحكم بثبوت الشفعة وبين كبرى «لا ضرر ولا ضرار».

إلا إن المحقق النائيني (رض) في معرض حديثه عن الموضوع أشار إلى أن «حديث (لا ضرر) إنما يمكن إعتباره ذيلًا لحديث الشفعة إذا كان مصححاً لجعل حق الشفعة بحسب مفاده ومحتواه، ولكنه ليس كذلك. لأن مفاده هو نفي الحكم الضرري إما ابتداءً أو بلسان نفي الموضوع، والضرر في مورد ثبوت حق الشفعة إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته، فلو كان ذلك مورداً لقاعدة (لا ضرر) لزم الحكم ببطلان البيع، ولو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار بأن يكون له حق ردّ المبيع إلى البائع. وأما جعل حق الشفعة له لجبران الضرر وتداركه بأن ينقل المبيع إلى ملكه فهو إنما يكون مستنداً إلى قاعدة (لا ضرر) إذا كانت دالة على جعل حكم يتدارك به الضرر، ولكنها لا تدلّ على ذلك وإنما تدلّ على نفي الحكم الضرري»⁸⁵. بمعنى أن قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» بخصوص موضوع الشفعة لا تدلّ على نفي الضرر بل تدلّ على نفي الحكم الضرري. والفرق بين نفي الحكم الضرري ونفي الضرر كالفرق بين عالم النظرية وعالم التطبيق، أو كالفرق بين عالم التحليل وعالم الواقع.

ويُرد عليه بثلاثة وجوه :

الأول : إنّ ظهور إرتباط الحكم بثبوت الشفعة وبين كبرى «لا ضرر ولا ضرار» ناشئ من قضية رسم الحقوق الشخصية في الشريعة. فحق الشفعة هو أحد الحقوق المالية والمعنوية التي يتمتع بها الفرد في المجتمع الاسلامي. وأي إنتهاك لذلك الحق يؤدي إلى الضرر الشخصي أو الإضرار الاجتماعي ايضاً. وبتعبير آخر ان الدلالة على ثبوت الضرر في حالة عدم الإلتزام بحق الشفعة أظهر من الدلالة على ثبوت الحكم الضرري.

الثاني : إنّ فكرة «الشركة» التي إبتنى عليها الحكم بثبوت الشفعة في حالة البيع من أحد الشريكين، إنما هي في واقع الأمر إتفاق ملزم بالنسبة للطرفين الأصليين. بينما لا يتعين ذلك الإلزام بالنسبة للطرف الثالث، وهو المشتري من أحد الشريكين. فهنا يحصل الضرر الناتج من المنازعات بين الطرف الأول والطرف الثالث

⁸⁵ رسالة لا ضرر - تقريرات المحقق النائيني ص 195. وايضاً: (مصباح الاصول) - تقريرات السيد الخوئي ج 2 ص 521.

بسبب عدم تعين ذلك الإلزام الذي أنشئ بالأصل من قبل الطرفين الأول والثاني. أما الإشكال الذي طرحه المحقق النائيني (قده) من أن «الضرر في مورد ثبوت حق الشفعة إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته، فلو كان ذلك مورداً لقاعدة لا ضرر لزم الحكم ببطلان البيع»⁸⁶ فهو مردود من جهة أن الشركة والبيع بالأساس لا دخل لهما بالضرر فلا وجه للبطلان. بل إن الضرر مرتبط بعدم الإلزام الناتج من عدم خضوع الطرف الثالث لشروط الشركة الأصلية بين الطرفين الأول والثاني.

الثالث : إن المدار في حكم ثبوت الشفعة وعدم بطلان البيع هو حق الشريكين. فالطرف الأول له حق البيع، والبيع صحيح. والطرف الثاني له حق الشراء جبراً عن المشتري بما لزمه من الثمن. فإذا كان الطرف الأول بحاجة ماسة للبيع وإستلام الثمن، فإن بطلان البيع ينتهك حقوق ذلك الطرف. وقد جاءت قاعدة «نفي الضرر» فصحت ذلك. وحق الشراء بالنسبة للطرف الثاني يعزز من فكرة عدم التنازع في موارد الحقوق المالية وعدم الإلزام، وقد جاءت قاعدة «نفي الضرر» فعززت من ذلك أيضاً.

ومن ملاحظة هذه الوجوه لا نستطيع رفع اليد عن ظهور الرواية الدال على نفي الضرر في قضية الشفعة، ولا نستطيع أن نعتبر الجمع بين حكم ثبوت حق الشفعة وقاعدة نفي الضرر من قبيل الجمع في الرواية. بل الظاهر أن إرتباط نفي الضرر بثبوت حق الشفعة ما هو إلا إرتباط محكم في تركيبية النص.

4 — هدم الجدار الساتر بينه وبين الجار : وقد ورد هذا الحديث في كتاب «دعائم الاسلام» للقاضي النعمان (ت 363 هـ) من علماء الإسماعيلية ورواه المحدث النوري في المستدرک⁸⁷، قال : «روينا عن أبي عبد الله (ع) أنه سُئل عن جدار الرجل — وهو سترة بينه وبين جاره — سقط فامتنع من بنيانه، قال : ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى لحقّ أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل : إستر على نفسك في حقك إن شئت. قيل له : فإن كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه، قال : لا يترك⁸⁸، وذلك إن رسول الله (ص) قال : لا ضرر ولا ضرار، وإن هدمه كُلف أن يبنيه»⁸⁹.

والظاهر إن هذا الحديث مرسل، بل إن جميع ما في «دعائم الاسلام» من أحاديث هي مرسلة. إلا إن أغلبها منقولة عن مصادر الشيعة الإمامية. فالحديث ضعيف بالإرسال وبعدم وثاقة القاضي النعمان عند فقهاء

⁸⁶ مصباح الاصول ج 2 ص 521.

⁸⁷ مستدرک الوسائل ج 3 ص 150.

⁸⁸ أي لا يترك كي يفعل ذلك.

⁸⁹ دعائم الاسلام — الطبعة الثانية، مصر. ج 2 ص 504 ح 1805.

وتحليل الحديث يمكن عرضه بالصورة التالية : أن الحكم بمنع المالك من هدم جداره كان ملازماً للأمر الوارد بإعادة بنائه لو قام بالهدم. وهذه العقوبة على مخالفته أشرت فيها أن لا يكون في الهدم غرض عقلائي بل كان الغرض منه مجرد الإضرار بالجار. وهي بذلك الفهم تطبيق آخر لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار». فمن حق الجار على جاره أن لا يضرَّ به متعمداً حتى لو كان ذلك تصرفاً في ملكه. وقد ذكر صاحب الجواهر في توجيهه للرواية كلاماً للمحقق الكركي في «جامع المقاصد»، قال : «لو أراد أحد الشريكين الإضرار بصاحبه في الجدار والقناة والدولاب ونحوها، فأمتنع من العمارة وغيرها من الوجوه التي يمتنع الإنتفاع بدون جميعها، فليس ببعيد أن يرفع أمره الى الحاكم ليخبر الشريك بين عدة أمور : من بيع وإجارة وموافقة على العمارة وغير ذلك من الأمور الممكنة في ذلك عملاً بقوله (لا ضرر ولا ضرار) ولأن في ترك جميع هذه الأمور إضاعة للمال، وقد نُهي عنها، ولم أظفر بتصريح فينبغي أن يلمح»⁹⁰. وعلى أي تقدير، فإنَّ كبرى «لا ضرر ولا ضرار» متلازمة مع الحكم بمنع المالك من هدم جداره، حتى لو كانت فقرة «لا ضرر ولا ضرار» قد وردت كـ «كبرى كلية» استدللَّ بها الإمام (ع) على مورد السؤال. أي أنَّ الإمام (ع) أخذها من قول النبي (ص) الوارد في قضية سمرة بن جندب، فهذا أمر جائز للإمام (ع) كما هو جائز لغيره. إلاَّ أنَّ الارتباط بين فقرة «لا ضرر ولا ضرار» والحكم بمنع الهدم ظاهر بملاحظة النظر الى حق الجار.

5 — الروايات الخاصة المؤيدة لما سبق من العمومات : وقد إنتخبنا ثلاث روايات مؤيدة لما سبق، إلاَّ إنها لا تنهض الى مستوى الدلالة على عموم الحكم، بل إنها تناولت مواضيع خاصة يستفاد منها أحكام وضعية. وهذه الروايات هي :

أ — مرسلة «محمد بن حفص» عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال : «سألته عن قوم كانت لهم عيون في أرض قريبة بعضها من بعض، فأراد رجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها الذي كانت عليه. وبعض العيون اذا فعل بها ذلك أضرَّ بالبقية من العيون، وبعضها لا يضرُّ من شدة الأرض. قال فقال : ما كان في مكان شديد فلا يضر، وما كان في أرض رخوة بطحاء فإنه يضرُّ. [قلت:] وإن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد؟ قال : إن تراضيا فلا يضرُّ، وقال : يكون بين العينين الف ذراع»⁹¹.

والرواية لا تصلح سنداً للاحتجاج، إلاَّ إنَّ ظاهرها حرمة الإضرار بالغير حتى لو كان منشأ التصرف

⁹⁰ جواهر الكلام - كتاب الصلح ج 26 ص 268.

⁹¹ الوسائل - باب 13 من ابواب كتاب إحياء الموات. ج 17 ص 342.

في نفس مال المالك لقاعدة «الناس مسلطون على أموالهم». فصاحب العين عندما أراد التصرف في عينه المملوكة يجعلها أسفل مما كانت، منعه الإمام (ع) من عمل ذلك لأن فيها إضراراً ببقية العيون. إلا إن الرواية لا عموم فيها يمكن التمسك به في غير موردتها.

ب — ما رواه الكليني (رضوان الله عليه) عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (ع) في رجل أتى جبلاً فشق فيه قناة فذهبت الأخرى بماء قناة الأولى، فقال: «بتقايسان بحقائب البئر ليلة ليلة، فينظر أيتهما أضرت بصاحبتهما. فإن رأيت الأخرى أضرت بالأولى فلتعور»⁹². والرواية ضعيفة بـ «عقبة بن خالد»، إلا أن ظاهرها عدم جواز الإضرار بالغير، وإن كان بالإستفادة من أرض مباحة. ولاشك إن الأمر بالإختبار والمقايسة والنظر الى ماء القناتين ليلة ليلة، يدل على أن التحرز بعدم الإضرار من الأوامر المولوية.

ج — ما رواه الكليني بإسناده عن محمد بن الحسين قال: «كتبتُ الى أبي محمد (ع): رجل كانت له رحي على نهر قرية، والقرية لرجل. فأراد صاحب القرية أن يسوق الى قرية الماء في غير هذا النهر ويعطل هذا الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوقع (ع): يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن»⁹³. والرواية كما في سابقاتها يستفاد منها حكماً وضعياً بعدم إضرار المؤمنين.

6 — الروايات الواردة في كتب أهل السنة: وهذه جملة أخرى من الروايات الواردة في كتب أهل السنة، نعرضها كمؤيدات لشهرة قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وإرسالها إرسالات المسلمات عند الفريقين، إلا أنه لا يمكن الإعتماد على هذه الروايات بسبب طريقها كما هو واضح:

أ — ما ورد في «كنز العمال» عن أبي نعيم عن صفوان بن سليم، عن ثعلبة ابن أبي مالك: «إن رسول الله (ص) قال: (لا ضرر ولا ضرار) وإن رسول الله (ص): قضى في مشارب النخل بالسييل الأعلى على الأسفل حتى يشرب الأعلى ويروي الماء الى الكفين، ثم يسرح الماء الى الأسفل وكذلك تنقضي الحوائط ويغني الماء»⁹⁴.

والظاهر أن الحديث خاص بقضائه (ص) في أسلوب مشارب النخل، إلا إن الارتباط بين قوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار» وبين قضائه في مشارب النخل غير واضح.

ب — وما ورد عن عبد الرزاق الصنعاني في المصنف، عن معمر بن جابر عن عكرمة، عن ابن عباس، قال:

⁹² الوسائل - باب 16 من أبواب إحياء الموات. ومضمونه رواية أخرى عن الشيخ الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (ع). ج

17 ص 344 ح 1-2.

⁹³ الوسائل - باب 15 من أبواب إحياء الموات. ج 17 ص 343.

⁹⁴ كنز العمال ج 3 ص 919 ح 9167.

قال رسول الله (ص) : «لا ضرر ولا ضرار» وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره والطريق سبعة أذرع»⁹⁵ . وفي سنن الدارقطني عن أبي هريرة عن النبي (ص) أنه قال : «لا ضرر ولا ضرورة ولا يمتنع أحدكم جاره أن يضع خشبة على حائطه»⁹⁶ . وصيغة الإرتباط هنا غير واضحة ايضاً، لأنه (ص) لم يكن — على الظاهر — بصدد تطبيق قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» على مورد وضع الخشبة على حائط الجار وتحديد طبيعة الطريق المسلوك. ولاشك أن المتعارف في الخطاب الشرعي أو المعرفي أن يكون الإرتباط بين القضاء والقول إرتباطاً ترتيبياً، كأن يقول الراوي إن رسول الله (ص) قضى بكذا ثم قال «لا ضرر ولا ضرار». أما طبيعة الحديث في هذا المورد فإنها لا تدلّ على ذلك.

ج — عن أبي داود مرسلأ عن واسع بن حبان، قال : «كان لأبي لبابة عذق في حائط رجل فكلمه، فقال : إنك تطأ حائطي الى عذقك، فأنا أعطيك مثله في حائطي، وأخرجه عني فأبي عليه، فكلم النبي (ص) فقال : يا أبا لبابة خذ مثل عذقك فحرها الى مالك وأكفف عن صاحبك ما يكره، فقال : ما أنا بفاعل، فقال : إذهب فأخرج له مثل عذقه الى حائطه، ثم أضرب فوق ذلك بجدار فإنه لا ضرر في الاسلام ولا ضرار»⁹⁷ . وهذه المرسله مشاهمة لقضية سمرة بن جندب مع الأنصاري، ولكن حديث «لا ضرر ولا ضرار» هنا مقيد بكلمة «في الاسلام».

د — وعن جامع عبد الرزاق الصنعاني بإسناده عن الحجاج بن ارطأة قال : «أخبرني أبو جعفر أن نخلة كانت بين رجلين فاختصما فيها الى النبي (ص)، فقال أحدهما : إشقها نصفين بيني وبينه، فقال النبي (ص) : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يتقاومان فيها»⁹⁸ . والظاهر أن هذا الحديث على مقتضى القواعد الخاصة بنفي الضرر، إلا أنه قيّد ايضاً بكلمة «في الاسلام».

ويبدو أن إختلاف تعابير حديث نفي الضرر في كتب الإمامية وأهل السنّة تدلّ على كون الرواية مجمّع عليها بين الجميع، فقد ذُكرت وأُرسلت إرسال المسلّمات كما أشرنا الى ذلك آنفاً.

الوجه الثاني : الصور التي تُقل فيها الحديث :

ولاشك أن حديث «لا ضرر ولا ضرار» قد نُقل عن طريق فقهاء الإمامية على ثلاثة وجوه، هي : «لا ضرر ولا ضرار»، و«لا ضرر ولا ضرار على مؤمن»، و«لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» .

⁹⁵ كنز العمال ج 4 ص 61 ح 9519.

⁹⁶ سنن الدارقطني ج 4 ص 822.

⁹⁷ المراسيل مع الاسانيد - ابي داود ص 207، ح 2 باب 71 في الإضرار.

⁹⁸ كنز العمال ج 5 ص 843 ح 14534.

فالأول : وهو «لا ضرر ولا ضرار» ورد عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (ع) في قضية سمرة بن جندب⁹⁹ . وورد في حديث عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (ع) في الشفعة¹⁰⁰ . وورد في حديث عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (ع) أيضاً في نهي (ص) أهل البادية عن منع فضل الماء¹⁰¹ .

والثاني : وهو «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ورد في حديث ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر(ع) في قضية سمرة بن جندب¹⁰² .

والثالث : وهو «لا ضرر ولا إضرار في الاسلام» كما في رواية «من لا يحضره الفقيه»¹⁰³ في باب ميراث أهل الملل. و«لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» كما في «تذكرة الفقهاء»¹⁰⁴ للعلامة الحلبي (ره) بالإرسال، وكتاب «الخلاف» للشیخ الطوسي (ره)¹⁰⁵ ، و«مجمع البحرين»¹⁰⁶ .

الوجه الثالث : الجمع بين متون الروايات :

وبطبيعة الحال فإنَّ إختلاف تركيب الروايات الخاصة بقاعدة نفي الضرر قد يرجع الى إختلاف الوجوه التي حملتها إلینا تلك الروايات. حتى أن قضية سمرة بن جندب مع كونها قصة واحدة قد رويت بوجوه مختلفة. فقد رويت بلا جمليتي «لا ضرر ولا ضرار» كما في رواية ابن بكير عن زرارة¹⁰⁸ ، وثالثة رويت مع زيادة وهي «لا ضرر وجمليتي «لا ضرر ولا ضرار» كما في رواية ابن مسكان عن زرارة¹⁰⁹ . ورابعة رويت عن ابن الأثير في «النهاية»¹¹⁰ ، وعن الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» في باب ميراث أهل الملل¹¹¹ بـ «لا ضرر ولا إضرار

⁹⁹ الكافي ج 5 ص 292 ح 2.

¹⁰⁰ الكافي ج 5 ص 280 ح 4.

¹⁰¹ الكافي ج 5 ص 293، 294 ح 6.

¹⁰² الكافي ج 5 ص 294 ح 8.

¹⁰³ من لا يحضره الفقيه ج 4 ص 243 ح 777. وايضاً: ورد الحديث في (غوالي اللغالي) لابن أبي جمهور الإحسائي.

¹⁰⁴ تذكرة الفقهاء ج 1 ص 522 - خيار الغين.

¹⁰⁵ الخلاف ج 2 ص 109.

¹⁰⁶ مجمع البحرين - باب الضاد ص 263.

¹⁰⁷ من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 59 ح 208.

¹⁰⁸ الكافي ج 5 ص 292 ح 2.

¹⁰⁹ الكافي ج 5 ص 294 ح 8.

¹¹⁰ النهاية - ابن الأثير - باب الضاد مع الرأء.

¹¹¹ من لا يحضره الفقيه ج 4 ص 243 ح 777 باب ميراث أهل الملل.

في الاسلام».

إلا أن ما يطمئن إليه هو أن جملتي «لا ضرر ولا ضرار» بدون زيادة قد وصلتنا عن رسول الله (ص) بالحجة بسند معتبر، كما فصلنا ذلك سابقاً في البحث عن سند رواية «عبد الله بن بكير». أما الزيادات فإنها وردت في رواية «ابن مسكان» وهي مرسلة ومرسلها «أحمد بن أبي عبد الله» الذي طعن عليه بالرواية عن الضعفاء كثيراً.

ووردت الزيادة في رواية الفقيه في باب ميراث أهل الملل، وهي مرسلة أيضاً. ولعلها إحتجاج من قبل الشيخ الصدوق (ره) مع العامة من نفس أدلتهم، فلا دليل على ثبوت تلك الزيادة وإعتبارها. أما رواية الفقيه عن الصيقل الخذاء فقد نوقش في سندها بأن الطريق إلى «الحسن بن زياد الصيقل» ضعيف — «علي بن الحسين السعد آبادي» الذي لم يوثق في الكتب الرجالية.

فيقتضي أن يكون حديث «لا ضرر ولا ضرار» في قضية سمرة بن جندب وارداً كما هو دون زيادة أو نقصان. وهذه الرواية هي العمدة في الاستدلال على قاعدة نفي الضرر. أما روايتي «منع فضل الماء» و«الشفعة» فإنهما ضعيفتان سنداً، ولكن ضعف سند الأخيرة منجرٌ بعمل الأصحاب. وعلى كل حال، فإن حديث «لا ضرر ولا ضرار» فيهما لم يقترن بأي زيادة أو نقيصة، بل جاء تاماً.

الوجه الرابع : الأهمية الشرعية في نفي الزيادة أو النقيصة في متن الحديث :

إن السؤال الأساسي الذي يرد على قاعدة نفي الضرر هو : هل أن الضرر المزبور في القاعدة المذكورة يعمّ الضرر النوعي «في أبواب المعاملات والخيارات» أم يخص الضرر الشخصي «في أبواب العبادات» ؟ أو بتعبير آخر : هل أن القيود الزائدة مثل «في الاسلام» أو «على مؤمن» تخصص الحكم الشرعي في نفي الضرر أم لا ؟

لاشك أن ورود هذا الإشكال نابع من قضية الزيادة الواردة في متن الحديث. كما في مرسلة ابن مسكان «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن». والزيادة توحى بأن القاعدة مختصة بالعبادات. ولكن إختصاص الحديث بالمؤمن بالنسبة لنفسه دون غيره — في واقع الأمر — يترتب عليه وجهان :

الأول : ان الحديث مختص بالعبادات.

