حاجتنا الى تنمية التفكير الاجتهادي في الاسلام

الدكتور صبحي الصالح

إن حاجة الأمّة(*) إلى الاجتهاد مُسَلَّمَةٌ بديهية لم تكن في نظر القدامى تَقْبَلُ الجدلَ حتى تحتملَ التأجيلَ عند المعاصرين، ولا سيّما بعد أنْ قامت في وجوهنا تحدّياتٌ من كلّ نوع وَضَعَتْنا قَسْراً أمامَ الاختيار الصعب بين ثُلَّةٍ من إيجابيات الواقع الحضاري المعاصر وكثيرٍ من سلبيّات واقعنا المريض[1]. ولقد أُتيحَ لنا في أكثر من ندوةٍ وكتاب أن نُقيمَ الدليل على أنّ إغلاق بابِ الاجتهاد في أواخر القرن الهجري الثالث وَهْمٌ عَلِقَ بالأذهان[2]، مؤكّدينَ بوجهٍ خاص أنّ محاولات الاجتهاد لم تنقطع حتى خلال تلك القرون العَشَرَة الممتدّة من القرن الرابع الهجري إلى اليوم[3].

وما لَاحظْوه بالأمس في جميع تعاريف الاجتهاد وضوابطِهِ من وجوب استفراغ الجُهْد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية[4]، يزيدنا اليوم اقتناعاً باستمرار معنى المحاولة وبَذْلِ الطاقة في كلّ عمليات الاجتهاد، ويزيدنا اقتناعاً أيضاً كما قال الشوكاني بأنّ «مَنْ حَصَرَ فضلَ الله في بعض خَلْقه، وقَصَرَ فَهْمَ هذه الشريعة على ما تَقَدَّمَ عَصْرَهُ، فقد تَجَرَّأَ على الله عزَّ وجلّ، وعلى شريعته الموضوعة لكلّ عباده»[5].

لا شيء يُلْجِئُنا إذاً إلى إعادة القول في تلك المُسَلَّمة البديهية، لأنّ المحقّقين من علمائنا شاركوا في مقاومة التقليد، وفي دعوة المسلمين إلى الاجتهاد[6]، وإنْ كانوا لم يفتحوا بابه على مصراعَيْهِ إلّا للقادرين عليه، وإنما ينحصر حديثنا في حاجتنا اليوم إلى تنمية التفكير الاجتهادي، وتوسيع مجالاته، والتنسيق في جميع عمليّاته بين روح الشريعة ومقاصدها العامّة وبين ايجاد الحلول المناسبة لمُعْضِلات الحياة العصرية في كلّ الميادين، آخِذينَ في حُسْباننا كما قال ابنُ القيّم: «هذه الشريعة مَبْناها وأساسُها على الحِكَم ومصالح العبادِ في المعاش والمَعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلُّها، ومصالحُ كلُّها، وحكمةٌ كلُّها»[7].

ولقد كان بديهياً أن يستدعِيَ قيامُ الشريعة على الحِكَم والمصالح اهتمامَ فقهائنا بتحديد الشروط التي لا بدَّ من تَوافُرِها في المجتهد القادر على إدراك حِكَم التشريع، مِنْ علم راسخ بلغة القرآن نحواً وصَرْفاً وبياناً، ومعرفةٍ تامّة بآيات الأحكام ومَجاميعِ السُّنّة الكبرى، واطّلاعٍ كافٍ على علم الأصول لاستنباط مقاصد الشريعة وقواعدها العامّة[8].

ونحن في عصرنا الحاضر مع تسليمنا بدقّة هاتيك التحديدات جميعاً، لن ندخل في تفصيلاتها، ولن نعلِّلَ وجهات النظر المُتَبايِنَة في تصنيف القدامى لمراتب المجتهدين مستقلّين ومُطْلَقين ومنتسبين ومُقَيَّدين[9]، بل نرى من المفيد، كي نتحوَّل بالاجتهاد من الصيغة الشكلية إلى جهاز حيّ دائم التحرك، أن نُضيفَ إلى هذا كلّه شرطَ الإلمام الكافي بلغة حيّة على الأقلّ إلى جانب لغتنا، نُطِلُّ من نافذتها على ثقافة عصرنا[10]، ونُعالجُ بِوَساطَتِها كلَّ مسألةٍ طارئة في ضوء العلوم المتعلّقة بها، منطلقين من «سوسيولوجية المعرفة» بوجهٍ عام[11]، ومن بعض التجارب والخِبْرات بوجهٍ خاص.

ولا ريب عندنا في أنّ العلوم الاقتصادية الحديثة تساعدنا على وضع صيغة متكاملة للاقتصاد الإسلامي[12] نَطْرَحُ من خلالها

(*) نصّ المحاضرة التي ألقاها الدكتور صبحي الصالح بدعوة من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بمناسبة منحة «جائزة التفكير الاجتهادي في الاسلام» بتونس في حزيران الماضي.

معاملاتِ البنوك، ومؤسساتِ القَرْض، وشهاداتِ الاستثمار، وصناديقَ التوفير، وعقودَ التأمين على اختلاف أنواعها؛ وأنّ مناهج السياسة وأشكالها المتطورة تُعيننا هي الأخرى على وضع صيغة متكاملة لخصائص الحكم الإسلامي، نرى من خلالها مدى الترابط بين مَدَنيّة السلطة واستمرار الشريعة في الأمّة مانحةِ السلطة وشارعةِ النظام؛ وأنَّ أَخْذَنا «باجتماعية المعرفة» يُسْعِفُنا بنظرةٍ أدقّ وأشْمَلَ إلى الأحوال الشخصية، وإلى وضع المرأة ومكانتها، وإلى الحقوق العامّة والحرّيّات الديمقراطية، وإلى تنظيم النسل وتحديد حجم الأسرة أو معالجة العقم وزيادة الإخصاب، وإلى تَوْثيق علاقاتنا الثقافية والاقتصادية مع العالم غير الإسلامي، وزيادة إسهامنا في صُنْع الحضارة والإضافة إليها مُقْتَنِعين بأنّ هذا كلّه أمرٌ دينيّ مطلوب بقَدْرِ ما هو حضاريٌّ منشود.

وإنّ حاجتنا إلى توسيع آفاقنا عن طريق ثقافة العصر وعلومه لَتَزْدادُ إلحاحاً إذا علمنا أنّ آيات الأحكام التي نَصَّتْ على شؤون الحلال والحرام، لا تزيد في القرآن على خمس مئة آية، وأنّ أحاديث الأحكام لا تزيد في مجاميع السُّنَّةِ الكبرى على ثلاثة آلاف[١٣]، وإلى هذه وتلك استندَ علماءُ الأصول في كلّ ما استنبطوه من المسائل والفروع. وحين نعلم فوق ذلك أن العَبْقرية الفقهية استطاعت ـ في ضوء تلك القلّة العددية من النصوص ـ أن تُنْتِجَ ألوفاً من التشريعات يَتعذَّرُ إحصاءُ مسائلها وتفريعاتها في المعاملات والعقود الملائمة للأعْراف والبيئات، فإنّ تسليمنا بهذه الحقيقة التاريخية وَحْدَها يؤكّد «القيمةَ النوعية» لِما أصدره فقهاؤنا من اجتهادات سَكَتَ القرآن والسنّة عن تِبْيانِ أحكامها في أكثر فروعِ القانون.

لن نَعْجَبَ إذاً لتطلُّعِ نخبةٍ من فقهائنا المحقِّقين إلى توسيع مفهوم المَصْلَحة، غيرَ واقفين كما عَبَّرَ بعضهم عند «تغيُّر الفَتْوى واختلافها بحَسبِ تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنِّيّات والعوائد»[١٤]، بل مُجاوزينَ ما سمّاهُ أهلُ المَدينةِ «المصلحةَ المُرْسَلَة» إلى ما اقترحَ المجدِّدونَ تَسْمِيَتَهُ «المصلحة الشاملة» التي أضافوا إليها شَرْطَ التعميمِ لا التخصيص، لِتَحقّقَ المنفعةَ لأكبرِ عددٍ ممكن من البشر، أو تدفَعَ الضررَ عن أكبرِ عددٍ منهم أيضاً[١٥]. وبهذه المنهجية الشاملة مَهّدوا للعصور التالية حتى يومنا هذا، بل حتى أبعدِ آفاق المستقبل، أن تطمحَ دائماً إلى تطوير الصياغة القانونية بطرائقَ وأساليبَ تَكْفُلُ استيعابَ الظروف الاستثنائية والأطوار الحضارية إلى جانب الأحوالِ الاعتيادية والأشكال التقليدية للبشر أجمعين. بل كأنّهم كانوا يُرْهِصُونَ للقوانين الحديثة التي عَدّتِ المصلحةَ أساساً لكلّ تشريع وليس مجرَّدَ مصدرٍ من مصادر القانون، على رغم ما يعرفه الجميع من أنّ الفكر القانوني المعاصر قَصَرَ تطبيقَ «المصلحة العامّة» على المصالح الإقليمية والوطنية، ولم يُتَحْ له حتى الآن أنْ يَرْقى إلى مستوى الفقه الإسلامي الرفيع في شؤون الاسْتِصلاح[١٦].

