وجهة نظر *

الزّبير أبو شيخي التلمساني**

هذا الكتاب مجموعة مقالات وأبحاث كتبت في أزمنة مختلفة ومتباعدة، منها ما قدّم في موائد مستديرة نظمتها بعض المؤتمرات حول الصحة العامة، ومنها ما قُدِّمَ في ندوات نظمتها كلية الحقوق بالدار البيضاء وكلية الحقوق بالرباط، ومنها ما قُدِّمَ دروساً بالقصر الملكي المغربي ضمن الدروس الحسنية الرمضانية، ومنها ما قُدِّمَ في ندوة الأمانة العامة لمجلس وزراء العدل العرب بالرباط، وندوة اتّحاد المُحَامِين العرب، وندوة أكاديمية المملكة المغربية، إلى غير ذلك من النّدوات والمؤتمرات والأماكن.

كلّ هذا أدّى إلى غياب "الضابط المنهجي" الّذي لا بدّ أن يتميّز به أيّ مؤلّف حتى يمكن لنا أن نسميه "كتاباً".

ولا شكّ أنّ الكتاب لا يخلو من فوائد علمية، لكنّه لا يحتوي على ذلك الخيط المنهجي الذي يربط أفكار الكاتب ويرتّبها ترتيباً منهجياً ومنطقياً إذ إننا نجد المؤلّف ـ مثلا ـ يتحدّث عن مدوّنة الأحوال الشخصية بالمغرب، ثمّ ينتقل بنا إلى موضوع آخر مغاير تماماً للأوّل، مثل حديثه عن كيفية قراءة ظهير الالتزامات والعقود، إلى منهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي، إلى الحديث عن وضعية المرأة المسلمة وإشكالية

---

* أحمد الخمليشي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨م، ٣٥٩ صفحة.

** المساعد الإداري الخاص لمدير الجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا).

تفسير النصوص، ثمّ الحديث عن التجديد في الفكر أو التغلّب على عقبات الطريق، إلى الفرق بين الحكم الشرعي والسياسة الشرعية، إلى الحديث عن الوقاية من الأمراض الجنسية القابلة للانتقال.

لقد حاول المؤلف أن يرتّب أبحاثه ومقالاته تحت موضوعات معينة مثل: قانون الأحوال الشخصية، ووضعية الأسرة وتطورها، والاجتهاد الفقهي نظريا وتطبيقيا، والفكر الإسلامي عموماً. تلك هي المحاور الأربعة للكتاب، ضمّ فيها المؤلّف مقالاته وأبحاثه محاولاً صياغتها على شكل فصول أو أبواب أربعة، إلاّ أنّ ذلك أثّر ـ كما سبق أن أشرنا ـ في منهج الكتاب ومضمونه عموماً.

على الرغم من ذلك لا بدّ من الإشادة بجهود المؤلّف في أبحاثه ومقالاته هذه، نظراً لاحتوائها أفكاراً تجديدية عظيمة الشأن، ونظراً لجرأته في انتقاد قضايا أضحت من قبيل المسلّمات والقطعيات في الفكر الإسلامي، فكيف بِردّها والبرهنة على ذلك!

ومن أمثلة القضايا التي تعرّض المؤلف إلى مناقشتها:

ـ مسألة وضعية المرأة وحقوقها السياسية والتصرّفات القانونية المتعلقة بها...

ـ مسألة الاجتهاد ووسائل التشريع وإجراءاته.

ـ تأثير الأعراف والتقاليد في الاجتهاد الفقهي سلباً.

ـ مفهوم الفكر الإسلامي والتجديد.

ـ عقلنة الفقه وما يقصد بها.

تلكم هي أهمّ القضايا الّتي انبرى لها الكاتب بكل شجاعة أدبية ونقدٍ بناءٍ وتفاعل نفسي جوانيٍّ لمناقشتها وصولاً إلى ما يفيد.

وفي حديثه عن (**مدوّنة الأحوال الشخصية**) وتحليله إيّاها بعد مرور خمس عشرة سنة على صدورها*، أشار الأستاذ أحمد الخمليشي إلى الظروف والملابسات التاريخية لوضعها. فالشعب المغربي الذي وحّدته العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية أربعة

---

* هذه المدّة باعتبار أنّ الكِتَابَ طُبع في عام ١٩٨٨م.

عشر قرناً، كان يرى في الاحتلال الأجنبي هجوماً على هذه العقيدة، ومحاولة للقضاء عليها، ولذلك كانت مقاومة الاحتلال بجميع أشكالها وصورها، تعتبر جهاداً في سبيل اللّه ونصرة للدّين، يوازي عمل أولئك الّذين نشروا الدعوة الإسلامية ودافعوا عنها بأموالهم وأرواحهم ضدّ الشرك والكفر.

