## مقصديّة العدل هل ثمّة تحوّ ُل جزئيّ في الاجتهاد الإماميّ الحديث نحو المقاصديّة؟

تمهيد

إن " مما الا شَكَّ َ فيه أن العدل مفهوم ُ أساس في علم الكلام الإمامي ّ، وكذلك في التصو ّ ُرات الكلامي ّة لأصول الشريعة، وأنسّها قائمة على العدل، غير أن ّ مقولة العدل بما هي صفة للشريعة تختلف عن مقصدي ّة العدل؛ إذ نعني بـ «مقصدي ّة العدل» أن ّ العدل يصبح من أصول الاجتهاد، وأن ّ من وظائف المجتهد تقعيد أصل العدل بوصفه مرجعا ً ت ُع ْر َض عليه الاجتهادات لتصحيحها أو إبطالها، فتتم ّ مراقبتها من ق ِب َله، ويتم ّ تحصيل هذا الأصل من العقل تارة ً أو من نصوص الكتاب والسنسّة تارة ً أخرى.

ومعنى ذلك أن "الفقيه عندما يجتهد فيتوص ل إلى حكم ما نتيجة إطلاق ما، أو عموم ما، أو نتيجة ومعنى ذلك أن "الفقيه العقلاني العقلائي دليل ظن معين، هل يمكنه أن يعرض نتيجة اجتهاده على العقل أو على الفهم العقلاني العقلائي العام "؛ لاستنطاقه ما فيما اذا كان هذا الفهم يعيش في بيئة مؤمنة أو يأخذ بعين الاعتبار القييم الإيماني قم عدالة النتيجة الاجتهادي التي توص ل إليها الفقيه أو كونها طلما أ، ثم أخذ هذا الفهم أو الحكم العقلي أو العقلائي الع رُوفي الميداني لقضي العدل والظلم بوصفه أداة أفي الاجتهاد تستطيع تقييد الإطلاقات أو تخصيص العمومات أو طرح الأدل ق الظن ية مثلا أ

لا يبدو أن ّ لهذه الفكرة حضورا ً في التراث الإمامي؛ إذ ثمّة قلق ُ كبير من إمكان أن تفضي إلى الظن ّ والرأي والاجتهاد والاستحسان والقياس وغير ذلك من عناصر القلق في الاجتهاد الإمامي ّ، وتضع أمزجتنا الفكرينّة في مواجهة ٍ مع الكتاب والسنّة، بما يلوّ ِثنا بسيّ ِئة الاجتهاد في مقابل النصّ.

بَيْدَ أَنِّ مراقبة المشهد منذ أقلِّ من قرنٍ من اليوم يؤكَّ د لنا أنِّ «مقصديَّة العدل» بدأت تشهد نمو "ا متزايدا ً نسبياً ، رغم أنَّه ما يزال محدودا ً، ر ُبَما بدأ مع أمثال: الشيخ محمد جواد مغنيَّة والشيخ مرتضى المطهَّ ري، ليصل اليوم إلى أمثال: الشيخ يوسف الصانعي والأستاذ محمد رضا الحكيمي.

بد َو ْري هنا لن أقوم باستقصاء عام ّ وتفصيلي للمشهد؛ لأن ّ المجال لا يسمح بذلك، لكن ّني سوف آخذ بعض

العيِّينات التي أُريد من خلالها إثبات أنّ تفكيراً من هذا النوع عرفه الشيعة في العصر الحديث، بم َنْ فيهم بعض الفقهاء، وأنّ هؤلاء اختلف تعاطيهم مع هذا التفكير ميدانيّّا ً؛ فبضعهم ذهب به حتّى النهاية، لينتج عبره فتاوى مختلفة، فيما آخرون طرحوه بشكل ٍ نظريٌّ، ولم نجد انعكاسات ٍ واسعة ً له في نتائجهم الفقهيّة، بل ر ُب َما وجدنا موردا ً أو اثنين فقط مثلاً.

ثمّة شخصيّات ُ كثيرة هنا يمكن سرد اسمها، ولو عبر تقديمها إشارات أو إلماحات لفكرة ٍ من هذا القبيل، بما يبدو أو يحتمل جدّا ً أنها توافق عليها من حيث المبدأ، مثل: الشيخ محمد جواد مغنيّة، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ عبد الهادي الفصلي، والسيد محمد تقي المدرّسي، والسيد روح الاخميني، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فصل الهوالله والسيد محمد حسن فضل المنتظري، والشيخ أبو القاسم عليدوست، وغيرهم. لكنّني سأكتفي بعيّنات غير هذه، أختارها هنا، وقد بحثت ُ في مناسبة ٍ أخرى بالتفصيل نظريّات كلّ هذه الشخصيّات التي سأذكرها الآن،

## المطهَّ َري ومقصد العدل في الشريعة

يبدو الشيخ مرتضى المطه ّ ري(1979م) واضحا ً، في العديد من كتاباته، في انتمائه إلى الخط "العام " في الاجتهاد الإمامي "، وهو الخط "الذي يضع عائقا أمام العقل في اكتشاف الملاكات. وعلى سبيل المثال: عندما يواجه المطه ّ ري مقولة بعضهم من أن "ه لا ب ُد ّ آلنا اليوم من الحكم بحل ية لحم الخنزير بعد أن اكتشف العلم وللحديث الماد " ق المايكروبي " ق فيه ، وتمك " ن من القضاء عليها ... ، نجده يعيد الجواب الن " م طي في الاجتهاد الإمامي ، وهو أن "اكتشاف ضرر ما أو عل " ما للحكم لا ينفي وجود عل " ق أخرى أو ضرر آخر يرجع الحكم إليهما ، بل يرى المطه " ري أن "الاجتهاد غير المختمر هو ذلك الاجتهاد الذي باكتشافه عل " ق ما ينفي و في عجلة من أمره و ما عداها! ([2]. (

إلا أن "كتاب (بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي)، والذي طُبع في إيران بُع َي ْد استشهاد المطه ّ َري، أعطى تصو ّ رُا ً مختلفاً. وهو كتاب ُ أثار ضج ّة ً واسعة في حينه، وات ُهم فيها المطه ّ َري بالترويج للاقتصاد الرأسمالي، ولمقولات مثيرة جد ّا ً، حت ّى تم ّ جمع مختلف نسخ الكتاب في ذلك الوقت وإتلافها جميعا ً، عدا القليل المتبق ّي، وقيل في حينه: إن "ذلك كان بتوجيه ٍ من الإمام الخميني؛ إم ّا معارضة ً لما في الكتاب بوصفه مخالفا ً لمسل ّ َمات الدين؛ أو د َر ْءا ً للفتنة والاضطراب الذي كان مستعرا ً .