ومع ذلك، حين نَتَسامى اليوم إلى هذا الأُفُق الأعلى الذي لا يُسْلَخُ فيه مفهومُ الاجتهاد عن شيء، كما لا يُسْلَخُ فيه شيءٌ عن مفهوم الاجتهاد، لن نكون بحاجةٍ إلى أشخاص المجتهدين وألقابهم ومراتبهم بِقَدْرِ حاجتنا إلى نَوْعِيّة تفكيرهم واجتهادهم واختصاصهم، ولن نُقيم وزناً إذاً لِما فَرَضُوهُ من الشروط «التعجيزية» في المجتهد المستقلّ الذي اختار أن ينفرد بقواعدَ ومناهجَ لنفسه في جميع وجوه التشريع[١٧]، بل يكفي في اعتقادنا كي ننتهي إلى أفضل النتائج العِلْميّة والعَمَلية، أن نشجّع أذكياء فقهائنا مع أهل الاختصاص متعاونينَ مُتَضامنين على الاجتهاد الجُزْئيّ[١٨] في المسائل الطارئة التي تَمَسُّ حياةَ الناس مساساً مباشراً في شؤونهم المعيشيّة الضرورية، على أنْ نرصدَ اجتهاداتِ أولئك المختصّين في عملية إحصائية، من أيّ بلدٍ أَتَتْ، وعن أيّ خَبيرٍ صَدَرَتْ، تمهيداً لِصَهْرِها والتنسيق بينها يوم نُوَفَّقُ إلى إنشاء المَجْمَعِ الاجتهادي الجَماعيّ على مستوى العالم الإسلامي كلّه، عملاً بقَوْلِ الرسول الكريم فيما لم يَنْزِلْ به قرآن: «اجْمَعُوا له العالمينَ، أو العابدينَ من المؤمنين، فاجعلوه شُورَى بينكم، ولا تَقْضُوا فيه برأيٍ واحد»[١٩].

ونحن في هذه الوصيّة النبوية العظيمة لا نستبعد أن يكون لفظ الرسول «اجمعوا له العابِدين» وليس «العالِمين»، لما يُوحيه وَصْفُ العبادة من صدق التوجُّهِ إلى الله لدى العلماء المخلصين الذين يَقْرِنُونَ التفكُّرَ بالتعبُّد، والاجتهادَ بالوَرَع، ولا يتملّقون غرائز الناس وأهواءهم بما يُفْتون، ولا يَضِلُّونَ ولا يُضِلُّون.

وأولئك العلماء العابدون لن تُطَوِّعَ لهم أنفسهم إذاً أن يتخذوا الاجتهادَ تَرَفاً عقلياً كَكُلِّ وسائلِ التَرَفِ المتحكِّمَةِ تَحَكُّماً آلِيّاً بإنسان عصرنا الذي انتُزِعَتْ منه إنسانيَّتُه وأَوْشَكَ أنْ يتحوَّلَ هُوَ أيضاً آلةً لِمضاعفة الإنتاج، وإنما يقفون عند حدود اختصاصهم، مستخدمينَ ذلك الجهازَ الحيَّ المتحرك المستمرّ في النماء المسمّى «اجتهادَ المسائل» في التنسيق بين روح الشريعة وإرادة الحضارة، وبين تطوّر الإنسان واستكماله النماء بحضارة القِيَم والأخلاق لا بحَضارةِ الأجهزة والآلات، المتحلِّلة من كلّ المعايير[٢٠].

وعندما نأخذ بحُسْباننا كلَّ هذه المقدِّمات، سِرْعَانَ ما نرى أنّ القضايا المعيشية الاقتصادية هي التي يجب أن تَحْتَلّ المكانة الأولى في سُلَّم الأَوْلَويّات، وهي التي يجب علينا أن نَتّجه إلى

حَسْمها حَسْماً فعّالاً مُحَقِّقاً لمصالح العباد، وقابلاً للتطبيق في عالم الاقتصاد.

لكنّ من المؤسف أن يكون تضخيمُ مدلول الرِّبا سبباً مباشراً في استمرار تخبُّطنا لدى معالجة هذه الشؤون الضرورية. ولقد صَدَقَ مَنْ قال: «تركنا ثلاثةَ أرباعِ الحلال مخافةَ الرِّبا».

ولكي نَجْتنِبَ الانزلاقَ إلى مزيد من الشُّبُهات والتعقيدات(٢١)، علينا أن نحدِّدَ ثلاثةَ أشياء: أولاً: حقيقة الربا في المصطلح الإسلامي، ثانياً: ما يدخل فيه وما يخرج منه، ثالثاً: موقف المسلم المعاصر في التعامل في نطاق البنوك العالمية.

إننا ما نكاد نذكر لفظَ «الربا» حتى تعودَ بنا الذاكرة إلى خُطْبة لأميرِ المؤمنين عمر بن الخطاب صَرَّحَ فيها أمام حَشْدٍ من الصحابة بأنّ الرسول لم يبيّن الربا بياناً شافياً قبل موته: «ماتَ رسولُ الله ﷺ ولم يُبَيِّنْهُ لكم(٢٢)»، ومنها نستنتج أنّ الفاروق كان يتوقّع أن تَجِدَّ بعد وفاة الرسول صورٌ وأشكال من التعامل تُغاير مفهومَ الربا الذي عرفه أهلُ الجاهلية ومارَسُوه. وخلالَ الفتوح ظَهَرَ ما تَوَقَّعَهُ ابن الخطاب نتيجةً لبَدْءِ الاختلاط ببعض الشعوب. ومع تَعاقُبِ العصور كثرت المسائلُ الطارئة وتَعَقَّدَتْ وداخَلَتْ بعضَها الشبهات، فابْتَكَرَ الفقهاءُ لمعالجتها وخصوصاً في العصر العباسي ما لا حَصْرَ له من التفريعات والتقسيمات تلبيةً لحاجات التجّار في تنظيم العقود وتنسيق الشركات.

وبرغم تَخَوُّفهم من مُواقَعَةِ الرِّبا طَبَّقُوا في وقت مبكر ما صَلَحَ لعصرهم، ووافَقَ روحَ الشريعة، وحَرَّكَ عجلةَ الاقتصاد: كعَقْدِ السَّلَم الذي يكون فيه المَبيعُ مُؤجَّلاً والثمنُ مُعَجَّلاً، وعَقْدِ المُرابَحَةِ الذي يَسْمَحُ للتاجر ببَيْعِ ما عِنْدَهُ على نسبةٍ معينة من الثمن تُشَكِّلُ مقدارَ الربح فيه، وشركاتِ الضمان التي يُسْهِمُ فيها عددٌ من الأفراد في رأس المال، ثمّ يتضامنون في الخسائر والأرباح، وانطلقوا في كثير من التعامل التجاريّ من مَبْدَأ «المُضارَبة» التي يَدْفَعُ فيها أَحَدُ الشريكين مبلغاً من المال ويَقُومُ الآخَرُ بكلّ العمل أو يقومُ الأوّلُ معه بعملٍ قليل(٢٣).

وكان فقهاؤنا يعلمون أنّ أهل الجاهلية تَعاملوا بهذه المُضارَبة، وأنّ الرسول الكريم أَقَرَّها لأنها لم تُلْحِقْ بالمتعاملين بها ضرراً ولا ضِراراً، ورَأَوْا مع ذلك أن يمنعوا فيها أن يُحَدِّدَ سَلَفاً ربحٌ لصاحب المال، إشفاقاً على التاجر الذي ربّما لا يَكْسِب، ومراعاةً لجانب الضعف لديه، ومنعاً لكلّ صور الاستغلال. وعن روح الشريعة أيضاً صَدَرُوا في تحريمهم كلَّ منفعة جَرَّها القِراض، برغم استنادهم في ذلك إلى حديث تَوَهَّمُوا رَفْعَهُ إلى النبي من رواية عليّ: «كلُّ قَرْضٍ جَرَّ نفعاً فهو رِباً»(٢٤)، مع أنّهُ ضعيفٌ حتى في شواهده المَوْقُوفة على بعض الصحابة(٢٥)، ومع أنّهم يعلمون علم اليقين أنّ رسول الله كما أَقَرَّ تَعامُلَ الجاهليين بالمضاربة أَقَرَّ تعامُلَهم بالقِراض(٢٦)، لَمّا وَجَدَ هذين الأمرَيْن يَتِمّان بينهم بالوِفاق، ولا يُحْدِثان الشِّقاق.