الثاني : إختصاص الزيادة بالمؤمن في مقابل الكافر، أو خصوصية المؤمن في مقابل عمومية المسلم. ولكننا نحتاج — على هذا التقدير — الى الجمع بينها وبين المطلقات بتقييدها بها.

ويُرد على ما ورد باختصاص القاعدة بالعبادات بما يلي :

أولاً : أن رواية «ابن مسكان» مرسلة، وثانياً : إنه يمكن إستفادة ثبوت الحكم في غير الزيادة من بقية

الروايات. وثالثاً: أن الحديث لا يختص بالعبادات، كما إستظهر ذلك الشيخ الأنصاري (رض) في رسالة «قاعدة لا ضرر». فقال: «واما قوله: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير، فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر»¹¹².

أما زيادة «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» كما في مرسله الصدوق في «الفقيه»، ومرسله «التذكرة» للعلامة الحلبي، ومرسله «النهاية» لابن الأثير. فإن الرواية في كل تلك المصادر مرسله وإن العمل بها بالخصوص غير معلوم ليكون مجبوراً بعمل الأصحاب. ولاشك فيه أن مجرد الموافقة في ذكر الرواية ليست جابرة للعمل بها.

وبالجملة، فإن الذي يظهر بعد التأمل في أسانيد الروايات ومضامينها ان تذييل الحديث بتلك الذبول غير ثابت. بل ان الإطمئنان ثابت بصدور جمليتي «لا ضرر» و«لا ضرار» غير مقيدة بأي زيادة تعمم الحكم الشرعي في نفي الضرر لا عن المسلمين فحسب بل عن الإنسانية جميعاً. بمعنى أن الحكم يتعدى الى نفي الضرر حتى عن غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الاسلامي. وهذا هو القدر المتيقن من فهمنا للرواية، لأننا عندما نشك في العمل في خصوص «لا ضرر ولا ضرار» وهل أن فيها قيداً «مع مؤمن» أو «في الاسلام»، فإننا نقتصر على الأول لأصالة عدم الحجية فيما عداه فيما يخص باب الأقل أو الأكثر.

المقام الثاني: في مفاد القاعدة

والمراد هنا فقه حديث «لا ضرر ولا ضرار» عبر إستيضاح معنى الكلمات الثلاث في هاتين الجملتين، وهي: «ضرر، وضرار، وكلمة لا». وفيها قسمان: الاول: بيان معنى الضرر والضرار لغوياً. والثاني: إستيضاح المراد التركيبي من الحديث.

القسم الاول: بيان معنى الضرر والضرار لغوياً. فقد ورد في بعض كلمات اللغويين ما يوضح معنى الحديث. ففي كتاب «المصباح المنير»: «الضرّ — بفتح الضاد — مصدر ضَرَّه يَضُرُّه. من باب قتل، إذا فعل به مكروهاً وأضّر به. يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً، والإسم: الضرر، وقد أطلق على نقص يدخل الأعيان. وضراره مضارّةً وضراراً. بمعنى ضَرَّه»¹¹³. وفي كتاب «النهاية» قال ابن الأثير: «معنى قوله (ع) (لا ضرر): لا يضرّ الرجل أخاه بأن يُنقصه شيئاً من حقوقه. والضرار فعال من الضرّ. أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الإثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه. وقيل: الضرر

¹¹² رسالة (لا ضرر) ضمن رسائل فقهية للشيخ الأنصاري ص 116.

¹¹³ المصباح المنير — القَيُومي، مادة (ضرر) ج 2 ص 6.

أن تضرَّ صاحبك وتنتفع أنت به، والضرار أن تضرَّه من غير أن تنتفع به. وقيل: هما بمعنى واحد. والضرار للتأكيد»¹¹⁴. وقال الأزهري: «روي عن النبي (ص) أنه قال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام. ولكل واحدة من اللفظتين معنى غير الآخر، فمعنى قوله (لا ضرر) أي لا يضر الرجل أخاه فينقص شيئاً من حقه أو مسلكه، وهو ضد النفع، وقوله (لا ضرار) أي لا يضر الرجل أخاه مجازاة فينقصه ويدخل عليه الضرر في شيء فيجازيه بمثله، فالضرار منهما معاً والضرر فعل واحد».

فالظاهر أن مفاد مادة «ض ر ر» عند اللغويين هو نقص في الحق¹¹⁵، والنقص في الأعيان والفقير والشدة¹¹⁶، وسوء الحال¹¹⁷. وتنبثق من هذه المعاني العامة معان أكثر خصوصية بمثابة مصاديق للمعاني العامة كالمرض والعمى والإيذاء ونحوها. قال الراغب في «المفردات»: «الضرر سوء الحال، إما في نفسه كقلة العلم والفضل والفقير، وإما في بدنه لعدم جارحة ونقص، وإما في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه»¹¹⁸. وسوء الحال مفهوم لغوي مشترك لسلب الحقوق المؤدية الى الضيق والنقص، لأن انتهاك الحقوق الناتجة عن الضرر تؤدي قطعاً الى سوء الحال. ولكن أنسب الأقوال هو أن الضرر مرتبط بالنقص في الحقوق أو الأعيان. والمقصود بالنقص هو نقص الشيء عما ينبغي أن يكون عليه. فمرة يكون النقص في المال، ومرة يكون في العين كنقص عضو من الأعضاء، ومرة يكون في الحقوق الإعتبارية كعدم مراعاة حقوق بقية الأفراد في المجتمع وأنصع أمثلتها قضية «سمرة بن جندب» الذي إنتهك حق الأنصاري في حرمة بيته بالدخول عليه من دون إستئذان.

وأما «الضرار» فهو مصدر على وزن «فعال» لباب «فاعل يفاعل». فالإضرار حمل الإنسان على ما يضره وهو في التعارف حمل على أمر يكرهه¹¹⁹. أي ان «الإضرار» مصدر يحتوي على نسبة صدورية من الفاعل الذي ينوي الإضرار بالآخرين. وهناك مصدر آخر لهذا الباب وهو «المفاعلة» فيقال: ضاره يضاره مضارة وضراراً. وقيل أن باب المفاعلة موضوع للمشاركة، أي أن كلاً من الطرفين فعل بالآخر مثلما فعله الآخر به، كما في المثال التالي: «قاتل زيد عمرواً»، بشرط أن تكون إحدى النسبتين في «المفاعلة» أصلية والأخرى تبعية. فالإضرار بالغير — على فرض صحة موضوع المشاركة — يستتبع الضرر على النفس ضرراً إجتماعياً، فيتحقق موضوع المفاعلة.

114 النهاية — ابن الأثير، مادة (ضرر).

115 النهاية — ابن الأثير، مادة (ضرر). و(مجمع البحرين) للطريحي، مادة (ضرر).

116 المصباح المنير — مادة (ضرر).

117 القاموس — مادة (ضرر).

118 المفردات في غريب القرآن — الراغب الاصفهاني ص 293.

119 المصدر السابق ص 294.

ولكن هذا الوجه ضعيف لأنّ باب «المفاعلة» غير محصور بالمشاركة، بل أنّ هناك كلمات في باب المفاعلة مما لا تصلح لمعنى المشاركة، مثل كلمة : سافر، سارع، وبادر ونحوها. بمعنى أنّ باب «المفاعلة» ليس فعلٌ للإثنين كما توهمه بعض النحويين. وأول من إنفتت الى ذلك العلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني¹²⁰. فهية «المفاعلة» إنّما وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة، وكون الفاعل بصدد إيجاد الفعل. ومن الشواهد على ذلك آيتان شريفتان :

الاولى : قوله تعالى : (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)¹²¹. فذكر سبحانه وتعالى أنّ المنافقين بصدد إستحداث خدعة، ثم ذكر بأنّ خدعتهم لا تقع إلاّ على أنفسهم. فقد عبّر في الجملة الاولى بهية المفاعلة، لأنّ الله تعالى لا يكون مخدوعاً بخدعتهم، لأنّ المخدوع ملزوم للجهل، وتعالى المولى العظيم عنه علواً كبيراً. وعبّر في الجملة الثانية بهية الفعل المجرد، لوقوع ضرر خدعتهم على أنفسهم لا محالة.

الثانية : قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ إِشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...) ¹²². ووجه الدلالة على هذه الآية أنّ تحقق القتل الفعلي من قبل الجانبين قد ذكر بعد أن أورد ذكر تحقق القتال معطوفاً عليه بالفاء. وهذا يدلّ على المغايرة بينهما، أي أنّ معنى القتال هو السعي الى القتل دون نفس القتل الذي ذكرت تفاصيله لاحقاً.

وأما كلمة «لا» الداخلة على القاعدة في الجملتين فهي لنفي الجنس. إلاّ أنّ التثبت من ذلك يحتاج الى توضيح موارد إستعمال الجمل المنفية بها في الأحكام الشرعية وفي مقام التشريع، وقد تضافر العديد من فقهاء أهل البيت (ع) على شرحها ونقدها. وهذه الموارد هي :

الاول : عندما يراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وتفسيره هو أنّ الجملة تستعمل في مقام الإخبار عن عدم تحقق شيء في الخارج. ولكن لا بمعنى عدم التحقق مطلقاً بل بمعنى عدم إنطباق الطبيعة على ذلك الفرد. كما في قوله (ع) : «لا غيبة لمن ألقى جلباب الحياء»¹²³، وقوله (ع) : «لا بين المرأة وبين زوجها ربا»¹²⁴، وقوله (ع) : «... لا سهو في نافلة...»¹²⁵، و«... لا على من خلف الامام سهو»¹²⁶. فنفي

¹²⁰ نهاية الدراية ج 2 ص 316.

¹²¹ سورة البقرة: الآية 9.

¹²² سورة التوبة: الآية 111.

¹²³ جرى القول بـ (لا ربا بين الوالد وولده)، و(لا غيبة لمن ألقى جلباب الحياء)، و(لا رهبانية في الاسلام)، و(لا قياس في الدين). وهذه

النصوص ليست بروايات، وانما هي من اقوال الفقهاء المستلهمة من الاخبار من أجل توضيح مطالبهم.

¹²⁴ الوسائل - كتاب التجارة، ابواب الربا. ج 12 ص 437.

الغبية في ذلك المورد، ونفي الربا بين الزوجة وزوجها، ونفي حكم الشك مع النافلة ومع حفظ الامام، كلها تؤدي بنا الى فهم مشترك بأن نفي ثبوت الحكم الإلزامي هنا للفرد يتم عن طريق لسان نفي الموضوع. وفي تلك الموارد فإن النفي يكون نفيًا حقيقيًا. أما إذا كان النفي إدعائيًا، كما في قوله (ع) : «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»¹²⁷ ، فإن ذلك النفي الإدعائي لا يترتب عليه إلا نفي الآثار المأمولة والمعبر عنه بنفي الكمال.

الثاني : عندما يراد من الكلام نفيًا يراد به النهي. فتكون الجملة مستعملة في مقام الإخبار عن عدم تحقق شيء كناية عن مبغوضيته. وقد بحث الاصوليون ذلك في مبحث الأوامر وقالوا بأن الإخبار عن عدم شيء كالإخبار عن وجوده. فكما يصح قول المعصوم : «يعيد الصلاة» أو «أعاد الصلاة». بمعنى أن المؤمن المكلف الممثل يجب أن يؤدي صلاته، كذلك يصح الإخبار عن عدم وجود شيء في مقام النهي عنه أي بمعنى أن المؤمن يجب أن لا يفعل ذلك الشيء¹²⁸ . كما ورد في قوله تعالى : (...فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)¹²⁹ ، وما ورد عنه (ص) : «لا غش بين المسلمين»¹³⁰ .

الثالث : عندما يُنفي الحكم الذي كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقة أو في سيرة العرف، فإن المراد نفيه في الاسلام. كما في قوله (ع) : «لا رهبانية في الاسلام»، فالرهبانية ربما كانت مشرعة في بعض الشرائع السابقة المنسوخة. فكان نفيها هنا كناية عن نفي تشريعها في الاسلام. وكذلك نفيه (ع) لحجية القياس التي كانت مرتكزة في أذهان أرباب المذاهب الأخرى، فقال (ع) : «لا قياس في الدين». وكان الإزدیاد في ثمن السلعة من غير قصد شرائها متعارفاً عند الناس في الجاهلية، فنفاه الشارع بقوله (ص) : «...ولا مناجشة» في الاسلام¹³¹ ، فنفي المناجشة يعني نفي تشريعها.

ومن أجل إختيار التقريب الصحيح لمفاد كلمة «لا» لابد من مناقشة هذه الموارد بالترتيب :
أما المورد الأول وهو أن المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهو مختار صاحب الكفاية (ره)،

¹²⁵ الوسائل - كتاب الصلاة، ابواب الخلل الواقع في الصلاة ج 5 ص 340.

¹²⁶ المصدر السابق ج 5 ص 338.

¹²⁷ دعائم الاسلام - باب ذكر المساجد ج 1 ص 148.

¹²⁸ محاضرات في اصول الفقه - محمد اسحاق الفيض. مبحث الأوامر - صيغة الامر. ج 2 ص 219.

¹²⁹ سورة البقرة: الآية 197.

¹³⁰ سنن الدارمي ج 2 ص 248.

¹³¹ الجامع الصغير - السيوطي ج 2 ص 746 ح 9878. وقد ورد فيه: (لا حمى في الاسلام ولا مناجشة). قال صاحب (مجمع البحرين): لا حمى في الاسلام: هو رد لما كان يُصنع في الجاهلية. وذلك ان الشريف منهم كان اذا نزل ارضاً حماها ورعاها من غير ان يُشرك فيها غيره، وهو يشارك القوم في سائر ما يرعون فيه، فجاء النهي عن ذلك (مجمع البحرين ج 1 ص 108).

فيكون مفاد «لا ضرر ولا ضرار» أن الأحكام الثابتة لموضوعاتها منفية عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضرورية. وقد رُدَّ على ذلك¹³² بأن المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه ومرتب عليه. فلو كان المنفي نفيًا للحكم بلسان نفي موضوعه، لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضرري، فيلزم نفي حرمة الإضرار بالغير بلسان نفي الإضرار، وهو خلاف المقصود. فإن المقصود حرمة الإضرار بالغير.

والمورد الثاني وهو أن المراد من حديث «لا ضرر ولا ضرار» نفيًا أريد به النهي، بمنزلة قوله تعالى: (...فلا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)¹³³. فإنه يُرَدُّ بتقريب أن حمل المنفي على النهي لا بد أن يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور ذلك الحديث النبوي. ففي قوله تعالى: (...فلا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)¹³⁴ نعلم أن هناك قرينة صارفة عن الظهور وهي أننا نعلم أولاً: تحقق مثل تلك الأمور كالرفث والفسوق والجِدال في الواقع الخارجي، وثانياً: العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى فنحصل على أن هناك قرينة قطعية على إرادة النهي. أما في حديث «لا ضرر ولا ضرار» فإنه يمكن حمل القضية على الخبرية، فلا موجب لرفع اليد عن الظهور ولا موجب لحمل المنفي على النهي. وأما المورد الثالث، وهو نفي الحكم الذي كان ثابتاً في الشرائع السابقة بلسان نفيه في الإسلام، فهو خارج عن موضوع البحث.

هذا تمام الكلام في معاني الكلمات الثلاث «ضرر، ضرار، كلمة لا» التي بحثها فقهاؤنا الاعلام في كتب ومواضع عديدة. ومن أجل إدراك معنى الحديث (لا ضرر ولا ضرار)، لا بد من إستيضاح المراد التركيبي لتلك الكلمات مجتمعاً.

القسم الثاني: إستيضاح المراد أو المفاد التركيبي للحديث. فقد ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) أن مفاد القسم الاول من الحديث وهو قوله (ص): «لا ضرر» هو نفي التسبب الى الضرر بجعل الحكم الضرري. وان مفاد القسم الثاني وهو قوله (ص): «لا ضرار» هو التسبب الى نفي الإضرار¹³⁵، بمعنى إتخاذ الوسائل لمنع الفاعل «المضار» الذي كان بصدد إيجاد الفعل «الضرر» على الآخرين. فالقاعدة تحتوي — بموجب ذلك الفهم — على تشريعين:

¹³² مصباح الاصول - السيد الخوئي ج 2 ص 527.

¹³³ سورة البقرة: الآية 197.

¹³⁴ سورة البقرة: الآية 197.

¹³⁵ رسالة (في قاعدة لا ضرر) - الشيخ الانصاري ص 116. ضمن رسائل فقهية.

(الأول) : تحريم الإضرار بالمعنى المولوي لا الإرشادي. أي نفي التسبب الى الضرر.
(الثاني) : إتخاذ الوسائل الشرعية التي تحمي ذلك التشريع المذكور في الفقرة الاولى. و«بذلك يتضمن الحديث دلالتين :

1 — الدلالة على النهي عن الإضرار.
2 — الدلالة على نفي الحكم الضرري. ومضافاً لذلك دلالاته على تشريع وسائل إجرائية لمنع عن الإضرار خارجاً¹³⁶. وهذا هو الرأي المختار.

وبطبيعة الحال فإنّ جملة «لا ضرر» تتضمن مادة «الضرر». فالضرر معنى اسم مصدر يعبّر — مادياً أو نفسياً — عن النقيصة النازلة بالمتضرر، ولكنها لا تحتوي على نسبة صدورية من الفاعل. أما «الإضرار» فهو مصدر يحتوي على نسبة صدورية من الفاعل.

فيكون مناط التحريم في القاعدة الشريفة منع تحقق الضرر الخارجي على الافراد، اضافة الى نفي الحكم الضرري. وبكلمة، فإن مفاد قاعدة نفي الضرر في عالم التشريع هو نفي الحكم الضرري وفي عالم الواقع نفي الضرر الخارجي على الفرد. فهو ليس نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بصورة مفردة، وليس نفياً أريد به نفي بصورة مفردة، وليس نفياً في شريعة سابقة بلسان نفيه في الاسلام. بل هي قاعدة جمعت حرمة الإضرار بالآخرين في عالم الإثبات، ونفي جعل الحكم الضرري في عالم الثبوت.

وهذا الإستنتاج مطابق تماماً لما نحن فيه من تحديد طبيعة النظرية الاجتماعية. فدلالة حديث «لا ضرر ولا ضرار» ظاهرة في نفي جعل الحكم الضرري وظاهرة في حرمة إنزال الضرر الخارجي على الافراد، سواء كان ذلك الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع الذي أشتمل على غبن ما، أو ناشئاً من متعلق الواجب ومثاله الوضوء الموجب للضرر. ففي الحالة الاولى يتعين رفع لزوم البيع في مثالنا الاول، وفي الحالة الثانية يتعين رفع الوجوب ايضاً في مثالنا الثاني. وهذا يوصلنا الى قاعدة كلية وهي أن حديث «لا ضرر ولا ضرار» يتناول القضايا العبادية والمعاملاتية. فهو ينفي الحكم الضرري في عالم التشريع وينفي الضرر الشخصي في عالم الواقع. بمعنى أن حرمة الإضرار بالغير بالاولوية القطعية أمر خارجي؛ وهذا يعني أن الضرر الواقع على الافراد قضية كلية ليست خاصة بفرد بل تعم كل شخص يعيش في المجتمع الاسلامي. ولعل هذا التقريب كان قد أدى بالشيخ الأنصاري (ره) الى التمسك بقاعدة نفي الضرر لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة.

¹³⁶ (قاعدة لا ضرر ولا ضرار) — السيد السيستاني ص 134.

المقام الثالث : ملحقات القاعدة (التشبهات)

1 — التشبيه الاول : ان القاعدة غير موهنة بكثرة التخصيصات. إلا ان الشيخ الانصاري (قده) قال خلاف ذلك، اي انها موهنة بكثرة التخصيصات. فقد ذكر (قده) في «فرائد الاصول» ان هذه القاعدة «لا قصور فيها من حيث مدركها سنداً ودلالة. إلا ان الذي يُوهنُ فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارجُ منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع. خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه، كما تقدم، بل لو بُنيَ على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد»¹³⁷. فنستظهر من قوله (قده) بان القاعدة لها معنى آخر، غير ما يظهر لنا في بادىء الامر، قد لا يرد عليه تخصيص كثير. وبذلك تكون القاعدة مجملة لنا، وعلينا الإقتصار في العمل بها على موارد عمل بها الاصحاب مما يعلم إنحصار مدرك المسألة عنهم بهذه القاعدة فقط. ومن أجل رد هذا الإشكال، لابد من ترتيب النقاط التالية :

الاولى : ان الزعم بكثرة ما خرج من عموم قاعدة نفي الضرر مردده فهم بعض الأجلاء للشريعة على اساس انها محصورة بالقضايا الفردية دون القضايا الاجتماعية. فقد تراءى وجود احكام شرعية ضرورية كوجوب دفع الخمس والزكاة، ووجوب اداء الدية وضمان الخسارة عند الإلتلاف، ووجوب الجهاد والحج التي تقتضي بذل المال والنفس، ووجوب تطبيق الحدود كالقصاص والتعزير.