وبصرف النظر عن ذلك، وعلى تقدير صحَّة ما في الكتاب؛ إذ بعضهم يناقش في ذلك، يذهب المطهَّ َري إلى

مرجعيّة العدالة، فهو يقول بأنّه ليس كلّ ما جاء به الدين فهو عدل ُ، بل كلّ ما هو عدل ُ فقد جاء به الدين؛ لأنّ العدل يقع في سلسلة علل التشريعات لا معلولاتها. فما و َص َلاَنا ي ُع ْر َض على قانون العدالة، فليس هناك عدل ُ إسلامي، بل هناك إسلام ُ عادل.

ويتأسَّف المطهَّري على أنّ قواعد من نوع الوفاء بالعقود جرى الاشتغال عليها كثيراً في الفقه الإسلامي، لكنّ قاعدة ً باسم قاعدة العدالة لم يتمّ البناء عليها، رغم النصوص الكثيرة الواردة في هذا الموضوع، معتبرا ً أنّ ذلك هو السبب في ركود التفكير الاجتماعي عند الفقهاء. إنّه يرى أنّ ثوب الغفلات طال قضيّة العدالة، بينما دوّنت الكثير من المصنَّفات في القواعد الأخرى، مطلقا ً مقولة: إنّ العدل والتوحيد ثقافة ُ علويّة، بينما الجبر والتشبيه ثقافة ُ أمويّة.

وبهذا يتوصَّل المطهَّري إلى أنّه لو بُني الفقه على قاعدة العدالة، وتجاوز الذهنيّة الأخباريّة، لأمكننا تدوين فلسفة اجتماعيّة، ولما كنّا نقع في التناقضات والتهافتات التي نقع فيها اليوم([31].(

يبدو المطهّ َري واضحا ً في أنّه بصدد جعل العدالة مرجعا ً فقهيّا ً في الاجتهاد، تماما ً كجعل قانون الوفاء بالعقود مرجعا ً. ورغم أنّ كلمات المطهّ َري لا تدخل في مقاربة بحثيّة استدلاليّة على طريقة الاجتهاد الشرعي، لكنّه يحاول أن يوطّ في النصوص وقاعدة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وغيرها من القواعد المعروفة في سبيل تأسيس قاعدة العدالة.

ونقطة الضعف أو النقص هنا أن المطه َّري لم يق ُم ْ بنفسه بتدوين تصنيف ٍ يت ّصل بهذه القاعدة، وهل حقاً ً يمكن لهذه القاعدة أن تولد من رحم النصوص الديني ّة والتراث الفقهي ّ الإسلامي ّ أو لا؟ فالآخرون ير َو ْن أن ّ عملية اقتناص قاعدة باسم قاعدة العدالة من الشريعة أمر ُ صعب للغاية.

وبهذا يكون المطه"َري قد عطّيَل نشاط العقل النظري في كشف المصالح والمفاسد التي تقف خلف التشريعات الدينيّة، لكنّه لم يعطّيِل نشاط العقل العمليّ في تقديم التقويم الأخلاقيّ للسلوك على منطق العدل والظلم. وهناك فرق ُ بين تقويم السلوك بمنطق ٍ نظريّ كشفيّ يعرف المصلحة والمفسدة والضرر والنفع، وتقويمه بمنطق ٍ أخلاقيّ على أسس الوجدان والعقل العمليّ، ينطلق من ق ُبـ ْح الفعل ولا أخلاقيّته أو من ح ُس ْنه و أخلاقيّته.

لكنَّ الجملة الأخيرة التي نقلناها عن المطهَّ َري تكشف أنَّه كان بصدد إيجاد نوع ٍ من الانسجام داخل

المنظومة الفقهيّة، وهو انسجام ُ لطالما اعت ُبر خيالاً. فالفقه يقوم على تأليف المتفرّ ِقات وتفريق المنظومة الفقهيّة، وهو انسجام ُ لطالما اعت ُبر خيالاً. وبهذا يلتقي المطهّ َري مع السيد الصدر وشمس الدين في ه َمّ ٍ واحد، وهو ه َم ّ ُ تشكيل النظريّات واللوحات الكلّية المنسجمة داخل الشريعة، الأمر الذي يفرض قاعدة ً للانسجام، اعتبرها المطهّ َري قاعدة العدالة، فيما لجأ الصدر إلى قاعدة الاستعانة باجتهادات الفقهاء ولو المتوفّين؛ لردم الصدع الذي يمكن أن يصيب الصورة بشيء ٍ من اللاانسجام، بينما انتهج شمس الدين سبيل أدلّة التشريع العليا، والتي منها قاعدة العدالة.

السيستاني وخيار الكلَّيات الدستوريَّة وأصول الشريعة (ومنها: العدل)

ر ُبَمَا يبدو إقحام السيد علي "الحسيني السيستاني (المولود عام 1349هـ/1930م) في موضوع المقاصدي "ق والتفكير خارج النص غريبا ً لدى بعض ، لكن "الم ُراج ع لأعماله يجد حضورا ً واضحا ً لهذه الفكرة في دائرة التنظير هنا وهناك في الحد "الأدنى، وإن لم نلاحظ نوعي ة حضور هذه الأفكار في أعماله الفقهي "ة؛ للتأم لل في نوع الفقهي "ة؛ للتأم لل في نوع حضور هذه الأفكار فيها، وتأثيراتها على الفتاوى، لو كان هناك تأثير ".

النقطة المركزية في هذا التوجُّ هُ للسيستاني تبدأ من قضيّة معرفة المعنى المراد من مخالفة القرآن وموافقته، ور ُب َما تنتهي بفكرة الأحكام الولائيّة وجوهر منطقة الفراغ.

فعند تعر "ُضه في مباحث الحجج والتعارض لقضي "ة أخبار الطرح (طرح الحديث المخالف للكتاب) يفس ّـر السيستاني معنى الموافقة والمخالفة للكتاب ـ متوافقا ً مع أمثال: الصدر وفضل ا وغيرهما ـ بأن "المراد منها «الموافقة من حيث اله َد َف والروح»، إلى جانب الموافقة في الأسلوب، بأن يكون الخبر واقعا ً في سياق الامتداد للأصول والأهداف المقر " َرة في الكتاب الكريم، وليس المراد من الموافقة أو وجود الشاهد أن يكون ثم ّة إطلاق أو عموم على وفق الخبر.

