



The Role of the Principle of Human Dignity in Jurisprudential Inference with a Contemporary Approach¹

Seyed Mohammad Ali Ayazi ²

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
ayazi1333@gmail.com

Received: 2022/6/25 • Revised: 2023/1/11 • Accepted: 2024/3/3 • Published online: 2024/11/18



Abstract

One of the key issues in contemporary jurisprudence is the reference to the principle of human dignity and the emphasis on human rights. Advocates of this principle argue that human dignity has various jurisprudential implications in different areas. What is mentioned in Surah Al-Isra about the dignity of the children of Adam is in reference to their existence, while in Surah Al-Hujurat, dignity is addressed in terms of virtue. Therefore, there is no mention of the potential for dignity. This shift in perspective is based on modern anthropology, which prioritizes human rights over obligations and rejects rulings that contradict the human's personal dignity. This view defends the rights of minorities, women's rights, the right to choose, and the prohibition of violence, considering such practices inconsistent with the Islamic jurisprudential tradition. These jurists believe that social rulings and laws that do not have a devotional nature are not transcendent, and if the legislator has spoken about them, it is in his capacity as a rational authority. The rulings of the Sharia are based on interests and harms that arise from the underlying purposes of the rulings. Although these

1. Ayazi, S. M. A. (2024). The role of the principle of human dignity in jurisprudential inference with a contemporary approach. *Journal of Usul Fiqh; Royah Muqarinah Bayn al-Madahib al-Islamiya*, 1(2), pp. 39-85. <https://doi.org/10.22081/jpij.2024.64293.1001>

underlying purposes cannot be uncovered in specific devotional rulings and some non-devotional matters, the wisdom and purposes behind certain rulings, especially social and criminal rulings in Islam, can be understood by the collective rational intellect of humankind. Consequently, this principle leaves its mark on the understanding of jurisprudential texts, the application of rules, and the inference of rulings. This article, using a descriptive-analytical method, aims to explain and analyze this principle, its various effects, and provide examples of such rulings with a focus on the views of jurists from both major Islamic sects (the two major branches of Islam: **Sunni** and **Shia**) in contemporary jurisprudence.

Keywords

Human Dignity, Contemporary Jurisprudence, Jurisprudential Principles, Human Rights, Jurisprudential Developments.

دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر^١

سيد محمد علي أيازي^٢ ID

٢. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، وحدة طهران للعلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران
ayazi1333@gmail.com

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٦/٢٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٣/١/١١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٣/٣ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١١/١٨



٤١

اصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية

دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر

المخلص

لقد تشكل الفقه المعاصر في سياق التطورات والتغيرات الاجتماعية وإمكانية الوصول غير المحدود إلى المصادر والكتب والأقوال والأسئلة. وأضيفت إليه العلوم البنينة التي لم تكن موجودة من قبل. ومن الموضوعات التي يتناولها هذا الفقه، الاعتماد على الاستناد بأصل الكرامة في التأكيد على حقوق الإنسان. ويزعم القائلون بأصل الكرامة أن هذا الأصل مرتبط بالإنسان (بني آدم)، وهو ما ينتج على الأقل نتائج فقهية في مختلف المجالات. ما قيل في سورة الإسراء عن كرامة الإنسان هو عن وجوده، وما قيل في سورة الحجرات هو عن الصيرورة التي تأتي على شكل تفضيل (أكرمكم)، وبالتالي لا يتعلق الأمر باستعداد الكرامة في الإنسان. وأساس هذا التغيير في وجهة نظر هؤلاء الفقهاء هو الاعتماد على الأنثروبولوجيا الجديدة التي تعتبر حقوق الإنسان قبل التكاليف والواجبات ولا تتسامح مع أي حكم يتعارض مع مكانة الشخصية الإنسانية. وهو بهذا يدافع عن حقوق الأقليات وحقوق المرأة وحق الاختيار ومنع السلوك العنيف ولا يعتبره جديراً بالمدرسة الفقهية الإسلامية. ومن الاقتراضات الأخرى لهؤلاء الفقهاء أن القوانين والقواعد الاجتماعية، التي ليست تعبدية، ليست قدسية ومتعالية، وإذا

١. أيازي، سيد محمد علي. (٢٠٢٤م). دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر. مجلة الاصول الفقهية؛ رؤية مقارنة بين المذاهب الاسلامية، نصف سنوية علمية، ١(١)،

<https://doi.org/10.22081/jpij.2024.64293.1001>

تحدثت الشريعة عن ذلك، فقد أمضاها باسم رئيس العقلاء. والأحكام الشرعية مبنية على المصالح والمفاسد، وهي معايير الأحكام، ومن سلسلة علل الأحكام الشرعية. ورغم أنه لا يمكن اكتشاف هذه المعايير فيما يتعلق بتفاصيل الأحكام التعبدية وجزء من الأمور غير التعبدية، إلا أن مصالح بعض الأحكام الأخرى وفلسفتها، وخاصة الأحكام الاجتماعية والجزائية للإسلام، في تناول الفطرة الجماعية للبشر. ونتيجة لذلك فإن الاستشهاد بهذا الأصل يترك تأثيره على فهم النصوص الفقهية، وفي تطبيق القواعد واستنباط الأحكام. وهذا المقال يشرح ويحلل هذا الأصل وأنواع تأثيراته ويذكر أمثلة على هذه الأحكام بناء على رأي فقهاء الفريقين في الفقه المعاصر.

الكلمات المفتاحية

الكرامة الإنسانية، الفقه المعاصر، القواعد الفقهية، حقوق الإنسان، التطورات الفقهية.

٤٢

اصول الفقه
روية مقارنة بين المذاهب الإسلامية

السنة الأولى، العدد الثاني، خريف وشتاء ٢٠٢٤م

مقدمة

إن كرامة الإنسان هي إحدى الصفات التي أعلنها الله في سورة الإسراء وهي مدرجة ضمن صفات الإنسان، إلى جانب صفات أخرى كالحلابة، وتعليم الأسماء، وسجود الملائكة له، وحمل الأمانة والتحلي بالروح الإلهي والتي قد تم استخدامه كأصل فقهي في العصر الحديث. وزعمت هذه الدراسة أن إعلان الله عن كرامة الإنسان هو أكثر من مجرد إعلان وشكر. لكن الأسئلة الرئيسية لهذا البحث هي: (١) ما معنى هذا الكلام وما دلالاته الفقهية؟ (٢) بحسب القائلين بأن الكرامة ذاتية متأصلة، ما هي الأسس اللاهوتية والتفسيرية للاستنباط؟ (٣) ما هي الآثار الإيجابية والسلبية للاستشهاد بهذا الأصل وما النتائج التي يتركها في الأصول والفقه؟

وفيما يتعلق بخلفية البحث

ولم يقل أحد من الفقهاء والأصوليين السابقين في خصوص هذا الأصل قولاً صريحاً أو استناداً واضحاً إليه، حتى يمكن النظر في آراءهم المختلفة ونقدها. وقد تحدث كثير من الفقهاء في الكتب الفقهية عن الكرامة في موضوعات مثل أداء الشهادة وتسليم الأمانة وكرامة المؤمن ونحو ذلك في كتب الفريقين^١، لكن من الواضح أن هذا القدر من الأساس التاريخي والإشارات إلى الكرامة الإنسانية، ليس مفيداً كثيراً للفقهاء المعاصرين. وبشكل أساسي، يعد الوضع القانوني

١. على سبيل المثال فراجع: الكاشاني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ١، ص ٣٠٤؛ الحصكفي، علاء الدين، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، ج ١، ص ١١٧؛ ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٢، ص ٢٠٣؛ ابن قيم، أحكام أهل الذمة، ج ٢، صص ٦٧٠، ٦٨٨؛ شعراوي، زهرة التفاسير، ج ٤، ص ١٧٢٦؛ نظام القضاء و الشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، ج ١، صص ٢٩٩ و ٣٢٧؛ الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ٤، ص ٨٥، ج ٥، صص ١٤٨ و ٦٦٤؛ المدرسي، محمدتقي، من هدى القرآن، ج ١٢، ص، ٣٧٦ وعشرات الأمثلة الأخرى.

للإنسان، أحد الاهتمامات المعاصرة، ولذلك وجب التحقيق في كلامهم. أضف إلى ذلك أنه إذا كان بعض المعاصرين قد تحدثوا عن مضمون الآية ودلالاتها - باستثناء عدد قليل من المنظرين المشهورين - فإن الباقين لم ينظروا إليها كقاعدة وأصل، حتى يمكن نقدها ومناقشتها.

وبالطبع لا ينبغي الخوف من عدم طرحه بين فقهاء الماضي أو المعاصر، لأنه قد ظهر العديد من المسائل والموضوعات التي تشكلت في سياق تطور علم الأصول أو القواعد أو الأحكام الفقهية والقضايا الجديدة والمختلفة، والتي لم تكن موجودة من قبل. على سبيل المثال، فإن أغلب القواعد الفقهية لم ترد كقواعد في لغة الفقهاء المتقدمين، بل تم تقديمها ببطء، كما أن الأصول العملية لم يتم توثيقها بالشكل الحالي. والأفكار التي تدور اليوم حول قبح العقاب بلا بيان، واللغووية، وقاعدة التيسير، والميسور، والتي تهتم بالأبعاد الدين الإنسانية، لم تكن مقصوداً للفقهاء السابقين. كما لم يتم ذكر أي شيء عن حقوق المعارضين وحقوق المتهمين، ولم يتم ذكر أحكام أهل الذمة والمستأمنين في الدفاع عن حقوق المواطنين. هذا فضلاً عن أن ضرورة استمرار الاجتهاد ووجود الفقيه الحي في المواقف الجديدة تتطلب فهماً صحيحاً للقضايا، وإلا فإن اشتراط وجود الحياة للفقيه وضرورة أن يكون واعياً بتطور الأمور قضية عديمة الفائدة.

أهمية التركيز على الفقه المعاصر

لقد تشكل الفقه المعاصر في ظل التطورات الاجتماعية وتوافر المصادر والكتب والأقوال بشكل لا يوصف، وطرح الأسئلة الفقهية الكثيرة. وقد أضيف إليه علوم البينية ومتعدد التخصصات التي لم تكن موجودة من قبل. في الفقه المتقدم، في أحكام القبلة، ورؤية الهلال، استخدم علم الهيئة، وفي الميراث، استخدمت الرياضيات، وفي أسباب نزول الآيات وصدور الحديث، استخدمت علوم القرآن، وفي مراجعة الأحاديث، استخدم التاريخ والرجال، وللتمييز بين

رجال الحديث والظروف الجغرافية لصدور الأحاديث، استخدمت معرفة المدن أكثر من سائر العلوم. ولكن اليوم ظهرت علوم جديدة للفقهاء، مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس والعلوم الطبية وعلم الأجنة وعلم وظائف الأعضاء والعلوم الاجتماعية والاقتصاد والثقافة وفلسفة الدين وتاريخ الأديان واللغة وعلم الدلالة وعشرات العلوم الأخرى التي تختبأ بين أقوال الفقهاء واستنتاجاتهم وأدخلت في الفقه الإسلامي بشكل كامل، مقولات جديدة وواجه بعض الأحكام الاجتماعية تحديات شديدة. ورغم أن العلوم الجديدة لم ترد صراحة في الكتب الفقهية، إلا أن كثيراً من الفقهاء، بما لديهم من معرفة بهذه العلوم ومفروضات هذه العلوم، تناولوا القضايا المستحدثة وفي كتب بنفس الاسم، فقد تحدثوا عن أثر تلك العلوم في قضايا مثل التلقيح الاصطناعي، طرق الوقاية، العمليات التجميلية، العين المسلحة في رؤية الهلال، الصلاة في القطب الشمالي، الأطفال القصر، حضانة الأطفال، الدفاع عن الموكل؛ ويمكن رؤية وجود تلك المعارف في استنباطاتهم الفقهية للأحكام. ولهذا السبب كان حجم هذه القضايا المستحدثة يتزايد أحياناً عن حجم الرسائل العملية. ولولا أسئلة المقلدين، لما كان هناك جهد ووعي بالتطورات العلمية وتأثيرها المباشر وغير المباشر على الفتاوى والاستنباطات الفقهية. ولذلك فإن التركيز على الفقه المعاصر يرجع إلى هذه التطورات والتغيرات المعرفية. والعديد من فقهاء الفريقين، نظراً لضرورة الدين الإنساني، يعتبرون متطلباتها قبل الدين، وإذا كانت هناك أحكام تخالف مكانة الإنسان وكرامته وقدرته الوجودية، فإنهم لا يقبلونها، مثل العنف وإنكار حقوق الأقليات، وحكم الحد على المرتد، وطعن أهل البدعة، وتلك الأحكام لا تليق بالمدرسة الفقهية.

أسس الاهتمام بأصل الكرامة في الاستنباط

ورغم أن أصل الكرامة في استنباط الأحكام يعتمد على عدة مسائل مهمة

وهامة، إلا أن هذه المسائل تعتبر في الواقع أسس هذا البحث، وهي افتراضات الفقهاء الذين استخدموا هذا الأصل في الاستنباط. وتوضيح هذه الأساسيات يساعد على فهم السبب الذي دفع هؤلاء الفقهاء إلى الاستناد إلى هذا الأصل كقاعدة في تطور الفقه.