لذلك نرى لزاماً علينا - قبل التورُّطِ بإباحة المعاملات الحديثة أو تحريمها - أن ننطلق من الحقائق التاريخية الشاهدةِ بأنّ الربا المحرَّمَ شرعاً هو ربا النَّسِيئة الذي حَدَّدَهُ العُرْف الجاهلي مقرّاً ما اشتملَ عليه من استغلال المُوسِرِ للمُعْدِم، حين كان الدائن الطمّاع يوافق على قول المَدِين المحتاج: أَخِّرْ عني دَيْنَك، وأزيدُكَ على مالِك(٢٧).

وفي الحديث الصحيح ما يُشْعِر بأنّ هذا الشكل التاريخي للتعامل الجاهلي هو الربا الجليّ الصريح الذي لا يشكُّ أحدٌ في تحريمه، بعد أن قال فيه رسول الله ﷺ: «إنما الرِّبا في النَّسِيئة»(٢٨)، هكذا بصورة الحصر بكل حسم ووضوح.

والمتتبع للمكّي والمَدَني، ولأسباب النزول، وتاريخ التشريع، يعلم أن ربا النَّسِيئة هذا لم يُحْسَمْ أمرُه دفعةً واحدة، بل تَدَرَّجَ القرآن في تحريمه وفاقاً لمنهجه في معالجة القضايا المتأصّلة في أعراف المجتمعات(٢٩).

نستنتج ذلك بكل بساطة من ذِكْر الربا أوّلَ مرة في أواخر العهد المكّي بأسلوب تَرْبَوِيّ تَوْجِيهي يقارن بين نتائجه ونتائج الزكاة والصدقة والإنفاق.

وهذا ما نطقَتْ به سورةُ الروم المكيّة في قوله تعالى: ﴿ وما آتيتم مِنْ رِباً لِيَرْبُوَ في أموالِ الناس فَلا يَرْبُو عند الله، وما آتَيْتُم مِنْ زكاةٍ تُريدونَ وَجْهَ الله فأُولئكَ هُمُ المُضْعِفونَ ﴾(٣٠). ومن المعلوم أنّ الزَّهْراوَيْن (البقرة وآل عمران) من أوائل السور المَدَنية، وأنّ أُولاهما سبقت الأخرى نزولاً، ما عدا آياتِ الربا في أواخر البقرة التي كانت آخر ما نزل من القرآن. ومن هنا كان أوّلَ ما نزلَ في المدينة حول الربا ذلك التحريمُ الجزئيُّ في آل عمران لنوع من الربا الفاحش كان يأكله بعضُ الجَشِعينَ أضعافاً مُضاعَفَة: ﴿ يا أيُّها الذين آمنوا لا تأكلوا الرِّبا أَضعافاً مُضاعَفَةً ﴾(٣١)، وفي سياق الآيات التالية من السورة نفسها وُضِعَ هذا الرِّبا مَوْضِعَ المقارنة مع التصدُّق والإنفاق وصفاً للمتّقين ﴿ الذينَ يُنْفِقونَ في السَّرَّاءِ والضَّرَّاءِ ﴾(٣٢). ثم بعد هذا التحريم الجزئيّ المسبوق بالتمهيد التاريخي والإعداد النفسي، نزلت آياتُ البقرة بالتحريم القاطع الحاسم لكلّ رباً يزيد على رأس مال الدَّيْن: ﴿ يا أيّها الذينَ آمنوا اتّقوا الله وذَرُوا ما بَقِيَ من الرِّبا ﴾(٣٣)، وفي موضعٍ آخر: ﴿ وإنْ تُبْتُم فَلَكُم رُؤوسُ أموالِكُم، لا تَظْلِمونَ ولا تُظْلَمُونَ ﴾(٣٤).

ولا ريب في أنّ السياق الطويل المُرَغِّب في إنفاق الصدقات الذي سَبَقَ آياتِ الربا في سورة البقرة(٣٥)، قد رَسَّخ في نفوس المسلمين فكرةَ التراحم والتكافل الاجتماعي، لكَيْ لا ينحصرَ التعامُلُ بين الناس على أساس «المنفعة» كما كان في منطق الجاهليّة الأولى وكما يَفْرِضُهُ النظام الرأسماليُّ اليوم في جاهلية القرن العشرين(٣٦).

المطلوب إذاً من وِجْهة النظر الإسلامية نوعٌ من التنسيق بين «المصلحة» الجماعية لا الفردية، وبين «الحاجة» الضرورية لا الكمالية، حرصاً على التنمية البشرية في جَوٍّ رُوحيٍّ نظيف تُزَيِّنُهُ مكارمُ الأخلاق.

وفي ضوء هذه القِيَم لن يستسيغَ الاجتهادُ الاقتصادي الإسلامي أيَّ شكلٍ من أشكال التعامُلِ بالربا الصريح، أو ما يشبهه من وسائلِ الكَسب بطريق الانتظار، لأنَّ الجهد الشخصيّ مُنْعَدِمٌ فيه، ولأنّهُ خالٍ من كلّ عِوَضٍ أو مُقابِل، ولأنه تهرُّبٌ من تَبِعات الإنتاج، ولأنّه في الأعمّ الأغلب استغلالٌ من الذين يملكون ولا يعملون لجهود الذين يعملون ولا يملكون(٣٧).

حتّى رِبا الفَضْل الذي هو بيع المُتماثِلَيْن بزيادةِ أحدهما على الآخر كبَيْع الدرهمِ بالدرهمَيْن، لم يكن تحريمُهُ لِذاتِهِ، وإنما حُرِّمَ سَدّاً للذرائع لئلا يُتَّخَذَ وسيلةً إلى الربا الصريح(٣٨).

ولم تَخْفَ على فقهائنا تلك العلاقةُ العُضْويةُ بين ربا الفَضْل خاصّةً والنقودِ المَعْدنية، ولا سيّما الدنانير والدراهم نُقودِ الذهب والفضة، لأنها ثمن للمَبيعات، ومِعْيارٌ لتقويم الأموال(٣٩)، ولأنَّ هذه النقود بدأَتْ تتحوَّلُ بالتدريج أداةً لاختزان القِيَم لا مُجَرَّدَ معيارٍ لها، ولا مُجَرَّدَ وسيطٍ للمبادَلة بها، ولأنها صارت في النظام النَّقديّ المعاصر قضيةً مَصْرِفية تَصْنَعها البنوك بجميع أنواعها صناعةً فنية، ولا تستغني عن التعامل بها في جُلِّ معاملاتها الماليّة(٤٠).

تِلْقاءَ هذه المخاوف التي ساوَرَتْ نفوسَ العلماء منذ زمن بعيد، نتيجةً لاستغلال الجهود، والمتاجرة بالنقود(٤١)، لا مناصَ من الاعتراف مبدئياً بأنَّ الصورة العملية الراهنة للأعمال المَصْرِفية على وجه الإجمال، سواءٌ أكانَتْ بتَسَلُّمِ البنوكِ ودائعَ المُودِعين وإعطائهم فائدةً لقاءَ استثمارها، أم بإقراضها العملاءَ قُروضاً إلى أجَلٍ وتَقاضِيها منهم فائدةً عليها(٤٣)، هي صورةٌ مُجَسَّمَةٌ أضعافاً مُضاعَفَةً لِما كانَ سائداً قبل الإسلام من التعامل بِرِبا النَّسِيئة نفسهِ ولا سيّما في مكّةَ التي كانت مركزاً للأعمال المصرفية، وجَنَّةً للسماسرة والوُسَطاءِ والرأسماليّين(٤٣).

ومع ذلك، لا بدَّ لمجتهدي عصرنا من اقتراح حُلولٍ لا تَحْتَمِلُ التأجيل لِمُخْتَلِفِ أشكال الإيداع والإقْراض والادِّخار والاستثمار، ولا بدَّ من إعادة النظر في طائفة من الأحكام الفرعية التي استندَ بعضُ الفقهاء فيها إلى قواعدهم المذهبية لا إلى النصوص النَّقْليّة الصحيحة، ولا بدَّ في نهاية المطاف من البحث عن البدائل الإسلامية الملائمة لروح شريعتنا، والكفيلةِ بالتخطيط العلميّ لمناهج اقتصادنا.

وربما كان الحَلّ الأَمْثَل، لو كانت ظروفُنا السياسية أفضل، أن تُبادرَ نخبةٌ من فقهائنا وأهل الاختصاص فينا إلى وضع صيغة اقتصادية متكاملة خالية من الربا، نَرْفُضُ معها أن نَظَلَّ مُطَوَّقين بتلك الشبكة الضخمة من المصارف والشركات ومؤسسات القروض الرِّبَويَّة وأسواق «البورصة» العالمية(٤٤). ولكن هذا الحَلّ الذي كثيراً ما نادَيْنا به لا يزال يصطدم بعَقَبات تَضَعُها في طَريقنا ذِهْنِيَّةُ التخلُّفِ تارةً ومصالحُ المُسْتَفيدين من واقعنا المريض تارةً أخرى.