ويعتبر السيستاني أنّ هذا المنهج في فـَه ْم الروايات والتشريع كان يميل إليه بعض القدماء، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن وابن الج ُنـَيـْد، وهو يقوم على النقد المضموني للنصوص.

ويفهم السيد السيستاني هذه القضيّة ضمن مقاربة عقلانيّة تاريخيّة. فهو يرى أنّ العقلاء بطبيعتهم عندما يحدثون ثورات فكريّة اجتماعيّة فهم لا يغيّ ِرون القوانين الجزئيّة، بل ينطلقون من تغيير الرؤى والأفكار الكلّية في المجتمع؛ ليتحوّل ذلك إلى وضع دستور ٍ جديد للبلاد، فتكون الأهداف التي كما أن "السيستاني يفس ّر تحليل الحرام وتحريم الحلال الوارد في بعض النصوص بأن "المراد منه ما ناقض الأهداف والمبادئ وه َد َمها؛ فالشريعة جاءت بسياسة وضع معالم وهدم معالم سابقة، وكل ّ ُ ما يناقض هذه السياسة البنائي ّة واله َد ْمي ّة فهو تحليل ُ الحرام وتحريم ُ الحلال.

وربطا ً بين مفهوم روح الشريعة وكلّياتها الدستوريّة والأهدافيّة وبين نظريّة منطقة الفراغ يفهم السيستاني أنّ سياسة وليّ الأمر في منطقة الفراغ هي تحقيق المبادئ العامّة والمقاصد الشرعيّة وروح الشريعة.

ويضع السيستاني تفاصيل التشريعات القرآنية، ثم "تشريعات السنة النبوية وسنة أهل البيت، في إطار سلسلة حلقات متواصلة تتفر "ع بعضها عن بعض، وتنطلق من تلك الكل "يات. فليست شيئا عديداً، بل هي تفصيل تلك الكل "يات الدستورية العامة. فالقوانين تتبع الدستور، وليس العكس. وهو يؤك "دوو "ما على مقاصد الرسول؛ وذلك بإثارته كثيرا في مواضع متفر "قة من كتبه التمييز بين الشخصية التبليغية للنبي "والإمام والشخصية الولائية التي تشر "ع القوانين في دائرة الفراغ، التي لا يراها مناقضة لشمول الشريعة ([5]. (

وفي نصّ ٍ يلفت انتباهنا لقاعدة الع َد°ل هنا يقول السيستاني: «إنّ قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه، وإن° لم تكن معنونة ً في أبوابه كسائر القواعد. ويستدلّ لها من الكتاب بقوله تعالى: □إ ِنّ َ ا□َ يَاُ °مُرُ بِالْعَدَ وَالإِحْسَانِ □، ولا رَيْبَ أَنّ من العدل أَن تكون مؤونة المملوك على مالكه، ومن البَغ وي أن تحمل مؤونته على غير مالكه. والظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في أصل القاعدة كما دلّت عليه الآيات الشريفة، كقوله: □و َإِذ َا ح َك َم ْت ُم ْ ب َي ْن َ النّاَاسِ أَن ْ ت َح ْك ُم ُوا بِالله عَد والطاهر أَنّ البحث يقع في أساسه وضابطه بِالدُّع َد ْل َ الله وقد أوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الأصوليّة» ([6]. (

قاعدة العدالة عند الشيخ يوسف الصانعي، توسُّع في التنفيذ

يمكنني تصنيف المرجع الديني "المعاصر الشيخ يوسف الصانعي (المولود عام 1937م) على أنه استمرار لمسيرة نظرية قاعدة العدالة، حيث قام بممارستها وتطبيقها في مجالات متنو عق من كتبه الفقهية والبحثية، رُبَمَا بأكثر مما فعله غيره، وتوص ل من خلالها إلى إحداث تغييرات في الفتاوى والآراء الفقهية عنده، ومن نماذج ذلك:

أ\_ ما ذهب إليه في الطلاق الخلعي، حيث مال لنظريّة وجوبه عند مطالبة الزوجة به وتحقّ ُق شروطه، وهناك قال: «...وغاية ما يمكن الاستناد إليه والتمسّ 'ك به هو إطلاق الحديث القائل: «الطلاق بيد م َنْ أخذ بالساق». وهو حديث مخالف لمبدأ العدل ورفض الظلم في أحكام الإسلام، وقد بيّ نـّا أنّه لا حجّية لظهور الدليل المخالف للأصول العقليّة والنقليّة المسلّ مة، وهي العدل وعدم الظلم في أحكام الإسلام، وعدم مخالفة الأحكام للعقل، فماذا لو أردنا أن يكون إطلاق مثل هذه الرواية هو الدليل هنا؟! من هنا لا سبيل \_ مع حكم العقل بظلم الحكم بجواز (وعدم وجوب) الطلاق على الرجل مع كراهة الزوجة وتقديمها المال له وقبحه \_ سوى القول بوجوب مثل هذا الطلاق الخلعي؛ انطلاقاً من حكم العقل بقبح الجواز،

الواضح هنا أنّ الصانعي يعتبر قاعدة العدل مستفادةً من النقل والعقل معاً، وأنّها تقع في رتبة الأصول التي لا تُع°ر َض على غيرها، بل يُع°ر َض غير ُها عليها.