الأول: التقدير الخاص للقائلين بأصل الكرامة كقاعدة فقهية

الكرامة هو الشرف: الكرم: شرف الرجل. "رجل كريم" يشير أحيانا إلى صفة تنزيهية في شخص لحفظ نفسه، أي: اجتناب القبح والشور واجتنابها، وأكرم نفسه عنها ورفعها (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج ٥، ص ٣٦٨). وأحيانا إلى صفة إيجابية. كما تم تفسير ضدها بالثأمة. ولذلك فإن الكرامة هي احترام خاص وتحديد مكانة وقيمة خاصة للإنسان ضد اللثامة والإهانة والتمييز. ويعتبر العلامة الطباطبائي أن الفرق بين تكريم البشر وتفضيله في أن التكريم فعل لازم والتفضيل فعل متعدي؛ والمراد بالتكريم تخصيص الشيء بالعناية وتشريفه بما يختص به ولا يوجد في غيره، وبذلك يفترق عن التفضيل فإن التكريم معنى نفسي وهو جعله شريفا ذا كرامة في نفسه، والتفضيل معنى إضافي وهو تخصيصه بزيادة العطاء بالنسبة إلى غيره مع اشتراكهما في أصل العطية، والإنسان يختص من بين الموجودات الكونية بالعقل ويزيد على غيره في جميع الصفات والأحوال التي توجد بينها والأعمال التي يأتي بها (الطباطبائي، ١٣٦٠ش، ج ١٣، ص ٢٥٦). ولذلك فإن الكرامة ليست فقط البعد عن الدنس واللثام؛ بل هو وصف مثالي ووجودي الذي موجود في باطن هذا الكائن. والقائلون بكرامة الإنسان يزعمون أن هذا الأصل يتعلق بالإنسان بما هو إنسان لأن الله تعالى، يقول: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء، ٧٠) مع التركيز بشكل خاص (على كلمتي "لقد" وضمير "نا") في الفقرة الأولى من الآية: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ». ويجب أن تفهم هذه الجملة على ضوء

الجملة التي تليها والتي تقول: «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ»؛ لأنه يُعبر عن أحدهما على سبيل العموم والآخر بالقيّد، أي كثير من الخلق: «عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»، مما يدل على أن مقولة الكرامة تختلف جوهرياً عن مقولة التفضيل من حيث العموم والشمول. ومن أهم هذه الاختلافات، الفرق بين علم الملائكة والإرادة والعقل وحرية الاختيار (الميداني، ١٤٢٣هـ، ج٩، ص ٦٨٨؛ أطفيش، ١٤٠٧هـ، ج٧، ص ٢٤٩). ويذكر أيضاً بعد بيان الكرامة، بعض الصفات التي تتناسب مع نفس المعنى العام: «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (الإسراء، ٧٠)؛ لأن إعطاء الإمكانيات والفرص للجهد والاستغلال هو لجميع البشر ولا يعتمد على فئة أو طبقة أو عرق معين. كما أن كلام الله هذا، عند بيان الكرامة، يشير إلى مرحلة خلق الإنسان وليس إلى مراحل ومراتبه الأخرى، التي وصفها آية سورة الحجرات تحت عنوان تكريم المتقين. وقال في موضع آخر: «فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ». (تین، ٤) وقوله: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون، ١٤)، مما يدل على أن هناك صلة بين الكرامة وأفضل القوام والاعتدال في الخلق وفي جوهر الوجود الإنساني ليصبح «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (الطباطبائي، ١٣٦٠ش، ج١٣، ص ١٥٥؛ دروزه، ١٤٢١هـ، ج٣، صص ٤٠٧-٤٠٨؛ صادقي، ١٤٠٦هـ، ج١٧، ص ٢٧٢؛ الطنطاوي، ١٩٩٨م، ج٨، ص ٣٩٨).

وضرورة مثل هذا التفسير للآية هي مكانة خاصة للإنسان وامتيازها في هذه الحقوق الإنسانية، سواء كان ذلك الشخص موافقاً أو مخالفاً، مسلماً أو كافراً، مؤمناً ومتقياً، أو مادياً وفاسقاً، لأن هذه الكرامة تكوينية والقرآن لم يقل بأن الكرامة للموحدين والمؤمنين (بينما الثواب والعقاب يكون في عالم المعنى)؛ وبما أن الإنسان له الكرامة، فلكل إنسان كرامة، حتى المتهم، أو المجرم (ما عدا العقوبات المقررة). والحقوق المادية لا تتوزع حسب درجات الكرامة الروحية، بحيث من كان أتقى يتمتع بحقوق مواطنة أكثر، أو يكون مواطناً من الدرجة الأولى وغيره من الدرجة الثانية. كما أنه بناء على هذا التفسير، لا ينقسم البشر إلى الجنس الأول والجنس الثاني.

ولذلك فإن جميع البشر، بحكم كونهم بشراً، يتمتعون بالاحترام والكرامة بفطرتهم، ولهم حقوق وقيمة إنسانية. فلا يمكن لأحد أن يعتبر معتقداته سبباً وجيهاً للتعدي على حقوق الآخرين والاستيلاء على شؤونهم المادية أو المعنوية أو الشخصية أو الاجتماعية. ويجب حفظ حرمة النفس والمال والعرض والشرف والحرية والحقوق الإنسانية لجميع البشر، والاستثناءات التي تكون نتيجة عوامل مؤقتة وخارجية، ليست خاصة بمجموعة محددة، وليس للمعتقدات أي دور فيه (مرتضوي، د.ت، ص ٤٤).

ومثل هذا الادعاء هو من أجل تأسيس الأصل الذي تساعد الفقيه في أبعاد مختلفة، كما أن أصل العدالة في ما كان مخالف للعدالة، فإنه يدفع الفقيه نحو العدالة؛ وهذا الأصل أيضاً حيثما كان مخالفاً لكرامة الإنسان الأصيلة، يدلّ الفقيه على هذا الخبر التكويني والأصل الكلامي الفقهي. لأن هذه الآية ليست في مقام بيان الأخبار التشريعية والتشويقية والتعظيم اللفظي والمجاملات للإنسان، وليست مجرد تقرير ووصف للماضي، ولكنها إخبار عن وجود إرادة الله الحقيقية تجاه هذا الكائن في جعل وجودي له، والتي تم وصفها باللغة الدينية وعلى أنه محقق الوقوع. وعلى هذا الأساس يقول فضل الله، وهو يؤكد على أن هذه الآية آية فقهية وأن بيان الآية يكون بصفة خبر تكويني وعملي وبصفة التعبير عن حكم عالم الحياة والعلاقات الاجتماعية:

«وقد يكون الأساس في استيحاء هذا الأصل الفقهي من الآية، هو أن الله إذا كرم بني آدم في إعدادهم التكويني والعملي، فإننا نستفيد من ذلك أنه يريد لهم أن يؤكدوا هذه الكرامة على مستوى وجودهم الحياتي وفي علاقاتهم الاجتماعية التي تحكم تصرف كل واحد منهم تجاه الآخر، سيما وأن التصرف السلبي المخالف لذلك يتنافى مع خط الكرامة الإلهية للإنسان، لأنه ينتهي إلى الإهانة لمن يريد الله احترامه» (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج ١٤، ص ١٨٠).

وبهذا الشرح تم توضيح معنى الآية، وتوضيح رأي بعض المفسرين والفقهاء المعاصرين في بيان القرآن.

تعارض نظرية الكرامة الإنسانية الذاتية مع نظرية الكرامة الإنسانية الاقتصائية والاستعدادية (مصباح الزدي، ١٣٩١ش، صص ٢٨٨ و ٣٦٧) والعديد من التفسيرات التقليدية للفريقين. وقد قيل: إن للإنسان كرامة إذا كان مسجود الملائكة وخليفة الله. للإنسان كرامة حتى يعبد الله. في نظرية الكرامة هذه، إذا لم تتحقق الإنسانية المحتملة في قوس الصعود وظهرت القوى الحيوانية وأصبحت فعلية، فهذا ليس سبباً للقيمة والكرامة. فعلى هذا ليس للكفار والملحدون والمجرمين كرامة (الميداني، ١٤٢٣هـ، ج ٩، ص ٦٨٩). وهذه النظرية تتفق مع الفكر الأشعري الذي يقول إنه صحيح أن العقل لا يرضى بمجموعة من القواعد المنافية للكرامة، (كالقدح في أهل البدع)، ولكن حيثما كانت الشريعة فإذا شأن العقل!، قالت الشريعة وعقلنا لا يفهم حقيقتها، ولعل الدفاع عن الدين في مقابل أهل البدع الفاسدين، له مصلحة أهم من مصلحة الكرامة الإنسانية. لذلك لا مكان لحاكمية هذا الأصل والأصل الإنساني.

الثاني: مراعاة المصلحة في الأحكام الاجتماعية

ولا شك أن معظم القواعد والروايات التي هي أساس هذه الأحكام الاجتماعية والتي راجعها الفقهاء المعاصرون، هي إمضاءات (خاصة في مجال المعاملات بالمعنى الأعم) وكانت شائعة بين المجتمعات قبل الإسلام وما عدا حالات قليلة فهي نفس المعاملات الجاهلية التي أقرها الإسلام. إن هذه الأحكام ليس فيها مكان للمصلحة والبقاء، إما لأنها ليست أحكاماً ثابتة إلهية، أو لأن المناسبات الجديدة و سيرة العقلاء لم تؤيد تلك الأحكام، فمثلاً بعض العقوبات (نتيجة للتطورات الجديدة) قد تم تحويلها إلى صورة متفاوتة بل متعارضة. فلا أحد يشك اليوم في أن معاقبة المجرمين في الماضي، مثل رمي المجرم

من الجبل، وقطع يدي المجرم ورجليه، وجره على الأرض وتدويره في أرجاء المدينة، والرجم، والعقاب العلني وأمام الحشد ووسائل الإعلام، في نظر العقلاء عنف وتسهيل للجرم، فإن هذه الأساليب لدى العقلاء بما هم عقلاء تتعارض مع تحقيق أهداف وقائية وتنبيه المجرمين وضد للكرامة، وبينما لم تكن سيئة في العصور السابقة ولم يعتبروها قبيحة، بل كانت متوافقة مع العلاقات والمناسبات السابقة، أما في العلاقات الجديدة فإن عقلاء العالم يعتبرونها عنفاً ومنافياً للأخلاق والكرامة الإنسانية. وإذا كان شيء لم يكن مناف للكرامة في الماضي ويعد اليوم مناف للكرامة فإنه من الطبيعي أن يلفت نظر الفقيه وفقاً لقاعدة المصلحة.

إن محورية هذا النقاش تنطلق من رأي يرى أن هذه التطورات والفجوة بين الحاضر والماضي هي بمنزلة التغيير في القيم العقلانية حول الحسن والقبح. ومنظر هذا المجال هو المحقق الأصولي والفيلسوف المعظم، العلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني وتلميذه البارز العلامة الطباطبائي، اللذان اتبعا رأياً مختلفاً عن رأي الآخرين، واعتقدا أن الحسن والقبح العقلين اعتباريان. للحسن والقبح أيضاً مراتب ومستويات؛ أي أن درجة من الحسن قد تصبح أكثر حسناً في وقت آخر، وقد تصبح درجة من القبح أكثر قبحاً، أو تعتبر العقلاء، بناءً على معايير عقلانية، شيئاً قبيحاً لم يعرفوه قبيحاً في الماضي. على سبيل المثال، كانت العبودية في الماضي متوافقة ومتناغمة مع العلاقات الاجتماعية ولم يستنكرها العقلاء، لكنهم اليوم يعتبرونها منافية للكرامة الإنسانية. ولم يكن أخذ الجزية من المخالفين في العقيدة مخالفاً للعرف العقلاني في العالم الماضي، ولكنه اليوم شكلاً من أشكال التمييز الديني. لم يكن للنساء حق التصويت ولم يكن لهن أي قيمة في اتخاذ القرار، لكن العقلاء اليوم يعتبرون تجاهل النساء وحرمانها من حق التصويت أمراً قاسياً وقبيحاً وضد الكرامة.

وقد بين المحقق الأصفهاني بوضوح أن هذا الحكم مبني على اعتبارية حكم

العقلاء في الحسن والقبح، والحسن والقبح ليسا من الأمور نفس الأمرية. «المراد بأن العدل يستحق عليه المدح، و الظلم يستحق عليه الذم، هو أنّهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الامر» (الاصفهاني، ١٣٧٢، ج٣، ص ٣٣٦) بل أساس هذه الأحكام هو مراعاة المصلحة والحفاظ على حياة المجتمع: قد بينا ... أن مثله [الحكم] مأخوذ من الاحكام العقلائية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة» (الاصفهاني، ١٣٧٢، ج٤، ص ٨٤). وقد قبل قول الأصفهاني تلميذه الكبير العلامة الطباطبائي فقال في عدة مواضع: «فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقه حسن، والتعليم والتربية والنصح و ما أشبه ذلك في موارد حسنات، و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة، لملائمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه، و عدم ملائمة القبيل الثاني لذلك» (الطباطبائي، ١٣٦٠، ج٥، ص ١٠).