أما عن إيجابيات مدونة الأحوال الشخصية فلعلّ أهمّها ما يلي:

أ ـ سَنُّ بعض المقتضيات التنظيمية المساعدة على أفضل ضبط لأحكام الأحوال الشخصية مثل:

- تحديد سن أدنى للزواج.
- ضبط الإشهاد على إبرام عقد الزواج تفادياً للخلافات التي كثيراً ما تثار لانعدام الإثبات الرسمي للعقد.
- تحديد سن الرشد القانوني.

ب ـ الخروج في بعض الأحكام عن المذهب المالكي أو عن القول الراجح لمصلحة المحافظة على تماسك الأسرة، مثل:

- إلغاء ولاية الإجبار على المرأة في الزواج في غير الحالة التي يخاف فيها الفساد على الفتاة.
- إلغاء بعض أنواع الطلاق البدعي مثل طلاق السكران والغضبان، والحلف باليمين أو الحرام، والطلاق المعلق.
- اعتبار الطلاق المقترن بعدد طلقة واحدة.
- اعتبار طلاق الرجل رجعياً ولو صرّح بأنّه بائن.
- تأكيد حق المرأة في التصرّف في أموالها دون رقابة من الزوج.

وأما عن سلبيات مدونة الأحوال الشخصية فهي ـ في نظر الكاتب ـ أكثر من إيجابياتها.

ويرجع ذلك إلى عاملين اثنين:

١ ـ طبيعة تكوين اللجنة القائمة على مدونة الأحوال الشخصية إذ إن كل أفرادها كانوا من "العلماء"، الأمر الذي أقصى آراء غيرهم من المتخصصين في القانون والاجتماع وعلوم الاقتصاد والعلوم الإنسانية...

٢ ـ الصفة الاستعجالية التي تم بها تهييء المشروع. ومن هذه السلبيات:

ـ الاعتماد الأساسي على نقل الأحكام الفقهية دون مراعاة للواقع الاجتماعي المتغيّر.

ـ عدم وجود تنسيق بين نصوص المدونة والقوانين الأخرى في كثير من الأحكام، مثل: صلاحيات الأب إزاء أموال ولده القاصر وتصرّفات المرشد.

ـ عدم الدقة في صياغة مواد المدونة، الأمر الذي أدّى إلى التناقض أحياناً، وإلى تعذّر التطبيق أو الغموض أحياناً أخرى.

٣ ـ عدم العناية بالمشاكل الأساسية لقانون الأسرة كموافقة المرأة في عقد الزواج والتعدد عليها، والطلاق.

وفي مبحثه الثاني بعنوان:

كيف نقرأ ظهير الالتزامات والعقود؟، يعالج الكاتب مسألة منهجية مهمة متسائلاً عن المنهج أو التصور الذي ينبغي اتباعه في تحليل نصوص ظهير الالتزامات والعقود وتطبيقها في محاضرات الجامعة، وقاعات المحاكم، وفي غير هذه وتلك من مجالات الفقه والاجتهاد.

فهو يتساءل: هل نتشبث بربطها بمصدرها اللاتيني ونستوحي تفسيرها في إطار المبادئ والنظريات التي يقوم عليها هذا المصدر؟ أم نقطع صلتها به، ولا نعتبر ذلك المصدر إلاّ مجرّد قانون مقارن لا نستأنس به إلاّ لماماً، وعند نضوب المصادر الأخرى الأكثر قرباً من القانون المقارن؟ أم إنّ الأمر يتطلّب التمييز بين المصادر الّتي نقل منها ظهير الالتزامات والعقود؟

وفي جوابه عن هذه الأسئلة، فرّق المؤلّف بين مفهوم الشريعة الإسلامية الذي يعني مجموع الأحكام المنصوص عليها صراحة في الكتاب والسنة، وبين مفهوم الفقه

الإسلامي الذي هو مجموع الأحكام المستنبطة عن طريق الاجتهاد، والّتي يتطرّق إليها الخطأ والسهو والنسيان.

فالحقيقة في نظر المؤلف هي أنّ ظهير الالتزامات والعقود مقتبس من القانون الفرنسي، وإلى حدٍّ ما من القانون الألماني، وأنه لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، لأنّ هذا التعارض يحتاج إلى إثبات، وهو ما لم تقم عليه حجّة ولا دليل.

وفي مبحث تحت عنوان: (**منهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي**) ناقش المؤلف مسألة اتباع الفقه الإسلامي في استنتاج أحكامه لمنهج يتصف بالصفة العلمية والانضباط المنهجي من حيث قواعد الاستنتاج التي يعتمدها، ومن حيث شموله لمجالات الحياة المختلفة، ومسايرة تطوّرها، أم إنّه ـ على العكس من ذلك ـ انتهى بناؤه، و لم يبق لحملته من وظيفة سوى نقل ما ورثوه من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق.

استهل الكاتب مناقشته لهذا الموضوع بالحديث عن مفهوم **عقلنة الفقه**، وهو أن يملأ ثغرات التشريع وملاءمته لوقائع الحياة، وتطوير التطبيق لنصوصه، خاضعاً لقواعد، مستنبطة بالمقاييس العلمية، التي تتميز بالاطراد وسلامة الاستدلال، وكل ذلك انطلاقا من الحياة الواقعية المعيشة.