ب ـ وفي بحثه حول مقدار العوض الذي يمكن أن يأخذه الرجل في الطلاق الخلعي يقول: «إن الحكمَ المستفاد من صحيحة زرارة وموثَّ َقة سماعة والروايات المطلقة الدالَّة على أنه يمكن للرجل أخذ أيَّ مقدارٍ أراده من المرأة على أن يطلَّ ِقها... مخالفُ للعدل الذي يُع َد ّ جزءا ً من الأصول الإسلامية المسلَّ مَة؛ لأن ّ البنية التحتيَّة لتمام الأحكام هي العدالة، والحيلولة دون الطلم وتضييع الحقوق. فالعدل والعدالة ميزان أحكام الإسلام، لا أن الأحكام الشرعيَّة هي ميزان العدالة ومعيارها... والمهمِّ

في هذا المجال أن تحديد العدالة وعدم الظلم في غير التعب ُديات يرجع إلى العقلاء وضمن مسؤولي المجال أن الشارع والمقن ين الحكيم إذا أراد بيان حكم، وطالب الناس بالعمل به، فلا محالة مضطر " ُ لسن قانون يفضي إلى نشر العدالة في المجتمع، ورفع ألوان الظلم والتمييز، وهذا ما يستلزم أن يرى أفراد المجتمع والعقلاء هذا القانون عادلا ً...» [81]. (

الخاصية هنا أن "الصانعي طرح روايات معتبرة السند لأجل مخالفتها لمبدأ العدل ونفي الظلم، كما أن "م أحال تشخيص مصاديق العدل في غير التعب "ُديات إلى العقلاء أنفسهم. وهذه هي النقطة المهم "ة التي يشترك فيها مع شمس الدين، وتمث ِّل جوهر التجل "ي المعاصر لأنصار هذه القاعدة.

ج \_ وفي سياق دفاعه عن نفسه يقول: «وقد يـُشْكـِل شخصٌ هنا بأنّ هذا الذي ذكرتموه بأجمعه اجتهاد ُ في مقابل النصّ؛ ذلك أنّ الحكم الذي تعدّونه ظالما ً قد است ُفيد من الروايات الصحيحة التي تملك \_ في بعضها \_ دلالات نصّية صريحة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود هذه الروايات فلا بـُدّ َ لنا من التعبّ ُد بالحكم الوارد فيها.

لكن هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك أن أوامر المعصومين^ ورواياتهم جعلت ملاك صح قالروايات وحج يتها عدم مخالفتها للقرآن. وقد أثبتنا في ما سبق أن هذا الحكم مخالف للأصول القرآنية المسل مقاد والروايات المخالفة للعقل والنقل لا يمكن أن تكون حج ق ومعتبرة، وإن ما \_ كما قال الفقهاء \_: يرد علمها إلى أهلها. وهذا ما يصدق على مواضع متعد دة من رواياتنا، كالكثير من الروايات \_ التي يمتاز بعضها بأسانيد معتبرة \_ الدال على تحريف القرآن، أو الروايات المرتبطة بسهو النبي والمذكورة في الكتب الأربعة، وعددها ثمانية عشر رواية، نقلها ثلاثة عشر شخما من المحد يثين الكبار، إلا أن العلماء \_ غير الصدوق وأستاذه \_ رد و أوها؛ لمخالفتها لمبدأ عصمة الأنبياء، الذي هو مبدأ عقلي وعقلائي (19]. (

إن " الصانعي هنا يستفيد من قواعد حج "ية الرواية؛ لكي يعتبر أن " أصل العدل أصل ُ عقلي " وقرآني " مسل ّ َم، وهو ما أشار إليه السيستاني ـ كما رأينا ـ إشارة ً عابرة، والروايات ت ُع ْر َض على الأصول العقلي ّة والقرآني ّة، ولا تعارضها، ويبر ّ ِر لنفسه ذلك من خلال عي ّنات مشابهة مارسها العلماء أنفسهم في مواضع أ ُخ َر، من نوع روايات سهو النبي " وتحريف القرآن الكريم.

د ـ وفي رفضه فكرة التمييز في الأحكام بين المسلم والكافر غير المقصِّر يقول: «عمَّمَ مشهور الفقهاء مفهوم الكافر، فاعتبروا كلَّ مَن° ليس بمسلم كافرا ً (وبعد بيانه أصل العدل من خلال النصوص

القرآنيّة قال:) ...إن كل الناس عباد ا□ ومخلوقاته، وا□ رؤوف بهم، وتشملهم رحمته جميعاً، بل هي تطال كل شيء. ومن هنا إذا لم يعتنق شخص الإسلام عن غفلة ٍ وقصور، ومنعناه ـ نتيجة ذلك ـ من حق يه الطبيعي في الإرث، أو كان وجود وارث ٍ مسلم معه حاجبا ً ومانعا ً له عن الإرث... أليس ذلك ظلما ً وتمييزا ً غير مقبول من جانب العقل والع ُر ْف؟ لأن ّالعلاقات النسبية والسببية ليست أمورا ً تعاقدية، وإنما هي ارتباط طبيعي يستدعي حقوقا ً طبيعية، ولا يقبل الحيلولة دون هذه الحقوق الطبيعية... وبعبارة ٍ أخرى: إن الاعتقاد الباطل عن غفلة ٍ وقصور لا يستدعي ملاحقة ً قانونية... ومن الواضح أن ّهذا الكلام لا يأتي في الكافر بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ لأن كفره جاء عن تقصير ٍ وعناد وإنكار، فيمكنه أن يمنعه من الإرث؛ ليكون ذلك عقوبة ً له...»(101].(

وإلى جانب أصل العدالة، يعتقد الصانعي بمبدأ الكرامة الإنسانيّة، ويرتّب عليه آثاراً. فهو يرى أنّ قاعدة الكرامة الكرامة الكرامة الكرامة الكرامة المستفادة من العقل والنقل تمثّ للأصلاء أوّ لينّا ً يثبت للإنسان حقوقا ً طبيعينّة ومساواة ً في هذه الحقوق، ومن ثم ّ ينبغي أن نفهم الدين وفقا ً لهذا المبدأ، ونحد ّ د المواقف الشرعينة تَبَعًا ً له ([11].(

كما يلاحظ المتابع لاجتهادات الصانعي إصراره على مبدأ السماحة والسهولة ونفي الع ُس°ر والح َر َج في التشريعات الإسلامي ّة. لهذا فهو يغي ّ ِر العديد من الأحكام انطلاقا ً من هذا المبدأ، وهو أحد المبادئ الأساسي ّة عند المقاصدي ّين، كما نعلم.