نقطة أخرى هي أن الارتكازات العقلانية تعتبر دليلاً مستقلاً ولا تحتاج إلى تأييد الشارع. كما أن حجية بناء العقلاء ذاتية ومتأصلة، مثل حجية القطع؛ «ومن هنا يظهر أولاً أنّ بنا العقلا حجّة بالذات بمعنى أنّه ليس حجة بواسطة» (الطباطبائي، ١٣٦٠، ج٢، ص ٢٠٦)؛ وذلك لأن جميع البناءات العقلائية هي من ضرورات المجتمع، التي يفهمها الإنسان بفطرته الطبيعية والاجتماعية ولا يستطيع أن يعارضها. ولهذا لا يمكن لعاقل يتكلم على فطرته أن يختلف فيها (الطباطبائي، ١٣٦٠، ج٢، ص ١٨٨)، لأن معارضة الشرع لهذه الأحكام تعني معارضة الشرع للإجماع ووجوده: «ثمّ أنّك عرفت في بحث الوضع أنّ اعتبار الوضع و الدلالة اللفظية ما يقتضى به الفطرة الانسانية و نظام الاجتماع فهو ما بنى عليه العقلاء و لا معنى للردع عنه كما عرفت» (الطباطبائي، ١٣٦٠، ج٢، ص ٢٠٦).

كما يقول أحد الفقهاء المعاصرين الكبار، الذي أشار إلى أصل الكرامة في الفقه مرات عديدة، عن هذا التغيير: إن علماء الدين يستنبطون أحكام الدين

بالأدلة الشرعية والعقلية ويضعونها تحت تصرف الناس، وإذا رأى الفقيه، في قضية قابلة للتغيير والتطور، أن مصلحة أو فسادا هو سبب صدور الحكم، فإذا علم بتغيير تلك المصلحة بحسب رأي وتقدير أهل الخبرة، تغيير الحكم أيضاً لأن موضوع الحكم قد تغير بالفعل. على سبيل المثال، كانت العبودية في العصور المتقدمة عملاً شائعاً وكان يعتبره أهل ذلك الوقت عملاً صحيحاً ولم يكن قبيحاً عندهم، ولكن بما أن هذا العنوان تغير، فسيتم تغيير الحكم أيضاً (منتظري، ١٣٨٩، ص ١٧٣). وكتب في مكان آخر: أحكام الشريعة من وجهة نظر "العدلية" تخضع للمصالح الحقيقية والمفاسد، ونحن نعلم أن مصالح وفلسفة بعض أحكام الإسلام الاجتماعية والجنائية قابل للاكتشاف ويمكن الوصول إليها من قبل العقل الجمعي الإنساني البعيد عن الأنانية والشهوانية، بحيث يمكن القول على وجه اليقين أن هذه الأحكام لا تحتوي على أسرار غامضة وغيبية التي لا يستطيع الإنسان فهمها. ولكن لا يجوز في عملية استنباط الأحكام، الخروج عن الطريقة الضرورية، أي استخدام القرآن والأخبار القطعية أو الموثوقة، وكذلك الحكم القطعي للعقل والعقلاء (منتظري، ١٣٨٩، ص ٣١٠). ولذلك فإن حسن الحكم وقبحه يخضع للمصلحة العقلانية والفساد العقلانية، ومن المؤكد أنه يختلف باختلاف الأزمنة. وعندما يقال إن هذا الحكم يتنافى مع كرامة الإنسان، فهذا يعني أن مصلحته ومفسدها قد تغيرا، ووجد حكماً قطعياً آخر. كما يتحدث ابن عابدين (١٢٥٢هـ) بهذه المناسبة عن مرونة الفقه وسيولته بسبب تغير العلاقات ومراعاة المصالح ونفع الضرر والفساد فيقول:

«إن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد» (ابن عابدين، ج ٢، ص ١٢٥).
ومن أجل مراعاة المصلحة، قد يتم تغيير الأحكام على أساس أصل الكرامة،

لأن جريان الأحكام أيضاً تابع للمصالح والمفاسد، كما هو الحال في أصل تشريع الأحكام. لذلك، من الممكن في بعض الأحيان تعطيل الأحكام أو أسلوب العمل بالأحكام في فترة زمنية (مثل عصر الغيبة)، أو تقييده وحصره حسب ملاحظات. ويمكن أن يستند عدم العمل بها إلى الوقت أو الظروف الثقافية أو الجغرافية. على سبيل المثال، قد يكون ذلك بسبب تصور خاطئ أو آثار سلبية في المجتمع، أو خلق هوامش مثل سوء التنفيذ، أو عدم وجود أشخاص مؤهلين. وفي هذا الصدد يكتب آية الله منتظري:

«باعتبار أن الهدف الأساسي من تشريع القصاص والديات ونحوها هو حفظ الدماء والنفوس والأعراض والأموال وحقوق الفرد والمجتمع من تعدي المجرمين، وإصلاح المجرمين وإرشادهم وكذلك إعداد الأضرار التي يسببونها، ونظراً للتغير والتطور المتزايد الذي تشهده المجتمعات البشرية المختلفة ثقافياً واقتصادياً وعالمياً واجتماعياً، لم يكن أسلوب تحقيق هذا الهدف على السواء؛ لذلك من الممكن أن تكون بعض العقوبات بسبب عدم التبيين الصحيح لأهدافها أو حسن تنفيذها، سبباً في التشكيك في الشريعة والاستهتار بها؛ وفي مثل هذا الاقتراض ينبغي تجنب تنفيذه، ولو مؤقتاً، حتى يتم توضيح فلسفة الحكم وتهيئة البيئة. كما ورد في بعض الروايات عن علي عليه السلام أنه قال: «لا اقيم على رجل حداً بأرض العدو حتى يخرج منها مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو» (الحر العاملي، ج ٢٨، باب «انه لا يقام الحد على أحد في أرض العدو»، ح ٢) ويستفاد من هذه الروايات أنه: إذا كان لإقامة الحد في وقت أو مكان معين آثار سلبية على الفرد أو المجتمع الإسلامي، فيجب تركه مؤقتاً» (منتظري، ١٣٨٧ش، ص ٣٤).

ولذلك أي نظراً لتغير المناسبات الاجتماعية، فإن مراعاة المصالح تساعد الفقيه على استبدال أو مطابقة الأحكام السابقة على أساس القواعد والأصول الجديدة.

الثالث: عدم قدسية الأحكام والقوانين الاجتماعية

ومن الفرضيات الأخرى لهؤلاء الفقهاء أن القوانين والأحكام الاجتماعية التي ليست تعبدية، ليست من الأمور القدسية المتعالية، وإذا تكلمت عنها الشريعة وتم تأييدها من قبل الشارع، فقد كان أقرها كأحد العقلاء بل رئيس العقلاء. وفي هذا الصدد يقول آية الله منتظري، وهو أحد الفقهاء الذين ذكروا هذا الأصل مراراً في استنباط الأحكام:

«حسب رأي العدلية التي تقول بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال وبإمكان فهمهما عقلاً، فإن أحكام الشريعة بحسب الواقع تابع للمصالح والمفاسد التي هما منطقتان الأحكام ومن سلسلة عللها، والأحكام تدور مدارهما حدوثاً وبقاءً. ورغم أن هذه المنطقتان والمعايير لا يمكن كشفها وتحديدها فيما يتعلق بتفاصيل الأحكام التعبدية وبعض الأمور غير التعبدية، وبالتالي وفقاً للأصل الأول، فإن هذه الأحكام ثابتة لا تتغير، ولكن مصالح وفلسفة بعض الأحكام الأخرى، وخاصة الأحكام الاجتماعية والأحكام الجزائية في الإسلام، قابلة للاكتشاف وفي متناول العقل الجمعي الإنساني، ويمكن القول على وجه اليقين: إن مثل هذه الأحكام ليس فيها أسرار غامضة وغيبية وغير مفهومة للإنسان، بل إن قسماً كبيراً من تلك الأحكام هي إمضائيات وصل إليها العقل الذي وهبه الله للإنسان، وهو المحجة الكبرى، قبل الشرع، ووافق عليه الشرع والشارع الذي هو خالق العقل. ومن حيث قدرة العقل على فهم منطقتان هذه الأحكام العامة وعللها، فقد أشارت كثير من الأدلة الثقيلة إلى عللها الارتكازية المفهومة»

(منتظري، ١٣٨٧ ش، ص ٣٢).

ومن الأمثلة الواضحة على هذا التفسير للأحكام، زواج الأطفال. في الماضي، كان يُسمح للوالدين اختيار الزوج أو الزوجة حتى للأطفال، وعادةً لم تكن هناك مشكلة؛ لكن في عصرنا وزماننا هذا (وبسبب تغيير الذهنيات وتطور معارف المجتمع وضرورة التعلم والتربية وغيرها) ثبت عملياً أن سن الزواج تغير وهذه

الزيجات ليست في مصلحة الأطفال. وفيه فسادات عملية، ومع مراعاة الغيرة والمصلحة، ومن وجهة نظر العقلاء والمثقفين وبعض المراجع المعاصر فإن مثل هذا الزواج باطل ولا اعتبار له (مكارم الشيرازي، استفتاءات، ١٨/٦/١٣٩٨ ش).

الرابع: مكانة العقل ودوره في الاستنباط

العقل هو أحد مصادر الاجتهاد، ولقد تم إلقاء القرآن والحديث على نظامنا العقلي. ومن الطبيعي أنه بما أن الإنسان يتطور فكراً فإن فهمه لنصوص الآيات والأحاديث سوف يتغير أيضاً. والعقلانية مفيدة لفهم الكرامة وأبعادها من ناحية، وهي من ناحية أخرى عند تعارض بعض الأحكام، توضح العلاقة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. دور العقل هو في فهم الوحي. ولا ينبغي أن ننسى أن الكلمات والنصوص الدينية، إذا لم تدخل في دائرة العقل البشري ونظامه، فإنها إما أن تكون متحجرة أو خرافة. ومن خلال العقلانية يدرك الفقيه كرامة الإنسانية والآثار القانونية والأخلاقية والتكليفية التي تخلفها.

وفي هذا الصدد، كتب آية الله منتظري في رسالته في الحقوق: الحقوق الأساسية ليست نتاج الضروريات والمتطلبات الاجتماعية الخاصة والظروف الزمانية والمكانية، وهي قبل أي شيء آخر حقوق فطرية وبالتالي ثابتة في ذاتها غير قابلة للسلب. وهي متأصلة ويجب أن يمتلكها الإنسان بفطرته وكرامته الإنسانية. إن مثل هذه الحقوق ليس لها جذور في التشريع أو إرادة الحكومة، بل لها جذور في الفطرة وتعتبر من بديهيات العقل العملي، ونظرة الشريعة أيضاً إلى هذه الحقوق إرشادية (منتظري، ١٣٨٣، ص ١٥).

تأثير أصل الكرامة في الاجتهاد

إن الحديث عن آثار هذا الأصل في الاجتهاد والاستنباط، يبين ضرورة الاهتمام به في الفقه؛ وهو أمر لم يكن مطروحاً في الماضي. وبالطبع من المسائل

المهمة في فلسفة الفقه، هي البحث عن التطورات والأساليب الجديدة في الاستنباط وتقلباته. فمثلا في تاريخ علم الأصول، هناك حديث عن تأثير بعض العلوم مثل علم الكلام أو الفلسفة أو المنطق ولكنني لا أعلم بوجود بحث مستقل يريد أن يدرس المسار التاريخي للأصول وبعض القواعد الأصولية ويبين أنه عندما تم استخدام هذا الأصل، ماذا حدث وتغير في علم الأصول أو الفقه وماذا كان رد فعل علماء الأصول في ذلك الوقت. والآن في هذه الورقة، ندرس مثلا على التأثيرات التي حدثت في الفترة المعاصرة بسبب هذا الأصل في علم التفسير وأصول الفقه والفقه.

الأول: تأثيره في فهم الآيات والأحاديث الفقهية

ومعنى التأثير هو تغيير الاتجاه في فهم النصوص، تحت تأثير منهج الكرامة الإنسانية. ومما لا شك فيه أن أولئك الذين ينظرون إلى أصل الكرامة كقاعدة فقهية، فإن هذا الموقف مؤثر عندهم في فهم وتفسير العديد من القضايا القرآنية والروائية. ويمكن تقسيم هذا التأثير إلى قسمين: سلبي وإيجابي:

أ: الآثار السلبية للتفسير والفهم

ومعنى الآثار السلبية هو منع الفهم والتأويل المنافي للكرامة الإنسانية، بمعنى أن الفقيه يعبر عن تفسير قضية قرآنية ويقول إن هذه القضية ليست بالمعنى السابق، لأنها لا تتوافق مع أصل الكرامة. فمثلاً يقول أحد الفقهاء المعاصرين في تفسير هذه الآية الكريمة: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم، ٢١) التي فسرها المفسرون السابقون على اعتبار المرأة كالجنس الثاني، بل وذهبوا في تفسير الآية الأولى من سورة النساء «وَوَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (النساء، ١) إلى أنها خلقت من ضلع من أضلاع الرجل، بأن الآية لا تدل على المعنى

المذكور بل المقصود من «وَحَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» هو من جنسكم أزواجاً، ثم يقول: «و بذلك يعلم ضعف ما في بعض التفاسير من أن المراد كون هذه النفس مشتقة منه خلقها من بعضها اغتراراً، بما ورد في التوراة أو في بعض الروايات: أن الله خلق زوجة آدم من ضلع من أضلاعه و مضمون الرواية يناسب الفكرة اليهودية المبنية على الحط من مكانة المرأة بأنّ ضلعاً من آدم صار نفس المرأة» ثم قال: «و من المعلوم في مذهب اليهود الحط من كرامة المرأة حتى أنّهم يعاملون معها في أيام العادة معاملة الموجود القدر الذي يجب أن يعيش منفصلاً عن أعضاء العائلة» (سبحاني، ١٤١٥هـ، ص ٣٧٩).