على أنّنا في موضع الوَدائع شَهِدْنا مُحاولاتٍ جادّة لوَضْعِ حَلٍّ لها، بإنشاء أكثر من ثلاثينَ مؤسسةً ماليّةً إسلامية تَسامَحُوا بتَسْمِيةِ بعضها «بُنوكاً» مُماشاةً لِلُغَةِ العصر السائدة. وقيامُ هذه المؤسَّسات على مبدأ المشاركة ما ينفكُّ يُتيحُ لعملائها إيداعَ أموالهم واستثمارَ مُدَّخَراتهم بشروطٍ يقرها الإسلام(٤٥).

وإذا تَحَرَّجَ اليومَ فقهاؤنا من الاحتفاظ بالسَّندات الحكومية وما في حُكْمها، وسَنَداتِ البنوك العقارية، والشركات الصناعية، وشركاتِ الأراضي والمَرافق العامّة إلاّ في حالات الحاجات والضرورات الحقيقية التي تُقَدَّرُ بقَدْرِها، لأنّ تلك السندات بما تُدِرُّهُ من فائدةٍ ثابتة تُشْبِهُ صُكوكَ القَرْض الرِّبَويّ المُحَرَّم، فلا قِبَلَ لهم بمَنْعِ أحدٍ من الاحتفاظ في الظروف العادية، بأَسْهُمِهِ في محفظة الأوراق المالية، لأنَّ حامل السَّهْم في الشركات التعاونية يتحمَّلُ حينئذٍ، مِثْلَ أيِّ شريك، نتائجَ الربح والخسارة، ولأنَّ عمليات المساهمة بِوَجْهٍ عام لا تُنافي مفهومَ المضاربة الذي نَوَّهْنا بأنّه كان شائعاً في الجاهلية، وأَقَرَّهُ الإسلام(٤٦).

وعندما نَرْفُضُ اليومَ بلا تردُّدٍ أنظمةَ «البورصة» وتَلاعُبَها بالأسعار في الأسواق العالمية، لِدُخُولها في باب المضاربة الحديثة القائمة على الاستغلال والاحتكار(٤٧)، نُجاهِرُ بأنّنا في المقابل نَتَبَنّى اجتهادَ من رَأى من علمائنا إباحة كلٍّ من صناديق التوفير وشهاداتِ الاستثمار، لِدُخُولها على تَفاوُتٍ في بابَيِ المضاربة والقِراض الإسلاميَّين، بعد إجراء تعديلٍ جزئي على صياغة بعض القواعد الفقهية والشروط الاحترازية الاجتهادية، رعايةً للأعراف الجديدة، وتحقيقاً للصالح العامّ(٤٨): «فلا يجوز أن نُسَوِّيَ بين المعاملات النافعة لِآخِذِ المال

وصاحب المال معاً، وبين الربا الجَليِّ المُركَّب المُخرِّبِ للبيوت»[٤٩].

ذلك بأنّ المال المُودَعَ في نظائر هذه المعاملات ليس دَيْناً[٥٠] لصاحبه على صندوق التوفير في مصلحة البريد، ولا على جهة الاستثمار في البنك المركزيّ الرسمي، ولم تقترضه الدولةُ من المُودِع اقتراضاً، وإنما تَقدَّمَ به صاحبُ المال إليها طَوْعاً واختياراً، واثقاً بأنها قادرة على استثماره اقتصادياً ثم استغلاله اجتماعياً قُدْرَتَها على تَغْطِيَتِهِ من خِزانتها في حال الخَسارة النادرة الحصول.

وذلك يعني أنَّ وضع القواعد الفقهية في غير نطاقها المعقول الذي وَضَعَها فيه الفقهاء، أو الإصرار على التمسُّك بأشكال المعاملات الشائعة في عصرهم وَحْدَها برغم حُلُولِ غَيْرِها مكانَها في أيامنا، أو التسرُّعَ في الحُكْم ببطلانِ عَقْدٍ مُسْتَحْدَثٍ لا لشيءٍ سوى أنه جديد[٥١]، هو تعطيلٌ لمصالح المسلمين، وتَضييق عليهم في معاملاتهم، وخروجٌ على مناهج الأصوليّين في شؤون الاستصلاح والاستحسان.

وإذا تَذَكَّرْنا أنَّ قوانين الشريعة مَبْنِيَّةٌ على التخفيف والتيسير، عَمَلاً بقولهِ تعالى ﴿ يُريدُ الله بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بكمُ العُسْرَ ﴾[٥٢]، وقولِهِ: ﴿ وما جَعَلَ عليكُمْ في الدِّينِ من حَرَجٍ ﴾[٥٣]، فلا بُدَّ من أن نقتنعَ بالمُبادَرةِ إلى حَلِّ ما عَمَّتْ به البَلْوَى، وتَوْسيعِ قاعدة «الضرورات تُبيح المحظورات»، والتحوُّلِ الإراديِّ من حَصْرِ الضرورات والحاجات في الأشخاص والأفراد إلى ما تُلْهِمُهُ روحُ الشريعة من شمولها واستيعابها للدولة ومؤسَّساتها العامّة التي تُمَثِّلُ» الأمة كلَّها و«تُشَخِّصُها » تَشْخِيصاً قانونياً، استئناساً بقولِهِ تعالى خِطاباً للأمّةِ كلِّها: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عليكُمْ إلّا ما اضْطُرِرْتُمْ إليه ﴾[٥٤].

وبَعْدَ أَخْذِنا بهذا التفسير الجامع الشامل لكلِّ الحالات والأوضاع، نَوَدُّ اليومَ أن نتساءل عن موقف ذاكَ المسلم المُعْوِزِ الذي لم يجد مؤسسةً إسلامية أو محليّة تُقْرِضُهُ قَرْضاً حسناً كما أمرَ الله، هل لنا أن نُضِيفَ إلى ضِيقه ضِيقاً أم نُفَرِّقُ بين حُكْمنا على البنك المُسْتَغِلِّ المُقْرِضِ وحُكْمِنا على هذا المُقْرِض المحتاج[٥٥]، ونرى رَأْيَ مَنْ قال: «إ ن الربا الذي حَرَّمَهُ القرآنُ ضارٌّ بواحِدٍ بلا ذَنْبٍ غيرِ الاضطرار، ونافعٌ لآخر بلا عملٍ سوى القوةِ والطمعِ، فلا يمكنُ أن يكون حُكْمُهُما في عَدْلِ الله واحداً، بَلْ لا يقولُ عادلٌ ولا عاقلٌ من البشر: إنّ النافع يُقاس على الضارِّ، ويكونُ حُكْمُهما واحداً»؟[٥٦].

إنّنا إزاءَ هذا كلّه نُؤْثِرُ الصراحةَ والحَسْمَ والوضوح، أيّاً ما تَكُنْ رغبتُنا في الاجتهاد والتجديد، فالحرام حرامٌ في كلّ حال، وإنما ندعو أهل الاجتهاد إلى توسيع قاعدة الضرورة ومفهومِ الحاجة والمصلحة[٥٧]، لِنَضَعَ مُتَسانِدينَ مُتَضامنينَ حَدّاً لهذا الفراغ الفقهي الذي يشكو منه المسلمُ المعاصر، ونُقَدِّمَ له وللحكومات التي يخضع لأنظمتها حُلُولاً عَمَليةً تُزيلُ الحيرة والارتباك، وتُريحُ أعصابَ الجميع، وتَفْتَحُ أمامَهُمُ الأبوابَ لِمُزاوَلَةِ النشاط الاقتصادي المُتوازن، آخِذِينَ في حُسْبانِنا، حينَ يتعلَّقُ الأمرُ بقُروضِ الدُّوَلِ والحكومات، مُشارَكَةَ رجالِ الاقتصاد والقانون لفقهائنا المجدِّدينَ في تقدير الحاجات الحقيقية، واختيارِ مَصادر القُرُوض، تحقيقاً لمصلحة الأمّة في كلّ ديار المسلمين، ودَفْعاً لاستغلالِ الطامعينَ الجَشِعين[٥٨].