وعلى سبيل المثال: يستند الصانعي \_ في ما يستند \_ لقاعدة اليـُس°ر والسماحة ونفي العـُس°ر والحـَر َج لتجويز نسبة الولد المتبنّى لمـَن° تبنّاه بأن يقال له بأنّك ولد فلان، وترتيب آثار المحرميّة من النظر واللمس وما شابه ذلك؛ استنادا ً إلى نفي العـُس°ر والحـَر َج وغير ذلك([12].(

وهو من خلال هذا المفهوم يرفض الاحتياطات التي يعتبر بعضهم أنّ الشيخ الأنصاري ساهم فيها. ويـُنقل عن صاحب الجواهر أنّه لمنّا أحال قـُبـَيـْل وفاته على الشيخ الأنصاري في التقليد نظر إلى الشيخ، وقال له: «قلنّلِهُ من احتياطاتك؛ فإنّ الشريعة سمحة ُ سهلة»([13].(

الحكيمي ومعياريّة العدل في ميدان العمل لضمان سلامة الاجتهاد

يعتبر العلاّمة المعاصر الشيخ الأستاذ محمد رضا الحكيمي (المولود عام 1354هـ) من الشخصيّات الفكرية البارزة في إيران. ولشدّة اهتمامه بقضيّة العدالة يشتهر بلقب «فيلسوف العدالة». وهو يمثِّل أحد أهم رموز ما يتُعْرَف بالمدرسة التفكيكية الخراسانيّة، التي تؤمن بضرورة فصل الدين عن العرفان والتصوّّنُ والفلسفة في عمليّة الفهم والممارسة، بل لعلّ هذه التسمية ترتهن في وجودها أو في تداولها له شخصيّاً، بعد نشره كتاباً باسم «المذهب أو المدرسة التفكيكيّة». كما كان مقرّّباً من الدكتور علي شريعتي.

صنَّ َف الحكيمي سلسلة ً كبيرة من الكتب، ولقي َت ْ بعض كتبه انتشارا ً واسعا ً فاق المعد ّ َل الطبيعي لنشر الكتاب في إيران. ور ُب َما يمكن تصنيف موسوعته «الحياة»، التي كتبها مع أخو َي ْه، بأنَّها ـ من بين كتبه ـ الأكثر شهرة ً خارج إيران قبل عدّة عقود ٍ.

قبل أن أبدأ بالحديث عن الحكيمي يجب علي "أن أشير إلى أن "أدبياته غالبا ما تبدو أدبيات شيعية الإسلام فح س ب، ويمزح شيعية "، فكأنه يتحد " في إسلام مساو للتشي عن لا عن قراءة شيعية للإسلام فح س ب، ويمزح تماما بين رؤيته وبين التشي ع، ولهذا ر ب ما يعتبر المتابعون له أنه يمتاز عن المطه بري والطباطبائي والصدر والطالقاني وبازرگان وشريعتي بأن " خطابه جاء بلغة سيعية، لا بلغة إسلامية عامة. وسوف نرى كيف أن "بن ية تفكيره تت مل اتصالا وثيقا بالهوية الإمامية في كيفية استقائه مصادر المعرفة من عمق التراث الشيعي ، دون أن يكون النص القرآني مغفولا عنده إطلاقا ، بل له حضور مهم "جد "ا ."

ور ُبَما من هنا نجد له مصن ّعفات مستقل ه عن شخصيات شيعي ه، مثل: السيد عبد الحسين شرف الدين (1377هـ)؛ فقد كتب حول كل ّ واحد منهم كتابا ً، وقد كان هؤلاء الثلاثة معروفين بدفاعهم عن التشي ّ ع في الوسط السن ّي، وتركيزهم على الهوي ّة الشيعي ّة.

يقيم الحكيمي فكرته هنا، المبثوثة في كتبه ورسائله وأعماله، ومنها: رسالته المشهورة إلى فيدل كاسترو، وكتابه الحياة، على محوريّة التوحيد والعدل في الإسلام. فالصلاة وأمثالها رمز التوحيد، والباقي ليس سوى العدل؛ لأنّ العدل هو المعروف الذي دعا إليه القرآن الكريم. والإيمان توحيديّن، والعمل عدليّن. إنّ الحكيمي يصرّ- هنا بأنّني عندما أتحدّ ث عن العدل فلا أتكلّم بمنظار كلاميّ، ولا أبحث تنظيرينّا ً؛ لأهتم بفلاسفة الأخلاق ونظرينّاتهم، بل أتكلنّم عن العدل في المجتمع أو العدل الاجتماعيّ الميدانيّ اليوميّ. فهو لا يبحث عن مفهوم ٍ نظريّ للعدالة، بل يركّ ِز على مفهوم العدالة المعيشينة اليومينّة التي تلامس حياة الفرد في المجتمع. من هنا تقع الكثير من أعماله في سياق تحقيق ثنائينة التوحيد والعدل.

يعتبر الحكيمي أن "الامتياز البارز للتشي ُع يكمن في مسألة العدالة والدعوة للعدل، في مقابل حكام المجرَو ورد المال المنقل المناع ا

وهو يفهم من هذا كلَّيه ومن النصوص الدينيَّة الأخرى أنَّ المأمور بالمعروف والمنهيَّ عن المنكر هو الطبقة النافذة من الحكَّام السياسيَّين والمتموِّلين الكبار، وليس العكس، الأمر الذي يبدو منه دعوته لحركة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر من قيبًل المجتمع للسلطة، تماماً كما هي الفكرة التي تتداول في بعض الأوساط من أنَّ الشعار الكبير للحركة المهدويَّة في آخر الزمان هي شعار العدل بعد انتشار الطلم، وليست شعار نشر الدين، طبقاً لما جاء في الروايات من أنَّه يملأ الأرض قيسْطاً وءَد°لاً بعد أن مُلئت ظلماً وجَو°راً.

من هنا، يتصوَّر الحكيمي أنَّه لا يمكن بناء الفرد السليم والصالح من دون بناء المجتمع العادل، وتحقيق العدالة في الأرض. لهذا فهو يفهم النصوص التي تربط الفقر بالكفر على أنَّها تريد أن تُفهمنا بأنَّ التوحيد وصلاح الإنسان يرتبطان ارتباطا ً كاملاً بالعدل القائم على العدالة الاقتصاديّّة.

لهذا يعترض الحكيمي على أولويّات التيّار الإسلاميّ الذي يركّ ِز مثلاً على حجاب المرأة أكثر مما يركّز على النهي عن المنكر الاقتصاديّ، وهو النهي الذي يمثّ ِل السعي لتحقيق العدل الاقتصاديّ في المجتمع؛ فإنّ النصّ القرآني كان يقرن كثيرا ً العبادة □ سبحانه بالوفاء بالك َيْل والميزان، وهذا

ربط ٌ قوي ّ بين العدل الاقتصادي ّ والتوحيد.