ثم انتقل الكاتب إلى الحديث عن الاتجاه غير المرغوب فيه الّذي اتجه إليه علم أصول الفقه، ولخّص ذلك في عاملين اثنين:

ـ اتصال علم أصول الفقه بعلم الكلام وجدلياته، وبالمنطق الصوري الأرسطوطاليسي.

ـ تقلّص محتواه في الكتابات الفقهية وحلقات الدراسة.

ثمّ عرج الكاتب بعد ذلك على الحديث عن القضاء الشعبي وأهميته، وانتهى إلى مجموعة حقائق جاءت كالآتي:

أ ـ إنّ القضاء الشعبي بمفهومه التقليدي لم يعد من الممكن تطبيقه في أيامنا هذه، نظراً لتبدل الأعراف والتقاليد وتغيرها من قبيلة إلى أخرى، ونظراً لحلول النصوص التشريعية الّتي تطبق على إقليم الدولة كلّه محلها* .

---

* يقصد بإقليم الدّولة: دول المغرب.

ب ـ تمحور القضاء في العالم العربي حول نموذجين: النموذج المستورد من الغرب (القانون الفرنسي)، و"نموذج القضاء الشرعي" دون مراعاة لاختلاف المكان وتغيّر الزّمن، واختلاف المعادلات النفسية والاجتماعية.

جـ ـ تكريس الثقافة القانونية السائدة في الجامعات العربية لخدمة النموذجين السابقين.

د ـ ضرورة تحديد اختصاص القضاء الشعبي، وأن يتم بعناية فائقة.

هـ ـ إنّ القضاء الشعبي ليس الوسيلة الوحيدة لتدارك ما يؤخذ على الأنظمة القضائية المعاصرة، وإنما ينبغي إعادة النظر في هذه الأنظمة من أساسها، فقد طال عليها الأمد وهي تلوك مبادئ ونظريات مكتبيَة كثيراً ما تبتعد عن ظروف الناس وملابسات حياتهم.

وانتقل المؤلف إلى الحديث عن **(وضعية المرأة وعقدة تفسير النصوص)**، تلك العقدة التي تظهر جلية في التحفّظ إزاء إخضاع النصوص لقواعد التفسير وضوابط الاجتهاد المطبقة على النصوص الشرعية الأخرى. فكثيراً ما يقال: "إنّ أحكام الأحوال الشخصية تتّسم بصفة "الحلال والحرام"، وأنّه لذلك لا يمكن للاجتهاد أن يتدخل فيها بالتعديل، وإلاّ أدّى الأمر إلى "تحليل الحرام" أو "تحريم الحلال"، والفرد سواء أكان مجتهداً أم مشرّعاً وضعياً لا يملك تحليل ما حرّمه اللّه ولا تحريم ما أحلّه. وهذا ما أدّى إلى مقاومة كل المحاولات التشريعية لمنع بعض التصرفات أو عدم الاعتراف بها، ومقاومة مجرد إدخال قيود عليها لم يسبق للاجتهاد المذهبي القول بها". (ص١٤٤)

هناك مبادئ من تفسير الأحكام المتعلقة بالأسرة، منها تصرفات ضارة بالمرأة محرّمة دينياً لا قضائياً، حيث إنّ الرّجل قد تصدر عنه تصرّفات ضارّة بالمرأة، وتكون محرّمة شرعاً ومع ذلك يعترف بصحتها ونفاذها، ولا يسمح للمرأة بالالتجاء إلى القضاء لحمايتها منها، لأن القانون لا صلاحية له للتدخل. ولا يُقَدِّمُ الكاتب مثالاً في هذه المسألة يدل على صحة كلامه.

وفي بعض الأحيان يرى بعضهم بتعديل أحكام الأسرة يستتبع بالضرورة الطعن في سلوك السلف وأفهامهم. ثم إنّ نفي أهمية الإرادة في عقد الزواج له آثار سلبية في المرأة خاصة. أمّا الرجل فمركزه في بيت الزوجية يؤهّله من جهة للضغط على المرأة للوفاء بالتزاماتها، ومن جهة ثانية يملك توقيع الطلاق الذي يشكل جزاء أشد من الإخلال الّذي قد يصدر من المرأة.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن (**الوضعية القانونية للمرأة المسلمة والاجتهاد الفقهي**)، مشيراً إلى أن نصوص الكتاب والسنّة أعطت للمرأة المسلمة حقوقها كاملة، بينما قلّل الاجتهاد الفقهي من تلك الحقوق، بل حرمها من الكثير منها، مفرقا في هذا الموضوع بين الخطاب القرآني بشأن وضعية المرأة وأهليتها المدنية من جهة والتفسير الفقهي لذلك الخطاب من جهة ثانية، فقد أكّد على أنّ الخطاب القرآني قد أعطى المرأة حقوقها المدنية والاجتماعية، بينما حدّ الفهم البشري الاجتهادي من تلك الحقوق، وَنُزِّلَت تلك الأفهام منزلة النصوص.