وينبغي لنا، على هذا الأساس نفسه، أن نعالج موضوع التأمين الذي بات ضرورة من ضرورات المجتمع المعاصر[٥٩]. وهو بصفته القانونية المحضة مباح إذا خلا من الربا؛ وإذا كانت شركات التأمين بوجه عام، تتعامل بالحرام، حين تستثمر احتياطيَّ أموالها بطريق الربا، فإنّما تَنْشأ علة التحريم عن تَعامُلها بالربا، وليس من نظام التأمين ذاته. وهو في أبسط تقسيماته نوعان: تأمين تبادلي وتأمين نفعي. والنوع الأول التبادليّ مباح، سواء أكان تأميناً على الأموال والممتلكات، أم تأميناً على الحياة، أم تأميناً من المسؤوليات العَقْدية والعفوية، لأنه أشبه شيء بجمعية تعاونية يتعرض أعضاؤها لنوع معيَّنٍ من الخطر، فيكتتب كلّ واحد من أولئك الأعضاء باشتراكٍ ماليّ مُعَيَّن، وتُجمع تلك الاشتراكات ليؤدي منها التعويض لكل مُشْتَرِك إذا وقع عليه الخطر الذي كان موضوع التأمين[٦٠]. ومن الواضح أن المشترك في هذا التأمين التبادلي لا يسعى لاستغلال أحد، ولا يطمع في الربح، بل لعل مشاركته في هذا النظام أفضل «تجسيد» عملي لفكرة التعاون التي حضَّ عليها القرآن﴿ وتَعاوَنوا على البِرِّ والتقوى، ولا تَعاوَنُوا على الإثم والعُدْوان ﴾[٦١].

حتى التأمين النفعي ليس في ذاته حراماً، برغم ما يتجلّى فيه من رغبة في الربح عند كلٍّ من المُسْتَأْمِنِ والشركة المُؤَمِّنة، لأنّ محاولة الربح في حد ذاتها ليست محرَّمة، بل هي ضرب من المُعاوَضَة المفيدة لكلا الطرفين، خصوصاً في عقد التأمين على الأموال والممتلكات[٦٢].

والتأمين من المسؤولية العَقْدية والعفوية في هذا النوع النفعي ليس محرَّماً كذلك، لأنّه أشبه شيء بعَقْد المُوالاةِ الذي يذكره فقهاء الحنفية في مراتب أسباب الميراث ومفهومُ المسؤولية في عَقْد الموالاة القديم أكثرُ شمولاً من نظيره في عَقْد التأمين الحديث، لأنّ عشيرة الشخص في نظام العاقلة الإسلامي تتحمَّلُ دِيَةَ القتل خَطأً، بينما لا تتحمَّلُ اليوم شركاتُ التأمين شَيْئاً من المسؤولية الجنائية لا خَطأً ولا عَمْداً، وإنما تكتفي بتحمُّل الحقوق الماليّة المترتِّبة على المتضرّرين من الحوادث.

أمّا عَقْد التأمين على الحياة في هذا النوع من التأمين النفعي فيرى

فيه بعضُهم نوعاً عن المقامرة والطمع، لأنّ المفروض في العقود أن يكون ما يُؤْخَذُ منها مساوياً لما يُعْطَى، مع أنّ الذي يؤخذ من شركة التأمين عند وفاة المُسْتَأْمِن أكثر من مجموع الأقساط التي دُفِعَتْ إلى الشركة المغبونة بزعمهم، وإن كانت هي لا تشعر بهذا الغُبْن، ولولا أنّها تربح لَما استمرَّتْ في أعمال التأمين. والحَلّ العملي لهذا كله أن تكون الشركة إسلاميةَ تعاوُنية لا استغلالية، تتحوَّلُ من التأمين النفعي إلى التأمين التبادلي بجميع عقوده التي يدخل فيها التأمينُ على الحياة. وفي هذه الشركات لا يُفيد المساهمون من فائض عمليّات التأمين، وإنما يعود عليهم عائدُ استثمار رأس المال[٦٣].

وينبغي أن نعترف بأن تَهَيُّب علمائنا ومجامعنا العلمية الإسلامية من معالجة هذه القضايا الاجتهادية لا يرتدّ إلى غموض الموقف أو ضعف المواجهة بِقَدْرِ ارتداده إلى الوَرَع والدقّة والتمحيص. والمهمّ في هذا كله أن تنسجم القرارات في النهاية مع المناهج المقترحة لاستكمال التخطيط الاقتصادي والتنمية الشاملة، ورَبْطِ محاولات الاجتهاد بتكامل الصيغة التجديدية لأنظمة الحكم في بلاد المسلمين، لئلا تَتَّسم مُحاولاتُنا بالتسرّع والارتجال.

وأول ما يجب علينا في مجال السياسة ونظام الحكم، مهما يكن ارتباطنا الديني العاطفي عميقاً بفكرة الخلافة، أن نكفّ عن الاعتقاد بأنّ هذا النظام التاريخي الذي لم يَقُمْ إلاّ على مبدأ الإجماع[٦٤] هو شكل الحكم الوحيد في ظلّ الإسلام: فما كانت الخلافة في جوهرها الحقيقي إلاّ تأكيداً عَمَليّاً لِمَدَنِيَّة السلطة[٦٥]، المتمثّلة في سيادة الأمة، والمتشخّصة في الدولة القانونية الأولى التي ظهرت منذ أربعة عشر قرناً في صدر الإسلام، وكانت حقاً أوّلَ دولة تخضع للقانون بجميع سلطاتها التشريعية والتنفيذية، المستقلّ بعضُها عن بعض، وكانت أيضاً أوّلَ دولة تستمد مفهوم السيادة من سيادة القانون بجوهره الأصلي، وروحه المتجدّد، لا بحرفيّته الشكلية ولا بقوالبه الجامدة.

إن استقرار الحكم في الإسلام يقوم على أَسْبَقِيّة استمرار الأمة في خصيصتَيْن من خصائصها الكثيرة الفريدة في نوعها، إحداهما أنها مانحة السلطة والأخرى أنها شارعة النظام: فهذه الأمة تستمّد استمرارها بَدْءاً وانتهاءً من استمرار الشريعة فيها، وهذا سبب كافٍ لتبقى الأمّة صاحبةَ السلطة المَدَنِيَّة من جهة، ولتتولّى من جهة أخرى من طريق الإجماع[٦٦] اختيارَ رئيس الدولة من قِبَل أهل الشُّورَى المنبثقين عنها[٦٧]، إمّا ليمارس السلطةَ التنفيذية باسمها مدى الحياة ما دام قادراً على الاستمرار في تحمُّل أعبائها، وإمّا لِيُحَدَّدَ في عَقْد مُبايَعَتِهِ أَجَلُ وَلايَتِهِ حسب مقتضى الحال، وإمّا لِيُعْزَلَ إذا خالَفَ شرعَ الله أو ارتكبَ في حقّ الأمة التي منحته السلطةَ ما يُوجب أن يُقال.

وممّا لا ريب فيه أنّ مبالغات طائفة من فقهائنا سامحهم الله في شأن المتغلّبين بالقهر والاستيلاء سَوَّغَتْ لكثير من المستشرقين والدارسين وَصْفَ حكومة الإسلام «بالتيوقراطية» تارة و«الأوتوقراطية» تارةً أخرى؛ وكان أكثرهم حذراً واحتراساً مَنْ خلعَ عليها لقبَ «النوموقراطية»[٦٩] أي حكومة القانون، لكنْ بمعناه الحرفي الضيّق كما يَتَوَهَّمُون، وقد رَدَدْنا، ورَدَّ غيرُنا على هذه المزاعم كلّها في أكثر من ندوة وبحث وكتاب.

ومهما يكن من شيء، فلا بدّ لنا من الاعتراف بأن الأقطار العربية والإسلامية التي أَخَذَتْ بنظام رئاسة الجمهورية إنما حَدَّدَتْ مدةَ الانتداب الرئاسي مُحاكاةً لِنَمَط النظام الفرنسي، أو لِنَمَط النظام الرئاسي الأميركي، وما يشبههما من بقية أنماط الحكم في الدول الغربية المعاصرة، مثلما أَخَذَت عنها ـ وهي غالباً تستند إلى فكرة الشورى الإسلامية وجوهرها ـ ما لا يتعارضُ معها من صيغ الدساتير، وقوانين الانتخاب، والتمثيل النيابي والشعبي، والقبول بالمعارضة وقيام الأحزاب، وتوسيع مجالات التنمية في كثير من الميادين[٧٠].

ونحن نرى، صَوْناً لذاتيّتنا وأصالتنا، أنّ التحوُّل من تحديد مدة الانتداب الرئاسي إلى تحديد نوعية المَهّمة التي تُناط برئيس دولةٍ ما، لا يجوز أن يكون مقصوداً لِذاتِه، وأنّه بتعبير أكثر وضوحاً لا يمكن منطقياً أن يكون وَحْدَهُ مَظْهراً من مظاهِر استمرارية السياسة العامّة لأيّة دولة، ولأيّ نظام، وإنما يكون في أحسن الأحوال اختباراً شخصياً لِكِفاية الرئيس وقدرته ومدى صلاحيته للبقاء في الحكم أو للاعتزال. ومن هنا لم يكن الانتقال المنشود، في سبيل تعزيز هذه الاستمرارية، من مدة الانتداب إلى مزايا الرئيس المُنْتَدَب، ولا من مزايا الرئيس إلى نوع مهمته، ولا من مهمّته إلى أجهزة إدارته وأركانها فقط، بل إلى غايات الدولة العُلْيا، وصفاء علاقاتها مع الدول الأخرى، وصدق نزعتها الإنسانية، إذْ لا سبيل إلى استقرار دولة تكتفي بضمان مصالحها الإقليمية، ولا تتورَّعُ عن ضرب سائر المصالح في سائر الدول، وسَحْق الشعوب المُسْتَضْعَفة في الأرض باسم الديمقراطية.