كما يرفض بعض المفسرين في تفسير هذه الآية نفس القول باعتباره نوعاً من التمييز الجنسي المنافي للكرامة، مع تفصيل ما يلي:

«ومما يؤكد ذلك أن الله تحدث في آيات أخرى عن الموضوع بطريقة الجمع، مما يدل على أن المراد من خلق الزوج من نوعه ومن عنصره الأصلي وذلك في قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (الروم، ٢١)، وفي قوله تعالى: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (النحل، ٧٣)، فإن من المعلوم من خلال طبيعة التعبير، أن المراد منه أن الله خلق لكل إنسان من داخل نوعه زوجاً، لا من بعض أعضاء جسده. هذا في جانب، وفي جانب آخر فإننا قد نستوحي من عنوان «النفس الواحدة» الرفض القرآني لكل جوانب التمييز العنصري والعريقي واللوني واللغوي والجغرافي، فإن هذه العناصر المتنوعة لا تمثل عمقاً في إنسانية الإنسان المتمثلة في نفس واحدة، بل هي من الأمور الطارئة في حركة وجوده في خط التنوع الذي يمثل قدرة الله على تنويع الشيء الواحد بألوان وخصائص متعددة ومن دون أن يفقد في تنوعه هذا طبيعته الأصلية» (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج ٧، ص ٢٥).

وفي التغير في فهم الأحاديث، إذا كان حديث فيه أحكام تتعارض ظاهر

الكرامة الإنسانية، مثل ما ورد في الأحاديث المتعلقة بالرقية والعبودية وتأييده، وإن كانت في مقام تحرير العبيد، ولكننا نلاحظ أن أشخاص مثل الشهيد مطهري ينظر إلى هذه المجموعة من الأحاديث، من وجهة نظر تاريخية ويرى أن العبودية فرضت على الإسلام، ولو لم تكن العبودية مفروضة على الإسلام، لكان الإسلام ضد العبودية. ولو ألغى الإسلام هذا القانون من جانب واحد لتعرض المسلمون لضربات قاصمة لا تحتمل (مطهري، د.ت، صص ٤٥ و ٤٣، ١٣٣؛ مطهري، د.ت ج ١٥، ص ٦٣) لأن الذين كانوا مقابل المسلمين لم يكونوا على استعداد لإلغاء هذه القضية، ولم يكن يوسع الإسلام أن يلغيا منفرداً. أو رواية تدل على معنى يعتبر اليوم عند العقلاء، منافياً لكرامة الإنسان، فإن الفقيه ومفسر هذه النصوص يصرّف النظر عن ظاهرها حتى لا يؤخذ منها مثل هذا المعنى، كما فسر بعض الفقهاء المعاصرين كلمة «فباهتوهم» في رواية داود بن سرحان (الكليني، ١٣٦٥هـ، ج ٢، ص ٣٧٥) بمعنى إدهاش الزنادقة بقوة الاستدلال والنقد (يوسف صانعي، استفتاء رقم ١٩٧٦٩-٢٤/١٢/١٣٩٣ش).

ب: الأثر الإيجابي للتفسير والفهم

وفي بعض الأحيان يكون لهذه التفسيرات تأثير إيجابي على الآيات والأحاديث. ومثال هذا التفسير الإيجابي هو تفسير كلمة "درجة" في الآية: «وَلِلرِّجَالِ عِلْمٌ دَرَجَةٌ» (البقرة، ٢٢٨)، الذي قدّمه فضل الله لكلمة درجة أو حتى الآية: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (النساء، ٣٤)، ويقول إن هذه الآية لا تفسر بالطريقة التي فسرها بعض الفقهاء بأن المرأة هي الجنس الثاني أو أن المرأة لا تستطيع تحمل مسؤوليات كثيرة مثل الإمارة والقضاء والإمامة، ولكن هذه الآية تشير فقط إلى مكانة الرجل وتحدها في الأسرة وإدارة شؤونها... لكن خارج الأسرة، لم يعد للرجل السلطة والمصلحة والامتياز والتفوق على المرأة. وهذه المرأة هي الحرة ولها السلطة للقيام بما تراه

مناسبا في نطاق وحدود التشريع الإسلامي والقانون العام، سواء في مجال العلوم والتقنية أو في مجال الممارسة والإدارة والتواجد في المراكز. وبالطبع هناك بعض الاستثناءات التي ترجع إلى طبيعة الحذر في العدالة...

وبعد هذه التوضيحات التفصيلية التي يختلف فيها هذا الفقيه المعاصر عن المفسرين السابقين، يطرح هذا القول بأنه في ضوء هذا التفسير لمعنى القوامية، يصبح من الواضح أن معنى الدرجة في هذه الآية القرآنية: «وَلِلرِّجَالِ عَلَيَّيْنِ دَرَجَةٌ» (البقرة، ٢٢٨) من حيث التشريع الإسلامي، بالمعنى العام، ليس امتيازاً أو إنكاراً للكرامة، بحيث يريد أن يفرض نوعاً من التفوق الشرعي والتفرقة الاجتماعية في حكم الرجل على المرأة. لأن النقاش والتحقيق في مجال العمل الحقيقي يدور بين ما ورد في التشريع الإسلامي من مراعاة العدالة والكرامة الإنسانية، وبين ما نشهده اليوم من ظلم وانحراف وقع في الفهم وخلق تصورات خاطئة والاستفادة السيئة (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج٤، ص ٢٩٥).

والأمثلة على هذه التفسيرات كثيرة في كلام بعض المفسرين والفقهاء المعاصرين من الفريقين الذين قدموا تفسيراً وفهماً مختلفاً عن الماضي، كالاختلاف في تفسير الآيات التي تشير إلى حقوق مواطنة المنشقين المعارضين وغير المسلمين (دروزة، ١٤٢١هـ، ج٩، صص ٢٧٦-٢٧٧؛ الطنطاوي، ١٩٩٨م، ج١٤، ص ٣٣٥). ومعنى العديد من الآيات التي وردت في احترام حقوق المواطنة للمنشقين، مثل الآية ٨ من سورة الممتحنة، التي تطلب من المسلمين أن يحسنوا من لا يقاتلونكم ولا يخرجونكم من دياركم. وقد اعتبر الكثيرون هذا التحديد لكرامة غير المسلمين دليلاً على كرامة المخالفين.

والأحاديث في هذا النوع من التفسير والفهم كثيرة. فمثلاً هناك روايات عن عدم قبول شهادة النساء، مما يدل على نوع من التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة، وقد قال البعض في توجيهها: "حيث أن المرأة في العصور الماضية وفي عصر النبوة والإمامة كانت بعيدة كل البعد عن التطور الثقافي والاجتماعي نتيجة العرف

التاريخي والعادات والأعراف الجاهلية، وكان تقبلها للدخول في مجال القضايا المهمة مثل: الحكم والاستشهاد ونحو ذلك قليلا جدا، ولذلك فإنه من المحتمل أنّ الشارع الحكيم قد رفع عنهم مسئولية مثل هذه الأمور. ولهذا الاحتمال يمكن أن نشير إلى: الرواية المذكورة في علل الشرائع، والتي رأى فيها الإمام الرضا عليه السلام سبب عدم قبول شهادة النساء في إثبات الهلال والطلاق، لضعف عيون النساء في رؤية الهلال وميلهن نوعياً إلى جنسهن في الطلاق. ومن الواضح أن هذا التفسير لن ينطبق دائماً على جميع النساء، وقد لا يكون صحيحاً في القبائل والأقوام والمناطق المختلفة. لذا ينبغي أن يقتصر الأمر على الحالات التي تنطبق عليها. وهذا بحد ذاته دليل على الاحتمال المذكور وأنّ هذه الروايات تعود إلى أحوال خاصة وزمان ومكان معينين. ومن الملفت أنه بعد تحليل تلك الاحتمالات وشرحها، من أجل تقديم فهم آخر للروايات، يستشهد بروايات لعدم قبول شهادة النساء في بعض الحالات، التي استخدم فيها بدلا من "لا يجوز" ونحوها، "لا أجيز" أو مثلها، واستنبط من هذه الروايات أنها لا تظهر في بيان الحكم الإلهي؛ بل هي كالأحكام التي تشير إلى أحوال خاصة وزمان ومكان معينين، ثم يعرض هذه الروايات بالتفصيل، وأنه كيف ورد الأمر المعين بهذه العبارة. (الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، كتاب الشهادات، باب ٢٤، الأحاديث ٢، ٢٠، ٤٣) وفي رواية أخرى (الحديث ٤٣) جاء: «اجازة شهادة النساء في الدين وليس معهن رجل» (المنتظري، ١٣٨٦، صص ١٢٥-١٢٦). وفي نهاية دراسة هذه الروايات ولإثبات حق المرأة في الشهادة ومساواتها، يقول: "ولكن يمكن القول بأن معنى الإذن بالشهادة هو إنفاذ شهادة المرأة، وهو ما يجب قبولها في الأمور المالية؛ ولهذا قال في بعض الروايات: «على الإمام أن يجيز شهادتها» (حر عاملي، ١٤٠٩ق، ج ٢٧، ص ٣٥٢، باب ٢٤، ح ٦) ولم يقل: "لإمام أن يجيز". لكن في المقابل، في كثير من الروايات المذكورة فقد جاء تعبير "قضى" ونحوه، وهذا دليل على أن المقصود بالإذن في هذه الروايات هو نفس الإذن الذي من شؤون الحاكم الاسلامي. ولعل هذه

الفائدة هي أهم أثر لهذه المناقشة في الاستنباط. لأن في جميع الاستنباطات، في البداية، هناك تغيير في الفهم و تفسير النصوص. و الفقيه الذي يفسر هذه الأحاديث المنافية للكرامة على حساب الحكم الحكومي للإمام، أو يعتبرها مستندة إلى الظروف التاريخية الخاصة بذلك العصر، يرتكز على الفكر الذي يرى أن أدلتنا لا ينبغي أن تكون متعارضة مع الأصول العامة؛ مثل أصل الكرامة. ولما كان لأصل العدالة مثل هذا التأثير في الاستنباط، فإن الفقيه إذا لاحظ، أخذه على محمل الجد، وفسره بما لا يخل بالعدالة. ولذلك يمكن أن يكون مفيداً في المسائل الفقهية النظرية والتفسيرية من حيث فهم الأحكام، وتفسير الآيات، ومنهج التفسير واستنباط الأحكام.

٦١

أصول الفقه
رؤية مقارنة بين المذاهب الإسلامية

دور الكرامة الإنسانية في استنباط الأحكام مع التركيز على الفقه المعاصر

ج: أنواع من التغيير في الفهم

لقد ورد تأثير أصل الكرامة في فهم وتفسير النصوص والمصادر الدينية في كلام الفقهاء على صور مختلفة، نذكر منها بعض الحالات.

(١) ترجيح المعنى الموافق للكرامة بين المعاني المختلفة المحتملة

في بعض الأحيان يتم حدوث التغيير في الفهم حيث يكون للكلمة معاني مختلفة منذ البداية ويكون أصل الكرامة مرشح أحد هذه المعاني. وفي هذا النوع من التغيير في الفهم، فإن الخطوة الأولى في فهم الآيات هي أن تكون هناك احتمالات كثيرة للآية والرواية، ويفضل الفقيه المعنى المحتمل الذي يتوافق مع أصل الكرامة. ومثال ذلك: في فهم آية: «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه، ٢٩) قد اختلف المعاصرون في معنى "الصاغرين"؛ وقد أخذه بعض الناس بمعنى الاستخفاف، والبعض الآخر أخذه بالمعنى الالتزامي لكلمة "الصاغرون"؛ وعلى معنى التصغير والاستخفاف فإن أخذ الجزية من أهل الكتاب يجب أن يكون على نحو يجعلهم صغاراً ومتواضعين ومذلين، وقد ورد في الفقه أمثلة على

هذا الاستخفاف: كما قال صاحب جواهر: «تكون بحسب ما يراه الإمام عليه السلام بما يكون معه ذليلاً صاغراً خائفاً» (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج ٢١، ص ٢٤٧). فإن مثل هذا المعنى الذي يريد بموجبه الذي المصمم على دفع الضرائب أن يذل ويهان بالإضافة إلى الطاعة، هو ضد كرامة الإنسان. ومن الطريف أن السيوري لم يقتصر على ذلك في كنز العرفان، بل نقل كلام من قال: «... وَهُمْ صَاغِرُونَ» من الصغار وهو الذلّة والواو للخال أي يعطونها حال ذلّتهم قيل هو أن يدفع ويقهر بحيث تظهر ذلّته وقيل أن يجيء ماشياً يسلمها وهو قائم والآخذ جالس ويقال له أدّ الجزية وأنت صاغر ويصفع على قفاه صفيعة...» (السيوري، ١٣٨٤هـ، ج ١، ص ١١).

في مقابل هذا الرأي، فقد صرح الشيخ الطوسي في المبسوط خلافاً للرأي الشافعي (الشافعي، ٢٠٠٩م، ص ١٨٦) وهؤلاء الفقهاء: بأن المعيار في الجزية هو الالتزام بالقوانين والأحكام، لا أكثر: «هو التزام أحكامنا و جريانها عليهم». (الطوسي، ١٣٨٧هـ، ج ٢، ص ٣٨) مما ينفي أصل الكرامة، المعنى التصغيري الذي هو ضد الكرامة^١. وعلى هذا الأساس فإن المعنى الثاني، وهو المعنى الالتزامي لوجوب أخذ الجزية على أنه قبول غير العاصي للقانون والشرع، يتفق مع معنى الكرامة (الشعراوي، ١٩٩٧م، ص ٣٢٧٧).