ولكن نظرة دقيقة فاحصة لتلك الاحكام الشرعية يتبين ان ملاكاتها تصبّ في مصلحة النظام الاجتماعي الذي يشترك تحت رباطه الحقوقي جميع الافراد. فدفع الحقوق المالية من جهة فائض المال لا تسبب ضرراً للدافع، بل انها تؤدي الى إستقرار المجتمع، باعتبار ان تقليص الفجوة بين الاغنياء والفقراء يؤدي الى إطمئنان الافراد — على إختلاف طبقاتهم الاجتماعية — على مصيرهم المنظور بالضمان المالي. وإنطباق الامر على الدية والجهاد والحج والقصاص واضح لا يحتاج الى مزيد من التفصيل.

أما قاعدة «نفي الضرر» فهي تدلّ بالملازمة والاولوية على انه لا ضرر من ناحية الشرع على الافراد، ولا ضرر من قبل الافراد على بعضهم البعض. فالعين الشرعية تنظر الى المصلحة الاجتماعية كما تنظر الى المصلحة الشخصية. وإستقرار المجتمع يقتضي لوناً من ألوان الجهد والبذل والعطاء والإلتزام بالقوانين والتشريعات. وهذا ليس ضرراً للفرد، كما توهم البعض.

الثانية : ان الإدعاء بان القاعدة مجملة لنا، وعلينا الإقتصار في العمل بها على موارد عمل بها الاصحاب غير صحيح. فان القرائن التي وصلت إليهم قد وصلت اليها، ولا نرى من خلال كلماتهم ان شيئاً وصل لهم من تلك الروايات المعروفة لم يصل اليها. ومراجعة سريعة لآراء الشيخ الطوسي والعلامة الحلي

¹³⁷ فرائد الاصول — الشيخ الانصاري. طبعة جامعة المدرسين في قم. ج 2 ص 537.

وغيرهما من المتقدمين في ابواب بيع الغبن ونحوها، ثرنا اهتم قد إستندوا على قاعدة نفي الضرر في تلك الموارد. الثالثة : ان ما ذكر بخصوص ضرورية الاحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات، انما يخص القضية الضرورية الجزائية. أما فيما يتعلق بقاعدة نفي الضرر فهي مختصة بالقضية الضرورية الحقوقية. وفرق شاسع بين الجزاء والحقوق.

فعلى صعيد القضية الجزائية، فان تشريع القصاص يؤدي الى إستئصال الضرر الذي سببه الانحراف. فقطع الغدة السرطانية بالطريقة الجراحية لا يستبطن ضرراً على المريض، بل ان تلك العملية تكون سبباً في الشفاء. فالنظرة الكلية للمجتمع تجربنا على النظر الى الانحرافات من زاوية مشابهة للنظر الى الغدد السرطانية التي تنهش جسم الانسان.

أما على صعيد القضية الحقوقية، فان الإضطراب في توزيع الحقوق وفرض الواجبات يؤدي الى ضرر في معيشة الفرد ودخله وسكنه وصحته وثقافته وشخصيته الاجتماعية العامة. وبكلمة، فان الضرر الحقوقي لا ينحصر بالفرد بل يتعدى الى عائلته وذريته ومتملقيه.

الرابعة : ان موارد التخصيص التي ذكرت قليلة في طبيعتها. «منها» : وجوب الغسل على مريض أجنب نفسه عمداً، وإن كان الغسل يسبب ضرراً عليه كما ورد في النص، فهو تخصيص للقاعدة. ولكن ينبغي التنبيه على ان المشهور ان الفقهاء قد اعرضوا عن هذا النص وحكموا بعدم وجوب الغسل على المريض على تقدير كونه ضرراً عليه. و«منها» : وجوب شراء ماء الوضوء ولو بأضعاف قيمته. فإنه يسبب ضرراً مالياً على الفرد، ولكنه منصوص ومستثنى من القاعدة. و«منها» : الحكم بنجاسة الملاقى للنجس، كما لو وقعت فأرة في كمية من الدهن مثلاً، مع كون الحكم بالنجاسة مستلزماً للضرر على المالك. وهذه الموارد المخصصة قليلة، فكيف يُدعى بمرود تخصيص الاكثر على القاعدة ؟

أما ما يخص الاحكام المجعولة بالضمانات والديات والحدود والقصاص والحج والجهاد والخمس والزكاة فهي خارجة عن قاعدة لا ضرر، كما أشرنا الى ذلك سابقاً .

2 — التنبيه الثاني : ان في دليل نفي الضرر طرفين : الاول : حاكم على ادلة الاحكام الاولية المثبتة للتكاليف. والثاني : عدم حكومته على ادلة الاحكام الأخرى لعدم كونه ناظراً اليها. وهذا الامر يستدعي تفصيلاً، وهو : ان قاعدة نفي الضرر تنقسم الى قسمين :

الاول : وهو نفي الحكم الضرري في عالم التشريع، بفضيلة قوله (ص) : «لا ضرر». فالقول هنا يكون — بلا شك — بالحكومة، لان المدلول اللفظي للحديث ناظر الى ادلة الاحكام الاولية فيكون حاكماً عليها. ومعنى «الحكومة» يعبر عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً الى الآخر بحيث لولاه لكان

لا معنى له، بل كان لغواً باطلاً. والدليل الحاكم يقدّم على الدليل المحكوم بدون ملاحظة النسبة بينهما وبدون ملاحظة ترجيحات الدلالية والسندية. فنفي الحكم الضرري في عالم التشريع، وبعد إحراز حجته، يعتبر دليلاً حاكماً يقدّم على المحكوم. ودليل نفي الضرر لا ينظر الى عقد الوضع فتؤمن — حينئذ — بان الوضوء الضرري مثلاً ليس بوضوء، بل ينظر الى عقد الحمل فعندها تؤمن بان الوضوء الضرري ليس بواجب.

الثاني : ان القسم الثاني من الحديث ومفاده نفي إضرار الناس بعضهم لبعض في عالمي الوضع والتكليف بفضيلة قوله (ص) : «لا ضرار»، فالظاهر عدم حكومته على ادلة الاحكام الأخرى لعدم كونه ناظراً إليها. ففي حالة النفي. بمعنى النهي، لا يبقى مورد للحكومة ولا ربط له بأدلة الاحكام، بل هو كبقية النواهي الشرعية الواردة في مواردنا.

3 — التنبيه الثالث : لاشك ان عنوان الضرر لا يختلف عن بقية العناوين الكلية المأخوذة في موضوعات الاحكام التي يتوقف ثبوت الحكم فعلاً على تحقق مصداقها في الخارج. والنهي عن الضرر الشخصي كالنهي عن سائر الموضوعات التابعة لوجود مصداقها الخارجي، وهم الاشخاص.

إلا ان الإشكال الذي ورد في المقام هو : هل ان المراد بالضرر حقاً هو الضرر الشخصي أو الضرر النوعي ؟ وقد إشتهر على ألسن الفقهاء بأن الضرر في العبادات شخصي، وفي المعاملات نوعي¹³⁸. ثم أعترض على ذلك وقيل ان لا وجه للتفكيك بين العبادات والمعاملات. بل ان الضرر في المعاملات شخصي ايضاً¹³⁹.

والتحقيق، ان النظر لقاعدة «نفي الضرر» من الزاوية الاجتماعية وقضايا مصلحة النظام الاجتماعي يدعونا للايمان بان الضرر في المعاملات نوعي. باعتبار ان فعالية الحكم المجعول تابعة لتحقيق الموضوع. وقد تقدّم ان تمسك الشيخ الانصاري (قده) بقاعدة نفي الضرر لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة يصبّ في هذا المورد ايضاً ويثبت صحة ما ذكرناه، بتقريب ان صحة المعاملات التجارية وعدم اشتغالها على أضرار معتبرة تصيب الافراد جزء لا يتجزأ من مصلحة النظام الاجتماعي.

4 — التنبيه الرابع : ومع ان قاعدة نفي الضرر كانت ناظرة الى صيانة الحقوق العامة كحق الشفعة، وحق الأمان البيئي، وحرمة هتك السرائر، وحقوق الماء والكلاء، وحقوق الجيرة ونحوها مما وردت الروايات المتضافرة فيها، إلا ان المتأخرين من فقهاءنا (رضوان الله عليهم) تناولوا وبتفصيل مسهب — في معرض الحديث عن كون لفظ الضرر موضوعاً للضرر الواقعي — صحة أو بطلان الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية.

¹³⁸ قاعدة لا ضرر — شيخ الشريعة الاصفهاني ص 29.

¹³⁹ مصباح الاصول — الخوئي ج 2 ص 535.

فقد أخذوا جزءاً من القاعدة وهو نفي الحكم الضرري في عالم التشريع بالشرح والتحليل، وأهملوا (رضوان الله عليهم) الجزء الثاني منها وهو حرمة الإضرار بالغير في عالم الواقع. وكان ذلك الإهمال ناشئاً من شبهة مفادها ان قاعدة لا ضرر ترفع إطلاق ما شرّع، اذا كان يشمل بإطلاقه حالي الضرر وعدمه.

ولكن هذه الشبهة تُردّ بالقول بان قاعدة نفي الضرر لا تمنحنا رخصةً في تشريع أحكام جديدة يلزم من تشريعها الضرر. فمفاد القسم الاول من القاعدة وهو قوله (ص): «لا ضرر» مخصّص لعموم ما شرّع في عالم الثبوت، لان لسان الحديث لسان نفي الضرر في الحكم الشرعي. ولكن مفاد القسم الثاني من القاعدة وهو قوله (ص): «لا ضرار» يقتضي حرمة إضرار الغير، بمعنى صيانة الحقوق الشخصية من قبل النظام الاجتماعي. وملاحظة مصاديق القسم الثاني لا تستلزم فقهاً جديداً، كما هو مبني الشيخ الاعظم الانصاري (قده)، بل انها تستدعي فهماً جديداً للقضايا الحقوقية في المجتمع الاسلامي. فاذا ثبتت ولاية الحاكم الشرعي على حفظ النظام الاجتماعي العام زمن الغيبة، فلا مفر من فهم جديد للمسألة الحقوقية على ضوء قاعدة نفي الضرر بقسمها الثاني، اي حرمة الإضرار بالغير.

5 — التنبيه الخامس: ان قاعدة نفي الضرر حاكمة على الاحكام العدمية كما هي حاكمة على الاحكام الوجودية. خصوصاً ما ورد من ان المولى عز وجل لم يترك شيئاً أو أمراً بلا حكم، غاية الامر ان بعضها وجودي وبعضها عدمي. وقد ذكر بعض الفقهاء أمثلة لذلك: فالفاضل التويني (قده) ذكر في معرض حديثه عن اصالة النفي «البراءة» بأنه لو حبس شخصاً فرداً آخر عدواناً، فهربت دابته وضلّت، فانه لا يصح التمسك ببراءة الذمة. فان عدم حكم الشارع فيه بالضمان ضرر على المحبوس، فينفي بحديث لا ضرر ويحكم بالضمان¹⁴⁰. وأستدل السيد البيزدي في ملحقات العروة الوثقى بقاعدة لا ضرر عند إمتناع الزوج عن نفقة زوجته، فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفي بحديث لا ضرر ويحكم بجواز طلاقها للحاكم¹⁴¹.

وقد ردّ على ذلك¹⁴² بان الحكم بالضمان في قضية الحبس كان منشأه تدارك الضرر الواقع على المحبوس من طرف الحابس. وقاعدة نفي الضرر لا تشمل تدارك الضرر الخارجي. وكذلك الحال في قضية النفقة. فالحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الناشئ من عدم الإنفاق، وهذا لا تشمله قاعدة «نفي الضرر».

¹⁴⁰ الوافية في اصول الفقه - الفاضل التويني ص 194.

¹⁴¹ ملحقات العروة الوثقى - السيد البيزدي. كتاب العدة ج 2 ص 66.

¹⁴² مصباح الاصول ج 2 ص 559.

إلا أن قاعدة «نفي الضرر» كما أنها تشمل نفي الحكم الضرري في عالم التشريع، فإنها تشمل إضرار المكلفين بعضهم بعضاً. فإذا لزم من عدم الجعل في بعض الموارد استناد الضرر اليه وجب نفيه بقاعدة نفي الضرر. وليس في عنوان الدليل، وهو الحكم الضرري، ما يستدعي الخوض في الأحكام العدمية. بل إن المدار هنا هو صدق نسبة الإضرار إلى المكلف. وحسب الفرد بدون مبرر وإتلاف منافعه منفي في الشريعة بجميع آثاره التكاليفية والوضعية، ولا يرفع ضرره إلاّ ثبوت الغرامة على الحابس. ونعم ما قاله الشيخ الأعظم الأنصاري (قده) في توجيه المسألة: «إن المنفي ليس خصوص المجموعات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الإسلام، وجودياً كان أو عدمياً، فكما أنه يجب في حكمة الشارع نفي الأحكام الضربية كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر...»¹⁴³. فالقاعدة تشمل الأحكام الوجودية والعدمية، وفيما من الله به على عباده من نفي الضرر عنهم. وهذا التقريب لا يخالف النصوص الخاصة الواردة في الكتاب والسنة.

ويتبين من ذلك بطلان ما زعمه المحقق النائيني (قده) في رسالته من أن قاعدة نفي الضرر لو عمّت للامور العدمية لزم منه فقه جديد. فيلزم مثلاً كون أمر الطلاق بيد الزوجة لو كان بقاؤها على الزوجية مضرّاً بحالها كما إذا غاب عنها زوجها أو لم ينفق عليها لفقر أو عصيان بل يلزم الإنفساخ بغير طلاق، ويلزم أيضاً إنعتاق العبيد إذا كانوا في الشدة... الخ.

وهذا الادعاء ليس صحيحاً. فالتمسك بالقاعدة يستفاد منه جواز حل عقدة النكاح بيد الحاكم أو بيد ولي الزوج لا أن يكون أمر الطلاق بيد الزوجة. وهذا ما تقتضيه قواعد المذهب والجمع بين النصوص. فقد ذهب السيد اليزدي (قده) في ملحقات العروة إلى إمكان القول بجواز طلاقها للحاكم، لقاعدتي نفي الحرج والضرر خصوصاً إذا كانت شابة واستلزم صبرها طول عمرها وقوعها في مشقة شديدة وما يستفاد من روايات صحيحة وردت في باب «وجوب نفقة الزوجة»¹⁴⁴.

6 — التنبيه السادس: في تعارض الضررين. وقد بُحِثَ هذا التنبيه على ثلاثة أصعدة، هي: الصعيد الشخصي، والصعيد الاجتماعي المحدود النطاق، والصعيد الاجتماعي الواسع النطاق.

أولاً: الصعيد الشخصي: وهو مواجهة الفرد لضررين بحيث لا بد له من الوقوع في أحدهما. وقد شُقِّقت هذه المسألة إلى ثلاثة تشقيقات، وهي:

أ — دوران الأمر بين ضررين مُباحين، ومُثَّلَ بذلك على إختيار شخص مريض لشرب أحد دوائين كل منهما يشتمل على ضرر جانبي معين. فيجوز له إختيار أيهما شاء بلا محذور لقاعدة عدم حرمة الإضرار بالنفس عدا

¹⁴³ رسالة في قاعدة لا ضرر — ضمن رسائل فقهية للشيخ الأنصاري ص 119.

¹⁴⁴ ملحقات العروة الوثقى ج 2 ص 70.

القتل.

ب — دوران الامر بين ضرر محرم إرتكابه كتلف النفس، وضرر لا يحرم إرتكابه كتلف المال. وفي هذه الحالة يتعين إختيار المباح تحزراً من الوقوع في المعصية.

ج — دوران الامر بين ضررين محرمين. فيتعين إختيار ما هو أقل ضرراً لقاعدة «التراحم».

ثانياً : الصعيد الاجتماعي الحدود النطاق : وهو دوران الضرر بين شخصين، ومثلاً له في التاريخ الفقهي الإمامي بدخول رأس دابة مملوكة لشخص في قدر مملوك لشخص آخر ولم يكن ممكناً حل المشكلة إلاّ بكسر القدر أو بذبح الدابة. فاذا كان الضرر ناتجاً عن فعل أحد المالكين، فيكون الحكم فيه وجوب إتلاف مال الفاعل، وإستيفاد مال الآخر من أجل رده اليه، بموجب قاعدة اليد. أما اذا كان الضرر ناتجاً بتأثير فرد ثالث غير المالكين. فذلك الفرد يضمن قيمة المتلوف بعد التخيير في إتلاف ايهما شاء.

والملاحظ من التأمل في أدلة نفي الضرر، ان القاعدة لوحدها لا يمكن الاعتماد عليها ما لم تدخل في الحكم قواعد حقوقية مساندة كقاعدة «الجمع بين الحقوق مهما أمكن»، وقاعدة «العدل والإنصاف» الثابتة عند العقلاء، وملاحظة مناسبات الحكم والموضوع في المقام.

ثالثاً : الصعيد الاجتماعي الواسع النطاق : وقد بحث فقهاؤنا (قده) في هذه المسألة قضية دوران الضرر من جهة التصرف باملاك الآخرين. ونضيف الى هذه القضية موارد اخرى معاصرة كدوران الضرر بين الفرد والمؤسسات الاجتماعية من جهة التصنيع، والتطبيب، والغزو الثقافي، وعدم تكافؤ الفرص ونحوها. ولاشك ان دليل لا ضرر يشمل الاحكام الإلزامية دون الترخيصية. فالضرر في الاحكام الترخيصية لا يستند الى الشارع حتى يكون مرتفعاً بقاعدة نفي الضرر. فلا بد من التفتيش عن قواعد اخرى بالاضافة الى ما تقتضيه حرمة الإضرار بالغير، كقاعدة «الضمان» في الاحكام الوضعية، وقاعدة «العدل والانصاف»، وقاعدة «تسلط الناس على اموالهم». وهذا يحتاج الى بحث مفصل سنبحثه في محله باذنه تعالى. وعلى أي حال، فإن قاعدة نفي الضرر تفتح لنا آفاقاً واسعة في تشخيص حقوق وواجبات الافراد التي تتغير من زمان الى زمان ومن مكان لآخر.

ج — الحقوق والواجبات التي يمكن إدراكها عن طريق قاعدة نفي الضرر :

ولاشك ان قلة تخصيصات قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وشمولها لقضايا اجتماعية واسعة، كما فصلنا ذلك سابقاً، يدعونا للتأمل في مناقشة الحقوق الاجتماعية للافراد في المجتمع الاسلامي. فمع ان قضية عذق «سمرة بن جندب»، ومنع فضل الماء، والشفعة، وهدم الجدار الساتر بينه وبين الجار ونحوها من القضايا التي

وردت ضمن سياق قاعدة نفي الضرر كانت كلها قد تناولت مشاكل جزئية، إلا أن تحليلها كان مندرجاً تحت كبرى قاعدة «لا ضرر ولا ضرار». فكانت القاعدة الكلية في نفي الضرر تقدم مصاديق عملية لفكرتها القائلة بأن نفي حقوق الافراد في الأمان البيئي، والثروة الحيوانية، والشفاعة، والجيرة ونحوها يسبب إضراراً لهم. وعرض القاعدة الكلية في نفي الضرر بهذا الشكل الواسع، يدعونا للتفتيش عن طبيعة حقوق الفرد في النظام الاجتماعي التي لا ينبغي إنتهاكها أو إلحاق الضرر بها. فلاشك ان حقوق الافراد بصفتهم الفردية، ووضع الجماعة بصفتها التوفيقية ليستا مرتبطتين بالعادات والتقاليد بقدر ما انهما مرتبطتان بالإختبار والتغير الاجتماعي المصاحب للتغيير في طبيعة الحياة البشرية وحاجاتها على الصعيدين الوظيفي والحقوقى. وفي ضوء ذلك فاننا نفترض ان لكل فرد يعيش على الارض الاجتماعية حقوقاً نستلهمها من إستقراء مصاديق قاعدة نفي الضرر. فنستطيع — نظرياً — إدراج أربعة حقوق لكل فرد يعيش في مجتمع الاسلام، وهي :

أ — الحقوق الاساسية : وهي الحقوق المتعلقة بالقواعد الاساسية للعيش. وفيها :

1 — حق الأجر أو الدخل الكافي للمعيشة.

2 — حق إمتلاك السكن.

3 — حق التعليم.

4 — حق التطبيب والعلاج.

وهذه الحقوق تشتد اليها الضرورة لان الانسان مدني بالطبع لا بد له من أجر كاف ، ومسكن يأوي اليه، وحق في التعليم، وحق في العلاج. ولو لم تشرع تلك الحقوق لزم الحرج العظيم وتكليف ما لا يطاق، بل لزم الإضرار بشخصية الفرد ومكانته الاجتماعية والدينية بين الافراد.

ب — الحقوق الشخصية : وهي الحقوق المعنية المتعلقة بكرامة الفرد في البيت والشارع، ومنها :

1 — حق حماية الفرد من الاذى الجسدي والنفسي الذي قد يتعرض له من قبل الآخرين عدواناً.