والحقيقة أن الكاتب تحامل كثيرا على أفهام الفقهاء في هذه المسألة، إذ إنه اعتبر أي اجتهاد فقهي في هذه القضية ـ وخصوصا آراءهم في الجانب السياسي وتولّي المرأة مناصب حكومية ـ ضرباً من الخلط، معللاً فهمه باجتهاد فقهي أيضاً، فلا يمكن أن يعاب أمر استُعْمِلَ فيه الاجتهاد، وفي الوقت نفسه تُسْتَعمَلُ فيه الوسيلة نفسها التي يستعملها أصحاب الرأي المخالف، خصوصاً عند عدم الإلمام بالموضوع وتعميم الأحكام.

وينتقد الكاتب في المبحث التالي استعمال لفظ "فلسفة" للتشريع الإسلامي، حيث إن لفظ "فلسفة" إذا أُخِذَ بمفهومه العام قد يثير استعماله بعض التساؤلات، فحتّى إذا تمّ تجاوز المفهوم التقليدي للفلسفة وهو الفكر الشمولي في الميتافيزيقا وحقيقة الوجود، فإن التفلسف في أي موضوع يعني إطلاق عنان العقل فيه واعتماد الأفكار التجريدية والافتراضات الحدسية في بناء قواعده وتحليل قضاياه.

وهذا في اعتقاد الكاتب لا ينطبق على البناء الأوّلِيّ للشريعة الّذي تمّ عن طريق الوحي، ولا على تفسير نصوصها الّذي يتم عن طريق الاجتهاد، ولأنّ الأمر الأول صادر عن اللّه تعالى فلا مجال لوصفه بالفلسفة أو تمثيله بغيره من نماذج التفكير البشري، وكذلك الأمر في الاجتهاد، فإنّه لا يمكن وصفه بالفلسفة، لأن الاجتهاد محاولة لاكتشاف الحكم التشريعي بالاستعانة بمقاصد الشريعة الاسلامية ومبادئها العامة، وليس مجرّد إعمال للعقل وإطلاق لعنانه.

ثم يورد المؤلف الأسئلة التالية: هل تكون ممارسة الاجتهاد ممارسة فردية أم جماعية؟ ومن ذا الّذي يحق له الاجتهاد؟

وجواباً عن السّؤال يحاول الكاتب أن يحدّد الإطار العام لهذا التساؤل بأنه الذي يكون للتطبيق العام، أي مايكتسي صفة الإلزام القانوني في تنظيم العلاقات الفردية والعامة. وبهذا المفهوم لا بدّ أن يكون الاجتهاد جماعيا فقد مضى عهد الاجتهاد الفردي، وذلك لأنّ النّاس من قبل كانوا يتقيدون بالفتوى، أما الآن فإنّ الناس مقيدون بالتشريع المكتوب (التنظيم الاجتماعي)، مع الاعتراف أنه في حالة تطبيق الاجتهاد الجماعي سوف يتعرض لمجموعة مشاكل قد تعيق تطبيقه أو تجعل ذلك مستحيلا، سواء في حدود الدولة السياسية نظراً لمجموعة من الظروف والتركيبات السياسية والاجتماعية المتحكّمة في سلوكنا وأنظمتنا المختلفة، أو في حدود الأمّة الإسلامية جمعاء، وهذا أمر مستحيل.

وجواباً عن السّؤال الثّاني، يشير إلى اختلاف واضح بين الجدل النظري والسلوك الواقعي إزاء موضوع الاجتهاد. فمن الناحية النظرية يؤكّد المسلمون أنّ كلّ أمر مستحدث في الحياة الاجتماعية، يمكن تنظيمه وفقا لأحكام الشّرع الحنيف عن طريق الاجتهاد، أمّا من الناحية التطبيقية فالمسلمون ينكرون مبدأ استمرار الاجتهاد من أساسه، بما وضعوه من شروط يلزم توفرها في المجتهد، أو على الأقل لا يُعترف بالاجتهاد لـ "العلماء المعاصرين".

وفي معرض حديثه في فصل آخر عن موضوع (**الأسرة الغربية والأسرة الإسلامية: التطور والمصير**)، تعرّض المؤلف في ذلك إلى الحديث عن التطور التاريخي للأسرة في الغرب مبيناً أن الأصل فيها هو الخضوع لأحكام الإنجيل، إلاّ أنّ بداية الصراع بين الكنيسة والمجتمع الأوربي تمثلت بالثورة البروتستانية التي بدأها رجل الدين الثائر مارتين لوثر Martin luther عام ١٥٢٠م. وأهمّ ما استحدثه البروتستانيون هو تقرير مبدأ الطلاق والسماح للرهبان ورجال الكنيسة بالزواج.