إن اقتناعنا بمبدأ مَدَنِيَّة السلطة[٧١] المقترن باستمرار الشريعة في الأمّة وإقامة العدل بإشرافها ومراقبتها هو المُنْطَلَقُ الصحيح لكلّ محاولات الاجتهاد التي يجب التحوُّل بها اليوم من مساوىء الرئاسة الفردية المُناقضةِ للشُّورَى الإسلامية والمُشْبِهَةِ للدكتاتورية، إلى محاسن القيادة الجَماعية التي تلتقي مع الجوانب الجيِّدة في الأنظمة الديمقراطية، ومن الإصرار على صورة الخلافة التقليدية كما انتهَتْ في أواخر السَّلْطَنة العثمانية إلى استلهام حقيقتها التاريخية الأصلية، في

صورة الدولة القانونية الأولى كما بدأت في صدر الإسلام، مع الإفادة من تجارب البشر في أنظمة الحكم لاقتراح صيغة حية متطوّرة للنظام السياسي الذي سمّاه أسلافُنا خلافةً أو إمامة أو إمارة المؤمنين، ولا مانع من تسميته بأيّ اسم جديد يتفق ومبادىء الاسلام في إقامة الحكم العادل بين الناس.

ويُعْجِبُنا في هذا الصدد اقتراحٌ عَمَليّ يستحقّ الدرس، دعا فيه بعضُ علمائنا المعاصرين إلى إنشاء مُنظَّمة الدول الإسلامية، ووَصَفَها بأنّها منظَّمةٌ دائمة ذات سيادة، ورأى أنّ لها جمعية عمومية ومجلساً تنفيذياً، وأنّ فيها مندوباً دائماً لكل دولة منتمية إليها ومحتفظة بكيانها، وأنها بصفتها الدولية تَسيِّرُ أمورها بالشورى في قيادة جَماعيةٍ تمثّل الأمّةَ كلّها، وتقوم مقام الخليفة في العصور الماضية، ويكون تمثيلها للأمّة أقوى، لأنها تقوم على مبدأ التعاون والتكافل، وقراراتُها واجبة التنفيذ[٧٢].

وكما لاحَظْنا الترابط بين السياسة والاقتصاد، نلاحظ في مجتمعنا العصري ازدياد ترابطهما معاً بقضايا الحرّيّات العامة والحقوق في المجال الاجتماعي. ونحن على يقين أنّا لو جَدَّدْنا صياغة أحكامنا الفقهية دون المَساس بروحها العامة لساغ لنا أن نصنّف من خلالها حقوق الإنسان وحرّيّاته فصائلَ وأنواعاً، منها الطبيعية والأساسية، ومنها الثقافيّة والتربوية، ومنها الاعتقادية والفكرية، ومنها التي رأيناها آنِفاً مرتبطة بالحياة الاقتصادية والسياسية[٧٣].

ونَصْنَع مثل هذا الصنيع في معالجتنا لحقوق المرأة المسلمة التي يَخْتفي جوهرُها وراء عدد من التقاليد خَضَعْنا فيها لأحكام بيئاتنا المتنوّعة أكثر من خضوعنا لأحكام شريعتنا الغَرّاء[٧٤].

وفي المجال الاجتماعي، حين ننظرُ بقلقٍ وإشفاق إلى حضارة العصر الآخِذَة بالرحيلِ، لأنها حضارة بلا إنسان، خليقٌ بنا أن نرفض الانصياع لمتطلّبات مجتمع الاستهلاك وما يسوده من العلاقات الآليّة «اللاشخصية»، التي تحشر الإنسان حشراً كَمِّيّاً في المعامل والمختبرات كأنه حيوان أو جماد، ولا سيّما عندما نُسْتَفْتَى فيما يسمّى «تَصْنيع الانسان» كَأَنَّ تشكيل هيكل الإنسان ينفخ الروح في الإنسان، وفي تَوْليد «أطفال الأنابيب» لا لمعالجة العقم بين زوجين بل لنقل النُّطْفة المَنَويَّة من رجل أجنبي إلى رَحِم امرأة عقيم، مع أنه ضرب من السِّفاح على طريقة الجاهليّين في «الاستبضاع»[٧٥]، وفي استعمال «اللولب» المعروف، لا لتحديد حجم الأسرة على وجه شرعي مباح، بل لممارسة العمل الجنسي كالحيوان عَبَثاً واستهتاراً وتحلُّلاً من معايير الأخلاق، فنظائرُ هذه المسائل التي تَتَفَشّى اليوم وتَسْتَفْحِلُ في المجتمع العصري، وفي حياة الإنسان الغربي المأخوذ بجنون الجنس[٧٦]، لا مكانَ لها في مجتمعنا الإسلامي النظيف، ولا نبدِّدُ إذاً وقتنا وطاقاتنا في معالجتها، لِكَيْلا نَتَلَهَّى بها عن إصدار أحكامنا على القضايا التي تمسّ حياتَنا مساساً مباشراً.

على أننا في المقابل، انسجاماً مع روح شريعتنا، لا نجد ضَيْراً في المواجهة الواقعية والإيجابية لكلٍّ من محاولات الإخْصاب ومُحاولات تحديد النسل بالوسائل العِلْمية الصناعيّة التي تحقّق في بيت الزوجية مصلحةً متفقاً عليها بين الجميع. ومن الطريف أننا في قضية تحديد النسل لم يُقَيَّضْ لنا الاجتهادُ إلّا في تجديد الصياغة الفقهية في كل ما استندنا إليه من أحاديث العَزل[٧٧]، ثم قِسْنا على تلك الوسيلة البدائية التي كانت شائعةً في عصر الرسول استعمال حبوب منع الحمل واستعمالَ اللولب الذي أشرنا إليه آنفاً، فضلاً عن تنظيم مواقيت الخُصُوبة، وإمكانِ اللجوء عند الضرورة إلى الإجهاض إذا نصح الطبيب المختصُّ بذلك خشية على حياة الأم الحامل، لأنَّ الإبقاء على الموجود الحاصل فعلاً أفضلُ من تعريضه للهلاك بسبب جَنينٍ لَمّا يبصرْ نورَ الوجود[٧٨]، وَوَسِعَنا حتّى في قضيّة الإخْصاب أن نستند مَبْدَئياً إلى النصوص المتكاثرة التي أحاطَتْ النسلَ بهالةٍ من التعظيم والتكريم[٧٩]، فلم نجد في لفظها أو روحها ما يمنع لُجُوءَ الزوجين إلى وسائل التلقيح الصناعية لمعالجة حالات العقم عند أحدهما أو كِلَيْهما، وعَدَدْنا هذه الوسائل العِلْمية جزئيّةً «تكميلية» تشخِّصُ حالاً مَرَضيّة، وتيسّر عملية الإنجاب، من غير أن تكون بداهةً «العلةَ الأولى» أو «العلة الأساسية» في خلق الجنين وإيجاده من العدم ونَفْخ روح الحياة فيه.

وقياساً على هذا، لا نجد في نصّ الشريعة ولا روحها أيضاً، ما يُحَرِّم علينا اللجوءَ إلى المحاولات الطبّية الناجحة المؤدّية إلى زرع القلوب أو الرئات أو الأكباد أو العيون، أو اللجوءَ إلى إجراء عمليّات التجميل للوجوه والأنوف والشفاه والآذان إذا أصابَها تَشْويه، إذْ رأينا هذا كلّه داخلاً في جسد الإنسان دخولاً مادياً، لا يَمَسّ طبيعتَه الروحية الحقّةَ من قريب ولا بعيد.

ولا ريب في أنَّ تَحَوُّلَنا بهذه القضايا ونظائرها التي سَكَتْنا عنها لضيق المجال، من إخضاعها للعلاقات الآليّة «التصنيعية» إلى تكريم الإنسان وتنمية حياته ورعاية مصلحتِهِ إنّما تَمَّ وتَكامَلَ بانْطِلاقِنا في الوقت نفسه من مبادىء الشريعة المؤكِّدة لحقوق الإنسان، ومن مصالح الأفراد والجماعات المتجدِّدة مع تجدُّد الحياة وتكاثُرِ المطالب والحاجات.