2 — حق حماية الفرد من التمييز العرقي أو المذهبي.

3 — حق حماية الأمان في البيت والشارع.

ج — الحقوق الاقتصادية : وهي الحقوق المتعلقة بطبيعة التكسب المشروع، ومنها :

1 — حق التملك.

2 — حق البيع والشراء دون إكراه.

3 — حق إجراء العقود.

4 — حق التكسب الوظيفي بكافة اشكاله وصوره المقبولة لدى الافراد، ضمن اطار الشريعة.

د — الحقوق السياسية : وهي الحقوق المتعلقة بالمشاركة في إدارة الدولة. وتلك الحقوق متلازمة بطبيعتها مع الواجبات التي تفرضها العملية السياسية، ومنها :

1 — حق النشاط السياسي والإدارة.

2 — حق الشورى والتوكيل السياسي.

3 — وجوب الطاعة للامام المعصوم (ع) أو نائبه الفقيه الجامع للشرائط زمن الغيبة، ووجوب طاعة الدولة عبر مؤسساتها الإجرائية والقانونية.

ومناقشة وإقرار تلك الحقوق الاجتماعية لا تستدعي فقهاً جديداً، ولا تتطلب حيوداً عن طبيعة الإلزامات والاورام الدينية. بل انما تتطلب فهماً دقيقاً لطبيعة حاجات الانسان المعاصر، وتتطلب ايضاً اجتهاداً معمقاً لربط القواعد الكلية للشريعة بالفروع المتغيرة التي يعيشها انسان اليوم.

وأى إنتهاك لهذه الحقوق المفترضة يمثل إضراراً معنوياً ومادياً بالافراد المشتركين في العيش على تراب المجتمع الاسلامي. ولاشك ان لكل تلك الحقوق مؤيدات روائية في كتب الحديث آثرنا عدم إيرادها، من أجل التركيز على الوجود والاعتبارات التي يمكن إستلهاها من قاعدة نفي الضرر.

ولاشك ان ازدياد عدد الافراد في مجتمع جديد معقد يحمل أفكاراً جديدة، ويعيش نمطاً جديداً من الحياة، وينهض بمسؤوليات متغيرة كل يوم، يجعل من قضية تشخيص الحقوق والواجبات أمراً مصيرياً لا يمكن الفرار منه بأي حال من الأحوال.

ان تلك الحقوق الأربعة ليست حقوقاً مدنية محضه، كما هو مدعى البعض، بل هي حقوق دينية تناولتها الشريعة في مواطن مختلفة تحت عناوين : المكاسب، والولاية الشرعية، والمحاربة. حتى ان الحقوق الثانوية التي لم تتناولها لوائح حقوق الانسان الحديثة كحق الأمومة، والجيرة، والرحم تناولتها الشريعة بتفصيل مسهب.

ولكن تبقى نقطة مهمة ينبغي معالجتها هنا، وهي ان الحقوق التي نستطيع إدراكها عن طريق تطبيق قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» تبقى مجرد إدعاءات ما لم تقترن بنظام إجرائي صارم يحفظ تلك الحقوق ويثبتها ويمنع اي تلاعب لمضمونها وأي إنتهاك لحرمتها. وهذا هو الذي يدعونا الى مناقشة طبيعة النظرية الاجتماعية زمن الغيبة. فان في بناء مجتمع اسلامي واحد — على الاقل — تتحقق فيه العدالة الظاهرية، ثمينة عظيمة لمقدمات ظهور الامام القائم (عج). وما تثبتت الرابطة الحقوقية بين الافراد الا صورة من صور رفع الإستعداد الاليماني لافراد نحو ذلك الطريق. والرابطة التي تجمع الافراد، على إختلاف مذاهبهم الفكرية والاقتصادية والدينية، على ارض الواقع هي الرابطة الحقوقية. فالمسلم والنصراني، والفارسي والعربي، والغني والفقير

يستطيعون العيش على تراب مجتمع واحد على اساس القانون الحقوقي الذي يجمعهم تحت راية الوطن او الدولة الواحدة.

وبطبيعة الحال فان إنتهاك الحقوق المرسومة للافراد يسبب إضراراً بهم، كما ألحنا الى ذلك سابقاً. إلا ان التقاعس عن اداء الواجبات يسبب هو الآخر إضراراً ببقية الافراد في المجتمع. فتكون الحقوق الفردية — على الاغلب — متلازمة مع الواجبات الاجتماعية. ولاشك ان للواجبات محورين رئيسيين : الاول : إيجابي، كدفع الضريبة المالية في الزكاة والخمس، والتكليف الشرعي في الجهاد والقتال، وبقية الواجبات التعبدية بكافة اشكالها وصورها. والثاني : سلبي، وهو ما يتعلق بالسلوك الفردي في المجتمع. وأمثله : الإلتزام بالإبتعاد عن المحرمات الشرعية الاجتماعية كالسرقة والقتل والغش، والمحرمات العبادية كالإفطار في شهر رمضان وترك الصلاة ونحوها.

وعدم الإلتزام بتلك الواجبات الشرعية يسبب ضرراً أو إضراراً تحرمه الشريعة عبر قاعدة نفي الضرر وعبر قواعد عقلائية اخرى كقاعدة «العدل والإنصاف» ونحوها. فكان لابد من إنشاء نظام خاص بالعقوبات لمعالجة تلك الحالات التي تنتهك فيها الواجبات الاجتماعية بالخصوص، السلبية منها واليجابية. وهو ما قام به الاسلام في مؤسساته الاجرائية القضائية الخاصة بالقصاص والتعزير وتعويض الضحية.

ولاشك ان فاعلية اداء الواجبات الاجتماعية بين الافراد في مجتمع اسلامي ينبع من قوة الإلتزام الشرعي والاخلاقي الذي تصممه الرسالة السماوية في ذات الفرد المؤمن بها. ولكنها مع ذلك، وضعت لكل واجب يؤديه المكلف حقاً معنوياً أو مادياً يستحقه عاجلاً أو آجلاً. فالواجبات الإيجابية والسلبية تستحقان رفع العقوبة الدنيوية والأمان من العذاب الآخروي.

ان الواجبات التي حددتها الرسالة الدينية خضعت دائماً للإطار الاخلاقي الالزامي. وهي بذلك الإطار نفث الإكراه الذي يلزم الواجبات الوضعية غالباً. فالواجبات الشرعية، إيجابية كانت أو سلبية، هي واجبات اخلاقية قبل ان تكون واجبات قانونية. بمعنى ان الواجبات الشرعية طوعية في طبيعتها، بل يندفع الفرد المتدين نحو تأديتها بدافع الإمتثال لمولاه العظيم. والتقاعس في تأديتها تُشعر الفرد بالذنب والندم. فالمتدين — بطبيعته الخيرة — يتعد اخلاقياً عن السرقة والعنف والغش، ويحجّ دائماً نحو مساعدة الآخرين وعدم ايقاع الاذى والحرمان بهم.

وقد يبرز هنا سؤال مهم، وهو : هل ان نفي الضرر والإضرار يعني المساواة بين جميع الافراد ؟ والجواب على ذلك ان قاعدة نفي الضرر لا تعني المساواة التامة بين الافراد، لأن الفوارق التكوينية بينهم تقتضي تفاضلاً متبايناً بين فرد وآخر. فالمساواة تعني المشاهدة، بمعنى إشتراك جميع الافراد بنفس المواصفات في

الشخصية، والدافع، والتصور، والإدراك، والقوة، والقابلية على الاداء. والمساواة بهذا المعنى لا تنطبق على الواقع الانساني ابداً. والاختلاف التكويني والقدرة على الاداء يقتضيان إختلافاً في درجات التملك، وحياسة الاشياء، والأجر، والتفاضل الاجتماعي.

إلا ان هناك صفة عامة يشترك في التلبس بها غالبية الافراد. وتلك الصفة تتمثل في طبيعة الانسان — وبدرجات متفاوتة — في النظر بدافع الاولوية لمصلحته الذاتية والإعتناء بها من خلال مشاعر البهجة والإنسراح بالتملك والكسب، ومن خلال مشاعر الالم والاسى بالفقدان والخسارة والحرمان. ومن هنا كانت قاعدة نفي الضرر والإضرار إطاراً شرعياً عاماً لحفظ مصالح الافراد الذاتية من الانتهاك من قبل الآخرين. وتعبير آخر، فان قاعدة نفي الضرر، ومع ملاحظة الفوارق التكوينية، قد حفظت شخصية الانسان المعنوية في قضية الكرامة وحفظ المصلحة الذاتية للانسان. فقابلية الفرد التكوينية، ومهما بلغت من درجات الضعف مبلغاً، لا تستطيع ان تقف حائلاً امام حقه في حفظ مصلحته الحقوقية الذاتية من إنزال الضرر أو الإضرار به من قبل الآخرين.

الأهداف الاجتماعية. فالقانون يجب أن يستجيب للحاجات، والدعاوى، والمصالح الاجتماعية للافراد. وهذا التقريب لا بد وأن يؤدي بنا الى مناقشة دور الحاجات الاجتماعية في مقاصد الشريعة. فالشريعة، بأحكامها، تعاملت مع حاجات المجتمع الانساني بشكل كامل وتام. إلا أن فهم الشريعة وتطبيقها وتشكيل قانون إسلامي على ضوءها يحتاج الى فهم شامل للحاجات الاجتماعية من قبل المقتن أو المجتهد، كما سنبينه في الباب القادم من الكتاب بإذنه تعالى.

الفصل العاشر

عصر الغيبة..

والحاجة الى ترشيد النظام الاجتماعي

النظرية الاجتماعية في عصر الغيبة * الحاجة الفعلية لتنظيم المجتمع على الأسس الاسلامية * إرتباط النظرية الاجتماعية بالجوانب الاخلاقية للدين * النظرية الاجتماعية وشخصية الفرد .

تمهيد

سنتناول في هذا الفصل موضوعين : الاول : النظرية الاجتماعية في عصر الغيبة. والثاني : ترشيد النظام الاجتماعي. والموضوع الاول فقهي استدلالي بطبيعته ; فهو يتناول معالجة المشكلة الاجتماعية في عصر الغيبة من خلال دراسة الولاية الشرعية للفقهاء في النظرية الامامية. اما الموضوع الثاني فهو موضوع فكري يطرح افكاراً حول التأثير الديني على النظام الاجتماعي، والحاجة الى تشكيل نظرية اجتماعية على ضوء المفاهيم الاسلامية. ولذلك فان هذا الفصل ينقسم الى قسمين متفاوتين :

القسم الاول : النظرية الاجتماعية في عصر الغيبة

عاشت الأمة الاسلامية وضعاً استثنائياً صعباً بعد انتهاء عصر النصوص الشرعية. وكانت المدرسة الامامية قد قاست من ظروف سياسية واجتماعية خانقة خلال فترة الغيبة الصغرى ايضاً، وهي الفترة التي لم ينته فيها عصر النص عند الشيعة الامامية.

فقد بدأت الغيبة الصغرى بغيبة الامام المهدي (عج) عام 260 هـ ، في وقت كان الحكام العباسيون يطلبون ذلك الامام الثاني عشر لعلمهم بانه سيملاً الارض قسطاً وعدلاً. وكانت الروايات المتضاربة التي تناولتها المدرستان السنية والامامية بشأن ظهور الامام المهدي (عج) تثير قلق اولئك الحكام. ويصور الشيخ المفيد (ت 413 هـ) ذلك الموقف بالقول : «...وخلف [يعني الامام العسكري] ابنه المنتظر لدولة الحق [عام 255 هـ]، وكان قد أخفى مولده، وستر أمره، لصعوبة الوقت، وشدة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره، ولما شاع من مذهب الشيعة الامامية فيه، وعرف من انتظارهم له، فلم يظهر ولده (عليه السلام) في حياته، ولا عرفه الجمهور بعد وفاته، وتولى جعفر بن علي — أخو ابي محمد — أخذ تركته، وسعى في حبس جوارى ابي محمد (عليه السلام)، واعتقال حلائله، وشنع على اصحابه بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بامامته، وأغرى بالقوم حتى أخافهم وشردهم. وجرى على مخلفي ابي محمد (عليه السلام) بسبب ذلك كل عزيمة، من اعتقال، وحبس ، وتهديد، وتصغير، واستخفاف، وذل... ولم يظفر السلطان منهم بطائل»¹⁴⁵. ولاشك ان اختناق الجو السياسي والاجتماعي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وغياب المعصوم (ع) عن الساحة الاجتماعية، كانا قد مهدا الطريق لتربية الأمة على النظر الى الفقهاء باعتبارهم الامتداد الطبيعي في النيابة عن الامام (ع). وقد كان تأكيد الامام القائم (ع) على دور الفقيه الجامع للشرائط في قيادة الامة زمن الغيبة يعبر عن عمق الحاجة التي كانت تحسها الأمة بفقدان قائدها

¹⁴⁵ الارشاد في معرفة حجج الله على العباد - الشيخ المفيد. قم : الكيلاني، 1317 هـ ص 345.

المعصوم (ع). خصوصاً في قضايا تثبيت الحقوق، وإقامة الحدود، وإدارة امور النظام الاجتماعي. وبطبيعة الحال، فان الحاجة الى صياغة نظرية اجتماعية في عصر الغيبة تشد وتعمق بقدر متساو مع تغير طبيعة الحقوق والواجبات في المجتمع الاسلامي. أما في عصر الحضور فان الامام المعصوم (ع) هو الذي يتولى تحقيق العدالة الاجتماعية والحقوقية بمعناها الواقعي الواسع الرحيب. ولاشك، فعندما نناقش النظرية الاجتماعية في عصر الغيبة، فاننا نناقشها من زاويتي الاطار الشرعي والفلسفي. بمعنى ان النظرية تُبحث على صعيدي الإلزام الشرعي والإمكان الفلسفي. أما ما نوقش في مسألة هل ان القدرة، على إقامة مجتمع اسلامي، لدى إحرار الملاك هل يوجب البراءة او الاحتياط؟ وهل ان القدرة هي شرط للوجوب أم شرط للواجب؟ فهذا خارج عن صلب بحثنا، وربما بحثناه في مناسبة اخرى باذن الله تعالى. وسوف نناقش الآن طبيعة المشكلة الاجتماعية في عصر الغيبة، ودور ولاية الفقيه الجامع للشرائط في التصدي لها ومعالجتها.

أ — المشكلة الاجتماعية في عصر الغيبة :

وقد واجهت المجتمع الاسلامي في عصر الغيبة وبعد الابتعاد عن عصر النص، اربع مشكلات اساسية بحاجة الى حلول مصيرية وهي : المشكلة الحقوقية، والمشكلة الاخلاقية، والمشكلة التعبدية، والمشكلة الفكرية. والمجتمع الاسلامي زمن الغيبة لا يختلف عن بقية المجتمعات البشرية في حاجته للنظام الاجتماعي القادر على تحقيق لون من الوان العدالة الاجتماعية عبر توزيع الثروة الاجتماعية وحفظ أمن الافراد. فأى تعطيل للاحكام الشرعية يؤدي الى إحلال في الحقوق والواجبات التي يهتم بها كل افراد المجتمع على السواء.

معالجة المشكلة الاجتماعية في عصر الغيبة :

وطالما كانت المشكلة الاجتماعية قائمة، حقوقية كانت أو اخلاقية أو تعبدية أو فكرية، كانت الأمة تنتظر من الرسالة الالهية حلولاً لمواجهة مشكلتها. ولاشك ان المشكلة الحقوقية لا تُعالج الا باقامة نظام العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة الاجتماعية، واقامة نظام عادل في القضاء وحل الخصومات بين الافراد. والمشكلة الاخلاقية لا تُعالج الا باقامة الحدود وتنفيذ نظام العقوبات الجسدية والمعنوية التي جاء بها الاسلام. والمشكلة التعبدية لا تُعالج الا بتثبيت الامن الجماعي ورفع كل لون من العوائق الاجتماعية التي تمنع المكلفين من التوجه نحو خالقهم العظيم، وتربية الافراد وتنقيفهم على اداء التكليف العبادية. والمشكلة الفكرية لا تُعالج الا بانشاء نظام ثقافي اسلامي طاهر نزيه يحمل على عاتقه تربية الأمة على فهم معاني الخلق والتكوين والجمال والقيم

الاخلاقية. وليس هناك من دليل شرعي او عقلائي يدعو الى إهمال المشكلة الاجتماعية بما في آثارها من ظلم وإجحاف وإفساد. وقد إلتفت الى ذلك جملة من فقهاء الامامية كالفيض الكاشاني (ت 1091 هـ)، والشيخ محمد حسن النجفي (ت 1266 هـ)، والسيد البروجردي (ت 1380 هـ)، والشيخ محمد رضا المظفر (ت 1384 هـ)، وبعض المتأخرين. وفيما يلي بعض النفحات من افكارهم الزكية، حسب ما يقتضيه تسلسل الافكار :

1 — يقول الشيخ المظفر (ت 1384 هـ) : «ومما يجدر ان نعرفه في هذا الصدد : ليس معنى انتظار هذا المصلح المنقذ (المهدي)، ان يقف المسلمون مكتوفي الايدي فيما يعود الى الحق من دينهم، وما يجب عليهم من نصرته ، والجهاد في سبيله، والأخذ باحكامه، والامر بالمعروف، والنهي عن المنكر... بل المسلم ابداً مكلف بالعمل بما أنزل من الاحكام الشرعية، وواجب عليه السعي لمعرفةها على وجهها الصحيح بالطرق الموصلة اليها حقيقة، وواجب عليه ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ما تمكن من ذلك وبلغت اليه قدرته (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته). ولا يجوز له التأخر عن واجباته. مجرد الانتظار للمصلح المهدي والمبشر الهادي، فان هذا لا يسقط تكليفاً، ولا يؤجل عملاً، ولا يجعل الناس هملاً كالسوائم»¹⁴⁶.

2 — بينما يصرح صاحب «منتخب الأثر» : «وليعلم ان معنى الانتظار ليس تخلية سبيل الكفار والاشرار، وتسليم الامور اليهم، والمراهنة معهم. وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والاقدمات الاصلاحية. فانه كيف يجوز إيكال الامور الى الاشرار مع التمكن من دفعهم عن ذلك، والمراهنة معهم، وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المعاصي التي دلّ عليها العقل والنقل وإجماع المسلمين ؟ ولم يقل أحد من العلماء وغيرهم بإسقاط التكاليف قبل ظهوره (اي الامام المهدي)، ولا يرى منه عين ولا أثر في الاخبار... نعم، تدل الآيات والاحاديث الكثيرة على خلاف ذلك، بل تدل على تأكيد الواجبات والتكاليف والترغيب الى مزيد الاهتمام في العمل بالوظائف الدينية كلها في عصر الغيبة. فهذا توهم لا يتوهمه الا من لم يكن له قليل من البصيرة والعلم بالاحاديث والروايات»¹⁴⁷. وتعبير آخر ان معنى الانتظار يُحمل وجوباً في التمهيد والتوطئة لظهور الامام القائم (عج). فوجوب قيام مجتمع اسلامي زمن الغيبة من ضروريات الدين التي لا تحتاج الى تجشم بحث.

3 — وهو ما صرح به الفيض الكاشاني (ت 1091 هـ) فقال بان : «وجوب الجهاد، والامر بالمعروف

¹⁴⁶ عقائد الامامية - محمد رضا المظفر ص 118.

¹⁴⁷ منتخب الاثر في الامام الثاني عشر (ع) - الصافي الكلبايكاني ص 499 - 500.

والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى، والافتاء، والحكم بين الناس بالحق، وإقامة الحدود والتعزيرات، وسائر السياسات الدينية، من ضروريات الدين. وهو القطب الأعظم في الدين. والمهم الذي إبتعث الله له النبيين. ولو تُركت لُعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفتنة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، وخربت البلاد، وهلك العباد، نعوذ بالله من ذلك»¹⁴⁸.

ويقول (قده) بخصوص كون الفقيه العادل حاكماً على المسلمين من قبل الائمة (ع) : «... وكذا إقامة الحدود والتعزيرات وسائر السياسات الدينية، فان للفقهاء المؤمنين إقامتها في الغيبة بحق النيابة عنه (ع)... لانهم مأذونون من قبلهم (ع) في امثالها كالقضاء والافتاء وغيرها... ولإطلاق أدلة وجوبها، وعدم دليل على توقفه على حضوره عليه السلام»¹⁴⁹.