وعندما وقعت الكنيسة الكاثوليكية اتفاقية الصلح والتعايش مع البروتستانت كان من بين بنود الاتفاقية احترام عقيدة الأفراد في المناطق التي استولى عليها كل طرف، بحيث إنّ من ينتقل منهم إلى منطقة الطرف الآخر يبقى خاضعاً لأحكام موطنه الأصلي المنسجمة مع عقيدته. ومن هنا نشأت قاعدة "شخصية قواعد الأحوال الشخصية" التي أصبحت فيما بعد من أسس القانون الدولي الخاص، وامتدت إلى العالم الإسلامي الذي أخذ بالفصل بين قانون الأحوال الشخصية وغيره من فروع القانون الأخرى.

تطور الصراع بعد ذلك في القرنين السابع عشر والثامن عشر بزعامة اللائكيين والوضعيين الذين عملوا على فصل الدين عن الدولة، وفي القرن التاسع عشر تمكّنوا من إبعاد الدين نهائياً عن تنظيم الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد، وسمّوا بعد ذلك بالعلمانيين الذين انتصروا على الكنيسة بفرعيها التقليدي والجديد، وصدرت قوانين مدنية وضعية أدمجت فيها الأحوال الشخصية وكان نموذجها القانون المدني الفرنسي عام ١٨٠٤م.

ولعل أهمّ ما ابتعدت فيه هذه القوانين الوضعية عن تعاليم الكنيسة هو:

- إسناد إبرام عقد الزواج إلى موظف مدني عوضاً من رجل الدين في الكنيسة.
- إقرار الطلاق وتنظيم إجراءات الحكم به من قبل القضاء.
- تنظيم التبني الموروث من القانون الروماني مع محاربته من الكنيسة منذ إقرارها لتحريمه في مؤتمر نيقية Nicee عام ٢٣٥م.

وللأخ الكاتب التفاتة طيبة يُشكر عليها في حديثه عن أصول الفقه وعلاقة المقاصد الضرورية للشريعة به، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فقد أشار إلى أن تحديد المقاصد بهذا الشكل كان عن طريق الاجتهاد بطبيعة الحال، وليس عن طريق النصّ، وأنّه في العصر الحاضر لا يمكن الاقتصار على ضرورة المحافظة على السلامة الجسمية للفرد وعلى سلامة عقله فقط، بل لا بد من ضرورة الدعوة إلى تنظيم علاقات الفرد بالمجتمع وتعامل الدولة معه، وهو ما يمكن تسميته بالمساواة وحقوق الانسان، أو بالعدل وحقوق الأفراد والجماعات وحرياتهم. وهذا في الحقيقة ما أشار إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ في كتابه: "مقاصد الشريعة الإسلامية" وعبر عنه بمقصد الحرية، ثم دعا إليه الشيخ محمد الغزالي ــ رحمه الله ــ مضيفاً إليه مقصد العدل.

فهذه إشارة دالة على إمكانية الاجتهاد في المقاصد الشرعية، التي هي جزء من علم أصول الفقه الإسلامي.

وينتقل الأخ المؤلف بعد هذا إلى الحديث عن مصادر القانون المنظم لوضعية المرأة بالمغرب ملخّصا إياها في أربع نقاط أساسية، وهي:

١ ـ تقاليد وأعراف موروثة، ومن أمثلة ذلك:

ـ السلطة المطلقة للزوج في فصم العلاقة الزوجية.

ـ تحكم الولي في الزواج.

ـ الحرمان من ممارسة السلطة الأبوية.

٢ ـ نصوص تشريعية، وهي على ثلاثة أنواع:

ـ تشريعات مستقاة من القانون الفرنسي في زمن الحماية.

ـ تشريعات مقتبسة من الفقه الإسلامي.

ـ تشريعات متأثّرة بتيار القانون المقارن والاتفاقيات الدولية المتعلقة بوضعية المرأة.

٣ ـ اجتهاد فقهي يبرز تأثيره في تنظيم الوضعية القانونية للمرأة بالمغرب في شكلين اثنين:

ـ الأول: بوصفه مصدراً مباشراً للنصوص التشريعية: إذ إن مقتضيات النصوص في مدونة الأحكام الشرعية المغربية تكاد تكون كلّها مقتبسة من المذهب المالكي ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ الّذي يعتمد في آرائه المصدرين الأساسين: كتاب اللّه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

ـ الثاني: بوصفه مصدراً تكميلياً لتلك النصوص: حيث إنّ مدونة الأحكام الشرعية بالمغرب تأمر بالرجوع إلى مذهب مالك في كل ما لم يرد فيها من أحكام الأحوال الشخصية، وبالتالي يعتبر الاجتهاد الفقهي في هذه الحالة مصدراً تكميليا.

٤ ـ تقاليد وأعراف حديثة الظهور: وذلك لاتصال المغرب بالغرب وحضارته منذ بداية القرن العشرين محتكا بثقافته، خصوصاً بعد انتهاء الحماية الفرنسية (الاستعمار)، ويظهر ذلك في التنظيم الإداري والاقتصادي والعمراني والثقافي.