ومن الأمثلة الشائعة جداً بين الباحثين في الفقه، هو التصرف المعجمي لمعنى كلمة الضرب في الآية: «وَاضْرِبُوهُمْ» (النساء، ٣٤). وفي مثل هذه الآية، حيث

١. و«الصاغر» مأخوذ من «الصغر» على زنة «الكبر» وخلاف معناه، ومعناه الراضي بالذلة. والمراد من الآية أن الجزية ينبغي أن تدفع في حال من الخضوع للإسلام والقرآن. وتعبير آخر: هي علامة الحياة السلمية، وقبول كون الدافع للجزية من الأقلية المحفوظة والمحترمة بين الأكثرية الحاكمة. وما ذهب إليه بعض المفسرين من أن المراد من الجزية في الآية هو تحقير أهل الكآب وإهانتهم والسخر منهم، فلا يستفاد ذلك من المفهوم اللغوي لكلمة الآية، ولا ينسجم وروح تعاليم الإسلام السمحة، ولا ينطبق مع سائر التعاليم أو الدستور الذي وصلنا في شأن معاملة الأقليات.

وردت عدة معانٍ للكلمة المعنية، مثلاً في كلمة "ضرب"، فإن أحد المعاني هو الضرب الخفيف حسب الرأي المشهور، ولكن ورد لها معانٍ أخرى أيضاً، وبناء على قاعدة الاشتراك، وكلمة "الضرب" ليست استثناء من هذه القاعدة، [يمكن تفسيرها على معانيها المعجمية الأخرى]. لأن "الضرب" له معانٍ مختلفة في الأدب العربي، مثل: السفر، والنهي، والامتناع، والإعراض، والابتعاد، والضرب أيضاً أحد هذه المعاني. ثم يقولون إننا نعتقد أن الضرب في هذه الآية يعني الابتعاد عن المرأة ولا الضرب. لأنه في كثير من الآيات ورد "الضرب" بمعنى البعد والابتعاد. وبالنظر إلى مقدمة الآية وخاتمتها والأدلة الأخرى وألفاظ الآية وسياقها، فإن التفسير الأكثر منطقية هو أن الضرب في هذه الآية، مثل الضرب في الآيات الأخرى، يعني الانفصال والابتعاد والرحيل. ويعتبر انفصال الرجل وخروجه من البيت وابتعاده عن زوجته عقوبة. في الواقع، ويعتبر الابتعاد في المرحلة الثالثة أشد خطورة من المرحلة الثانية، التي يتم فيها الابتعاد عن الفعل الجنسي فقط (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج٧، صص ٢٤٤-٢٤٥).

ومن أمثلة التوجيه، قول أحد المفسرين والفقهاء المعاصرين أعني فضل الله، حيث يقول: "معنى كلمة «وَأَضْرِبُوهُنَّ...» هذا هو الأسلوب الثالث، وهو أسلوب الضرب، ولكنه لا يمثل الضرب اللامعقول الذي يمارسه الإنسان بطريقة انفعالية، على أساس المزاج الحاد والعقدة النفسية، والحاجة إلى التنفيس عن الغيظ، بل هو الضرب التأديبي الهادئ الذي يوحى لها بالمهانة. وقد وردت الأحاديث التي تظهر أنه الضرب غير المبرح الذي لا يدمي لحماً ولا يهشم عظماً؛ مما يوحى بأنه يمثل أسلوباً نفسياً أكثر مما يمثل أسلوباً مادياً. وقد يأخذ البعض على الإسلام هذا الأسلوب الذي يتنافى مع احترام المرأة وكرامتها والنظرة إليها كإنسان، ولكن القضية - في نظرنا - لا بد أن تواجه من ناحية ثانية، وهي هل أن أسلوب العقوبات التأديبية، من السجن والضرب ونحوهما، يتنافى مع كرامة الإنسان كإنسان، لتكون الدعوة إلى إلغاء العقوبات من أساس التشريع، دون

فرق بين الرجل والمرأة؟ وهذا ما لا نتقبله كل الأمم والشعوب التي تريد أن تحفظ حياتها، من خلال حفظ نظامها الذي يعتبر العقوبات جزءاً من الخطة العامة للقانون، باعتبارها العنصر الرادع للمجرمين والمنحرفين عن السير بعيداً في ميدان الإجرام والانحراف" (فضل الله، ٢٠١٩م، ج٧، صص ٢٤٤-٢٤٥). لكن الواقع والتجربة يدلان على أن هذا الضرب، بأي شكل من الأشكال، رمزياً أو حقيقياً، ليس إلا تحقيراً واستخفافاً بهدف هذا الأمر أعني الإصلاح، ويزيد من سوء الأحوال ويخلق الخلافات ويفاقم الاستياء والأزمات الزوجية، وبدلاً من الرغبة في العيش، سيجعل المرأة تندم على العيش معاً. الضرب وهو في حد ذاته شكل من أشكال العنف ويترك آثاراً نفسية على المرأة وأولادها والأسرة، ويجعلها تنأى بنفسها عن الحب والوفاء، ويهين شخصية المرأة، ووفقاً لحديث النبي ﷺ الذي يقول: «أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد يضربها أول النهار ثم يضاجعها آخره» (السيوطي، ٢٠٠٩م، ج٢، ص ٥٢٣). وهذا الحديث فيه كفاية عن أن العلاقات الطيبة لن تتحقق إلا بالصدقة والسلام. وهذه الطريقة في التعامل مع المرأة أو الرجل هي ضد كرامة الإنسان. وهذه المبررات لا تحل مشكلة التناقض مع كرامة الإنسان. عندما أصدرت الحكم لرجل، وليس للقضاء أو المشرفين، وتم إعطاء مثل هذا الاختيار، فإنه يسبب الاستفادة السيئة ويتناقض مع غرض الآية وهو إصلاح العلاقات الأسرية. وأيضاً عندما يتحدث الله ﷻ عن الانفصال الجيد بين الزوج والزوجة أثناء الطلاق، وهو نهاية الحياة الزوجية ولا يرغب الزوج والزوجة في العيش معاً بعد ذلك: «فإمساكٌ بمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (البقرة، ٢٢٩)، فكيف يقترح القرآن حلاً عنيفاً مثل الضرب أثناء فترة الزواج بسبب خلق مشكلة في الحياة الزوجية عندما يرغب الزوج والزوجة في الاستقرار في العيش مع بعضهما البعض؟ ولا شك أن هذا التصور يتعارض مع روح الإسلام. ولذلك فقد طرحنا في مناقشتنا معنى آخر وقلنا إن هذه الآية ليست في موضع الإذن بالضرب، بل في موضع منع الضرب. عادةً ما يستخدم

العديد من الأزواج في الماضي واليوم خيار الضرب من موضع سلطتهم وقوتهم، لكن القرآن لتقليل الغضب وتهدة الأجواء، يقول: تكلموا أولاً، إذا لم ينجح الأمر، انفصلوا لبعض الوقت وابتعدوا. ومن الواضح وفي عملية من هذا النوع، يكون اقتراح الضرب هو خلق عائق وليس اقتراح أسلوب ثالث.

٢) تأويل الكلام بالمعنى المتناسب للكرامة الإنسانية بدلاً من المعنى الظاهري

وهذا التأويل وعدم الاعتماد على ظاهر اللفظ، وإن كان له جانب تأويلي، إلا أنه كتأويل فقهي. أي أن ظاهر الكلمة يدل على معنى، أو أن المشهور من الفقهاء حملوها على معنى، ولكن رغم هذا فقد تم تأويل ظاهر الكلمة بطريقة مختلفة لتتوافق مع أصل الكرامة. وهذه الطريقة لها تاريخ طويل و كانت شائعة بين القدماء، فمثلا الشيخ المفيد يؤكد على هذه النقطة في الروايات: وكذلك إن وجدنا حديثا يخالف أحكام العقول أطرحناه لقضية العقل بفساده (المفيد، ١٤١٣هـ، ج ٥، ص ١٤٧). ومثل هذه الأمثلة والمطالب يمكن رؤيتها في كلام السيد مرتضى علم الهدى (علم الهدى، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ١٨)، والوحيد البهبهاني (الوحيد، ١٤١٧هـ، ص ٣٤٣) وغيرها. كما قدم يوسف القرضاوي مثالا على هذا القسم من التأويل في الأحاديث المنافية للكرامة:

وهناك أحاديث صحيحة، ولكنها مؤولة، لمعارضتها لظاهر القرآن، كحديث: «لا تبدءوا اليهود والنصار بالسلام، وإذا لقيتموهم في الطريق، فاضطروهم إلى أضيقة» [رواه مسلم "٢١٦٧" عن أبي هريرة]. فهو مخالف لآية «وَإِذَا حُيِّمَ بِحِيَابٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مَنَّا أَوْ رُدُّوهُا» (النساء، ٨٦) وقوله ﷺ: «أفشوا السلام» (الجامع الصغير، ح ١٠٢١ و ١٠٨٩) ويجب تأويل هذا الحديث بأنه خاص بأهل الحرب المعادين للمسلمين، وليس في شأن المسلمين (قرضاوي، د.ت، ص ١٩).

وبطبيعة الحال، فإن مشكلة تفسير وترجمة معنى الكلمة ليست خاصة بهذه المسائل، وهي أكثر انتشارا في علوم مثل علم الكلام والتصوف؛ وفي القرآن

مضامين لا يمكن تقديم معانيها المحكّمة والمستدلة إلا عن طريق التأويل؛ مثل ما ورد في قصة آدم في بداية سورة البقرة (٣٠-٣٨) وسورة الأعراف (١١-٢٥) ولا يمكن أخذهما بالمعنى الحرفي؛ أو ما ورد في قصة موسى والخضر في سورة الكهف ولا يتفق مع القواعد الشرعية^١. وفي بعض الحالات، حتى ظاهر الكلمة لا يعبر عن المعنى بشكل كامل. مثل قوله: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (المجادلة، ٢٢)؛ ولا يمكن الكتابة في القلب، فلا بد أن يكون لها معنى آخر حتى يكون الكلام صحيحاً. أو ما ورد في الأخبار والآثار من «حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها فكان وصوله إلى قعرها و سقوطه فيها...»، وبالمناسبة يروي ابن عربي بعضها (ابن عربي، د.ت، ج ١، ص ٢٩٨). وقد قام كثير من الفقهاء، سواء بإسم التأويل أو بدونه، بتأويل الأحاديث الفقهية وحرفوا عن ظاهرها الأصلي من أجل جمعها مع الأخبار الأخرى أو لتكون متوافقة مع أصل كلامي كالعصمة أو علم الإمام أو العدل. ومن تابع هذا الباب يرى أن هذه التأويلات كثيرة في كلام الفقهاء. ومن الطبيعي لمن يقبل أصل الكرامة كقاعدة فقهية أن يتبع تأويل الآيات حتى يفهم الآية والرواية لصالح هذه القاعدة. والتأويل تارة هو تصرف في معنى الألفاظ وتارة هو تصرف في معنى المعنى، مثلاً في رواية التي تخالف أصل الكرامة، إذا حملت شأن صدورها على وقت معين و مكان خاص الذي لم تكن فيه هذه العلاقات، فهذا تصرف في معنى المعنى. أي أن هذه الفئة من الأحاديث والآراء الفقهية تحمل على مصاديق وأمثلة كانت لها علاقات تاريخية وثقافية خاصة، أو كنّ مبنية على قيود وشروط معينة لم يقع فيها هذا التعارض.

١. مثل ما فعله السيد الخضر عليه السلام في قتل ذلك الطفل ويحتج بأن ذلك حفاظاً على مستقبل والديه... وإذا كان هذا على ظاهر الآية فهو مخالف لقضاء الله. فكيف تقبل مدرسة العدل أن الله أمر بقتل طفل صغير خلقه ولم يخطئ بعد، ولم يكن للوالدين أي دور في هذا الشر. أليس للأوامر الإلهية ونواهيها الحسن والقبح الذاتيين؟ أليس قبيحاً أن يقوم أحد بعمل الخضر في هذه الحالات؟...

ومثال هذا التأويل ما يتعلق بكلمة اليد في الآية الكريمة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ...» (مائده، ٣٨) أما فيما يتعلق بقطع يد السارق، فهل يمكن قطع يد السارق اليوم، أم أن الطريقة الوحيدة لمحاربة السرقة هي قطع اليد؟ ولذلك فقد أول البعض الآية على أن معنى القطع هو قطع يد السارق عن السرقة، أي أن يفعل شيئاً حتى لا يتمكن السارق من السرقة مرة أخرى. لكن هذا التأويل لا يتفق مع سياق اللفظ، لقوله: «جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ». والآية تقول بقطعها عقوبة من الله، وما قيل في تأويل القطع ليس لها وجه عقابي. وبما أن عالماً مثل كرجي لا يقبل هذا التأويل، فهو يقول إنه إذا كان هناك شيء أكثر فعالية من قطع اليد، وفقاً لجميع المذاهب المختلفة، فإن الإسلام يريد ذلك، والشريعة الإسلامية تريد إصلاح المجتمع (كرجي، ١٣٩٦ش، ص ٣١٥).