4 — بينما نلمس من محاضرات السيد البروجردي (ت 1380 هـ) انه كان (رضوان الله عليه) مرجعاً اسلامياً اجتماعياً في افكاره، قال قدس سره : «لا يبقى شك لمن تتبع قوانين الاسلام وضوابطه، في انه دين سياسي اجتماعي، وليست أحكامه مقصورة على العبادات المحضة المشروعة لتكميل الافراد، وتأمين السعادة في الآخرة، بل تكون أكثر احكامه مربوطة بسياسة المدن، وتنظيم الاجتماع، وتأمين سعادة هذه النشأة، أو جامعة للحسينين، ومرتبطة بالنشأتين، وذلك كأحكام المعاملات والسياسات من الحدود والقصاص والديات والاحكام القضائية المشروعة لفصل الخصومات، والاحكام الكثيرة الواردة لتأمين المالبات التي يتوقف عليها حفظ دولة الاسلام كالاخماس والزكوات ونحوها... ولأجل ذلك اتفق الخاصة والعامة على انه يلزم في محيط الاسلام وجود سائس وزعيم يدبر امور المسلمين، بل هو من ضروريات الاسلام»¹⁵⁰. وفي موضع آخر : «ان في الاجتماع اموراً لا تكون من وظائف الافراد ولا ترتبط بهم، بل تكون من الامور العامة الاجتماعية التي يتوقف عليها حفظ نظام الاجتماع، مثل: القضاء، وولاية الغيب والقصر، وبيان مصرف اللقطة والمجهول المالك، وحفظ الانتظامات الداخلية، وسد الثغور، والامر بالجهاد والدفاع عند هجوم الاعداء، ونحو ذلك مما يرتبط بسياسة المدن. فليست هذه الامور مما يتصدى لها كل أحد، بل تكون من وظائف قيم الاجتماع، ومن بيده أزمة الامور الاجتماعية، وعليه اعباء الرياسة والخلافة»¹⁵¹.

5 — اما الشيخ النجفي (ت 1266 هـ) فقد صرح في «جواهر الكلام» بخصوص اقامة المجتمع الاسلامي

¹⁴⁸ مفاتيح الشرائع - الفيض الكاشاني. باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

¹⁴⁹ المصدر السابق.

¹⁵⁰ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر - السيد البروجردي ص 52.

¹⁵¹ المصدر السابق.

زمن الغيبة قاتلاً : «وبالجملة، فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى أدلة»¹⁵². وقال (قده) في الاستدلال على وجوب اقامة الحدود من قبل الفقهاء : «ان المتيقن لإقامة الحد قائم في صورتى حضور الامام وغيبته، وليست الحكمة عائدة الى مقيميه (اي الامام) قطعاً، فتكون عائدة الى مستحقه، والى نوع المكلفين... وعلى التقديرين لا بد من إقامته مطلقاً. وثبوت النيابة لهم (يعني الفقهاء) في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الامام أجمع. بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الاصحاب، فان كتبهم مملوءة بالرجوع الى الحاكم، المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع... قال المحقق الكركي، في المحكي من رسالته التي ألفها في صلاة الجمعة : اتفق اصحابنا على ان الفقيه العادل الامين الجامع لشرائط الفتوى — المعبر عنه بالمتجهد في الاحكام الشرعية — نائب من قبل ائمة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل»¹⁵³.

وبكلمة، فان هؤلاء الفقهاء من الامامية لاحظوا ببصيرتهم الثاقبة ضرورة قيام مجتمع اسلامي تطبق فيه احكام الشريعة في عصر الغيبة. وفلسفة الانتظار تستبطن وجوباً في بناء المجتمع الرباني العادل الممهّد لقيام القائم (عج) لإنشاء دولته الاسلامية العظمى التي تستوعب الارض ومن فيها.

ب — ولاية الفقيه الجامع للشرائط :

ولم يكن النقاش بين الفقهاء حول طبيعة المجتمع الاسلامي عصر الغيبة دائراً بخصوص النظرية الاجتماعية، بل كان يدور حول طبيعة الولاية الشرعية للفقيه. فهل ان الولاية الممنوحة للنبي (ص) والامام (ع) على الاموال والنفوس قد مُنحت للفقيه ؟ أو ان ولاية الفقيه في غيبة المعصوم (ع) لا تتعدى الامور الحسبية ؟ واذا كانت الولاية محصورة في الامور الحسبية، فهل هي ولاية بالمعنى الحقيقي للكلمة أو انها مجرد اذن في التصرف ؟ وقد كان عدم ابتلاء الفقهاء بقضايا الحكم والسلطة مئات السنين باعثاً على اختلاف واسع في وجهات النظر الفقهية. ويمكننا تقسيم آراء فقهاء الامامية حول ولاية الفقيه الاعلم الى ثلاث نظريات، وهي : نظرية إنكار الولاية للفقيه، ونظرية الولاية المحدودة، ونظرية الولاية المطلقة.

نظرية إنكار الولاية للفقيه :

وهذه النظرية آمن بها السيد ابو القاسم الخوئي «رضوان الله عليه» (ت 1413 هـ). فأنكر اي ولاية للفقيه ; وقال ان له جواز التصرف ببعض الحقوق والامور الحسبية، ولكن ليست له ولاية على

¹⁵² جواهر الكلام — النجفي. كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ج 1 ص 393-399.

¹⁵³ المصدر السابق.

الآخرين. وذلك لقصور الأدلة عن إثبات أية ولاية للفقهاء إطلاقاً. قال في «التنقيح»: «ان الولاية تثبت للفقهاء في عصر الغيبة بدليل، وانما هي مختصة بالنبي والائمة المعصومين (ع). بل الثابت حسبما يستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه وحجية فتواه. وليس له التصرف في اموال القصر او غير ذلك مما هو من شؤون الولاية، الا في الامر الحسيني. فان الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى، بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه او بوكيله وانعزال وكيله بموته. وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن، لعدم جواز التصرف في مال أحد الا باذنه. كما ان الاصل عدم نفوذ تصرفاته. الا انه لما كان من الامور الحسينية ولم يكن بد من وقوعها في الخارج، كشف ذلك كشافاً قطعياً عن رضی المالك الحقيقي وهو الله تعالى. والقدر المتيقن ممن رضی المالك الحقيقي بتصرفاته هو الفقيه الجامع للشرائط... فالثابت للفقهاء جواز التصرف دون الولاية»¹⁵⁴.

نقد نظرية إنكار الولاية للفقهاء :

1 — ان الادعاء بقصور الأدلة عن إثبات ولاية الفقهاء زمن الغيبة غير صحيح. وتطرق في هذا الصدد الى التوقيع الصادر عن الناحية المقدسة، وهو: «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله»¹⁵⁵. وسند الحديث صحيح. فالشيخ الطوسي (قده) يرويه عن جماعة فيهم الشيخ المفيد، عن جماعة فيهم جعفر بن محمد بن قولويه وابو غالب الزراري، عن الكليني. ورواه ايضاً الصدوق عن محمد بن محمد بن عصام، عن الكليني.

الا ان المشكلة في الراوي نفسه وهو اسحاق بن يعقوب الذي لم يترجم له في كتب الرجال. ولكن يصعب علينا افتراء توقيع عن الامام صاحب الزمان (ع) في تلك الظروف العصيبة التي لا تخفى على الشيخ الكليني. والمشهور عنه «رضوان الله عليه» الضبط والدقة في نقل تلك الامور المصرية بالنسبة للطائفة. ولاشك ان تلقي الاصحاب للتوقيع بالقبول، واعتماد الشيخ الكليني¹⁵⁶، والشيخ الصدوق¹⁵⁷، والطبرسي¹⁵⁸ عليه دليل على وثاقة الرجل. وبالجملة، فان هناك اطمئناناً عند اجلاء الطائفة بصدق الراوي وصحة الرواية. وليس هناك ما يبرر الغمز بالرواية بعد كل تلك السنين الطويلة من التسليم بها، حيث تناقلها الاصحاب نقل المسلمات. فالسند صحيح ولا وجه للغمز فيه. هذا من ناحية السند.

¹⁵⁴ التنقيح - الاجتهاد والتقليد ص 424.

¹⁵⁵ الوسائل - باب 11 من صفات القاضي حديث 9. ج 18 ص 101.

¹⁵⁶ المصدر السابق.

¹⁵⁷ كمال الدين وتمام النعمة - الشيخ الصدوق ج 2 ص 483.

¹⁵⁸ الاحتجاج - الطبرسي ج 2 ص 283.

اما من ناحية الدلالة، فان اللام في قوله : «اما الحوادث الواقعة» هي لام الجنس، ومقتضى إطلاق ذلك يعكس عمق التغيرات الاجتماعية التي ستمر بها الأمة بعد الابتعاد عن عصر النص. فكان «الرواة» «حجتي عليكم». بما يجهدون انفسهم في إرجاع الفروع المتغيرة الى الاصول الثابتة. وكان الامام (ع) على علم بذلك. وليست هناك قرينة صالحة لصرف إطلاق الحوادث او الحجية او الوكالة وتخصيصها بحوادث محلية محدودة حصلت في ذلك الزمان فحسب.

اما الاشكال على كون «رواة حديثنا» هم مجرد الرواة، فيرد عليه : انه لا ينسجم مع منطوق «انه حجتي عليكم». فما لم يفهم الراوي معاريف الروايات ويستبطن منها احكاماً ليس بحجة على الآخرين، خصوصاً المقلدين منهم. فلاشك ان المقصود بالرواة : الفقهاء.

2 — ان الاعتماد على أصل «عدم ولاية احد على احد» و«عدم وجوب اطاعة احد لاحد» الا ما ثبت بدليل محكوم بموارد تعيين الموضوع الخارجي البحت الذي يتم على ضوئه تحديد الموقف الشرعي. فالمصلحة الاجتماعية الاسلامية قد تقتضي ولاية فرد على آخر في الدفاع عن بيضة الاسلام اذا تعرضت لتهديد خطير يتعلق بصميم وجودها. فيد الفقيه تمتد لا لتغيير الاحكام الثابتة، بل لتشخيص احكام موجودة سابقاً بتشخيص موضوعاتها الجديدة. ولاشك ان قاعدة «الناس مسلطون على انفسهم واموالهم» والتي استنبطت منها أصالة عدم ولاية احد على احد، مقطوعة بورود الدليل على ولاية النبي والامام والفقيه ايضاً.

3 — ان افكار رائد هذه المدرسة قدس الله نفسه الزكية بخصوص ولاية الفقيه لم تكن متعاضدة، كما يظهر التأمل الدقيق في كلامه. فهو في الوقت الذي انكر على الفقيه اي ولاية في عصر الغيبة، عاد وجوز للحاكم الشرعي اقامة الحدود. ولاشك ان اقامة الحدود جزء لا يتجزأ من الولاية العامة للفقيه، بل هي من اخطر ولايات الفقيه. قال في «مباني تكملة المنهاج» : «انما يجوز للحاكم الشرعي اقامة الحدود لأمرين : احدهما : ان اقامة الحدود انما شرّعت للمصلحة العامة دفعاً للفساد وعن انتشار الفجور والطغيان بين الناس. وهذا يناهى اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الامام المعصوم دخل في ذلك قطعاً، فالحكمة تقتضي مشروعيتها في كل زمان. ثانيهما : ان ادلة الحدود مطلقة، فلا تنقيد بزمان خاص، وهي تدل على انه لا بد من اقامتها لكنها لا تدل على المتصدي لإقامتها من هو. ومن الضروري ان ذلك لم يشرع لكل احد، فانه يوجب الاختلال في النظام. بل في التوقيع الشريف : (واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله). وفي رواية حفص : (اقامة الحدود الى من اليه الحكم) فانها بضميمة ما دل على ان من اليه الحكم في زمان الغيبة هم الفقهاء، تدل على ان اقامة الحدود اليهم ومن وظيفتهم»¹⁵⁹. وهذا في

¹⁵⁹ مباني تكملة المنهاج - السيد الخوئي ج 1 ص 224 - 226.

غاية الغرابة فقد أُحتجَّ لإنكار ولاية الفقيه بزعم قصور ادلة التوقيع الشريف، في حين أُستدلَّ بها على اقامة الحدود للفقيه ! وإنكار ولاية الفقيه الجامع للشرائط زمن الغيبة اوهن من بيت العنكبوت . لأن في الإنكار انتهاكاً للاموال والاعراض والنفوس، وهتكاً للحقوق التي بشرَّ بحفظها الاسلام عبر قاعدة «نفي الضرر» التي شرحناها سابقاً.

4 — ان اقامة الحدود مرتبطة، على صعيد الارتكاز العقلائي، بتوزيع عادل للحقوق. فما لم يكن هناك اشباع للحاجات الانسانية الاساسية في الغذاء والسكن والتملك، لا نمتلك تبريراً لقطع يد السارق المحتاج. وما لم يُفرض النظام الاخلاقي الاسلامي على المجتمع والقاضي بجرمة تناول المحرمات وحرمة التهتك، فلا نملك تبريراً لجلد شارب الخمر او جلد المنحرف. فالقضية الجزائية مرتبطة بشكل لا يقبل الشك بالقضيتين الحقوقية والاجرائية القانونية. والولاية العامة في تعيين الحقوق وفرض الواجبات وتحديد العقوبات غير قابلة للانفكاك ولا التفكيك. بل ان تفكيك الاحكام الاسلامية، واعطاء الفقيه حق اقامة الحدود دون تعيين الحقوق وفرض الواجبات سيُلحق بالافراد ظلماً لا يمكن تصوره.

نظرية الولاية المحدودة للفقيه :

ومن رواد هذه النظرية الشيخ مرتضى الانصاري (ت 1281 هـ)، والشيخ النائيني (ت 1355 هـ). وهذه النظرية تثبت ان ولاية الفقيه تنحصر في الامور الحسبية بعنوان كونها القدر المتيقن من التكليف، لا ثبوت خصوص ولايته على تلك الامور الحسبية. قال الشيخ الانصاري (قده) بعد ان ذكر مناصب الفقيه الثلاثة : الافتاء، والقضاء، والتصرف في الاموال والانسفس : ان الولاية تتصور على وجهين : الاول : استقلال الولي بالتصرف. الثاني : اعتبار اذنه في تصرف الغير. فيكون نظره على الاول سبباً وعلى الثاني شرطاً. وتفصيل الوجه الثاني وهو اعتبار الاذن في التصرف، يتم على ثلاثة نواحي :

الاول : ان يكون على وجه الإستنابة كوكيل الحاكم.

الثاني : ان يكون على وجه التفويض والتولية كمتولي الاوقاف من قبل الحاكم.

الثالث : ان يكون على وجه الرضا كاذن الحاكم لغيره في الصلاة على ميت لا ولي له.

وبعد ان يسرد الشيخ الانصاري ادلة ثبوت الولاية للنبي (ص) والائمة (ع)، يقول بصدد نفي ولاية الفقيه : اما الولاية على الوجه الاول اعني استقلاله في التصرف فلم يثبت بعموم. عدا ما يتخيل من اخبار واردة في شأن العلماء مثل : ان العلماء ورثة الانبياء... ونحوها. لكن ملاحظة سياقها تقتضي الجزم بانها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الاحكام الشرعية، لا كونهم كالنبي والامام في الولاية على الناس. فلو طلب

الفقيه الزكاة والخمس من المكلف، فلا دليل على وجوب الدفع اليه شرعاً... هذا مع انه لو فرض العموم في الاخبار المذكورة وجب حملها على إرادة الجهة المعهودة المتعارفة من وظيفته (ص) من حيث كونه رسولاً مبلغاً، والا لزم تخصيص اكثر افراد العام لعدم سلطنة الفقيه على اموال الناس وانفسهم الا في موارد قليلة بالنسبة الى موارد سلطنته. وبالجمله فاقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالامام الا ما خرج بالدليل، دونه حرط القتاد.

بقي الكلام في دلالة على الوجه الثاني، اي توقف تصرف الغير على اذنه فيما كان متوقفاً على اذن الامام، فهو ان كل معروف علم من حال الشارع إرادة وجوده ولا يرضى باهماله او تعطيله. فان علم انه من وظيفة شخص خاص كنظر الاب في مال ولده الصغير، او صنف خاص كالافتاء والقضاء للفقيه، او كل من يقدر على القيام به كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا إشكال في شيء من ذلك. وان لم يعلم وأُحْتَمِلَ كونه مشروطاً في وجوده او وجوبه بنظر الفقيه وجب الرجوع فيه اليه.

ثم ان علم الفقيه من الادلة جواز توليه، لعدم اناطته بنظر الامام المعصوم او نائبه الخاص، تولاه مباشرة او استنابة ان كان مما يقبل الاستنابة والا عطله. فان كونه معروفاً لا ينافي اناطته بنظر الامام (ع). والحرمان عنه عند فقده كساير البركات التي حرمانها بغيبته (عجل الله تعالى فرجه). ومرجع هذا الى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده او وجوده من موجد خاص.

ثم بعد ان ذكر الروايات الخاصة بوجوب الرجوع الى الفقيه في الامور المذكورة، قال : فقد ظهر مما ذكرنا ان ما دل عليه هذه الادلة هو ثبوت الولاية للفقيه في الامور التي تكون مشروعية ايجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية. واما ما يشك في مشروعيته كالحدود لغير الامام وتزويج الصغيرة لغير الاب او الجد وولاية المعاملة على مال الغائب، فلا يثبت من تلك الادلة مشروعيتها للفقيه¹⁶⁰.

اما الشيخ النائيني، فقد قال : لا شبهة في ان للحاكم الذي هو الفقيه الجامع للشرائط، التصرف في اموال القصر. انما الكلام في ان جواز تصرفه هل هو من جهة الولاية العامة، ام لكون هذا التصرف من شؤون القضاء الثابت له بلا خلاف.

قال : لا اشكال في ثبوت منصب القضاء والافتاء للفقيه في عصر الغيبة، وكذا ما يكون من توابع القضاء كالتصرف في الامور الحسبية. انما الإشكال في ثبوت الولاية العامة، واطهر مصاديقها سد الثغور، ونظم البلاد، والجهاد والدفاع، ونحو ذلك. واستدلوا لثبوتها بالاخبار الواردة في شأن العلماء وبالتوقيع

¹⁶⁰ المكاسب - الشيخ الانصاري. كتاب البيع ص 153-154. طبعة حجرية.

الشريف وبمقبولة عمر بن حنظلة وبالمشهوره وبروايتي ابي خديجة، ولكنك خبير بعدم دلالتها على المدعى. اما ما ورد في شأن العلماء، فلأن غاية دلالتها انما هي على كون الفقهاء بمنزلة الانبياء في تبليغ الاحكام، كما هو شأن اغلب الانبياء، فاهم كانوا مبلغين. وقل من كان منهم والياً وسلطاناً كداود وسليمان (ع). هذا ان لم نقل بأن المراد من العلماء في هذه الاخبار، هم الائمة المعصومون (ع) ومن المحتمل القريب ارادتهم دون سائر العلماء.

واما التوقيع الشريف فغاية تقريبه للمدعى ما أفاده الشيخ من الوجوه الاربعة :

1 — ظهور الحوادث في مطلق الوقائع التي لا بد من الرجوع فيها الى الامام بما يشمل الاحكام والسياسات وغيرها.

2 — إرجاع نفس الحوادث الى رواة الاحاديث الذين هم الفقهاء، فتكون ظاهرة في الامور العامة لا أحكامها حتى تكون ظاهرة في الافتاء والقضاء.

3 — التعليل بكونهم حجة من قبله (ع) كما هو حجة من قبل الله تعالى، فما كان له وكان قابلاً للتفويض فهو للفقهاء.

4 — ان مثل اسحاق بن يعقوب أجلّ شأناً من ان يخفى عليه لزوم الرجوع في المسائل الشرعية الى الفقهاء، فلا بد ان المقصود الرجوع في الامور العامة، اذ يحتمل ان الامام قد جعل شخصاً خاصاً للرجوع اليه في هكذا امور، فجاز السؤال عن ذلك.

قال : وكل هذه الوجوه مخدوشة.

اما الاول : فلأن السؤال غير معلوم. فلعل المراد من الحوادث هي حوادث كانت معهودة بينه وبين الامام.

واما الثاني : فلأن ادنى مناسبة بين نفس الحوادث واحكامها كافية للسؤال عن حكمها، فيكون الفقيه مرجعاً في الاحكام لا في نفس الحوادث.

واما الثالث : فلأن الحجة تناسب المبلغية في الاحكام فقط، كما في قوله تعالى : (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...) ¹⁶¹ ، وقوله : (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا اِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...) ¹⁶².

وأما الرابع، فجلالة شأن اسحاق لا تتناقى مع سؤاله عن أمر جلي.

قال : وأما روايتنا ابي خديجة، فلاحتصاصهما بمسألة القضاء. وأما المشهوره «السلطان ولي من لا ولي

¹⁶¹ سورة الانعام: الآية 149

¹⁶² سورة الانعام: الآية 83.

له» فلاختصاصها بالامور الحسبية.

قال : نعم، لا بأس بالتمسك بالمقبولة، فان صدرها ظاهر في ثبوت الولاية العامة للفقهاء، حيث جعل السائل القاضي مقابلاً للسلطان، والامام (ع) قرره على ذلك. بل يدلّ عليها ذيلها ايضاً حيث قال : «فاني قد جعلته حاكماً» فان الحكومة ظاهرة في الولاية العامة، فان الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسطوط، وليس ذلك شأن القاضي. ثم استشكل في هذا الاستظهار ايضاً، بان الحاكم قد يُطلق على القاضي في كثير من الاخبار والآيات. واخيراً قال : وكيف كان فاثبات الولاية العامة للفقهاء، بحيث تتعين صلاة الجمعة بقيامه لها او نصب امام لها مشكل¹⁶³.