ومن الآثار السلبية لهذه التقاليد والأعراف الحديثة الظهور بروز:

أ ـ العلاقات غير القانونية بين المرأة والرجل.

ب ـ تقلّص الزواج.

جـ ـ بوادر المساكنة الحرة.

د ـ التفكك العائلي.

فمن خلال هذه الاتجاهات توصل الكاتب إلى نتيجة مفادها أنه من الصعب رسم صورة واضحة للوضعية التي تعيشها المرأة بالفعل، ورصدُ مراحل التطور التي تمر بها تلك الوضعية، سواء داخل الأسرة أو خارجها.

وفي مبحث له تحت عنوان (**التجديد أو التغلب على عقبات الطريق**)، أثار الأستاذ الخمليشي قضية ذات أهمية بالغة في نظري، وهي مفهوم الفكر الإسلامي عموما، ومفهوم التجديد.

فعبارة الفكر الإسلامي تنصرف إلى ثلاثة معان:

١ ـ المعنى الأول: المبادئ التي تنتظم أحكام الشريعة كما نزل بها الوحي، والأسلوب الذي اتبع في وضع التكاليف، وتوجيه الأوامر والنواهي، والتعامل مع الأعراف والتقاليد والواقع الاجتماعي القائم.

٢ ـ المعنى الثاني: الفكر الذي أنتجه المسلمون في المجال النظري الصرف أي في مجال "البحث عن الحقيقة"، وتمثل هذا الفكر في أربعة فرق هي:

ـ المتكلمون ـ الفلاسفة ـ الصوفية ـ الباطنية.

٣ ـ المعنى الثالث: الفكر المتعلق بالجانب التطبيقي، أي الذي عني بتطبيق أحكام الشريعة على وقائع حياة الناس الدينية والمدنية، وعلى تنظيم المجتمع الإسلامي عموماً.

وهذا ما مال إليه الكاتب وعبّر عنه بالفكر الإسلامي التطبيقي، وهو على اتجاهين اثنين بارزين هما:

أ ـ اتجاه التطبيق الحرفي للنّصّ ممثّلا في الظّاهرية ومن أنكر القياس، ومعهم الرّازي الذي نفى تعليل الأحكام.

ب ـ اتجاه تجاوزَ حرفيةَ النصِّ وبَحَثَ عن مقاييس منضبطة لتفسير ومصدري الشرع: الكتاب والسنة وتطبيقهما.

وهذا هو الاتجاه السائد في الفكر الإسلامي منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ما بعد تكوّن المذاهب الفقهية.

أمّا مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي فيمكن حصر ما يكتب حوله في نموذجين اثنين:

أ ـ النموذج الأول ينطلق من اعتبار الإسلام حلقة أو مرحلة في اتصال السماء بالأرض بل وفي تطور الإنسان ذاته.

ب ـ النموذج الثاني وهو الذي يقصد به على العموم التخلي عن التقليد، والتعامل المباشر مع مصدري الشريعة: الكتاب والسنة، واستيحاء ما بهما من مبادئ عامة ومقاصد لوضع القواعد التي تنظم المجتمع الإسلامي، وتستجيب لحاجيات أفراده المتجددة.

ولعل هذا المفهوم هو المقصود من مصطلح "التجديد"، ولكن الكاتب ينتقد هذا المفهوم باعتبار أن التجديد إذا كان معناه ومفهومه نبذ التقليد والرجوع إلى كتاب الله

وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم مع مراعاة مقاصد الشريعة، فما هو الفكر الإسلامي قبل التجديد؟ وما هي العناصر التي أدخلها عليه هذا التجديد؟

والجواب عن هذين السؤالين يبدو مستحيلاً ومتعذراً، إلاّ إذا كان قصدنا من وراء إطلاق مصطلح "الفكر الإسلامي" على "الفكر الذي نشأ في مراحل التقليد" وعلى "فكر ما بعد سدّ باب الاجتهاد".

والتجديد في نظر الكاتب يمكن أن يحدث في "مقاصد الشريعة"، وهذا ما أشرت إليه سابقا، فهو يرى أن ظروف الحياة الاجتماعية الجديدة وعلاقة الأفراد فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين الدولة من جهة أخرى تفرض اجتهادا جديدا وصياغة حديثة للمقاصد الشرعية، فيتسع بابها لإدخال حرية الأفراد وحقوقهم الأساسية، وهو ما يصطلح عليه **بمقصد الحرية**.

ولا أحسب الأخ الكاتب قد أصاب في هذه النقطة، ذلك لأنه ضيّق من دائرة الفكر الإسلامي عندما حصر التجديد فيه في مقاصد الشريعة فقط، واقترح من أجل ذلك إضافة مقصد الحرية، بل إنّه لم يشر إلى من دعا إلى إضافة هذا المقصد لا من قريب ولا من بعيد، ألا وهو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الذي يعرف الدارسون لأصول الفقه عامة وعلم مقاصد الشريعة خاصة تميز الشيخ ابن عاشور في ذلك، وسبقه إلى الدعوة إلى الأمر ذاته.