وفي الختام، علينا ألّا نَعْبَأَ بعد اليوم بهذا النَّفَر القليل الذي ما

يزال في مجتمعنا العصري يعارض الاجتهادَ جَهْلاً أو تجاهُلاً أو مكابرةً أو عناداً، حاصراً فضلَ الله في المتقدّمين، جاحداً كلَّ مَزِيَّةٍ للمتأخرين(٨٠). بل نرى لِزاماً علينا أن ننتقلَ من التغنّي بالماضي والبكاء عليه إلى التخطيط للمستقبل والتطلّع إليه، متمسّكين بروح شريعتنا، مبرزين لملامحِ حضارتنا، عاملين على تنمية حياتنا، مؤكّدين مع العلاّمة السَّنْهُوريّ «أنّ لنا مِنْ تراثنا العظيم ما ينفخ روحَ الاستقلال في فِقْهنا وفي قضائنا، وفي تشريعنا، وما نُضيءُ به جانباً عظيماً من جوانب الثقافة العالمية في القانون».

هوامش

(١) انظر كتابنا «الإسلام ومستقبل الحضارة» ص ٨ (دار الشورى، بيروت ١٩٨٢).

(٢) كتابنا «معالم الشريعة الإسلامية»، بحث «القياس والاجتهاد» ص ٣٢ (دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢)، وبحثنا «الاجتهاد» في دائرة المعارف (للبستاني، ١٩٦٤).

(٣) قارن بمحاضرتنا «محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجري وتقويمها» ص ٢ (الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي في قَسَنْطينة في الجزائر، سنة ١٩٨٣ (نشر وزارة الشؤون الدينية).

(٤) قارن «المستصفى من علم الأصول» للغزالي ٢/١٠١ (مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة سنة ١٣٥٦ هـ)، و «نهاية السُّول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول» للأَسْنَويّ ٣/٢٣٢ (مطبعة صبيح بالقاهرة)، و «التقرير والتحبير على تحرير ابن الهُمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية «لابن أمير الحاجّ ٣/٢٩٣ (بولاق) و «أصول الفقه» لمحمد الخضري ٣٥٧ (طـ٣، مطبعة الاستقامة بالقاهرة).

(٥) الشوكاني «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول» (مطبعة صبيح بالقاهرة، سنة ١٣٤٥ هـ). وقارن بالسيوطي «الردّ على من أَخْلَدَ إلى الأرض، وجَهِلَ أن الاجتهاد في كل عَصْرٍ فرض» طبع الجزائر سنة ١٣٢٥ هـ (راجع مقدمة الكتاب بشكل خاص).

(٦) الشوكاني «القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد» ١٨ (مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٠ هـ). وانظر ابن حَجَر «فتح الباري» ١٣/٣٣٨ (دار المعرفة ـ بيروت) تعليقاً على الحديث الشريف «الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجرانِ، وإذا أخطأ فله أجرٌ واحد».

(٧) ابن القيّم «أعلام الموقعين عن رب العالمين» ٣/١٤.

(٨) الشاطبي «المُوافقات» ٤/٦٧، وابن تَيْمِيَّة «المُسَوَّدة» ٥٤٧، والكمال بن الهُمام «التمييز» ٣/٢٩٣، ومحمد صديق «حصول المأمول» ٥٤.

(٩) ابن القيّم «أعلام الموقّعين» ٤/٢١٢، والنَّوَويّ «المجموع» راجع المقدمة بشكل خاص، وعبد الوهاب خلاّف «علم أصول الفقه» ٣٤٢. وقارن بكتابنا «معالم الشريعة» ص ٣٣.

(١٠) انظر بحثنا «مكانة اللغة العربية في الشريعة الإسلامية» ص ١٠٠ حول الدعوة إلى إجادة بعض اللغات الأجنبية الحيّة (من كتابنا معالم الشريعة).

(١١) انظر بحثنا «آفاق الدراسات القرآنية الحديثة» في «معالم الشريعة» ص ٢٦١ حول «سوسيولوجية المعرفة». La Sociologie de la Connaissance.

(١٢) انظر رأي شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي في «بحوث التشريع الإسلامي» ص ٩ (طبعة ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٧ م، بالقاهرة).

(١٣) معالم الشريعة، ص ٣٣.

(١٤) هذا عنوان الفصل الذي عَقَدَهُ ابن القيّم في «أعلام الموقعين» لتوضيح رأيه في المصلحة.

(١٥) قارن بين «أصول الفقه» (لزكي الدين شعبان، ص ١٨٣) و «أصول الفقه» لمحمد أبو زهرة، ص ٢١٧.

(١٦) راجع بحثنا «روح الشريعة» في كتابنا «معالم الشريعة الإسلامية» ص ٥٧ ـ ٧٢.

(١٧) معالم الشريعة ص ٣٤. وقارن «بعلم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف، ص ٣٤٢، ومحاضرتنا بالجزائر «محاولات الاجتهاد» ص ٥.

(١٨) انظر الآمديّ «الإحكام في أصول الأحكام»، وقارن بالمُسْتَصْفَى (للغزالي) ص ١٣، و «أعلام الموقعين» ٤/١٨٨ (الفائدة الثانية والثلاثون).

(١٩) انظر «جامع بيان العلم وفضله» (لابن عبد البَرّ ٢/٥٩). وقارن بمحاضرة الدكتور زكيّ الدين شعبان (المسلمون، العدد التاسع والعشرون، ص ١٩).

(٢٠) انظر فصل «حضارة القِيَم لا حضارة الآلات» ص ٢٥ من كتابنا «الإسلام ومستقبل الحضارة».

(٢١) معالم الشريعة، ص ٦١.

(٢٢) انظر «فتح القدير» للشوكاني في تفسير آيات الربا من سورة البقرة.

(٢٣) قارن «ببدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» للكاساني، دار الكتاب العربي بيروت (الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٤ هـ).

(٢٤) قال الشوكاني في «نَيْل الأوطار» ٥/٣٥١: «في إسناده سوار بن مُصْعَب، وهو متروك. قال عمر بن زيد في «المُغْني»: «لم يَصِحَّ فيه شيء»، ووَهِمَ إمام الحَرَمَيْن والغزّالي فقالا إنّه صَحَّ، ولا خِبْرَةَ لهما بهذا الفَنّ». دار الجيل، بيروت، سنة ١٩٧٥ م.

(٢٥) رواه البَيْهَقيّ في «السُّنَن الكبرى» عن ابن مسعود وأُبَيّ بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس موقوفاً عليهم (نَيْل الأوطار ٥/٣٥١) وقارن بسُبُل السلام ٣/٣١٦.

(٢٦) قارن بقول ابن حزم في «مراتب الاجماع»: «والذي يُقْطَع به أنه ـ أي القِراض ـ كان في عصر النبي فَعلِمَ به وأَقَرَّه، ولولا ذلك لَمَا جاز». وانظر «نَيْل الأوطار» ٢/٣٩٤.

(٢٧) راجع «تفسير الطبري» لآيات الرب من سورة البقرة. وانظر تعليقنا على هذا في «الإسم ومستقبل الحضارة» ص ١٢٢.

(٢٨) الحديث من رواية ابن عبّاس عن أُسامة بن زيد في الصحيحين. وقارن بابن القيّم «القياس» ص ٢٠٥.

(٢٩) الإسلام والاقتصاد (للدكتور عبد الهادي علي النجار) ص ١٠١، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (عالم المعرفة، سنة ١٩٨٣).

(٣٠) سورة الروم، الآية ٣٩. وانظر في مكّيتها «أسباب النزول» للواحِديّ. وقارن بفصل «المكّي والمَدَني» في كتابنا «مباحث في علوم القرآن».

(٣١) سورة آل عمران، الآية ١٣٠.

(٣٢) سورة آل عمران، الآية ١٣٤.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٧٨.

(٣٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٩.

(٣٥) من أوّل قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الذين يُنفِقون أموالَهم في سبيل الله كَمَثَلِ حَبَّةٍ ﴾ سورة البقرة، الآية ٢٦١ حتى قوله تعالى: ﴿ الذين يُنفِقون أموالَهم بالليل والنهار سِرّاً وعَلانيةً فلهم أجرُهُمْ عند ربهم، ولا خوفٌ عليهم، ولا هم يَحْزَنون ﴾ سورة البقرة، الآية ٢٧٤.

(٣٦) قارن بـ «المسلم في عالم الاقتصاد» لمالك بن نبي، خصوصاً فصل «الأسس النظرية لعالم الاقتصاد» ص ٦١.

(٣٧) انظر ابن تَيْمِيَّة «الاختيارات» ص ٧٥. وقارن بالنَّسَفيّ «شرح المَنار» ٢/١٠٧، وابن القيّم «القياس» ص ٢٠٥.

(٣٨) أعلام الموقعين ٢/١٦٤.

(٣٩) راجع هذه التعليقات النفيسة على علاقة رِبا الفَضْل بالنقود المَعْدِنية في «أعلام الموقّعين» وخصوصاً ٢/١٥٥ ـ ١٦٢. وانظر تقديم الدكتور بدر الدين السباعي لكتاب «إغاثة الأمّة بكشف الغُمّة» للمقريزي (إصدار دار ابن الوليد، بدون تاريخ). وقارن بإحياء علوم الدين (للغزالي) ٤/٩١ وما بعدها (دار المعرفة بيروت).