نقد نظرية الولاية المحدودة :

1 — ان في تعبيرات الشيخ الانصاري والشيخ النائيني (قدهما) غموضاً ثبوتياً. فهما قدس سرهما لم يلتفتا الى عدم رضا الشارع بتفويت المصالح المرتبطة بالموضوعات الخارجية الكبرى التي تخص الأمة زمن الغيبة. ولاشك ان حصر الولاية بالامور الحسبية، والزعم بعدم شرعية اقامة الحدود زمن الغيبة يربك المصلحة العامة ويدفع الأمة الى الفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس. وهو أمر لا يخفى على المتأملين في دراسة فساد الاوضاع الاجتماعية التي تعيشها الانسانية المعذبة في كل عصر يتعد فيه الافراد عن الدين.

2 — ان إشكال الشيخ الانصاري كان منحصرأً في الخدشة في دلالة الاخبار على ولاية الفقيه على الاموال والأنفس. فقال بلزوم تخصيص الأكثر لو فرض لها عموم ; لعدم سلطنة الفقيه على اموال الناس وانفسهم الا في موارد قليلة كالولاية على الغيب والقصر ونحوها.

ولاشك ان ما افترضه من لزوم تخصيص الاكثر على فرض ظهور الاخبار في عموم الولاية على الاموال، كان مبنياً على إرادة الولاية الاستقلالية، وهي الولاية التي تجوز تصرف الولي ونفوذه متى شاء في الاموال والأنفس بصورة مستقلة مطلقة ومن غير تقييد بشيء. بمعنى ان الولي في تلك الحالة على علم تام بالأمور الواقعية، فيكون تصرفه تابعاً لذلك العلم التام الذي لا يحصل الا للمعصوم (ع).

ولكن المراد بالولاية هنا ليس العلم التام بالأمور الواقعية، بل تدبير أمور المسلمين وتنظيم البلاد وحفظ الثغور زمن الغيبة. وفي ذلك لا يلزم تخصيص الاكثر. إذ لو ثبت ظهور الاخبار في ولاية الفقيه وحكومته على المجتمع الاسلامي، فلا ريب من ولايته على النفوس والاموال اذا احتاج الى التصرف فيها لضرورة او لدفع ضرر او لرفع حرج او لتثبيت مصلحة اجتماعية من اي لون. ولا دليل على عدم ولايته في تلك الموارد حتى

¹⁶³ منية الطالب - النائيني ج 1 ص 225 - 227.

يلزم التخصيص.

- 3 — ان نفي الشيخين «الانصاري والنائيني» فكرة اطاعة الفقيه زمن الغيبة لعدم اقامة الدليل عليه يرتبط بنظريتهما حول محدودية ولايته. ولكن اذا ثبتت ولاية الفقيه فيما يخص تدبير أمور المسلمين، فلا مفر من وجوب طاعته، والا فلا معنى للحديث عن الولاية الشرعية مطلقاً.
- 4 — اما الشيخ النائيني (قده) فقد اظهر تكلفاً وتأويلاً بعيداً عن اللغة العرفية، وذهب بنا بعيداً عن وضوح الشريعة وارتكاز العقلاء. ومناقشة ما طرحه لا يثمر في شيء جديد.

نظرية الولاية المطلقة :

وهي النظرية القائلة بولاية الفقيه الجامع للشرائط، من باب ثبوت النيابة له. بمعنى ان تكون له الإرادة والقدرة على إقامة الحدود، وتنظيم الحقوق، وإدارة القضاء، بل عموم الولاية في إدارة المجتمع الاسلامي زمن غيبة الامام المعصوم (ع). وقد استدلت هذه النظرية بالنصوص المتعاضدة الواردة بشأن «ولاية الفقيه» في عصر الغيبة، وهي :

1 — مقبولة «عمر بن حنظلة»، قال : سألتُ ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحلُّ ذلك ؟ قال : من تحاكم اليهم في حق أو باطل، فانما تحاكم الى الطاغوت... قلتُ : فكيف يصنعان ؟ قال (ع) : «ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمننا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»¹⁶⁴.

وانما عُبر عن الرواية بالمقبولة لأن الاصحاب تلقوها بالقبول وعملوا بها واستندوا اليها في مسائل القضاء والافتاء. ومن نافلة القول ان نشير الى ان الشهيد الثاني (ت 965 هـ) قد ذكر في «مسالك الافهام» بان الفقهاء استندوا في مسألة جواز اجراء الحدود للفقيه الى رواية حفص. الا انه ضعف تلك الرواية وأيدَّ مسألة جواز اجراء الحدود للفقيه برواية عمر ابن حنظلة.

وكان الجدل المثار حول الرواية منصباً حول توثيق «عمر بن حنظلة». لأنه لم يوثق في كتب التراجم بالخصوص. الا ان الحق ان إعتناء الفقهاء المتقدمين بروايات «عمر بن حنظلة» يزيل كل تلك الشكوك حول وثاقته. فقد روى عنه زرارة بن اعين، وعبد الله بن بكير، وصفوان بن يحيى، وعلي بن رثاب، ومنصور بن حازم وغيرهم من ثقات الطائفة. هذا من ناحية السند.

¹⁶⁴ فروع الكافي ج 7 ص 412 ح 5.

اما من ناحية الدلالة، فان قوله (ع) : «فاني قد جعلته عليكم حاكماً» بيان كبرى كلية حول منصب الولاية واختصاصها بالفقيه الكفوء. يضاف الى ذلك ان الامام (ع) يبين بشكل لا يقبل اي تأويل نفوذ حكم الفقيه الجامع للشرائط ووجوب طاعته. وإرادة التعميم بالحكم بدلاً من القضاء، مع تصريح السائل، يدل على عموم ولاية الفقيه وعدم انحصارها بالقضاء فقط.

2 — صحيحة ابي حديجة سالم بن مكرم عن الامام الصادق (ع) قال : «إياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم قاضياً، فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه»¹⁶⁵، وروي في «الكافي» بنفس التعبير¹⁶⁶. وفي كتاب «الوسائل»: «يعلم شيئاً من قضايانا»¹⁶⁷. والحديث من حيث السند صحيح ولا غمز فيه. الا ان الدلالة هنا مقتصرة على ولاية القضاء. ولكن ولاية القضاء لا تتم بشكلها الشرعي ما لم يكن الحكم السياسي شرعياً. فالتلازم بين القضاء العادل والحكومة الشرعية محكم وغير قابل للتفكيك. ولعلنا نستفيد من ظاهر قوله (ع) في صحيحة ابي حديجة : «فاني قد جعلته عليكم قاضياً» وقوله في مقبولة عمر بن حنظلة : «فاني قد جعلته عليكم حاكماً» ما يؤيد التلازم بين القضاء والحكومة.

اما الادعاء بان منصب القضاء هو شي آخر غير أمر الولاية لأنها خارجة عن مفهوم القضاء¹⁶⁸، ففيه تكلف. باعتبار ان القضاء هو جزء من الولاية. والمتعارف اليوم ان السلطات الثلاث : التنفيذية، والتشريعية، والقضائية غالباً ما تشرف عليها وتنسق فيما بينها جهة متمثلة بمشرف عام يُرجع اليه او لجنة مشرفة يُرجع اليها، على الصعيد النظري على الاقل.

3 — التوقيع الذي اورده الشيخ الطوسي في كتاب «الغيبة» : اخبرني جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه واي غالب الزراري وغيرهما، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن اسحاق بن يعقوب، قال : سألت محمد بن عثمان العمري رحمه الله ان يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الامر وفيها : «...واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليكم...»¹⁶⁹. وقد ذكرنا سابقاً ان سند هذا الحديث صحيح.

اما من حيث الدلالة، فنضيف الى ما قلناه، من ان فيها طرفين :

¹⁶⁵ من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 2.

¹⁶⁶ الكافي ج 7 ص 412 ح 4.

¹⁶⁷ وسائل الشريعة ج 18 ص 100.

¹⁶⁸ التنقيح - الاجتهاد والتقليد ص 422.

¹⁶⁹ الغيبة - الشيخ الطوسي ص 177.

الاول : ان المقصود من «رواة الحديث» لا يخص مجرد النقل والرواية، بل الرواية والدراية. بمعنى ان المقصود من الرواة، الافراد القادرين على فهم معاريض النصوص الشرعية، والقادرين ايضاً على رد الفروع الى الاصول، وهم الفقهاء دون شك.

والثاني : ان المقصود من «الحوادث الواقعة» متغيرات الزمان والمكان، بمقتضى إفادة الجمع المحلى باللام للعموم الوضعي. اذ لا وجه لإختصاص هذا اللفظ بالمسائل الفرعية. قال الشيخ الانصاري (قده) : «والحاصل ان لفظ (الحوادث) ليس مختصاً بما اشتبه حكمه (الافتاء) ولا بالمنازعات (القضاء) بل الاعم منهما»¹⁷⁰.

وأشدّ المتمسكين بهذه النظرية من الفقهاء اربعة من الاجلاء، هم : المحقق النراقي (ت 1247 هـ)، والمير فتاح الحسيني المراغي (ت 1250 هـ)، والشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر (ت 1266 هـ)، والامام الخميني (ت 1409 هـ). وسوف نستعرض بعضاً من آرائهم :
1 — قال المحقق النراقي¹⁷¹ بصدد بيان وظيفة الفقهاء في عصر الغيبة : ان كلية ما للفقهاء توليه وله الولاية فيه، أمران :

احدهما : كل ما كان للنبي والائمة — الذين هم سلاطين الانام وحصون الاسلام — فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه ايضاً كذلك، الا ما اخرجه الدليل.

وثانيهما : ان كل فعل متعلق بأمر العباد في دينهم او دنياهم، ولا بد من الاتيان به ولا مفرّ منه إما عقلاً او عادة — من جهة توقف أمور المعاد والمعاش لواحد او جماعة عليه، وانتظام امور الدين او الدنيا به — او شرعاً من جهة ورود أمر به او اجماع او نفي ضرر او عسر او حرج او فساد على مسلم او دليل آخر، او ورود الاذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد او جماعة ولا لغير معين، بل علم لابدية الاتيان به او الاذن فيه ولم يعلم المأمور ولا المأذون، فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والاتيان به.

اما الاول : فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع، حيث نصّ به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات، ما صرّحت به الاخبار المتقدمة من كونه وارث الانبياء، وامين الرسل، وخليفة الرسول، وحصن الاسلام، ومثل الانبياء وامتزلت بهم، والحاكم، والقاضي، والحجة من قبلهم، وانه المرجع في جميع الحوادث، وان على يده مجاري الامور والاحكام، وانه الكافل لايتامهم، الذين يُراد بهم الرعاية... ولا يضر

¹⁷⁰ المكاسب — الشيخ الانصاري. كتاب البيع ص 154.

¹⁷¹ عوائد الايام — الملا احمد النراقي. عائدة 54. طبعة حجرية. ص 242-263.

ضعف تلك الاخبار¹⁷² بعد الانجبار بعمل الاصحاب وانضمام بعضها ببعض وورود اكثرها في الكتب المعتمدة.

واما الثاني [وهو ان كل ما علم من الشارع لزوم القيام به وعدم جواز اهماله هو وظيفة الفقيه] فيدل عليه بعد الاجماع ايضاً أمران :

احدهما : انه مما لاشك فيه ان كل أمر كان كذلك لا بد ان ينصب الشارع الرؤوف الحكيم عليه والياً وقيماً ومتولياً. والمفروض عدم دليل على نصب معين او غير معين او جماعة غير الفقيه. واما الفقيه فقد ورد في حقه ما ورد من الاوصاف الجميلة والمزايا الجليلة وهي كافية في دلالتها على كونه منصوباً.

وثانيهما : ان نقول بعد ثبوت جواز التولي منه وعدم امكان القول بانه يمكن ان لا يكون لهذا الامر من يقيم له ولا متول له : ان كل من يمكن ان يكون ولياً ومتولياً لذلك الامر ويُحتمل ثبوت الولاية له، يدخل فيه الفقيه قطعاً، من المسلمين او العدول او الثقات ولا عكس. وايضاً كل من يجوز ان يقال بولايته يتضمن الفقيه وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمناً لثبوت ولاية الغير، لاسيما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين وفضلهم والامين والخليفة والمرجع ويده الأمور، فيكون جواز توليته وثبوت ولايته يقيناً والباقيون مشكوك فيهم، ينفي ولايتهم وجواز تصرفهم النافذ بالاصل المقطوع به.

2 — وادعى المير فتاح الحسيني المراغي¹⁷³ الإجماع على ولاية الفقيه على كل شيء، ولا دليل على ولاية غيره فيه، وبأن هذا الاجماع واضح لمن تتبع كلمات الاصحاب. وقال : بان نقل الاجماع على كون الحاكم ولياً، فيما لا دليل فيه على ولاية غيره، لعلّه مستفيض في كلامهم. ثم تمسك بالنصوص. وبكلمة، فقد صرح الحسيني المراغي بثبوت الولاية العامة المطلقة للفقيه، بل ثبوت ما للامام (ع) من الولاية للفقيه ايضاً.

3 — وكان صاحب الجواهر «رضوان الله عليه»¹⁷⁴ شديداً على الفقهاء الذين انكروا ولاية الفقيه العامة، فقال : من الغريب توقف من توقف في هذه المسألة بعد وضوح دليله، الذي هو قول الصادق (ع) في مقبولة عمر بن حنظلة : «انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرامنا...». وفي مقبولة ابي حديجة : «فاني قد جعلته قاضياً...». والتوقيع الشريف : «فاهم حجتى عليكم». وفي بعض النسخ «فاهم خليفتي عليكم».

إما لأن اقامة الحد من الحكم، فان المراد من الحكم : إنفاذ ما حكم به، لا مجرد الحكم. ولظهور قوله

¹⁷² ليست كلها ضعيفة، بل ثبت صحة اسناد العديد منها.

¹⁷³ العناوين - المراغي. العنوان الثالث والسبعين. طبعة حجرية.

¹⁷⁴ جواهر الكلام - النجفي ج 21 ص 386، 394 - 398.

(ع) : «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» في إرادة الولاية العامة على نحو المنصوب الخاص، إذا نصبه بهذه اللفظة في ناحية، حيث لا إشكال في ظهور إرادة الولاية العامة في جميع أمور المنصوب عليهم.

بل قوله (ع) : «فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» أشدّ ظهوراً في إرادة كونه حجة فيما أنا فيه حجة الله عليكم، ومنها إقامة الحدود. بل ما عن بعض الكتب خليفتي عليكم اشدّ ظهوراً، ضرورة معلومية كون المراد من الخليفة عموم الولاية عرفاً، نحو قوله : (يا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...) ¹⁷⁵. أم لما سمعته من قول الصادق (ع) إقامة الحدود الى من اليه الحكم ¹⁷⁶. جواباً لمن سأله : من يقيم الحدود ؟ السلطان او القاضي ؟

كل ذلك مضافاً الى التأييد بما دلّ على اهم ورتة الانبياء وانهم كانوا بني اسرائيل وانه لولاهم لما عرف الحق من الباطل. وبنحو قول امير المؤمنين (ع) : «اللهم انك قلت لنبيك صلواتك عليه وآله فيما اخبر به : من عطل حداً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي» الظاهر في العموم لكل زمان. والاجماع بقسميه على عدم خطاب غيرهم بذلك، وعموم الامر بجلد الزاني وقطع السارق ونحوها.

ولأن تعطيل الحدود يفضي الى ارتكاب المحارم وانتشار المفساد، ولأن المقتضي لاقامة الحد قائم في صوري حضور الامام وغيبته، وليست الحكمة عائدة الى مقيمه بل الى مستحقه او نوع المكلفين، فلا بد من اقامته مطلقاً. ولأن ثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الامام اجمع، بل يمكن دعوى مفروغيته بين الاصحاب، فان كتبهم مملوءة بالرجوع الى الحاكم، المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع.

بل لولا عموم الولاية لبقني كثير من الأمور المتعلقة بالشيعة معطلة. فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك. بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمل المراد من قولهم : اني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة ونحو ذلك مما يظهر منه ارادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة اليهم ولذا جزم في كتاب «المراسم» بتفويضهم (ع) لهم في ذلك.

واغرب من ذلك كله استدلال من حلت الوسوسة في قلبه، بعد حكم اساطين المذهب، بالاصل

المقطوع.

4 — اما السيد الخميني «رضوان الله عليه» ¹⁷⁷ فقد كان من اصرح الفقهاء في توضيح الملازمة بين حكومة

¹⁷⁵ سورة ص: الآية 26.

¹⁷⁶ الوسائل - مقدمات الحدود باب 28 ج 18 ص 338.

¹⁷⁷ البيع - السيد الخميني ج 2 ص 467.

الفقيه وعصر الغيبة، فقال : للفقيه العادل جميع ما للرسول (ص) والائمة (ع) مما يرجع الى الحكومة والسياسة. ولا يعقل الفرق، لأن الوالي — اي شخص كان — هو مجري احكام الشريعة والمقيم للحدود الالهية والآخذ للخراج وسائر المالىات والتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين.

تقييم نظرية الولاية المطلقة :

1 — ان القدر المتيقن من الولاية الشرعية للفقيه يتجاوز الامور الحسبية. واشترط الفقهاء والعدالة والاعلمية يتجاوز الجزئيات الى كل ما يلي امور المسلمين، خصوصاً خلال تغير الزمان والمكان وقضايا التغير الاجتماعي الذي نشهده ولنلمسه باستمرار في حياتنا الاجتماعية.

2 — ان الاحكام الشرعية في الجهاد والقتال وتقديم المقدمات لذلك، يفهم منها الاطلاق لكل زمان ومكان. ويكفي هذا الاطلاق لتشخيص الوظيفة على الصعيد التعدي، على الاقل.

3 — ولاشك ان آراء فقهاء الامامية المتقدمين كانت متضافرة ايضاً وأكثر وضوحاً في اقرار دور الفقيه النائب للامام (ع) في تنفيذ الاحكام، واقامة الحدود، والقضاء، والتصرف في اموال الغائبين والقاصرين. فقد ذهب الشيخ المفيد (ت 413 هـ)¹⁷⁸ الى ولايته في زمن الغيبة من خلال اقامة الحدود، وتنفيذ الاحكام، وجهاد الكفار «اي الجهاد الابتدائي». وهذه الولاية يستحقها من كان واجداً لشرائطها بعنوان النيابة من قبل صاحب الامر عجل الله فرجه. وشرائط الولاية، في نظره، هو العلم بالاحكام، والعدالة وعدم التعدي عن حدود الاسلام. بينما جوز الشيخ الطوسي (ت 460 هـ) «لفقهاء اهل الحق ان يُجمَعوا بالناس الصلوات كلها وصلاة الجمعة والعيدين ويخطبون الخطبتين...»¹⁷⁹. وقال سائر (ت 463 هـ)¹⁸⁰ وابو الصلاح الحلبي (ت 447 هـ)¹⁸¹ نظير قول الشيخين: المفيد والطوسي.

وفي كتاب «السرائر» قال ابن ادريس (ت 598 هـ)¹⁸² بتنفيذ الاحكام واقامة الحدود لمن تكاملت له شروط النيابة عن الامام (ع) في الحكم من شيعته وهي العلم بالحق في الحكم المرود اليه، والتمكن من امضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي والحزم والتحصيل وسعة الحلم.

¹⁷⁸ المقنعة — الشيخ المفيد ص 810-812.

¹⁷⁹ النهاية — الشيخ الطوسي ص 302.

¹⁸⁰ الجوامع الفقهية — طبعة حجرية 661.

¹⁸¹ الكافي في الفقه ص 423.

¹⁸² السرائر — باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ج 1 ص 240.

اما المحقق الحلي (ت 676 هـ) ¹⁸³ فجوّز اقامة الحدود للفقهاء العارفين في زمن غيبة الامام (ع)، واعطاهم حق الحكم بين الناس. وكان صاحب «جواهر الكلام» ¹⁸⁴ — على عادته — شمولياً في نظريته الفقهية، فقال : ان كتب الاصحاب مملوءة بالرجوع الى الحاكم المراد به نائب الغيبة.

4 — وبملاحظة شروط تغير الزمان والمكان، وطبيعة الفهم الاجتماعي السائد في الاعصار السالفة، فان ادراك الفقهاء لمسؤولية الفقيه في القضاء، والحدود، وتنفيذ الاحكام، واقامة الجمعة والعيد، وولايته في الأمور الحسبية كلها تدلّ على فهم معين لولاية الفقيه في ادارة النظام الاجتماعي. وهذه المسؤوليات لو رُبطت بعضها ببعض، أُستفيد منها عموم الولاية في كونهم ورثة الانبياء، وفي الرجوع اليهم في الحوادث المتغيرة، وان مجاري الأمور بأيديهم ونحوها. وهذه الافكار كانت بذوراً طيبة للنظرية الاجتماعية زمن غيبة الامام المعصوم (ع).