ثمّ إنّ الكاتب في حديثه عن تجديد الفكر الإسلامي في هذا المبحث قد ركز على قضية جزئية صغيرة، ألا وهي قضية "المصلحة" وارتباطها بالحكم الشرعي، وكأنّ الفكر الإسلامي هو ما يتعلق بالفقه وأصوله، أي بالحكم الشرعي وضابطه ليس إلاّ، وهذا إغفالٌ للجوانب العديدة والميادين المختلفة الّتي يشملها الفكر الإسلامي ويحتويها، فأين علم الكلام، وعلم التفسير، وعلوم الحديث، والفلسفة في الإسلام؟ وأين موقع العلوم التجريبية المحضة مثل الطب والهندسة وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الفلك (علم الهيئة)، وعلم الجراحة، والكيمياء، والجبر، والرياضيات، إلى غير ذلك من العلوم والفنون؟

فالحديث إذن عن الفكر الإسلامي بهذه الطريقة نوع من التجزيئ وابتعاد عن النظرة الكلية الشاملة اللازمة لتقويم أي فكر.

إنّ إزالة العراقيل التي تحول دون إصلاح **الاجتهاد الفقهي** ـ الذي هو المشكل المزمن الذي يعاني منه كل مجتمع إسلامي ـ هو أولى الخطوات نحو تجديد الفكر الإسلامي عموماً، ومن بين تلك العراقيل:

ـ رواسب التقليد والتعصب المذهبي.

ـ انعدام الوعي وتفشي الأميّة.

ـ التأثر بالاتجاه الغربي في علمنة المجتمعات الإسلامية.

ـ رد الفعل الذي يحمل فئة من المجتمع على المبالغة في مفهوم التطبيق لأحكام الشريعة الإسلامية.

أمّا الجدل النظري البيزنطي حول الإصلاح والتجديد فلا يفيد شيئا ولا يحرك ساكنا.

فلا بدّ من معالجة الواقع أولاً حتى يصبح مؤهلاً لاستيعاب الإصلاح المطلوب قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، وأولى الخطوات في معالجة الواقع ـ في نظر الكاتب ـ نشر الوعي لتتكوّن "الإرادة" الجماعية التي تسهّل بعد ذلك الخطوات نحو الاندماج الاجتماعي وإنهاء الفصل بين "اجتهاد الدولة"، وهو ما عبر عنه في فصل قادم بمصطلح السياسة الشرعية، و"الاجتهاد الفقهي" ووحدة مؤسسة التشريع شكلاً وموضوعاً.

وفي مبحث آخر تحت عنوان (**بين الحكم الشرعي والسياسة الشرعية**) قارن المؤلف بين المصطلحين ومعانيهما، متعرضاً في ذلك إلى بعض أقوال العلماء مثل الإمام الغزالي في "إحياء علوم الدين" وابن القيم في "الطرق الحكمية" والماوردي في "الأحكام السلطانية والولايات الشرعية"، وأبي يعلى الحنبلي في "الأحكام السلطانية"، وأبي يوسف في "الخراج"، وأبي عبيد في "الأموال".

والفقيه ـ في نظر الكاتب ـ هو الذي يعتمد في تقرير حكم الجزئيات على دليل جزئيٍّ من الأدلة الشرعية، مع استعمال منهج علم أصول الفقه، وهو ما يسمى بالحكم الشرعي، أما واضع السياسة الشرعية فلا يلتزم شيئاً من ذلك، ويكتفي بمراعاة الأسس أو الأدلة العامة للشريعة حتى لا يكون ما يقرّره متعارضا معها. وسُمِّيَ عمله سياسة باعتباره يقوم على الكياسة والتفكير وحسن التنظيم والتدبير لمرافق الدولة ومصالح الفرد والجماعة مما لا تكفي العلوم الشرعية في تحصيله.

وإذا كانت السياسة الشرعية قد فقدت في أزمنة غير قليلة مقوماتها الأساسية، واتسمت بالجور والاستبداد بالرأي، فإنّ "الأحكام الشرعية"، لم تسلم هي الأخرى من سلبيات، نتيجة التوقف عن الاجتهاد، والتمسّك بآراء الأئمة رغم تغير الظروف وواقع الناس، الأمر الذي أفقدها في حالات غير قليلة المحافظة على مقاصد الشريعة وعلى تحقيق العدل الذي هو أساس شرائع اللّه، وبه قوام السموات والأرض.