ومن منظور العدالة نفسه يفهم الحكيمي أن " الإسلام لا يمكن أن يكون قائلا ً بالملكي ّة الفردي ّة التي تبلغ حد ّا ً يزعزع أساس العدل في المجتمع. وهي فكرة ُ جديرة بالتأم ّ ُل عنده؛ لأن ّه يناقش في قضي ّة أساسي ّة هنا تت ّصل بالملكية الفردي ّة، وربط هذه الملكية بمعياري ّة العدل الاجتماعي ّ. فالملكية لا تملك قداستها وحرمتها بعيدا ً عن قواعد العدل، بل تفرض قواعد العدل ذاتها عليها.

وهذا ما يدفع الحكيمي في أكثر من مرّة للربط بين ما يقول وبين طبيعة المعارضين للأنبياء عبر التاريخ؛ إذ نجد أنّهم كانوا أصحاب المال والجاه، فتمركز المال وتعملق الملكيّة الفرديّة هو الذي يفضي لمواجهة حركة الأنبياء، ولهذا نجد في النصوص الدينيّة نوعا ً من التحقير للأغنياء والذمّ لهم، في مقابل مدح الفقراء ومتوسّ ِطي الحال.

من هنا، يقيم الحكيمي العدل على إلغاء الفقر وإلغاء تكاثر الثروة معا ً، ويراهما متلازمين، بل التكاثر هو علسّة الفقر عنده. وقد قال الإمام علي ّ×: «إن ّا □ سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير ُ إلا ّ بما م ُت ّع به غني ۖ '، وا □ تعالى سائلهم عن ذلك »(1141.(

وبعمليّة الإلغاء المزدوجة هذه يتحقّ َق عند الحكيمي أحد أصول العدل في الإسلام، وهو أصل المساواة، بل هو غاية العدل عنده، وهو يطالع الموضوع من زاوية ٍ اقتصاديّة. وبهذا تتلاءم أصول العدل ونفي الظلم والنهي عن الاكتناز، ليؤكّ ِد بعض ُها بعضا ً، وصولاً إلى تحقيق المساواة بين الناس.

ويذهب الحكيمي أبعد من ذلك عندما يعتبر أن "التعامل مع الظلم الاقتصادي "لا يمكن أن يكون بالمداراة، بل لا بـُد َ أن ينبثق من تفكير ثوري "يقلب الطاولة على رؤوس الطبقة الغنية الفاحشة؛ مستندا في ذلك إلى ما يـُنسب إلى الإمام علي « من قوله: «عجبت ُ لم َن لا يجد قوت يومه كيف لا يشهر سيفه، أو كيف لا يخرج شاهرا "سيفه!»؛ فالفقر والجوع يتطل ّبان منطقي " ثورة وانتفاضة. وهو يستند هنا لبعض قدماء الفقهاء في فتواهم بأنه لو اضطر "غير المالك لمال لا يضطر "المالك إليه كان المضطر " أ و لى به. فالاضطرار يعطي من وجهة نظر الحكيمي عير المالك أولوية "، وهذا يعني أن "العدالة ومنطق رفع الحاجة تقد م على منطق الملكية.

إن من أبرز وظائف علماء الدين عند الحكيمي مواجهة الفقر، فعلي ٌ ُ× يقول: «وما أخذ ا∏ على العلماء أن لا يقار وا على كظ ّة ظالم ٍ ولا سغب مظلوم ٍ...»([15] ). فالعالم الحقيقي هو الذي ينتصر للفقراء والمحتاجين والمظلومين، وليس غير ذلك. وكأنّ الحكيمي يريد أن يقول بأنّ عمل عالم الدين ليس هو مجرّد حمل العلم، بل هو الوقوف بجانب المحتاجين والطبقات المسحوقة. ولهذا فهو يعتبر أنّه ما لم تتحقَّق العدالة فكلَّ ُ ما نقوله عن الإسلام ليس سوى كلام ٍ في الهواء، لا أكثر.

بعد هذا التوضيح العام "لتفكير الحكيمي، نأتي لدراسة مقارنة بينه وبين النمط الفقهي العام"؛ لنكتشف مقصدي ة العدل عنده، وتأثيرها على الاجتهاد الشرعي، وذلك من خلال مجموعة نقاط:

1 إن "الفقه الإسلامي "الم د °ر سي "يكر " س مبدأ الملكي "ق الفردي "ق، ويعتبر العدالة متحق قق من خلال تحقيق الواجبات الاقتصادي "ق على الفرد، والتي هي الخمس والزكاة مثلا "، في مقابل الانتهاء عن المحر " مات الاقتصادي ق من نوع الر " با والقمار والسرقة. بينما طريقة تعامل الحكيمي مع الموضوع ليست كذلك، فهو يعتبر أن "المفهوم العام "للعدل الاقتصادي "هو الذي يحكم حركة المنطومة الفقهي "ق الاقتصادي " ق ويوس ع أو يضي ق فيها. ومن ثم "عندما يتناول قضي "ق الاضطرار بين الغني "والفقير فهو لا يفهمها في سياق منطق الضرورة الاجتماعي "ق، بل يفهمها في سياق منطق الضرورة الاجتماعي "ق، ومن ثم "الضرورة الاجتماعي "ق، ومن ثم "الضرورة الاجتماعي "قالمؤورة النقير في المجتمع تفرض الأخذ من أموال الأغنياء، وصولا "حت "ى رفع الطبقي "قالطالمة تماما ". فلا يقف الموضوع عند حدود المعنى الفقهي الخاص للزكاة والخمس، بل يتعد "اه إلى معنى " مقصدي "أوسع يحر " و المفردات الفقهي "ق.

ويستعين الحكيمي هنا بأصولٍ من نوع: أصل الإحسان، وأصل المساواة بين الأبناء، وأصل الأخوّة الإسلاميّة، بوصفها قواعد تساهم في تكوين الصورة الحقيقيّة. وأصل ُ المساواة عند الحكيمي يفرض عدم الأخذ بعين الاعتبار الامتيازات الو َه ْميّة، بالغاءً حدّ منع التمييز الماليّ حتّى على أساسٍ إيمانيّ، خلافاءً لما فعله الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب من التمييز في العطاء، فهو سلوك ُ مرفوض وغير مبرّ ر.