* * * * *

القسم الثاني : الحاجة الفعلية لتنظيم المجتمع على الأسس الاسلامية

وبعد ان انتهينا من دراسة نظريات الولاية الشرعية للفقيه الجامع للشرائط زمن الغيبة في المدرسة الامامية، لا بد ان نُسلط بعض الاضواء على الإمكان الفلسفي لتشكيل المجتمع الاسلامي في غياب المعصوم من نبي (ص) او امام (ع). فالحاجة الفعلية لتنظيم المجتمع على ضوء الاسلام تنبثق من فكرة مفادها ان الانسان لوحده — ومن دون الهداية السماوية — لا يستطيع صياغة نظرية اجتماعية متكاملة لإدارة المجتمع. فقضية الحقوق والواجبات تبقى من أعقد القضايا التي يعجز فيها الانسان من تشكيل تصور واضح عن حدود العدالة الاجتماعية والحقوقية بين الافراد. ومن أجل إثارة بعض الافكار حول الموضوع فاننا سنتناول باختصار التأثير الديني على النظام الاجتماعي، والحاجة الفعلية لتأسيس النظرية الاجتماعية الاسلامية، ودور النص الشرعي والمنهج العلمي في تشخيص معالم تلك النظرية، وكون النظرية الاجتماعية الاسلامية تمثل حلاً واقعياً للمشاكل التي يعيشها المسلم المعاصر في الزمن الراهن.

¹⁸³ شرائع الاسلام ص 344.

¹⁸⁴ جواهر الكلام ج 21 ص 396.

النظام الاجتماعي والتأثير الديني :

لا يختلف عالمان لهما إلمام معمق بعلم الاجتماع بأنَّ النظام الاجتماعي هو المرآة الحقيقية للنظرية الاجتماعية التي يتبناها الفرد في المجتمع الانساني. ولذلك فإنَّ النظام الاجتماعي هو وليد عملي للعقيدة التي آمن بها الافراد وحاولوا تطبيقها من أجل تسهيل مهمة الانسان في الحياة الاجتماعية. ولاشك أنَّ من أركان النظام الاجتماعي الرئيسية المؤسسات التي تشكل أصل الاجتماع الانساني كالمؤسسة السياسية، والاقتصادية، والتعليمية، والصحية، والعائلية، والقضائية، والمذهبية الاجتهادية، والدفاعية، والصناعية، والزراعية، ومؤسسات العدالة الاجتماعية، ومعالجة الإختراف ونحوها. فهذه المؤسسات مجتمعة تشكل النظام الاجتماعي، وبدونها لا يستطيع المجتمع أن يحيا ويتحرك بصورته الطبيعية في تسهيل أمور الجماعة. إلا أنَّ الدين السماوي لا يمثل رسالة روحية فحسب، كما يروِّج أعداء النظرية الدينية لذلك، بل يمثل أيضاً رسالة إجتماعية عظيمة المحتوى. فعن طريق تلك الرسالة نستطيع إنشاء وتأسيس أرقى الأنظمة الاجتماعية وأعدلها على الأرض، خصوصاً فيما يتعلق بإشباع حاجات الافراد الأساسية في المطعم والملبس والمسكن والتطبيب والتحصيل العلمي والأمن والإجتماع الانساني القائم على أساس العدالة الاجتماعية والمساواة بين الافراد على إختلاف أصولهم العرقية وتفاوت مشارهم الفكرية. ومن المسلمَّ به أنَّ الحصة الرئيسية للأحكام الشرعية في الفقه الاسلامي تتعلق بتنظيم قضايا الجماعة وحل مشاكلها ابتداءً من الأسرة والزوجية، ومروراً بالعقود والوكالات، وإنتهاءً بالقضاء والولاية الشرعية. وفي كل تلك المحطات الاجتماعية، فإنَّ للشرعية موقفاً ملزماً وتكليفاً واضحاً فيها. وبكلمة، فإنَّ التأثير الديني الاسلامي على النظام الاجتماعي يغطي ويستوعب كل مساحة ذلك النظام. فلا يبقى مجال لإقتباس نظريات شاذة أو غريبة ووضعها في ذلك النسيج المترابط من الأحكام والإلزامات الأخلاقية الشرعية.

هل هناك حاجة فعلية لتأسيس النظرية الاسلامية في الإجتماع ؟

لاشك أنَّ الشريعة الاسلامية لم تُصمَّم من قبل خالق الكون عز وجل لتكون مواضعاً أكاديميةً نظرية لا تتعامل مع قضايا المجتمع العملية ومشاكله الاجتماعية الملحة، بل إنَّ الحلول الشرعية الفقهية تعكس تصميم الرسالة الالهية على إنشاء المجتمع الانساني القائم على أصالة العدالة الاجتماعية، كي يتفرغ الافراد لعبادة الخالق عز وجل وهم مطمئنون على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم. ولذلك قيل أنَّ المرجحات الأصولية والفقهية المنصوصة هي مجرد وسيلة الى فهم الواقع الخارجي، وليست غاية في نفسها. بمعنى أنَّ كل ما يقرب الانسان الى فهم واقعه الاجتماعي هو مرجح عند الفقيه سواء نص عليه الشارع أو سكت عنه، كما ورد في

الحديث : «دع ما يريك الى ما لا يريك»¹⁸⁵. وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي للشريعة الاسلامية، تتعامل الأحكام الشرعية مع قضايا النظام الاجتماعي وواقع الفرد الخارجي. بمعنى إننا لا نستطيع تحكيم الاسلام في الحياة الانسانية ما لم نفهم الأبعاد الاجتماعية للفقهاء الاسلامي ودوره في تثبيت العدالة والمساواة وإشباع الحاجات الاساسية للأفراد. وهذا يتطلب نظرة جديدة في الرؤية الفقهية المتعلقة بالنظام الاجتماعي، وإرجاع الفقه الاسلامي الى ساحته الرئيسية وهي الساحة الاجتماعية. وهذا لا يتم إلا عن طريقين : الاول : إعادة تصميم المؤسسات الاجتماعية المنبثقة من المفردات الفقهية كالمؤسسات العائلية والقضائية والتعليمية والدفاعية والسياسية ونحوها وتوجيهها وجهة مطابقة للوجهة الشرعية. الثاني : إنزال النظريات الفقهية الى الساحة الاجتماعية لترشيد المبادئ التطبيقية للرسالة الالهية. ففي القصص والدييات والارش هناك نظرية خاصة بالعقوبات الجزائية والردعية، وفي توزيع الصدقات المالية الواجبة والمستحبة نظرية خاصة في المساواة بالعبء والعدالة الاجتماعية، وفي بناء الفرد على حب الجماعة والتعاون والتكاتف نظرية في الإلزام الاخلاقي الذاتي الذي هو أعلى درجات المسؤولية الفردية أمام الخالق عز وجل. ولاشك أن الحاجة المستمرة لمعالجة المشاكل الاجتماعية المتغيرة تدعونا الى إلتماس النظام التشريعي الالهي بإعتباره حلاً لمشاكل الأجيال المتعاقبة وتنظيماً لمبانيها في الإجماع الانساني. وفي ضوء ما سبق نستظهر أن الأمة الاسلامية بصددها الحاجة الماسة لتحديد طرح مباني النظرية الفقهية وربطها بمعالجة مشاكل الجيل الجديد في كل زمان. فحاجة المجتمع الاسلامي لتطبيق الحدود والأحكام الشرعية وما ينبثق عنها من عدالة إجتماعية إنما هي في واقع الأمر حاجة مستمرة بإستمرار الوجود الانساني، فيكون الأمس واليوم والغد مجرد متغيرات موضوعية لحكم ثابت يجب أن يطبق عاجلاً أم آجلاً.

دور النص الشرعي والمنهج العلمي

في تشخيص معالم النظرية الاجتماعية :

ومن المؤكد أن استخدام المنهج العلمي في تشخيص النظرية الاجتماعية لا يوثق ثماره المرجوة ما لم يتخذ النص الشرعي أو ما إعتبره الشارع دليلاً، دوراً رئيسياً في صياغة تلك النظرية. فالنظرية الاجتماعية هي محاولة لربط الموضوعات المتغيرة بالأحكام الشرعية الثابتة ضمن نسيج متشابك ومنسجم من الافكار والقواعد العامة. ومن أجل تصور أعمق لهذا الموضوع لا بد من ترتيب النقاط التالية :

اولاً : ان الاحكام الشرعية التي امتد تبليغها مدة ثلاثة قرون من الزمان ابتداءً برسول الله (ص)

¹⁸⁵ انساب الاشراف - البلاذري. نسخة مخطوطة ص 237 ب.

وانتهاءً بالامام الحجة (عج) قبل بدء الغيبة الكبرى، تمثل تكليفاً شرعياً إلزامياً لا يتعلق بزمان او مكان معينين. بل انها تشريعات ثابتة تخص الفرد والجماعة في اي زمان كان وفي اي مكان.

ثانياً : ان المنهج العلمي لا يتقاطع بأي شكل من الاشكال مع النصوص الشرعية. بل ان المنهج العلمي قد يوصلنا الى قواعد كلية لم تكن قادرين على ملاحظتها عند دراسة النصوص كمفردات شرعية مجردة عن الرابط الطبيعي الذي يربطها ببقية الاحكام.

ثالثاً : اذا آمننا بان للفقهاء حقاً علمياً طبيعياً في استنباط الحكم الشرعي زمن الغيبة، فلا بد ان نؤمن ايضاً بان للفقهاء قدرة علمية على فهم القضايا الموضوعية المصيرية. وبالنتيجة، فهو قادر على بناء جسر قوي بين كليات الاحكام الشرعية الثابتة والمتغيرات الموضوعية المتبدلة بتبدل الزمان والمكان.

رابعاً : إن إهتمام الفقهاء بالفرد وقضايا الشخصية فحسب، لم يكن نتيجة قصور في المنهج العلمي. بل كان نتيجة الإنعزال السياسي للحركة الاجتهادية في الفقه والاصول في العصور التي لحقت صدر الاسلام الاول. لأن السلطات السياسية الحاكمة آنذاك حاولت جعل الفقه والاحكام الشرعية المتعلقة به ذليلاً لتحقيق مصالحها السياسية في السيطرة على النظام الاجتماعي. وكان من أبرز نتائج ذلك الإنعزال السياسي تقلص النظرة الاجتماعية للفقه الاسلامي، وظهور الإتجاه الفقهي الذي يهتم بشؤون الفرد أكثر من إهتمامه بشؤون الأمة.

ولاشك أن الأسس الفكرية للنظرية الاجتماعية الاسلامية تنبثق من فهم شامل للمدرسة الفقهية وتطبيقاتها العملية. وللمنهج العلمي دور في تبويب النظرية الاجتماعية. الا ان محتواها وبناءها الفكري يكون دائماً رهين الفكرة الفقهية التي تصافر فقهاء أهل البيت (ع) الأعلام على بلورتها على مر القرون العشرة الاخيرة.

هل أن طرح «النظرية الاجتماعية» يمثل

أطروحة مثالية غير واقعية لمشاكل عالم اليوم ؟

ان طرح النظرية الاجتماعية في عالم اليوم يمثل اطروحة واقعية — وليست مثالية — للمشاكل التي يعاني منها الانسان المعاصر في زمن الغيبة. فالإمتثال للقانون الالهي عبر تنظيم الحقوق والواجبات وإقامة الحدود الشرعية، يمنح المجتمعات المعاصرة حلاً واقعياً للأزمة الاخلاقية والاجتماعية التي تعيشها. وما لم ندرك موقعنا الاجتماعي ومسؤوليتنا الشرعية الاخلاقية ودورها في تطبيق الاحكام الشرعية في الوسط الاجتماعي، فاننا سوف لن نلمس أثراً محسوساً في مناقشة الرأي الفقهي الاجتماعي وطبيعة تطبيق النظرية الفقهية

الاجتماعية. فما معنى البحث عن القصص والديه والارش والعاقلة في الدراسات الفقهية اذا لم يطبقها النظام القضائي المرتبط بالدولة الاسلامية في عصر الغيبة؟ وما معنى الحديث عن الاخلاق النظرية اذا لم نحاول بناء الفرد بناءً داخلياً يُنشئ فيه الإلزام الاخلاقي الذاتي الذي يردعه عن الإنحراف عن الحكم الشرعي اذا توفرت له الظروف المناسبة لممارسة ذلك الانحراف؟ وما معنى الإهتمام بالفرد وأحكامه الموضوعية في الوضوء والصلاة والصيام ونحوها، وإهمال أحكام النظام الاجتماعي بخصوص الولاية الشرعية والقضاء والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعليم والتطبيب؟ وما معنى إهمال أصالة العدالة الاجتماعية في النظرية الاسلامية وغض النظر عن تطبيقها، مع العلم بأن إقامة العدالة الاجتماعية بين الافراد يمثل جوهر الرسالة السماوية؟ ان الاسلام أدان اولئك الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض. لأن الرسالة الالهية — ببساطة — غير قابلة للتفكيك. فاذا عجزنا عن تطبيق جميع مفردات تلك الرسالة، فاننا سنختبر — دائماً — خللاً اخلاقياً او حقوقياً في المجتمع الانساني.

ولاشك ان الأصل في الاحكام الشرعية هو انها شرعت للتطبيق لا لمجرد التنظير. بل ان الإلتزام بالإطار الشرعي، في تنظيم العلاقات السلوكية بين الافراد في المجتمع الاسلامي، يحتل المرتبة الاولى في تشكيل طبيعة التوجه الجماعي نحو الخالق عز وجل في العبادات والمناسبات الشرعية التي أهتمت بها الرسالة الالهية.

إرتباط النظرية الاجتماعية بالجوانب الأخلاقية للدين

ومن المسلم به، على الصعيد العقلائي، أننا لا نستطيع أن نؤسس لنظرية إجتماعية دينية ما لم يكن لدينا تصور واضح عن مرتكزاتها الأخلاقية ونظرهما الفلسفية نحو الوجود وخالفه. فالغريزة الاجتماعية في الانسان لا بد أن تُهدَّب عن طريق صياغة قوانين تضبط العلاقة الاخلاقية بين الخالق والمخلوق من جهة، وبين المخلوق والمخلوق من جهة أخرى. وهو ما تتكفله النظرية الدينية عبر إلزامها الأخلاقية في تهديب سلوك النفس أولاً، وتهديب سلوك الجماعة ثانياً.

الأخلاق من وجهة النظر الاسلامية :

لاشك إن علم الاخلاق هو أحد الأركان الأربعة للفلسفة بجانب «الميتافيزيقيا» و«نظرية المعرفة» و«المنطق».

1 — ف «المنطق» يستهدف وضع المفردات الصحيحة في المناقشات الفكرية.

2 — و«نظرية المعرفة» تدرس أصل العلوم والمعارف الانسانية.

3 — و«الميتافيزيقيا» أو «ما وراء الطبيعة» عبارة عن نظام للأفكار يحاول من خلاله الانسان تفسير وتوضيح الفهم والفكر الانساني.

4 — و«علم الاخلاق» علمٌ يحاول الإجابة على السؤال التالي : ما نوع الحياة التي يجب أن يعيشها الانسان على الارض ؟ وهو سؤال غير منفصل عن سؤال آخر مهم وهو : ما نوعية هذا الكائن الذي نفتش له عن نظام أفضل للحياة ؟

ومن أجل فهم أكمل للفلسفة الاخلاقية لابد لنا من إدراك نقطة مهمة وهي أن موضوع الأخلاق يرتبط بالأفكار التي تتحدث عن طبيعة الإنسان ونفسيته الداخلية وحبه المطلق نحو الكمال. وبطبيعة الحال، فإن محور النظرية الأخلاقية الاسلامية يفسر طبيعة التعامل مع الخالق والمخلوق والمخلوقات وفهم العلاقة بينهم. وبتعبير آخر، لما كان الانسان بحاجة — في حياته الاجتماعية — الى الإتصال بالآخرين على الصعيدين اللفظي والوجداني كان لابد من صياغة نظرية اخلاقية تحكم ذلك التعامل وتخضعه لمعاييرها في الفضيلة وحب الخير. وبنطوق موازي، فإن إتصال الانسان بالغيب، لابد أن يكون سائراً ضمن مسلك عرفاني وأخلاقي يوصله الى فهم معاني الوجود ودور الخالق سبحانه وتعالى في تصميم ذلك الوجود. وفي ضوء ذلك نفهم أن صفات الخالق عز وجل المرسومة لنا تعبّر عن عمق النظرية الاخلاقية في الاسلام. فـ (...لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى)¹⁸⁶ ، وهي الأسماء التي تمثل أرقى الصفات الاخلاقية وأكملها وأعظمها على الإطلاق، كالرحمن، والرحيم، والغفور، والتواب، والوهاب ونحوها. فالمسلم الذي يريد أن تتكامل نظريته الأخلاقية نحو الحياة والكون والمجتمع عليه أن ينظر الى تلك الصفات العظيمة التي وصف لنا الخالق عز وجل بها نفسه. فالأسماء الحسنى ليست مجرد فكرة مثالية يتناولها الفرد على الصعيد النظري، بل لابد أن تكون جزءاً من النظام الاخلاقي الذي يهدّب سلوك المسلم في حياته العملية. ولذلك ورد عن الرسول الاعظم (ص) قوله : «إنّما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»¹⁸⁷ . وهو تعبیر عن كمال النظرية الأخلاقية الاسلامية. فلاشك إن أعظم مكارم الاخلاق هي الاخلاق المتصلة بالمولى عز وجل. ولما كان رسول الله (ص) أكمل وآخر من طبّقها من الأنبياء، فقد وصفه الخالق عز وجل بقوله : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)¹⁸⁸ ، ودعى المؤمنين للإقتداء به، فقال عز من قائل : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ...) ¹⁸⁹.

186 سورة الحشر: الآية 24.

187 كنز العمال خ 5217.

188 سورة القلم: الآية 4.

189 سورة الاحزاب: الآية 21.

ولاشك أنّ علم الأخلاق الإسلامي لا يتفق مع ما ذهب اليه الفيلسوف الإغريقي «أرسطو طاليس» بما أُصطلح عليه بـ «سَلْم الطبيعة»، وهو السَلْم الاخلاقي الذي يصنّف الحيوانات على أساس درجتها الحيوانية، فالحشرات تقع أسفل السَلْم الاخلاقي بينما يحتل الانسان أعلى درجات ذلك السَلْم بإعتباره أعقل الحيوانات وأكملها¹⁹⁰. والصحيح ان الإنسان ليس حيواناً، بل ان له القدرة على النزول الى مستوى الحيوان. فالقياس الواقعي للسَلْم الاخلاقي للكائنات هو درجة إدراكها لموقعها الحقيقي في الوجود، أي درجة فهمها للعلاقة الأخلاقية بين الخالق والمخلوق. ولكن تصورات وأفكار «ارسطو طاليس» قادت بعد آلاف اخرى من السنين مفكراً آخر يدعى «سيغموند فرويد» الى القول بأنّ الانسان ما هو إلاّ حيوان اجتماعي بالطبع¹⁹¹. بمعنى أنّ حياته تصبح مستحيلة عندما يغيب التعايش مع الآخرين، ولكن من دون النظر الى إدراكهم العقلية أو مدى فهمهم للعلاقة الاخلاقية بين الخالق والمخلوق. فليس كل الافراد حيوانات كما يزعم فرويد، خصوصاً وأنّ في البشر من الأنبياء والصالحين والمفكرين ما لا يحصى. إلاّ أنّ الاسلام لم يصنّف الحيوانات أو الافراد بالشكل الذي صنّفه «ارسطو طاليس» أو «سيغموند فرويد»، بل جعل المقياس الاخلاقي هو قدرة الانسان على فهم نفسه وإدراك الوجود المحيط به ومعرفة خالقه العظيم. ولذلك فإنّ الانسان الذي ينحدر عن هذا المستوى قد يهبط الى مستوى أخط الحيوانات، وهذا واضح من النصوص القرآنية، لأنّ (...شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ)¹⁹². ولاشك إنّ علم الأخلاق لم يتوقف عند دراسة طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوقات فحسب، بل تناول طبيعة الإنسان نفسه. وعلمٌ يتناول هذه الأبعاد الثلاثة «الانسان، الخالق، المخلوقات» لابد وأن يكون علماً نسبياً بإعتبار أنه يتناول القبح والحسن الانسانيين المتعلقين بنوع الانسان فحسب. والخير، والشر، والعدالة، والواجب، والإلزام كلها همّ الإنسان كإنسان. ولكن، ولما كانت الرسالة الاسلامية رسالة عالمية، كان بديهاً أن تكون نظريتها الأخلاقية نظرية عالمية إنسانية تتناسب مع تطورات كل المجتمعات البشرية، ولا تنحصر بفئة دون اخرى، أو قومية دون قومية، أو عرق دون غيره.

مدى إرتباط النظرية الاجتماعية بالأخلاق :

وبطبيعة الحال فإنّ النظام الاخلاقي الاجتماعي يتكون من أربعة عناصر متماسكة مع بعضها البعض.
الاول : العقيدة التي تتناول وتبحث في طبيعة الانسان.