ويرى الأستاذ أحمد الخمليشي أن ظهور الفصل بين الحكم الشرعي والسياسة الشرعية بدأ بصورة أكثر وضوحا بعد العهد الأموي ويرجع ذلك إلى ما يلي:

ـ تقنين الاجتهاد، وفرض مقاييس محددة لفهم نص الكتاب أو السنة، واستنباط الأحكام منه، وذلك عن طريق علم أصول الفقه. وهنا نقطة أودّ مناقشتها، فكأني بالكاتب يذمّ علم أصول الفقه لأنه عامل من عوامل جمود الفكر الإسلامي، وما أنشئ علم الأصول إلا لدواع تاريخية واجتماعية وسياسية وفكرية فرضت نفسها على واقع الأمة الإسلامية آنئذ، **وجعلت تدوين أصول الفقه ضرورة حضارية.**

فلقد كانت قواعد أصول الفقه معروفة لدى علماء المسلمين حينئذ، وكانوا يتعاملون في فتاواهم ومعالجاتهم للقضايا الطارئة في واقعهم بمقتضاها، ولكنّها لم تكن مدّونة، فكل ما فعله الإمام الشافعي رحمة الله تعالى عليه هو وضع ذلك الزخم الأصولي السابق عليه في كتاب أسماه **"الرسالة"**، و لم يقم أبداً بابتداع شيء لم يكن معروفا، و لم يكبل أحدا، و لم يمنعه من الاجتهاد، بل العكس هو الصحيح إذ إنه لما

رأى تحكم السلطة السياسية في قواعد الاجتهاد ومحاولتها توجيهه لخدمة السياسة لا العلم، نظراً للفصام النكد الذي وقع بعد عصر الخلفاء الراشدين بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية، بادر الإمام الشافعي إلى إنقاذ الموقف خاصة بعد نجاح الخلافة العباسية في محاصرة الخصوم أو احتوائهم من حاملي السيف والعلم كما قال الدكتور عبد المجيد الصغير في كتابه "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام".

فالقول إذن بأنّ أصول الفقه سبب من أسباب إصابة الفكر الإسلامي بالجمود دعوى لا أساس لها من الصحة، وأنّ فقدان الملكة اللسانية العربية بسبب من الفتوحات الإسلامية الكبرى شرقا وغربا، قد دعى إلى تقنين طرق الاجتهاد لئلا يفهم النص القرآني أو الحديثي على غير مقتضاه.

وإنّ الفصل بين الأحكام الشرعية والسياسة الشرعية له نتائج سلبية تفرض ضرورة الاندماج بينهما مسايرة لرأي الإمام مالك الذي جعل المصالح المرسلة إحدى أدلة الأحكام الشرعية، مما أتاح مجالا أوسع للاجتهاد في محاولة لتحقيق مقاصد الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

وفي آخر مبحث له في كتابه تحدّث الأستاذ أحمد الخمليشي عن موضوع: **"الوقاية من الأمراض الجنسية القابلة للانتقال"**، في محاولة لطرح نظرة تكاملية إسلامية، فأشار بإيجاز إلى أهمّ وسائل الوقاية التي قرّرتها الشريعة الإسلامية، وما بين تلك الوسائل من تكامل في سبيل تحقيق المقصد المرجو وهو سلامة الفرد (حفظ النفس)، وليس كما قال الأخ الكاتب من أن سلامة الفرد هي أولى الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة لرعايتها والمحافظة عليها، فسلامة الفرد لا تندرج تحت مقصد حفظ الدين الذي هو أولى الضروريات الخمس، بل تندرج سلامة الأفراد تحت مقصد حفظ النفس، وهذه هفوة بسيطة من الأخ المؤلف.

ومن بين تلك الوسائل للوقاية من الأمراض الجنسية القابلة للانتقال:

ـ العلاقات الجنسية في الحياة الاجتماعية.

ـ تشريع الزّواج والترغيب فيه.

ـ التحريم الديني للعلاقات غير الشرعية.

ـ الجزاء الجنائي.

إنّ هذه الوسائل متكاملة ومتناسقة من الصعب الفصل بينها، إذ إنها تجمعها طبيعة واحدة، وهي كونها تحدّ وتقلصّ من الممارسة الفوضوية الشهوانية الحيوانية للجنس بصورة مباشرة، وهي بهذا مختلفة عن وسائل الوقاية التي يطرحها الطبّ، لأنها في حقيقة الأمر ليست وسائل وقائية، بل هي وسائل علاجية، هدفها عدم السماح بنشوء المرض أو انتقاله بعملية الاتصال الجنسي، بينما الوسائل التي يطرحها الإسلام هي وسائل وقائية ترفض الاتصال الجنسي غير المشروع من الأساس.

هذا وإنّ القارئ لهذا الكتاب يجد نفسه أمام أفكار في غاية الأهمية، وهي أفكار تتسم بالوضوح والتحدّي، ممّا يجعل القارئ يعيد نظره، ويجيل فكره، ويستشعر ذاته، ويستحضر وجدانه، وذلك من أجل التعامل معها.

والكتاب في عمومه ذو أهمية بالغة لمن يفكّر في التجديد، ولمن يهتم بالقانون بوصفه اختصاصاً علمياً مقارناً بالفقه الإسلامي.

وعلى الله قصد السبيل، وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.