وعبر هذه المجموعة المتكاملة يفرض الحكيمي توازنا ً في توزيع الثروة. فكلسّما زادت الثروة في مكان ٍ يلزم السعي لإعادة حركة المال إلى وضع ٍ متوازن بين الناس. فهذا هو المقرسّ َر إسلاميسّا ً؛ لأنسّ الإسلام يؤمن بالاعتدال والاحتياط في كسب المال، ويدعو للمزيد من الإنفاق.

وبهذه العمليّة نفهم أنّ التوازن الماليّ مطلوب ُ في المجتمع. وهي عمليّة لا يوقفها الحكيمي عند حدود الجماعة المسلمة، بل يراها عامّة؛ لأنّه يقرّ ِر الإيمان العميق بمبدأ الكرامة الإنسانيّة. 2\_ في مقاربة ٍ أكثر تنظيريّة ً وكلّية يعقد الحكيمي بحثا ً في التمييز بين أحكام الدين وأهداف الدين، فيعتبر أنّ أغلب الدراسات نظرت للاجتهاد من زاوية أحكام الدين، في حين يريد هو أن ينظر له من زاوية أهداف الدين. لكن° لماذا الاجتهاد في الأهداف؟ وما هي ضرورته؟

إن "الحكيمي يعتبر أن "الحركة التي أطلقها جمال الدين (الأفغاني ") غي "رَت وضع العالم الإسلامي " نحو ثقافة مواجهة الاستعمار والنهوض. وإذا أراد الاجتهاد أن يبقى حياً في الفترة ما قبل جمال الدين فإن " مسوف ينتج مجتمعات تعيش ما قبله، بينما لو غي "ر نحو الاجتهاد في الأهداف وفقا لما فرضته الأوضاع الأخيرة بعد جمال الدين فإن " من الممكن له أن يصنع مجتمعا معاصرا . فالاجتهاد صانع المجتمعات المسلمة، ومن هذه الناحية يظل " تأثيره عميقا ً.

وعلى هذا الأساس يعتبر الحكيمي أن الاجتهاد يبدأ من الاجتهاد في الأهداف، ليتلو ذلك الاجتهاد في الأحكام. فما دام الدين ظاهرة «إلهيّة ـ اجتماعيّة» فلا بـُدّ َ له أن يتكلّم عن الفرد والمجتمع والدولة؛ فهذه العناصر الثلاثة لا يمكن فصلها عن رسالة الدين. من هنا فالاجتهاد ليس هدفا ً، بل هو وسيلة، وعندما يكون كذلك فهو سبيل ُ للكشف عن التكاليف الدينيّة في سياق هذا الثالوث، وهي التكاليف التي تقع في طريق تحقيق الأهداف والغايات.

ويضع الحكيمي الاجتهاد في موقع الاختبار، وذلك عندما يعتبر أنّ الاستغلال الاقتصاديّ المعاصر، الذي بات يتَّخذ أشكالاً متعدّ دة، يلزم على الاجتهاد أن يقوم بفضحه، فإذا لم يتمكّ َن الاجتهاد من مواجهة هذه الظاهرة الظالمة فإنّه فاشل ُ.

وبهذا يتُخرج الحكيمي الاجتهاد َ من مجر ّ َد الفعل النخبوي ّ القابع في زوايا الحوزات العلمي ّة إلى أن يكون المجتهد ـ ليثبت اجتهاده ـ قادرا ً على ات ّخاذ مواقف نبوي ّة ـ ح َسْ ب تعبيره ـ تجاه قضايا العصر وظلماته، وتقديم الحلول للأم ّة للخروج من المآزق والأزمات، وإلا ّ فكيف يريد الاجتهاد أو يزعم أن ّه يقود حركة الأم ّة؟! فأين ذلك؟! وكيف؟!

يقول الحكيمي: «فالاجتهاد لو كان اجتهادا ً حقيقياً ً هو المؤها ًل للإفصاح عن قدرة الدين على صناعة المجتمع»، وقيادة المجتمع لا تكون إلا ً بتقديم الحلول والمشاريع النهوضية التي تلغي الظلم وتحقية والمجتمع، وقيادة المجتمع لا تكون إلا ً بتقديم والأحكام جاءت لتحقيقه، فإذا لم تكن الأحكام التي يقد يها لنا المجتهدون قادرة ً على تحقيق العدل فإن هذا يعني أن اجتهادهم بات خارج الزمان، وانتهى مفعوله، وبهذا يضع الحكيمي شروط الاجتهاد وفق الاختبار العملي من جهة ٍ، وتحقيق المقصدية الكامنة

في العدل من جهة ٍ ثانية، في ُلزم الفقيه أن تكون أحكامه التي يستنبطها واقعة ً في سياق إقامة القسط، وليس فقط في سياق عدم معارضتها للعدل، فعدم المعارضة شيء ٌ والمساهمة في العدل شيء ٌ آخر.

3ـ لتحقيق الاجتهاد المقاصدي الأهدافي يلزمنا القول ـ برأي الحكيمي ـ بأن الفقه بحاجة إلى إعادة النظر في النصوص التشريعية. فاعتبار آيات الأحكام خمسمائة آية فقط أمر ُ غير صحيح؛ بل لا بدُ من إقحام آيات منع تكاثر المال واكتناز الثروة، والعدل والقسط والزكاة الباطنة وغير ذلك، ضمن نصوص الأحكام؛ ليتمك ّن الاجتهاد عبر ذلك من التوج " ُه نحو تحقيق مقاصده، وكأن " ه يقول بأن " بتر نصوص الأحكام عن نصوص المقاصد والغايات ي ُفضي إلى اجتهاد ٍ منقوص.

4\_ يفرض الحكيمي لسلامة العمليّة الاجتهاديّة شرط و ء °ي الواقع، فمن دون و ء °ي الواقع لن يتحقّ ق الاجتهاد السليم. وهنا يتحدّث الحكيمي عن قضيّة حسّاسة عندما يعتبر أنّ النظرة السطحيّة للمجتهدين تجاه أصحاب المال ونشاطهم الاقتصاديّ، والتعامل معهم بالكثير من التسامح، ومن ثمّ إمضاء وتصويب أعمالهم الاقتصاديّة، دون النظر في التأثيرات العمليّة لحركة المال ونشاط الأغنياء على الفقراء والطبقات الأخرى، معناه أنّ الفقيه لا يعرف الواقع، ولا يعرف الأهداف، وهو يمُنتج فقها عربيا عن الزمان الحاضر؛ لأنّ الفقر ظلم والمناعيّ، والظلم مرفوض تماماً، والتشريع جاء لتحقيق العدل، فكيف يمُمكن أن يمُعتبر اجتهادا ًذاك الذي ينتج نقيض هذه المنظومة؟! والقرآن وضع الظلم مقابل التقوى، فلا تقوى مع الظلم.