¹⁹⁰ منتخبات ارسطو طاليس - ارسطو طاليس. تحقيق: دبليو دي روس. نيويورك: جارلس سكرابينر، 1938م.

¹⁹¹ الكتابات الاساسية لسيغموند فرويد - سيغموند فرويد. نيويورك: المكتبة الحديثة، 1938م.

¹⁹² سورة الانفال: الآية 22.

الثاني : صورة الكمال التي تضعها تلك العقيدة حول موضوع الخير والسلوك المقبول للأفراد.

الثالث : القوانين والأنظمة التشريعية التي تعرضها تلك العقيدة، كإطار عملي تطبيقي.

الرابع : الإلزام والدافع الذاتي الذي يدفعنا لإختيار الطريق الصحيح عن الطريق الخاطيء.

وهذا النسيج الموضوعي مطابق تماماً للنظرية الاخلاقية التي جاء بها الاسلام. فالدافع الذاتي نحو تطبيق الاحكام الشرعية المتعلقة بأحوال الفرد في الطهارة والصلاة والصيام، والمتعلقة بأحوال الجماعة في قانون العقوبات والتعويضات والعلاقات الاجتماعية تمثل نسيجاً أخلاقياً يتطابق مع حيثيات النظام الاجتماعي الذي عرضه الاسلام على البشرية. فالنظرية الاخلاقية الاسلامية تؤكد في نظرتها الشمولية لمعنى الاخلاق على تنظيم العلاقة الشخصية بين الانسان وربه تبارك وتعالى، وبين الانسان والافراد المحيطين به في النظام الاجتماعي، وبين الانسان ونفسه. بمعنى أن الاسلام نَمَى في الفرد سلطة الضمير وجعلها الحاكم الواقعي أمام إنحرافات النفس البشرية، وفي الوقت نفسه نَمَى في المجتمع سلطة الشريعة وجعلها الوسيلة الواقعية لتسديد النظام الاجتماعي بما يخدم مصلحة الافراد جميعاً وبما يضمن توجيههم نحو خالقهم العظيم. والواقع ان الاخلاق لا تؤدي دورها في النظام الاجتماعي، ما لم يستشعر الفرد معها بالمبدأ الذي يلزمه إلزاماً داخلياً نحو الفعل. فاذا كانت العملية الأخلاقية ناتجة أثر قهر اجتماعي أو ضغط سلطة سياسية مثلاً، إنعدمت — حينئذ — القيمة الحقيقية للأخلاق الاجتماعية.

هل تكفي توجيهات القرآن المجيد واخبار المصطفى (ص) والعترة (ع)

عناء البحث عن نظرية إجتماعية إسلامية ؟

لو صح هذا الافتراض لما كان لعلم الأصول دور في المباني الفقهية الإجتهدية. فهناك كم هائل من الأحاديث المتصلة بمصدر التشريع. وما علينا إلا أن نأخذ الروايات الواردة على صعيد المشاكل الموضوعية ونطبقها على الحالات الطارئة. ولكن ذلك الطريق بالتأكيد غير سليم على الصعيد الفقهي وبعيد عن الواقع. لأن الاحاديث والافكار المتصلة بالمواضيع الفقهية ما هي إلا جزئيات متناثرة تحتاج الى من يغرلها ويجمعها تحت غطاء نظرية كلية إستقرائية تكون منارة للأجيال الجديدة من الفقهاء. وهكذا النظرية الاخلاقية المرتبطة بفلسفة النظام الاجتماعي. فإننا لا نستطيع في عالم اليوم أن نواجه أنفسنا والعالم الخارجي المحيط بنا بجزئيات متناثرة هنا وهناك، ما لم نكن قادرين على أن نستخرج منها قاعدة كلية نستثمرها في طرح نظرتنا الأخلاقية، وفي بناء الافراد في مجتمعنا الاسلامي. وبطبيعة الحال، فإن كمال نظرتنا الاخلاقية في الاسلام تجعلنا أكثر طموحاً في مناقشة النظريات الأخلاقية الأخرى. فنحن لا نعيش منعزلين عن الحياة الاجتماعية المعاصرة. فاذا

لم نكن قادرين على صياغة نظرية إخلافية متكاملة فكيف نجيب شبابنا المفتونين بالغرب ومفكره وفلاسته حول فلسفة الاخلاق ؟ وإذا لم نكن قادرين على صياغة نظرية أخلاقية فكيف نستطيع الرد على الأخلاقية الوجودية، والأخلاقية المثالية، والأخلاقية النسبية، والأخلاقية المادية، والنظريات الاخلاقية الإغريقية لأرسطو وسقراط وإفلاطون. بل كيف نجيب «توماس هوبس» الذي يعتبر قضية حقوق الافراد مجرد قضية خاضعة للقوة الاجتماعية ويسميها بـ «حق الطبيعة» ؛ بمعنى أن القوي إجتماعياً له حق أكبر حجماً، على الصعيد الاخلاقي، من حقوق الآخرين ؟ وكيف أنقش «ديفيد هيوم» الذي يناقش الصراع بين الإلزام الأخلاقي والمصلحة الشخصية للفرد ؟ وكيف أردّ على «عمانوئيل كانت» في إطروحته الفلسفية الأساسية التي تقول بأن الانسان يستحق العقاب أو المكافأة جزاء عمله على أساس الدوافع والنيات لا على أساس النتائج المترتبة على ذلك العمل الاخلاقي ؟ وبكلمة، فاننا لن نستطيع أن نكون بمستوى قيادة العالم والبشرية ما لم نجتمع كل المفردات الاخلاقية والاجتماعية في الكتاب المجيد والروايات الصحيحة المسندة والكم الهائل من آراء العلماء والفقهاء، ثم نستقرىء منها نظرية أخلاقية اجتماعية متكاملة الإركان فنعرضها على العالم المعاصر بكل إعتزاز.

النظرية الإجتماعية وشخصية الفرد

وبطبيعة الحال، فإنّ أهم ما يشغل النظرية الإجتماعية في مضمار البناء الإجتماعي هو دور الفرد ومسؤولياته الأخلاقية في بناء العلاقات الاجتماعية. فالجماعة ونظامها الإجتماعي يقومان ببناء شخصية الفرد الدينية على أساس إحترام حقوق الآخرين وحريةهم المشروعة. فالفرد — حسب النظرية الاسلامية — ملزم بتهديب حريته الشخصية التي قد تصطدم مع حريات الآخرين، وملزم أيضاً بإداء مسؤولياته الأخلاقية تجاه المؤسسات الاجتماعية التي يقوم المجتمع على أركانها.

دور النظام الاجتماعي في صياغة شخصية الفرد :

فمن الواضح أنّ «علم الشخصية»، وهو علم حديث منبثق عن علم النفس، يعالج الفروقات والإختلافات بين شخصيات الافراد، بينما يعالج «علم النفس» العوامل المتشابهة بين تلك الشخصيات. ولما كانت شخصيات الافراد مادة الاجتماع الإنساني أصبح التباين والإختلاف فيما بينها بحاجة الى رابط نفسي وفكري وعقائدي كي يوحدتها ويصهرها في بوتقة الإنسجام؛ وأساس هذا الرابط الاجتماعي هو الجو النفسي والفكري والسلوكي الذي يفرضه النظام الاجتماعي على الافراد. فإذا كان الجو الإجتماعي محكوماً

بتوجيهات الشريعة مثلاً إنعكس ذلك على شخصية الفرد. فالفرد وشخصيته عبارة عن مفردة من مفردات النظام الاجتماعي، وأصالة التكليف الشرعي للفرد تصبّ دائماً في خدمة النظام الاجتماعي. بمعنى أنّ دور النظام الاجتماعي الإسلامي في صياغة شخصية الفرد بالعنوان الإجمالي، كما يصطلح عليه الأصوليون، تدرج تحت عنوان الثبوت التعبدي وليس الثبوت الحقيقي التكويني. أي أنّ معنى وجوب العمل يقع تحت عنوان البحث عن وجود الموضوع. وهذا المعنى لاشك يفتح آفاقاً واسعة للمفكر الإسلامي كي يلعب دوره البناء في تكريس بناء الفرد من خلال التفتيش عن المؤسسات التي تخدم الفرد في النظام الاجتماعي، لأنّ الفرد يمثل المجتمع الكبير، من خلال عواطفه ومشاعره وتفكيره؛ وتهذيب شخصيته الاجتماعية يؤدي بالضرورة إلى تهذيب الصورة العامة لذلك النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه.

حدود الحريات الفردية في النظام الاجتماعي :

إنّ للحرية الفردية قيمة أخلاقية وإجتماعية، لأنها قضية آلية من قضايا التعامل بين الفرد والآخرين، وبين الفرد ونفسه. والإكراه والقسر يعتبران من أهم العوامل التي أدت بالافراد الى التمرد على الكنيسة الاوروبية في قرون ما سمي بعصر التنوير، وأدت في النهاية الى نشوء «المذهب الفردي» وإقصاء دور الدين عن الحياة الاجتماعية الاوروبية بشكل مؤقت، وما حمله ذلك الإقصاء من تبعات إجتماعية خطيرة على الفرد وعلى النظام السياسي والعلمي والثقافي. وما أطروحه الكاتب الانكليزي «جيمس ميل» في القرن التاسع عشر الميلادي حول الحرية الفردية الداعية الى تقديس حريات الفرد وإهمال الجماعة، إلاّ دليل على عمق النظرة الفردية في المجتمع الاوروبي¹⁹³. ولكن الاسلام رفض «المذهب الفردي» — بعنوانه المطلق — كما رفض الإكراه والقسر على الافراد. فالحرية الحقيقية في الاسلام، هي الحرية التي تعطي الانسان قدرة عظيمة على معالجة غرائزه الحيوانية والإرتفاع بكيانه الذاتي الى أعلى مستويات العفة والسمو. فالشهوة تكبل الانسان بالقيود، وإشباع الضروري منها بالطريق المعتدل يحرر الانسان ويجعله يرتقي سلم الكمال. ولكن الفيلسوف البريطاني «برتراند رسل» خالف هذا المنحى الديني المتطابق مع ارتكاز العقلاء، فزعم بأن الحرية الحقيقية هي تلك التي توصل الانسان الى إشباع شهواته الخاصة دون عراقيل إجتماعية أو عرفية¹⁹⁴. أما نظرية «المذهب الفردي» وهي النظرية التي تدعو الى أصالة الفرد في النظام الاجتماعي بحيث تكون حرية الفرد فوق التشكيلات الاجتماعية، فهي تفترض أنّ الفرد كائن مستقل يستطيع أن يجيا حياته الاجتماعية دون مساعدة

¹⁹³ جيمس ميل — ألف باين. لندن: 1882م.

¹⁹⁴ فلسفة برتراند رسل — برتراند رسل. تحقيق: بي اي شليب. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1944م.

الآخرين¹⁹⁵، ولكن هذا الرأي ناقض بشكل صريح فكرة علماء الاجتماع الاوروبيين : «ديركهايم» و«فرويد» و«بارسنز» الذين أكدوا على أنّ الانسان حيوان إجتماعي بالطبع. ولاشك ان الاسلام يرفض كلا المذهبين، الفردي والحيواني الاجتماعي، ويؤكد في عرضه للمفهوم الحقوقي للحرية، بأنّ الانسان ملزم بمسؤوليات شخصية وإجتماعية تجاه الآخرين. فاذا كان الفرد يعيش ضمن جدران النظام الاجتماعي، فعليه أن يهدّب حريته تجاه مؤسسات ذلك النظام. ومثالنا على ذلك : احترام الفرد للمؤسسات الاجتماعية كالمؤسسة العائلية بما فيها من ولاية على الزوجة والأبوين والاولاد، والمؤسسة التعليمية بما فيها من إدارة ومدرسين وتلاميذ، والمؤسسة القضائية بما فيها من قضاة وشهود، والمؤسسة السياسية بما فيها من ولاة وإداريين ووكلاء ومتخصصين، ومؤسسة معالجة الانحرافات بما فيها من أقسام في القصاص والدية والتعزير، ومؤسسة توزيع الحقوق والعدالة الاجتماعية بما فيها من مؤسسات مالية وحقوقية، والمؤسسة الطبية بما فيها من أطباء وممرضين وصيادلة، الى غير ذلك من الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية. فإنّ مسؤولية الفرد وحرية الشخصية يُفترض أن تتناغم مع مسؤوليات تلك المؤسسات، وإلاّ فإن أي خلل في إنسجام الفرد مع مؤسساته الاجتماعية سوف يؤدي الى تقويض النظام الاجتماعي وهز مبانيه العلوية. ولاشك إنّ التركيز على الحرية الاخلاقية وما يلحقها من خصائص في النفس الانسانية وملكاها عند صدر المتألمين في «الاسفار الاربعة»¹⁹⁶ والفخر الرازي في «المباحث الشرقية»¹⁹⁷ تؤكد على بناء الفرد الذي ينسجم في تطلعاته الروحية مع النظام الاجتماعي دون أن يصطدم بحريات الآخرين وحقوقهم الاجتماعية.

حقوق الأقليات في النظام الاجتماعي :

إنّ موضوع الأقليات الدينية ربما يقودنا الى ضرورة التفريق بين المواطنة والقومية. ومع أنّ المواطنة والقومية متداخلتان ضمن حدود البلد الواحد. إلاّ أنّ حقوق وواجبات المواطنة تختلف عن حقوق وواجبات القومية. فالمواطن هو الفرد الذي يسكن البلد ويخضع لقوانين تلك الدولة ذاتها وله حقوق وواجبات عن طريق الولادة، والابوين، واللغة، والعادات الثقافية، بغض النظر عن العرق الذي ينتمي إليه. بينما يدّعي رواد المدرسة القومية، بأنّ العرق هو الأصل في إنشاء الحقوق والواجبات. فالفرق بين القومية والمواطنة يكمن في أنّ الفكرة القومية تحاول تحصيل تلك الفئة التي يشملها ذلك التعريف بحقوق إضافية لا تتناسب مع العرف

¹⁹⁵ اطروحتان في المذهب الفردي الطريقي - ليون كولد ستاين. المجلة البريطانية لفلسفة العلم، مجلد 9، رقم 33، 1958م. ص 1- 11.

¹⁹⁶ المحكمة المتعالية - صدر الدين الشيرازي. طهران: المعارف الاسلامية، 1378هـ - ج 8 ص 1- 400.

¹⁹⁷ المباحث الشرقية - الفخر الرازي ج 2 ص 220- 436.

الشرعي والعقلائي. على عكس مفهوم المواطنة الذي يتحمل مفاهيم إضافية كالحقوق المدنية والدينية لكل الافراد الذين يسكنون تلك القطعة من الارض. ولو أدخلنا الهوية الدينية كعامل رئيسي في مفهوم المواطنة، لأصبح للافراد الذين يؤمنون بعقيدة واحدة كل الحقوق الممنوحة لهم والواجبات التي بدمتهم. ولكن ذلك لا يخلّ بحقوق الافراد من ديانات اخرى مختلفة. بل ان طبيعة بعض الحقوق والواجبات انما تتباين تبعاً لتباين حاجات الاقليات الدينية. فعلى النطاق الاسلامي مثلاً، فإنّ الدولة الاسلامية تضمن لأهل الذمة حق الأمن والدفاع عنهم، مقابل دفع الجزية، وهي ضريبة الدفاع. وهذا تشريع في غاية العدالة اذا لاحظنا أنّ دولاً تدعي الحضارة والمدنية كاوروبا وأمريكا الشمالية تعاملت مع الأقليات الدينية معاملة قاسية. فبسبب الإضطهاد الديني في بداية نشوء أمريكا الشمالية إنقرضت مذاهب نصرانية عديدة مخالفة للتيار النصراني العام مثل الكويكر، والمينونيات، والهتيريات، والليفرلر، والشكير، والديكر. وتعرض المورمن، والنصارى العلميون ايضاً الى شتى أنواع الإضطهاد الاجتماعي والسياسي¹⁹⁸. وفي اوروبا الكاثوليكية تعرض اليهود والمسلمون والبروتستانت خلال القرون الوسطى الى شتى ألوان الاضطهاد والقتل والتعذيب والتقطيع¹⁹⁹. ولذلك فإننا نلاحظ عدالة التشريع الاسلامي فيما يخص الأقليات الدينية، لأنه حفظ أمن الأقليات الدينية اولاً، وسمح لها بممارسة شعائرها الدينية بكل حرية ثانياً، ومنحها حقوق المواطنة والتوكيل السياسي ثالثاً.

بين نظريتنا الاجتماعية ونظريات الغرب :

ومن الطبيعي فإنّ الغرب يعتقد أنه قد وصل الكمال في طرح النظريات الاجتماعية العلمانية. فعن طريق جملة من مفكره أمثال عالم الاجتماع الالماني «ماكس وبر»، وعالم الاجتماع الامريكى «جارلس كولي»، والفيلسوف الفرنسي «أوغست كونت»، وعالم الاجتماع النمساوي «الفرد شوتس»، وعالم الاجتماع الفرنسي «اميلي ديركهايم»، وعالم الاجتماع الايطالي «فيلفريدو باربيتو»، وعالم الاجتماع الامريكى «جورج ميد»، ومئات غيرهم، إستطاع الغرب أن ينفرد في ساحة النظريات العالمية بتقديم نظرية إجتماعية تقوم على أصالة الإلزام الاخلاقي الذاتي للفرد بعيداً عن الإلزام الديني المتفق عليه بين الشعوب. ولكن فلسفة الإلزام الذاتي بقيادة «جون دوي» كانت قد تعرضت الى هجوم عنيف من قبل المدرسة الدينية التي قدمت دليلين في تبريرها لذلك الهجوم : الاول : أنّ الإلزام الاخلاقي الذاتي لا يؤدي دوره المطلوب ما لم يتمّ تبني فكرة الجزاء. مفهومها الواسع المرتبط بالخالق عز وجل. الثاني : إنّ الإلزام الداخلي للفرد لا يتم على

¹⁹⁸ الدين في المجتمع الامريكى: وجود فعال - جون ولسن. انجلود كليفر، نيوجرسي: برنتس هول، 1982م.

¹⁹⁹ الدين: المحيط الاجتماعي - ميريدث ماكير. بلمونت، كاليفورنيا: وادز وورث، 1981م.

الاجلب إلا بالتربية والردع. فتربية الطفل على حرمة السرقة، مع تشديد عقوبتها تدفعه حين البلوغ الى العزوف عن ذلك الإنحراف وسلوك الطريق المتفق عليه إجتماعياً، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق الدين ورسالته الأخلاقية في الإلزام الشرعي. ولكن، ومع تلك التبريرات بقي الإلزام الذاتي هو الأصل في النظرية الإجتماعية الغربية، خصوصاً بعد هزيمة المدرسة الدينية النصرانية لاحقاً. وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين تبين فساد الإلزام الأخلاقي الذاتي المجرد عن فكرة الجزاء والردع، وبالخصوص بعد إستفحال الشهوات الشخصية والإسترخاء العام الذي رافق الإختراعات الحديثة. بل أن العرف الغربي بدأ، بفضل حركة تجديدية مدمرة نابعة ايضاً من فكرة أصالة الفرد، بقلب الموازين الاخلاقية والدعوة الى الإنحلال بدعوى متطلبات التغيير الاجتماعي المنبثق من التصنيع الحديث، ودعوى الحرية الفردية في إشباع المزيد من اللذات، ودعوى التقدم والرقى في العلاقات الاجتماعية. وقد أضاف تخلف الفكرة النصرانية عن مواكبة التغيير الاجتماعي أجواءً سلبية أخرى على ذلك التوجه الجديد. وهذا المناخ الفكري الإجتماعي هو الذي أوصل الغرب الى حافة الإنهيار الاخلاقي للعلاقات الاجتماعية والنظام الذي يضبطها.

الاستنتاج:

ان المجتمع الانساني بحاجة دائمية الى نظرية اجتماعية من أجل إدارة المجتمع. وما لم يتحرك الدين لتنظيم الشؤون الاجتماعية، فان أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم ستتعرض للخطر. ومن هنا لاحظنا أهمية الولاية الشرعية للمعصوم (ع) في زمن النص، وللفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة. فالتأمل في النصوص: اني قد جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجّةً وخليفةً ونحو ذلك، يُراد منها إدارة النظام الاجتماعي الاسلامي زمن الغيبة. ولاشك ان الفقيه أقدر الافراد على فهم طبيعة الحقوق والواجبات بالنسبة للافراد؛ فقد تكاملت لديه شروط النيابة عن الامام (ع) في العلم بالحق في الحكم المرود اليه، والتمكن من إمضائه على وجهه، وإجتماع العقل والرأي والحزم وسعة الحلم. وقائدٌ كهذا لا بد ان يحقق لوناً من ألوان العدالة الاجتماعية والحقوقية بين الافراد، وان يؤسس مجتمعه على الأسس الاخلاقية للدين، وان يبني في الفرد روح الاخلاص والإيثار والتوجه نحو الخالق عز وجل للتعبد والسمو فوق عالم المادة بما فيها من عوائق ارضية واجتماعية.