(٤٠) الإسلام والاقتصاد (للنجار) ص ١٠٤.

(٤١) في رسالة للفقيه الحنفي ابن عابدين «تنبيه الرُّقُود على مسائل النقود» معلومات قيّمة عن أثر تغيّر النقود والمُتاجرة بها، وعلاقة ذلك كلّه بأشكال الربا.

(٤٢) قارن بالإسلام والاقتصاد ص ١١٠.

(٤٣) انظر «أعمال البنوك والشريعة الإسلامية» (للدكتور محمد مصلح الدين). نقله إلى العربية حسين محمود صالح، وأصدرته دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع في الكويت سنة ١٩٧٦.

(٤٤) لقد دَعَوْنا بحرارة إلى هذا الأمر. وانظر بصورة خاصة كتابنا «الإسلام ومستقبل الحضارة»، ص ١٣.

(٤٥) من المفيد في هذا الصدد الاطلاع على البحوث التالية: «المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام» للدكتور نور الدين العتر (مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٧٨)، وبحث الدكتور أحمد عبد العزيز «المعاملات المصرفية في إطار

التشريع الإسلامي»، وبحث الدكتور أحمد عبد العزيز «المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي»، وبحث الدكتور محمود عارف وهبة «التسهيلات المصرفية والأعمال الاستثمارية» في العدد الثامن، أوكتوبر - ديسمبر ١٩٧٦ من مجلة «المسلم المعاصر»، وبحث الأستاذ مصطفى الهَمْشري «الأعمال المصرفية والإسلام» لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، سنة ١٩٧٢ .

(٤٦) يمكن الاستناد إلى بعض الكتب الفقهية لإيضاح الأسباب الموجبة لإباحة الأسهم وتمييزها عن السّندات، وخصوصا «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» (لمحمد ابن محمد مخلوف)، الطبعة السلفية في القاهرة، و «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (لابن رُشْد الحفيد) ٢/٢٩٥، «والزواجر عن اقتراف الكبائر» (لابن حَجَر الهيثمي) ٢/١٥٩) طبعة القاهرة. وراجع «دراسة لمشكلات المسلم المعاصر» لشيخ الأزهر محمود شلتوت، ص ٢٥٢ (الطبعة السادسة).

(٤٧) الإسلام والاقتصاد، ص ١١٥ - ١١٩ .

(٤٨) انظر «بدائع الصنائع» (للكاساني) ٦/٧٩. وقارن «بكتاب الفقه على المذاهب الأربعة» للجَزيري ٣/٣٤ (المكتبة التجارية بالقاهرة)، وبحث الدكتور عبد المنعم النمر «الاجتهاد في القرن الأخير» ص ٥٩ - ٦٠ (الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي في قسنطينة بالجزائر، سنة ١٩٨٣ م).

(٤٩) قارن بتفسير المَنار ٣/٢١٦ (الطبعة الثالثة، دار المَنار بمصر، سنة ١٣٦٧ هـ.)

(٥٠) راجع بعناية رأيَ الشيخ ابن سُوَيْلِم في هذا الصدد في «الكتاب السابع لمجمع البحوث الإسلامية» ص ٢٥٣ إلى ٣٦٢ (قضايا اقتصادية) ثم رأي الشيخ علي الخفيف في الكتاب ذاته ص ١١٧ - ١٤٥ .

(٥١) انظر قول ابن عابدين في مجموعة رسائله ٢/١٢٥ «فكثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان، لتغيُّر عرف أهله». وقارن بشرح المجلة لمفتي حمص الشيخ محمد خالد الأتاسي : «لا يُنْكَر تغير الأحكام بتبدّل الأزمان » ص ٩١ (مطبعة حمص سنة ١٣٤٩ هـ).

(٥٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥ .

(٥٣) سورة الحَجّ، الآية ٧٨ .

(٥٤) سورة الأنعام، الآية ١١٩ .

(٥٥) راجع فتاوى شيخ الأزهر محمود شلتوت «دراسة لمشكلات المسلم المعاصر» بعنوان «ضرورة الأفراد ضرورة الأمّة».

(٥٦) انظر تفسير المنار ٣/٢١٦ وما بعدها، حول تفسير آيات الربا في سورة البقرة. من أول قوله تعالى: ﴿ الذين يأكلون الرِّبا لا يقومونَ إلا كَمَا يَقُومُ الذي يَتَخَبَّطُهُ الشيطانُ من المَسّ ﴾.

(٥٧) تنص المادة ٣٢ في المجلّة على أن «الحاجة تنزل منزلةَ الضرورة عامّةً أو خاصّة». وانظر شرح المجلة (للأتاسي) ص ٧٥ .

(٥٨) فتاوى شلتوت ٢٥٢ .

(٥٩) انظر الدكتور محمد البهي «التأمين في هَدْي أحكام الإسلام وضرورات المجتمع المعاصر» سنة ١٩٦٥، القاهرة.

(٦٠) راجع تفصيلنا لهذا في «الإسلام ومستقبل الحضارة» ١٣٢ .

(٦١) سورة المائدة، الآية ٢ .

(٦٢) انظر في «الإسلام ومستقبل الحضارة» ما ذكرناه من الأدلة عن نفي المُقامرة والرِّهان والغَرَر في هذا الصدد (ص ١٣٥ - ١٣٦).

(٦٣) قارن في هذا كله بين الأستاذ مصطفى الزَّرْقا «عُقُود التأمين» (مطبعة جامعة دمشق)، والدكتور محمد شوقي الفَنْجَريّ «الإسلام والتأمين» بحث في مجلة «العلوم الاجتماعية» الكويت، عدد مارس، سنة ١٩٨٣ (ص ١٨٨)، والدكتور غريب الجمال «التأمين في الشريعة والقانون» ص ٢١٤، ٢١٥ (سنة ١٩٧٥).

(٦٤) الاسلام ومستقبل الحضارة، ص ٢٩٣ .

(٦٥) تأمَّل قول الشيخ محمد عبده: «وكلُّ سلطة تَناوَلَها واحدٌ من هؤلاء فهي سلطة مَدَنِيَّة» (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ص ٣ - ٢٨٩، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت سنة ١٩٧٢ .

(٦٦) انظر (الإرشاد) للجُوَيْني ٤١٩ - ٤٢٤، و «الفَرْق بين الفِرَق» (للبغدادي) ٣٤٠، و «التمهيد» (للباقِلاّني) ١٧٠، و «مقالات الإسلاميين» (للأشعريّ) ٤٦٠، و «غاية المرام» (للآمديّ) ٣٦٤ (والأخير بتحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، سنة ١٩٧١).

(٦٧) الإرشاد (للجُوَيْني) ص ٤٢٠ - ٤٢٣ .

(٦٨) انظر على سبيل المثال: Margoliowth, Muhammedanisme, p. 93 - 94.

(٦٩) ومن هؤلاء الأستاذ مجيد خدوري: انظر M. KHADOURI, War and peace in the Low of Islam, p. 7.

(٧٠) قارن «بالنظام الدستوري في الإسلام، مقارناً بالنظم العصرية» لمصطفى كمال، ص ٧٦ (القاهرة).

(٧١) انظر الدكتور محمد عمارة «الإسلام وفلسفة الحكم» خصوصاً الصفحات ٥٣٣ - ٥٧٩ (القاهرة ١٩٧٩).

(٧٢) انظر «الاسلام والخلافة في العصر الحديث (للدكتور محمد ضياء الدين الريّس) خصوصاً الصفحات ٣٠٩ إلى ٣٢٥ .

(٧٣) معالم الشريعة، فصل «الحقوق العامّة، والحرّيّات » ص ١٨٦ .

(٧٤) انظر ما قلناه في «المرأة في الإسلام»، وقارن ببحثنا «إنسان. . . قبل أن تكون أنثى» في «الإسلام ومستقبل الحضارة» ص ١٥١ - ١٨٠ .

(٧٥) مستقبل الحضارة ١٩٢ - ١٩٣ .

(٧٦) CF. François PERROUX interroge MARCUSE qui répond, Aubier Editeur, Paris, 1969.

(٧٧) يراد بالعَزْل عَزْلُ الماء أو المَنِيّ عند المباشرة الزوجية. وانظر تخريجنا لأحاديث العَزْل في فصل «تنظيم النسل في الشريعة الإسلامية» (معالم الشريعة ص ٢١٢).

(٧٨) قارن بما فصَّلْناه من أحكام هذه القضية بالذات في فصل «تنظيم النسل بين التحديد والإخصاب» (مستقبل الحضارة) خصوصاً ص ١٨٥ .

(٧٩) مستقبل الحضارة ١٩٢ - ١٩٣ .

(٨٠) إرشاد الفحول (للشوكاني) ٢٢٤ .

دار الآداب تقدم

الدكتور أحمد علبي

طه حسين

رجل وفكر وعصر