ومن أمثلة هذا التأويلات في الأحاديث، يمكن الإشارة إلى ما ورد في الحديث عن جواز ضرب الأطفال للتربية كما ورد في بعض الأحاديث عن الصلاة في سن السابعة أو التاسعة (الصدوق، ١٣٦٢ش، ج ١، ص ٢٨١) أو غير ذلك من الأمور مثل منع الانحراف (ورام، ١٤١٠هـ، ص ٣٥٨) وفي هذا السياق، ووفقاً لتفضية كرامة الطفل وحقوقه، فإن العقوبة البدنية لها آثار ضارة وغالباً ما تكون غير بناءة، بل مدمرة للشخصية، ولهذا السبب بدأ البعض في تأويل هذه الروايات وقالوا إنه ليس من الواضح أن الضرب هنا كان بنفس معنى الضرب، أو أن هذه العقوبات ليس المقصود منها شفاء قلب والانتقام من الطفل، بل التعرف على هذه الأمور وتنفيذها يكون لغرض ضمان حقوق الناس والأمن الاجتماعي ومنع الفوضى ولأهداف تربوية (أميني، د.ت، صص ٤٥٣-٤٥٥). ومن جهة أخرى فإن مفاد هذه الأحاديث أن العقاب مقبول كأداة تربوية، وأن استعماله مفيد في الحالات التي يتصف فيها بهذه الخاصية، أو أن العقاب البدني يُقدم دائماً كحل أخير في التربية؛ أي أنه يجب أن يبدأ بالرفق والتسامح؛ وإذا لم

يكن مجدياً، فيجب اللجوء إلى العقاب البدني؛ كما ذكرنا في الرواية عن تعليم الصلاة، تعليم الصلاة أولاً، ثم السماح والتهدئة، وأخيراً ذكر العقاب البدني. كما أن العقاب البدني لا ينبغي أن يكون إلى الحد الذي يسبب القصاص أو الفداء، بل لا ينبغي أن يكون مؤلماً ويسبب الكدمات (الأراحي، ١٣٧١ش، ص ٥٧١). أو ربما فلسفة الضرب الواردة في هذه الرواية هي أنه كانت المصلحة في الأمر بالضرب، وليس في الضرب نفسه؛ أي يكفي أن يفهم الطفل والمتعلم أن للمعلم أن يضربه؛ لأن خوف الضرب أقوى من الضرب نفسه (الطبي، ١٣٨٨ش، ص ١١١).

٣) الاهتمام الجديد بالنصوص

والمقصود أن هناك نقاطاً كثيرة في الآيات والأحاديث تؤكد على كرامة الإنسان، لكن اليوم هذا التوجه بين الفقهاء والباحثين جعله يجد معنى جديداً وينظر إليه أكثر من منظار حق المخالف وكرامته. فمثلاً آية الكرامة نفسها، لم يلتفت إليها السلف بنحو تدل على الكرامة الذاتية والمتأصلة في الإنسان وتكون لها آثار قانونية وثبتت حق المواطنة ونحو ذلك، أو الاستشهاد بروايات مثل: «مرت جنازة على النبي الكريم ﷺ فوق لها، فقيل إنها جنازة يهودي، فقال ﷺ: أليست نفساً» (البخاري، د.ت، ج ١، ص ٢٢٨). وقد فسرت هذه الرواية بمعنى وجود كرامة الشخص المخالف، كما اعتبر كثير من الفقهاء النبي عن عدم دفن الجثة وعدم غسله وإخراجه انتهاكاً لكرامة الميت (مجموعة من المؤلفين، ١٤٢٠هـ، ج ٣٩، ص ٤٢١؛ جمال البناء، ١٩٩٩م، ص ١٠٣؛ الغزالي محمد، ص ٥٣). مثال آخر ما جاء عن النبي ﷺ قال: «مَنْ آذَى ذَمِيًّا فَكَأَنَّمَا آذَانِي» (الخوئي، ١٤٠٠هـ، ج ٢٠، ص ٣٥١) وروى عنه: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَضَ حَقَّهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسِهِ فَأَنَا حَجِجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (سنن أبي داود، ١٤٣٠هـ، ج ٢، ص ٣٠٥٢). والغرض من ذكر هذه الأحاديث هو الإشارة إلى جوانب الكرامة في الإنسان،

حتى الذمي والمخالف بين المنظرين لأصل الكرامة (أحمد التاج إبراهيم دفع الله، ٢٠١٥م، صص ٤٧١-٤٨٩؛ سعيد، صبحي عبده، ١٤١٥هـ، صص ١٧-١٨).

٤) التصرف في المفردات والتغيير في القراءة

والمقصود أن الباحث الفقيه بحكم أصل الكرامة يذهب إلى توجيه معنى من أجل تصرف في النسختين الموجودتين فإنه يقوي النسخة التي في لفظها قولان أحدهما موافق والآخر معارض ويرجح الباحث المعنى الذي يتفق مع أصل الكرامة. فمثلاً أحد الباحثين المعاصرين في رواية ابن سرحان - الذي جاء بلفظ "باهتوهم" وصاحب جواهر رُحَّح عبارة "أهينوهم" بدلاً من "باهتوهم" وتم الإشارة إلى "باهتوهم" على أنها نسخة بدل (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج ٤١، ص ٤١٣). قال إنه إذا صح النقل المذكور، فمن الواضح أنه خارج عن مناقشة "المباهتة"، ولكن في المصادر الروائية، ومنها النسخ العديدة من الكافي، وهو المصدر الرئيسي لهذه الرواية، وقد قورنت طبعها الأخيرة بالعديد من المخطوطات، لا يوجد مثل هذا الحديث (الكليني، ١٣٦٥ش، ج ٤، ص ١٢٣). وغيرهم من الفقهاء أيضاً، وبقدر علمنا، فقد علق الجميع على أساس الرواية المشهورة. ولذلك، فرغم أن رواية صاحب الجواهر لا تواجه الأشكال المضمونية المذكورة أعلاه، ولكن بما أن هذا النقل غير صحيح، فإن تقييم الرواية يجب أن يكون على أساس الرواية المشهورة. وكما ترى فإن "باهتوهم" من جذر "بهت" و"بهت" في اللغة تعني التحير والذهول والرعب والقلق الناجم عن مواجهة شيء غير متوقع وكما نعلم هذا اللفظ في آية «فَبِهْتِ الَّذِي كَفَرَ» (البقرة، ٢٥٧) له نفس المعنى. كما لم يذكر ابن فارس لهذا الجذر أكثر من معنى: «(بَهت) البَاءُ وَالْهَاءُ وَالْتَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ كَالدَّهْشِ وَالْحَيْرَةِ. يُقَالُ بَهتَ الرَّجُلُ يَبْهتُ بَهتًا. وَالبَهتَةُ الحَيْرَةُ. فَأَمَّا البَهْتَانُ فَالْكَذِبُ» (ابن فارس، ١٣٩٩هـ، ج ١، ص ٣٠٧). كما ذكر الفراهيدي هذه الكلمة بمعنى الحيرة: «بهت: بهته فلان، أي: استقبله بأمرٍ قَدَفَهُ به وهو بريءٌ منه، لا يعلمه، والاسم: البهتان».

وبهت الرجل يهت بهتاً إذا حار» (الفراهيدي، د.ت، ج٤، ص ٣٥). ويذكر الزبيدي أيضاً نفس المعنى وينقل عن الزجاج في وصف الآية «بل تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً قَبَّهَتْهُمْ» (الأنبياء، ٤٠): «وَقَالَ الزَّجَّاجُ: «فَتَبَّهَتْهُمْ، أَي: تُحَيِّرُهُمْ حِينَ تُفَاجِئُهُمْ بَغْتَةً» (الزبيدي، ج٣، ص ١٩). وابن معصوم المدني المعروف بالسيد علي خان، أيضاً بعد أن ذكر معنى الحيرة والدهشة وأن البهتان نشأ أيضاً من نفس المعنى الذي يشعر به الإنسان بالحيرة والدهشة عند سماع البهتان والتهمة عن نفسه؛ أضاف أن هذه الكلمة تستخدم أيضاً للإشارة إلى التعثر بغتة والغلبة في الحاجة. عندما يقال: بهتته فهذا يعني: «أَخَذَهُ بَغْتَةً وَغَلَبَهُ فِي الْحَاجَةِ». والنتيجة هي أنه: بحسب أصل كلمة "بهت" يأتي بمعنى الحيرة والدهشة وفيه نوع من التحير والتردد الناجم عن مواجهة شيء ما فجأة؛ وفي المعنى المتعدي لهذه الكلمة فإننا نشاهد نوعين من الاستخدام: ١- إدهاش الآخر وجعله في حيرة وارتباك بنسبة غير صحيحة؛ ٢- لقاء مفاجئ؛ والأخير هو الأفضل (مرتضوي، ١٣٩٥ش، ص ٦٩٤).

الثاني: التأثير في تطبيق القواعد الفقهية أو أصول الفقه

ومن الآثار الأخرى لهذا الأصل ما يتعلق بالقواعد الفقهية وعلم أصول الفقه. وهذا يعني أن هذا الأصل الكلامي له أثر في الأصول الحاكمة على الاستنباط الفقهي، ويهتدي به الفقيه في القواعد العامة. فمثلاً في مبحث التعادل والتراجيح والأخبار العلاجية، وفي مسألة تعارض الأدلة، هناك أحياناً روايتان متعارضتان، إحداهما موافقة مع الكرامة الإنسانية والأخرى متعارضة مع الكرامة الإنسانية. وفي هذه الحالة الحديث الراجح هو الحديث الموافق لهذا الأصل القرآني. ولذلك فإن هذا الأصل يمكن أن يفيد أيضاً في ترجيح الأخبار على غيرها من الأخبار، أي ترجيح الأخبار التي توافق الكرامة على الأخبار التي تخالف الكرامة، كما هو الحال في ترجيح الموافق للعقل أو العدل أو الموافقة للكتاب؛ بل هو قرينة على فهم وتفسير من الكتاب أو الحديث، الذي يحدث عند جمع الآيات أو تعارض

الروايات، أو تعارض ظاهر النصوص، والذي يمكن بمساعدة هذا الأصل أن يستخدم في ترجيح فهم النصوص والأدلة، كما نستعين بالأصول العقلية في التعبير عن مراد الله تعالى في صفات الخدعة والمكر والعرش والكرسي الخبرية.

وعلى سبيل المثال هناك تعارض بين نوعين من الروايات حول ميراث المرأة من المنقولات: وفي ميراث تركة الزوج المتوفى، هل ترث الزوجة من جميع الأموال، أم من المنقولات فقط. على الرغم من أن لدينا في هذا القسم فئتين من الروايات المتعارضة ظاهرياً وقد تم التعليل من قبل الأئمة عليهم السلام، فإن أصل الكرامة يساعد في صالح حقوق المرأة المتساوية في القانون العام: «وإنما ذلك لثلاثاً يَتَزَوَّجْنَ، فَيُفْسِدْنَ عَلَى أَهْلِ الْمَوَارِيثِ مَوَارِيثَهُمْ» (الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، ج ٢٦، ص ٢٠٥ و ٢١٢، ح ١، ص ١٧) ولذلك فإن هذا الأصل سيكون مؤثراً في القواعد الأصولية عند جمع الأخبار، وترجيح أحدهما على الآخر، ورفض الأخبار المخالفة للكرامة باعتبارها مخالفة للقرآن ومناهضة للعقل والعدالة^١. أو التأثير على القواعد الفقهية مثل أصل الحلية الذي له تأثير خاص على الاستنباط في جميع أبواب الفقه ويقدم مفهوم التسهيل والتيسير في الشريعة السهلة والسماحة، ويبين الفقيه في حكمه أن هذه القاعدة هي الأصل الذي يحكم تلك الأحكام^٢. أو في قاعدة "نفي الحرج" التي تبين إنسانية الأحكام الإسلامية وفي حالات خاصة

١. ولمزيد من التفاصيل راجع: أيازي، سيد محمد علي: ارث زوجه در ماترك غير منقول (ميراث الزوجة في الأموال غير المنقولة) على موقع حديث وحى. وفي استعراض هذين الصنفين من الأخبار، تم طرح هذه الأحاديث وبحثها، وبيان إشكاليات الأحاديث المروية.

٢. والأمثلة على هذه الحالات كثيرة، حتى أن البعض صرح على أنها قاعدة، وبعض استشهد بها كأصل في أحكام مختلفة، منها على سبيل المثال: قاضي نعمان، (بلا تاريخ) ج ١، ص ١٧٨؛ الصدوق، ١٣٦٢ش، ج ١، ص ١٢؛ علم الهدى، ١٤١٧هـ ص ٤٦؛ الحلي، نجم الدين، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ٩٨؛ ١٤٢٨هـ، ج ١، ص ١٨٦؛ الحلي، العلامة، ١٤٣٥هـ، ج ٢، ص ٣٥٥؛ الشهيد الأول، ١٤١٩هـ، ج ١، ص ٢٥٦؛ ١٤٠٠هـ، ج ١، ص ١٢٣؛ الأردبيلي، ١٣٧٨ش، ص ٢١، السيوري، ١٣٨٤هـ، ص ١٥؛ الحلي، جمال الدين، ١٤١١هـ، ج ١، ص ٤٥٤.

وعند الشك يمكن أن يستخدمها الفقيه في الاستنباط.