بهذا يدعو الحكيمي لتقوية حاسّة شمّ الفقاهة عند المجتهدين، عبر اقتناص الأفكار من خلال هذا النمط من الاستنباط الذي يعي الواقع والغايات معاءً، لا عبر الجمود على حرفيسّات النصوص. ومن خلال هذا كلسّيه يستند الحكيمي إلى مقولة الإمام علي ّ×، حيث يقول: «العدل حياة الأحكام»([16])، فيرى أنسّها تدل ّ على أنسّه لا حياة لأحكام الدين من دون حياة أهدافه، والاهتمام بالأحكام من دون الأهداف هي عنده أكبر مشكلة يواجهها الدين.

وكنتيجة ٍ طبيعيّة لهذا التصوّ ُر عن الاجتهاد يذهب الحكيمي إلى أنّ على الفقيه أن يعرض فتاواه على العدل؛ لأنّ الأهمّ يقدّ َم على المهمّ، فما عارض العدل يـُح°ذ َف، وما وافقه يـُؤ°خ َذ به.

5\_ لا يؤخذ العدل عند الحكيمي من المدارس الوضعيّة كما قلنا، بل يؤخذ من الكتاب والسنّة. وهذا ما دفع الحكيمي للبحث في النصوص عن تعريف العدل، فاكتشفه في نصّين مهمّين للإمام الصادق×، دفعاه لتدوين مقالة ٍ مستقلّة في هذا الصدد. فقد ورد في خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد ا□× قال: «إن ّ الناس يستغنون إذا عدل بينهم، وتنزل السماء رزقها، وت ُخرج الأرض بركتها بإذن ا□ تعالى»([17].(

وكذلك ورد في خبر حمّاد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح× قال: «...إنّ ا□ لم يترك شيئا ً من صنوف الأموال إلاّ وقد قسَّمه، وأعطى كلّ ذي حقّ ٍ حقّه، الخاصّة والعامّة والفقراء والمساكين، وكلّ صنف ٍ من صنوف الناس، فقال: لو عدل في الناس لاستغنوا، ثم قال: إنّ العدل أحلى من العسل، ولا يعدل إلاّ مَن° يرُحسن العدل...»([18].(

يعتبر الحكيمي أن هذا التعريف قد تعر ّض للتجاهل بشكل ٍ عجيب من ق ِب َل عموم المسلمين، ولا سي ّ َما أتباع أهل البيت ^، حتى طواه النسيان، حتى أن هم إذا تحد ّ َثوا عن العدالة أو كتبوا حولها، أو إذا تناولها المحق ّ ِقون والمنظ ّ ِرون بالبحث والتنقيب، لا نجدهم يشيرون إلى هذا التعريف لا من قريب ٍ ولا من بعيد. وهذا إن ° دل ّ على شيء ٍ فإنما يدل ّ على عمق المظلومي قد الكبيرة التي تعر ّ ض لها الأئم قد الأطهار، من وجهة نظر الحكيمي.

وقيمة هذا التعريف عند الحكيمي تكمن في كونه عملياً عاشياً، ليس بنظري ً أو تجريدي ّ، وهو بسيط ُ واضح يفهمه أي ّ ُ إنسانٍ، وليس بمعق ّ َدٍ أو فلسفي ّ غامض([19].(

بهذا نكتشف أن " برين ية تفكير الحكيمي هي برين ية مقاصدية أهدافية، وأنها تضع الفقه كله في سياق مقولة العدل والمساوة القائمة عنده على معيار اقتصادي ". ولا أدري هل أن حماسة الحكيمي للجانب الاقتصادي " جاءت نتيجة سياق معرفي " ذاتي " في الكتاب والسنة أو أنه كان لليسار الاشتراكي في النصف الثاني من القرن العشرين تأثير كبير على حركة هذه المفاهيم عنده، خاصة مع كونه قريبا ً من تفكير علي شريعتي الثوري.

ولعلّ بإمكاني أن أقول: إنّ ثوريّة شريعتي السياسيّة والاجتماعيّة التأمت معها ثوريّة الحكيمي الاقتصاديّة.

كلمة ٌ أخيرة

بهذا نكتشف أن " ثمّة أفكارا ً بدأت الذهنيّة الشيعيّة تتداولها، وهي تعبر نحو نمط ٍ من التفكير المقاصدي "، الذي يحاول أن لا ينقلب على قواعد الاجتهاد الإمامي ". لكن ْ إلى أي " مدى ً استطاع هذا الفريق تقديم تنظير ٍ اجتهادي " حقيقي " مرك " َز في هذه القضيـ " ة؟

وما هي نتائج اجتهاداته على عالم الفتاوي والمواقف الفقهيّة؟

وهل تمكَّ َن من التخلُّ مُن من مخاطر القياس وغيره من محرٌّ َمات الاجتهاد الإماميِّ أو لا؟

وهل سنصل إلى مرحلة ِ تتم ّ فيها إعادة النظر في جريمة التعد ّي عن النص ّ ومقولة القياس عبر إعادة تفسير القياس المنهي ّ عنه من قرب َل أهل البيت، وحصره بنوع ٍ خاص ّ، مثل: إعمال العقل في معرفة الملاكات الواقعي ّة رغم وجود نص ٍ مواجه لنتيجة العقل، كما ي ُحتمل نسبته إلى بعض المتقد ّ مين، بل ذهب إليه بعض المعاصرين، مثل: السيد محمد علي أيازي؟

وهل سيقدر هذا النمط الاجتهاديّ على حماية الاجتهاد من الذوبان، وتجنُّب إضعاف سلطة النصّ لاحقا ً أو لا؟ وهل للواقع د َو ْر في هذا التحوِّلُ! وكيف؟

وهل ستستجيب المؤسَّسة الدينية الرسميَّة لمثل هذه الأفكار أو لا؟ ولماذا؟ وكيف؟

أسئلة ٌ كلَّها \_ ومثل ُها كثير ٌ \_ تنتظر هذا النمط من التفكير الذي أخذنا له عيَّ ِنة ً واحدة، وهي عيَّ ِنة العدل.

للتحميل اضغط هنا