ومثال آخر في فهم أصل نفي السبيل وهو المقطع الأخير من الآية: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١)، والذي أصل الكرامة سيكون مؤثراً في معنى الآية. أولاً: ما معنى الآية في نفي السبيل؟ ثانياً: ما مدى نطاقها ومضمونها؟ وأمثلة مطابقته للقاعدة في كلام المفسرين والفقهاء صحيحة أم لا؟ وأما في خصوص الآية، فإنها في نفي هيمنة الكفار وغلبتهم على المؤمنين، فقد تقدمت عدة احتمالات: (١) نفي غلبة الكفار في الأمور بشكل مطلق، (٢) عدم سيطرة الكفار على الشؤون الاجتماعية والسياسية، (٣) عدم سيطرتهم على شؤون الإدارة، (٤) نفي السيادة في صورة جملة إنشائية وفي مقام التشريع، (٥) نفي السلطة في صورة جملة خبرية والإخبار عن واقع حالي. والمشكلة في تفسير هذه الآية والتي تتعلق ببحثنا هذا هي تفسير السلطة والتي في الحقيقة ليست سلطة الكفار، بل هي سلطة العلم والخبرة على الجهل وعدم المهارة في أحد التقنيات والمعارف، مثل توظيف طيار أو طبيب أو مهندس غير مسلم في المجتمع بسبب من مهارته وخبرته جعلته متفوقاً وواجد لشأن الإدارة؛ وهناك مشكلة أخرى تتمثل في الاستناد بهذه القاعدة بما يتعارض مع أصل الكرامة وحرمان المواطنين غير المسلمين من الحصول على الإدارة والارتقاء بمكانتهم الفنية، أو حتى حرمانهم من وظائف مثل أن يكونوا أعضاء مجلس مدينة أو بلدية أو ممثلين للبلدية والبرلمان - لا بالنسبة إلى إخوانهم الدينية، ولكن بالنسبة لجميع الناس، كما هو الحال في بلدان أخرى، يمكن للمسلمين أن يصبحوا ممثلين لبرلمان ذلك البلد- أي إيجاد المحدودية في استخدامهم يتعارض مع أصل الكرامة.

ومن الناحية التاريخية فإن استخدام هذه القاعدة له تاريخ طويل في الفقه الشيعي والسني. وقد تم الاستناد بهذه الآية في أغلب كتب أهل السنة. على سبيل المثال قد استشهد الشافعي (٢٠٤هـ) بهذه الآية في بعض المواضع. (فخر الرازي، ١٤٢٠هـ، ج ١١، ص ٢٤٨؛ ابن حزم، ١٤١٦هـ، ج ٤، ص ٦٦) وكان القدماء والمتأخرين من

الأصحاب اعتمدوا على هذه القاعدة والآية الكريمة في كثير من أقوالهم. مثلاً الشيخ الطوسي على خلاف تفسيره، فإنه يشير في كتب الفقه إلى بطلان بيع العبد المسلم لكافر فيقول: "ودليلنا قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١)" ثم يقول: "وهذا عام في جميع الأحكام" (الطوسي، ١٤١١هـ، ج ٣، ص ١٨٨، ٣١٥م؛ ١٣٨٧هـ، ج ٦، ص ١٢٩). وهو يستخدم نفس التعبير في بطلان وكالة الكافر في شراء عبد مسلم (الطوسي، ١٤١١هـ، ج ٣، ص ١٨٨، ٣١٥م؛ ١٣٨٧هـ، ج ٦، ص ١٢٩). ومرة أخرى، يتمسك بهذه الآية فيما يتعلق بإسقاط حق شفعة الذمي على المسلم (الطوسي، ١٤١١هـ، ج ٣، ص ١٨٨، ٣١٥م؛ ١٣٨٧هـ، ج ٣، ص ١٣٩). وبطبيعة الحال، فقد قال البعض شيئاً عن تحقيق سلطة الكافر على المسلم (سيفي، ١٣٨٣ش، ج ١ ص ٢٤١). وهو ما اختلف فيه بعض الفقهاء المعاصرين، ولذلك أعاد الفقهاء نطاق الاستشهاد بهذه الآية إلى معنى وتفسير لا يتعارض مع أصل الكرامة. ومن المثير للاهتمام أن بعض الفقهاء المعاصرين قد استدلوا بهذا القاعدة ليبينوا أن قاعدة نفي السبيل هذه تقوم على أصل كرامة الإنسان، ومنها كرامة المسلمين، فإذا كان للإسلام عزة، فلا ينبغي لأحد من المؤمنين، بمن فيهم من يؤمن بهذا الدين، أن يذل ويهان تحت سيطرة الآخرين لأسباب دينية، وعلى المسلمين أن يعرفوا موقفهم. ولذلك قال بعض الفقهاء: إن مقتضى هذا الدين الخفيف أن تكون جميع أحكامه سبباً لعزة المسلمين. ومن هذا المنطلق نستنتج أنه يتناسب الحكم والموضوع، فإن الإسلام من الناحية التشريعية لا يمكن أن يشرع قانوناً يسبب عزة الكفار وإذلال المسلمين، لأن هذا الأمر لا يتوافق مع هذا الدين الخفيف (البنجوردي، ١٣٧٢ش، ج ١، ص ٣٥٧). ولذلك فإن الغرض الأساسي من قاعدة نفي السبيل هو منع الكفار من التسلط على المسلمين وإذلالهم والإضرار بكرامة المسلمين فردياً واجتماعياً.

بمعنى آخر يمكن تحديد الأساس العقلي والفهم الاستنادي من الآية، انطلاقاً من أصل الكرامة الإنسانية وعدم التفريق بين حقوق أي إنسان، بناءً على

المبادئ التالية:

١. إنَّ المراد من نفي سلطة الكافر هو بسبب كفره. ولأن الكفر قد أخذ في الموضوع، فإذا كان هناك كافر في موقع ما، لا بما هو كافر بل بما هو إنسان فلا مشكلة في اتخاذه ولياً، ولا في التفاعل والعلاقات المالية معه.
٢. بما أن القرآن يعتبر كرامة الإنسان هي جوهره، وفي هذا الجعل فلا فرق بين المسلمين وغير المسلمين، والكرامة هي جوهر الإنسان ذاته. ولذلك فإن الخوف من انتهاك كرامة المسلمين يكون من قبل الكفار الذين يريدون تحقيق مرادهم بكفرهم، لذلك يمكن القول أن أحد المعايير البارزة لهذا الحكم هو مراعاة حقوق المسلمين وكرامتهم من جانب أنفسهم والمجتمع والحكومة، حتى لا يتم وضع قانون لسلبه وتنفيذه. ولذلك، واستناداً إلى أصل الكرامة وأصل العدالة، وهو من الأصول الإنسانية التي يقبلها جميع العقلاء، فإنه يمكن في فهم الأدلة التي لها وجهان أن يستند إلى معنى لا يضر بالحقوق العامة للمواطنة.

الثالث: الأثر في الاستدلال بالأحكام الفقهية المتعارضة مع الكرامة

إن تأثير هذا الأصل في استنباط المسائل الفقهية، وخاصة في أحكام المعاملات في مطلق مواردها، كبير جداً. على سبيل المثال، يجب دراسة الأحكام المدنية والجنائية والبيوع والمعاملات والقضايا السياسية باتجاه فقه الكرامة، ولذلك من الضروري جداً المراجعة في مجموعة من الأحكام الفقهية التي تم استنباطها وبيانها حسب المناسبات والعلاقات الثقافية والاجتماعية في العصور الماضية، مرّة أخرى. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن جزءاً من هذه المراجعة وإعادة النظر لا بد أن يتركز على تطورات اليوم، الأمر الذي استدعى المراجعة وجعلها ضرورية. وإذا تمت مناقشته وفحصه بشكل جيد،

يمكن أن يطرح فقه حقوق الإنسان وفقه الكرامة بشكل مستقل. وقد أشار الفقيه الكبير المعاصر آية الله منتظري إلى هذا الأصل في نحو ٢٥ موضعاً من الفقه فقال: "وينبغي أن يقال عن هذا الأصل أنه حيثما اعترفنا بالكرامة الذاتية في الإنسان؛ لقد امتدت قسراً إلى جميع البشر، ويذكر أيضاً أننا إذا التزمنا بالكرامة الذاتية، فيجب علينا أيضاً أن نتمسك بمبادئ الإنسانية، ونتيجة لذلك، فإن ذلك يتطلب سلسلة من الحقوق الاجتماعية المشتركة له؛ مثل: حق الحياة، والتفكير، والمساواة في إمكانية استثمار الموارد الطبيعية والاقتصادية، وفي هذا الصدد لا فرق بين المسلمين وغير المسلمين؛ وبالطبع، إذا كان الاختلاف في العقائد يسبب اختلافاً في مثل هذه الأمور الحقوقية، فالمسلم الذي يكون إيمانه أقوى وأكمل يكون له حقوق أكثر في المجتمع؛ في حال لم يلتزم أحد بهذا المعنى" (منتظري، ١٣٨٧، ص ٧٨؛ الشعراوي، ١٩٩٧م، ص ٤، ص ١٧٢٦، في الحديث عن أداء الأمانة كحق من حقوق الكرامة الإنسانية). ومثال آخر هو طريقة الاستدلال على تحريم العبودية، حيث استدل الفقهاء المعاصرون على تحريمها بطريقتهم الخاصة، ومنهم آية الله منتظري في جوابه على سؤال: هل أحكام الرق والعبودية التي تعتبر اليوم منافية للإنسانية، تحسب من الأحكام التي انتفى موضوعها في هذا العصر فقط، أم تحسبها من الأحكام الإمضائية والموسمية التي كانت خاصة بمجتمع صدر الإسلام وفي العصر الحاضر حتى عند تحقق موضوعها محرم في الشريعة أيضاً؟ فأجاب: من مجمل أحكام الإسلام ومواقفه في خصوص مسألة العبودية، يمكن أن نستنتج أن الإسلام نهض لمحاربة ظاهرة العبودية من أجل القضاء عليها وإلغائها في الوقت المناسب. ومن تلك المناسبات والحالات ما يلي: إن حق التحكم في النفس هو من الحقوق الطبيعية للإنسان، وهو ما أقرته الشريعة الإسلامية وأكدت عليه. ولذلك فقد أقر الجميع في دراسات الحكومة والولاية أن الأصل العقلي الأول هو عدم ولاية أي إنسان على آخر. ولذلك فإن إثبات الولاية

والسلطة على الغير يحتاج إلى أدلة مقنعة، وبعدها تقبل الولاية على الغير. مثل ولاية الأب على الابن، أو ولاية وسلطة الحكومة المنتخبة على المواطنين. لا شك أن العبودية تقتضي ولاية كثير من الناس على كثير من أبناء جنسهم، ولهذا السبب فهي ضد قاعدة حق التحكم في مصير المرء، واستثناء منها، وهو مخالف للحق الطبيعي والفطري للمستعبدين. كما أن استعباد العبيد في العصر الأول كان نوعاً من المواجهة (أي أن الكفار استعبدوا العبيد من المسلمين أيضاً أثناء الحرب)، وهو أمر مقبول بالعقل والحكمة، واليوم تغيرت عادة العصر تماماً وتغيرت العبودية وتم إلغائها والقضاء عليه. ولذلك، فحتى الآن، فإن حكم العبودية ليس فعالاً من حيث عدم استيفاء موضوعها (منتظري، ١٣٨٦ش، صص ١٠٥-١١٠).

ومثال آخر: في أحكام ولاية الأب على الطفل، وجواز تأديبه؛ ثبت اليوم علم النفس أن العقاب البدني للطفل يسبب اضطراباً في شخصية الطفل العقلية وينتهك كرامته. ومن آثار هذا الاضطراب يمكن الإشارة إلى الشعور بالانتقام، وعدم الثقة، والعنف، والعصيان، وضعف الإرادة، وما شابه ذلك. وفي الفقه التقليدي، وإن كان لضرب الطفل حد (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٣٨٩) لكن السؤال الرئيسي هو لماذا الضرب؟ وهل ثقافة اليوم تعتبر الضرب مناسباً للتربية، وتسمح به؟ هل تم تدريس أساليب أخرى تعتبر نوعاً من المهارة في التعليم؟ هذا في حين أن تنبيه الطفل البدني إذا تسبب في مثل هذا الاضطراب ولو كان محدوداً هو من أمثلة الظلم وضد كرامة الطفل وله تأثير سلبي جداً على نفسية

١. بل حتى بين الفقهاء المعاصرين، في بعض الأحيان، وإذا روعيت الشروط، يوصى بالتأديب ويستحب؛ لأن التأديب عندما يراعى حسب غرضه وشروطه، فإنه يتسبب في نمو الطفل وتحسينه، ولذلك فإن القيام به مفضل على عدم القيام به (فاضل التكراني، ١٤٠٦هـ، ص ٤٢٥).

الطفل، وقد ثبتت هذه المسألة في علم النفس التربوي^{١٠} ومن ناحية أخرى كيف يجوز ولو كان بقصد التأديب، فإن إيذاء الطفل ظلم وهذا محرم شرعا إما من طريق النقل (غافر، ٥٢؛ آل عمران، ١٥١؛ الأعراف، ٤١ و٤٤؛ إبراهيم، ٢٢؛ شوري، ٤٥؛ إنسان، ٣١) أو من طريق العقل، أن مثل هذا الأمر مناف للكرامة الإنسانية. ولذلك لم يتم الإشارة إلا إلى أمثلة قليلة لأحكام كثيرة تنتهك أصل الكرامة من وجهة نظر الفقهاء، كما تم ذكر أمثلة أخرى لتوضيح جوهر المسألة وأبعادها.

نتيجة الورقة

لقد تشكل الفقه المعاصر في سياق التطورات الاجتماعية وإمكانية الوصول إلى المصادر والكتب والأقوال والأسئلة بشكل لا يوصف، وأضيفت إليه العلوم البينية التي لم تكن موجودة من قبل. وكان من هذه التطورات الإشارة إلى أصل كرامة الإنسان باعتباره الأصل الحاكم على الاستنباط في الحقوق، والذي قبل ظهور هذا الأصل كانت الفتاوى الشهيرة مختلفة تماما، والأصل المبني على إحدى الصفات التي أعلنها الله ﷻ في سورة الإسراء، ومثل أصل العدالة، يمكن أن يكون له معنى متفاوت عند الفقهاء المجددين. إلا أن هناك أصول تحكم فكر هؤلاء الفقهاء، مؤثرة عليهم كسلمات ومطلقات، مثل مراعاة المصلحة في

١٠ من وجهة نظر علم النفس، إذا كنت تستخدم العقاب الجسدي في تربية طفلك، فعليك أيضًا أن تتوقع عواقبه. ومثال على هذه الحالات، تم إثبات عواقب العقاب البدني للأطفال بالتجربة الميدانية، مثل أن يتعلم الطفل من السلوك السلي للجار ويطبقه على الآخرين في نفس الفترة والبلوغ، كذلك حيث أن هذا الأسلوب التربوي يجعله يرى أساليب حل الخلاف في العقاب البدني ولا يستطيع استخدام أساليب الحوار. كما تؤدي هذه العقوبة البدنية في كثير من الحالات إلى تعرض الطفل لإصابات خطيرة نتيجة للعقوبة. راجع: محمد رضا ثنائي فر... يمامدهاى تنبيه بدني كودكان توسط والدين در محیط خانه و خانواده (عواقب العقاب البدني للأطفال من قبل الوالدين في البيت والبيئة الأسرية)، مجلة حقوق بشر، السنة السادسة، خريف وشتاء ٢٠١٩، العدد ٢ (١٢ على التوالي).

الأحكام الاجتماعية، وعدم قدسية الأحكام والقوانين الاجتماعية؛ وإذا كان هناك حكم في الماضي، فإن ذلك الحكم لا يستمر بالضرورة مع تغير العلاقات؛ كما أن العقل في تفكير هؤلاء الفقهاء مؤثر في استنباط النصوص أو فهمها. لكن الجزء الأهم في هذه الورقة هو تأثير أصل الكرامة في الاستنباط، كما أن له أثر في فهم الآيات والأحاديث الفقهية، أو له أثر في تطبيق الأحكام الفقهية، أو قواعد أصول الفقه، أو في استنباط الأحكام الفقهية المخالفة للكرامة.

فهرس المصادر

١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي. (١٤١٦هـ).
الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، (د.ت). مجموعة رسائل ابن عابدين.
بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣. ابن عربي، محي الدين. (د.ت). الفتوحات المكية. أربعة مجلدات. قم: مؤسسة
آل البيت عليه السلام.
٤. ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب
(الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دار صادر.
٥. أبو زهرة، محمد. (١٩٩٧م). زهرة التفاسير (الخطوط). القاهرة: دار الفكر العربي.
٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي
السجستاني. (١٤٣٠هـ). سنن أبي داود (المحقق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة
الأولى). بيروت: دار الرسالة العالمية.
٧. الأراكي، محمد علي. (١٣٧١ش). توضيح المسائل. قم: انتشارات مركز الإعلام
الإسلامي بجوزة قم العلمية.
٨. الأردبيلي، احمد بن محمد. (١٣٧٨ش). زبدة البيان في أحكام القرآن (محققان:
علي اكبر زماني نژاد ورضا استادی). قم: مؤتمر المقدس الاردبيلي.
٩. أحمد التاج إبراهيم دفع الله. (٢٠١٥م). حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية في
ضوء مصدرها القرآن والسنة. مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد: ١٦٤،
الجزء الأول، يوليو، صص ٤٧١-٥٢٠. المجلد ٣٤، الرقم المسلسل للعدد ١، يوليو
٢٠١٥م.

١٠. الأصفهاني، محمد حسين. (١٣٧٢ش). نهاية الدراية في شرح الكفاية. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
١١. اطفيش، محمد يوسف. (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). تيسير التفسير للقرآن الكريم. عمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
١٢. أميني، إبراهيم. (بلا تاريخ). اسلام وتعليم و تربيت (الإسلام والتعليم والتربية). قم: بستان كتاب.
١٣. أيازي، السيد محمد علي. (١٤٠٠هـ). اصل كرامت به مثابه قاعده فقهى (أصل الكرامة كقاعدة فقهية). طهران: سرائي.
١٤. البجنوردي، السيد محمد. (١٣٧٢ش). القواعد الفقهية. طهران: نشر ميعاد.
١٥. البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). صحيح البخاري بحاشية السندي. بيروت: دار المعرفة.
١٦. البناء، جمال. (١٩٩٩م). منهج الإسلام في تقرير حقوق الإنسان. القاهرة: دار الفكر الإسلامي.
١٧. تمنائي فر، محمد رضا. (١٣٩٠ش). پیامدهای تنبیه بدنی کودکان توسط والدین در محیط خانه و خانواده (عواقب العقاب البدني للأطفال من قبل الوالدين في البيت والبيئة الأسرية)، مجلة حقوق بشر، خريف وشتاء السادس، العدد ٢ (العدد التسلسلي: ١٢). صص ٨٨-٨٩.
١٨. حبنكة، الميداني، عبد الرحمن حسن. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). معراج التفكير ودقائق التدبر (الطبعة الأولى). دمشق: دار القلم.
١٩. الحر العاملي، محمد بن الحسن. (١٤٠٩هـ). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٢٠. الحراني، ابن شعبة. تحف العقول عن آل الرسول.

٢١. الحلي، نجم الدين. (١٤٠٧هـ). المعبر في شرح المختصر. قم: مؤسسة سيد الشهداء.
٢٢. الحلي، نجم الدين. (١٤٢٨هـ). ايضاح ترددات الشرايع (محقق: سيد مهدي رجائي). قم: مكتبة آية الله مرعشي نجفي رحمته.
٢٣. الحلي، العلامة حسن بن يوسف. (١٤٣٥هـ). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٢٤. الحلي، جمال الدين احمد بن فهد. (١٤١١هـ). المهذب البارع. قم: مكتب انتشارات اسلامي التابعة لجماعة المدرسين في حوزة قم العلمية.
٢٥. الخوئي، حبيب الله. (١٤٠٠هـ). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (الطبعة الرابعة). طهران: مكتبة الإسلامية.
٢٦. دروزة، محمد عزت. (١٤٢١هـ). التفسير الحديث (الطبعة الثانية). بيروت: دارالغرب الإسلامي.
٢٧. الرازي، فخرالدين. (١٤١١ق). مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير. بيروت: دارالفكر.
٢٨. الراغب الأصفهاني، حسين. (١٤١٢هـ). مفردات ألفاظ القرآن (المحقق: صفوان عدنان داودي، الطبعة الأولى). دمشق: دار القلم.
٢٩. الزبيدي، سيد مرتضى الحسيني الزبيدي الواسطي. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دارالفكر.
٣٠. سبجاني، جعفر. (١٤١٥هـ). نظام الارث في الشريعة الاسلاميه الغراء (الترجم: رضا نبي بور كاشاني). قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٣١. سعيد، صبحي عبده. (١٤١٥هـ). الإسلام وحقوق الإنسان. القاهرة: دار النهضة العربية.
٣٢. السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله. (١٣٨٤هـ). كنز العرفان في فقه

- القرآن. طهران: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٣٣. السيوطي، جلال الدين. (٢٠٠٩م). الدر المنثور في التفسير بالماثور. بيروت: دارالفكر.
٣٤. سيفي المازندراني، علي أكبر. (١٣٨٣هـ). مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة جماعة مدرسين للنشر.
٣٥. الشافعي، محمد بن إدريس. (٢٠٠٩م). الأم (فقه مذهب الشافعي). بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٦. الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي. (١٤١٩هـ). ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة (تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٣٧. الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي. (١٤٠٠هـ). القواعد و الفوائد. قم: انتشارات مفيد.
٣٨. صادقي الطهراني، محمد. (١٤٠٦هـ). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة (الطبعة الثانية). قم: مؤسسة فرهنگ اسلامي.
٣٩. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٣٦٢ش). من لا يحضره الفقيه (الطبعة الثانية). قم: مكتب انتشارات اسلامي.
٤٠. الطباطبائي، محمد حسين. (١٣٦٠ش). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلبي للطبوعات.
٤١. الطبسي، محمد جواد. (١٣٨٨ش). حقوق فرزندان در مكتب اهل بيت عليه السلام (حقوق الاطفال في مدرسة اهل البيت عليه السلام) (الطبعة الثانية عشر). قم: بستان كتاب.
٤٢. الطنطاوي، محمد سيد. (١٩٩٨م). تفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دار النهضة.
٤٣. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤١١هـ). كتاب الخلاف. قم: مؤسسة النشر

الإسلامي.

٤٤. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٣٨٧هـ). المبسوط في فقه الإمامية (المحقق: السيد محمد تقي الكشفي). تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٤٥. علم الهدى، سيد مرتضى. (١٤١٧هـ). المسائل الناصريات. تهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية.
٤٦. علم الهدى، السيد مرتضى. (١٤٠٥هـ). مجموعة رسائل الشريف المرتضى (المجلدات الثلاثة الأولى). قم: مطبعة سيد الشهداء.
٤٧. علم الهدى، السيد مرتضى. (١٤١٠هـ). مجموعة رسائل الشريف المرتضى (المجلد الرابع). قم: مطبعة سيد الشهداء.
٤٨. الغزالي، محمد. (د.ت). حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (الطبعة الثالثة). القاهرة: دار الكتب الإسلامية.
٤٩. فاضل النكراني، محمد. (١٤٠٦هـ). تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة. كتاب الحدود. قم: مطبعة العلمية.
٥٠. الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٤٠٩هـ). العين (الطبعة الثانية). قم.
٥١. فضل الله، محمد حسين. (١٤١٩هـ). من وحي القرآن (٢٥ مجلدات، الطبعة الأولى). بيروت: دار الملاك.
٥٢. القاضي نعمان المغربي. (بلا تاريخ). تأويل الدعائم. قاهره: دار المعارف.
٥٣. القرضاوي، يوسف. (د.ت). فقه الأقليات المسلمة. مدينة النشر والناشر غير معروفة.
٥٤. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥ش). الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٥. كرجي، أبو القاسم. (١٣٩٦ش). امام خميني و حكومت اسلامي مصاحبه هاي

- علمي (الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: مقابلات علمية). طهران: مؤسسة نشر وتنظيم أعمال الإمام الخميني عليه السلام.
٥٦. مجموعة من المؤلفين. (١٤٢٠هـ). الموسوعة الفقهية - الكويتية (الطبعة الأولى). الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٥٧. مرتضوي، السيد ضياء. (١٣٩٥ش). تخريب چهره بدعت گذاران و مخالفان از نگاه فقهی (تدمير صورة الزنادقة والمخالفين من منظار فقهي). (مجموعة مقالات آية الله محمد هادي الميلاني، بجهود السيد محمد علي أيازي و...). قم: نشر سهل.
٥٨. مرتضوي، السيد ضياء. نگاهي به مباني كلي و فقهی آيت الله العظمی صانعی (نظرة على الأصول العامة والفقهية لآية الله العظمى الصانعي). موقع شفقتنا [:https://fa.safaqna.com/news/1013280](https://fa.safaqna.com/news/1013280)
٥٩. مصباح اليزدي، محمد تقی. (١٣٩١ش). معارف قرآن (تعاليم القرآن). قم: منشورات مؤسسة الإمام الخميني للتربية والبحوث.
٦٠. مطهري، مرتضى. (د.ت). خاتمیت وحی (خاتمة الوحي). قم: انتشارات صدرا.
٦١. مطهري، مرتضى. (د.ت). مجموعه آثار (مجموعة الآثار) (مجلد ١٥). طهران: صدرا.
٦٢. المفيد، محمد بن النعمان. (١٤١٣هـ). مجموعة مصنفات الشيخ المفيد (المجلد الخامس، كتاب تصحيح الاعتقاد). قم: مؤتمر الشيخ المفيد.
٦٣. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢٧هـ). رساله استفتائات جديد (رسالة استفتاءات الجديدة). قم: مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام.
٦٤. منتظري، حسين علي. (١٣٨٩ش). پاسخ به پرسش های دينی (أجوبة الأسئلة الدينية). قم: مكتب المؤلف.

٦٥. منتظري، حسين علي. (١٣٨٦ش). حكومت ديني و حقوق انسان (الحكومة الدينية وحقوق الإنسان). قم: مكتب المؤلف.
٦٦. منتظري، حسين علي. (١٣٨٦ش). رساله حقوق (رسالة الحقوق) (الطبعة الرابعة). طهران: منشورات سرائي.
٦٧. منتظري، حسين علي. (١٣٨٧ش). مجازات هاي اسلامي و حقوق بشر (العقوبات الإسلامية وحقوق الإنسان) (الطبعة الأولى). قم: نشر أرغوان دانش.
٦٨. النجفي، محمد حسن. (١٤٠٤هـ). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (الطبعة السابعة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٦٩. الوحيد البهبهاني، محمدباقر. (١٤١٧هـ). حاشية مجمع الفائدة والبرهان (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.
٧٠. ورام بن ابي فراس. (١٤١٠ق). تنبيه الخواطر و نزهة الناظر المعروف بمجموعة ورام. مكتبة الفقيه.